

KUTADGU BİLİĞ'DE YÖNETEN YÖNETİLEN İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Muhammet GÖK

Eskişehir 2025

KUTADGU BİLİG’DE YÖNETEN YÖNETİLEN İLİŞKİSİ

Muhammet GÖK

DOKTORA TEZİ

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Danışmanı: Profesör Doktor Nejat DOĞAN

Anadolu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ocak 2025

Eskişehir

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Muhammet GÖK'ün "KUTADGU BİLİĞ'DE YÖNETEN YÖNETİLEN İLİŞKİSİ " başlıklı tezi .../.../20.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Anadolu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

	Ünvanı Adı Soyadı	İmza
Üye (Danışman):		
Üye :		
Üye :		
Üye :		
Üye :		

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖZET

KUTADGU BİLİĞ'DE YÖNETEN YÖNETİLEN İLİŞKİSİ

Muhammet GÖK

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Doktora Programı

Anadolu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ocak 2025

Danışman: Profesör Doktor Nejat DOĞAN

Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan Kutadgu Bilig Türklerin İslam diniyle tanışarak yeni bir kültür dairesiyle temas kurduğu bir geçiş dönemini yansıtmaktadır. Kutadgu Bilig pek çok sosyal ve siyasal kavram ve düşünce kalıbı açısından büyük ölçüde Göktürkler döneminin devamı niteliğindedir. Bununla beraber Karahanlılar dönemiyle birlikte Türkler İslam'ı geniş kitleler halinde kabul ederek büyük ölçüde yerleşik hayata geçmiş ve farklı kültür havzalarıyla iletişime geçerek yeni imparatorluklar kurmuşlardır. Böylece yeni siyasal ve sosyal anlayışlar geliştirerek kendi özgün sosyal ve siyasal perspektiflerinde önemli ölçüde dönüşüm yaşamışlardır. Günümüz ulus devletleri varlıklarını sürdürebilmek için kendi uluslarının sosyal yapılarının derinliklerinden gelen tecrübe ve değerleri araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda Kutadgu Bilig'in muazzam imkânlar sunduğu görülmektedir. Kutadgu Bilig; günümüz modern devletlerinin sahip olması gereken hukukun üstünlüğü, devlet ve toplumun birbirlerine karşı sorumlulukları, insan haklarına dayalı devlet anlayışı, ulus bilincinin güçlenmesi, sosyal devlet anlayışı, refahın adil paylaşımı, din-devlet ilişkisinin niteliği, devlet ve toplum hayatı açısından akıl ve bilginin önemi, sosyal hayatın düzenlenmesi gibi pek çok konuda topluma yön gösterebilecek özelliklere sahiptir. Bu çalışmada öncelikle kültür ve siyasal kültür kavramları ele alınarak bunların toplum ve devlet hayatı açısından neye tekabül ettikleri tartışılmış ve Türk siyasal kültürünün kökenlerine değinilmiştir. Çalışmanın ana bölümlerinde ise Karahanlılar dönemi ve Kutadgu Bilig çalışmaları ele alınmış ve Kutadgu Bilig'in siyasal anlayışı ortaya konulmuştur.

Anahtar Sözcükler; Karahanlılar, Kutadgu Bilig, Siyasal Kültür, Töre, Kut.

ABSTRACT

THE RELATION BETWEEN THE RULER AND THE RULED IN KUTADGU BİLİĞ

Muhammet GÖK

Department of Political Science and International Relations

Graduate School of Anadolu University, January 2025

Supervisor: Professor Doctor Nejat DOĞAN

Kutadgu Bilig reflects a transition period in which Turks contacted with the Islam, herein a new cultural circle. Although Kutadgu Bilig is a work of the Karakhanid period, it is largely a continuation of the Gokturk period in terms of many social and political concepts and thought patterns. After accepting Islam, Turks established empires in different cultural basins. As a requirement of this imperial order, they developed new political and social understandings and experienced a significant transformation in their unique social and political perspectives. For many reasons, today's nation states need to take a fresh look at the experiences and values coming from the depths of their own nations' social structures. In this context, Kutadgu Bilig offers tremendous opportunities. Kutadgu Bilig has a wide conceptual framework for guiding society in many issues such as; rule of law, mutual responsibilities of the state and society, understanding of the state based on human rights, strengthening of national consciousness, understanding of the social state, fair sharing of welfare, religion-state relationship, the importance of reason and knowledge for both state and society, moralization of social life, etc. In this study, initially, the concepts of culture and political culture and what they correspond to in terms of society and state was discussed. In addition, the origins of Turkish political culture were mentioned. In the main sections of the study, the Karakhanid period and Kutadgu Bilig studies were discussed and the political understanding of Kutadgu Bilig was revealed.

Keywords; Karakhanids, Kutadgu Bilig, Political Culture, Töre, Kut.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada danışman olarak beni destekleyen hocam Profesör Doktor Sayın Nejat Doğan başta olmak üzere şu ana değin eğitimime katkı sağlayan bütün hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

03/03/2025

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Muhammet GÖK

03/03/2025

ÜRETKEN YAPAY ZEKÂ KULLANIM BEYANI

Bu tezi hazırlarken ChatGPT, Gemini, DALL-E vb. üretken yapay zekâ programlarından destek almadığımı beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Muhammet GÖK

İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	vi
ÜRETKEN YAPAY ZEKÂ KULLANIM BEYANI	vii
İÇİNDEKİLER	viii
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xi
KISALTMALAR DİZİNİ	xii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Amaç.....	1
1.2. Önem	2
1.2.1. Siyasal Kültür	7
1.3. Tezdeki Varsayımlar.....	13
1.3.1. Tez soruları	14
1.4. Sınırlılıklar.....	14
1.5. Araştırma Yöntemi	15
1.6. Tezin Kuramsal Çerçevesi.....	17
1.7. Çalışmanın Tezi.....	23
1.8. Çalışmaya Esas Kutadgu Bilig Metni.....	23
2. KARAHANLILAR DÖNEMİ VE KUTADGU BİLİG	25
2.1. Karahanlılar	25
2.1.1. Karahanlılar döneminin Türk kültür tarihindeki yeri.....	29
2.2. Karahanlılar Dönemine Ait Yazılı Eserleri	31

2.2.1.	Divan-ı Hikmet.....	31
2.2.2.	Divanü Lugati't-Türk	32
2.2.3.	Atabetü'l-Hakayık	33
2.2.4.	Kutadgu Bilig	33
2.2.4.1.	Yusuf Has Hacib	35
2.2.4.2.	Kutadgu Bilig Olay Örgüsü	37
2.3.	Kutadgu Bilig Çalışmaları.....	40
2.3.1.	Türkiye	40
2.3.2.	Kırgızistan	42
2.3.3.	Özbekistan.....	44
2.3.4.	Kazakistan.....	45
2.3.5.	Azerbaycan.....	46
2.3.6.	Japonya.....	47
2.3.7.	Rusya	48
2.3.8.	Sovyet Dönemi	49
2.3.9.	Avrupa ve Amerika	51
2.3.10.	Çin	53
2.4.	Türk Sosyal ve Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig	55
3.	KUTADGU BİLİĞ'DE YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİ.....	62
3.1.	Kutadgu Bilig'de Devletin Kökeni.....	63
3.1.1.	Kutadgu Bilig'de devletin meşruiyetinin gerekçeleri.....	65
3.2.	Thomas Hobbes'a Göre Doğa Durumu ve Devletin Ortaya Çıkışı	67
3.3.	John Locke'a Göre Doğa Durumu ve Devletin Ortaya Çıkışı	69
3.4.	J.J. Rousseau'ya Göre Doğa Durumu ve Devletin Ortaya Çıkışı.....	72
3.5.	Wu Jing'in Hazırladığı “Yönetim Sanatı” Adlı Eserde Devletin Kökeni.	75

3.6. Kaynağı ve Kapsamı Açısından Töre.....	78
3.7. Kutadgu Bilig'in Sosyal ve Siyasal Çerçevesinde Töre	81
3.7.1 Kutadgu Bilig'de ideal nizamın hülasası olarak töre.....	81
3.7.2. Hukuki ve toplumsal kurallar sistemi olarak töre.....	86
3.7.3. Kutadgu Bilig'de hukuki düzenleme olarak töre.....	88
3.8. Kutadgu Bilig'de Hükümdarın Nitelikleri ve Töre.....	98
3.8.1. Kutadgu Bilig'de hükümdarın hak ve sorumlulukları.....	102
3.8.2. Kutadgu Bilig'de hükümdarın ahlaki meziyetleri.....	107
3.9. Kutadgu Bilig'de Egemenlik ve Devletin Devamlılığı - Kut.....	120
3.9.1. Kut kavramının tarihsel kökleri ve kapsamı.....	120
3.9.2. Kutadgu Bilig ve kut kavramı	121
3.10. Kutadgu Bilig'de Devletin Kurumsal Akli ve Bilgisi - Ögdülmüş	129
3.11. Kutadgu Bilig'de Devlet Yönetiminde Ahlak ve İrfan - Odgurmış	134
3.12. Kutadgu Bilig'de Bireyin Konumu	148
SONUÇ	154
KAYNAKÇA.....	185
ÖZ GEÇMİŞ	193

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: Kutadgu Bilig’de ortaya konulan devlet ve toplum yapısı şeması	153
---	-----

KISALTMALAR DİZİNİ

KB : Kutadgu Bilig

JJ : Jean-Jacques

1. GİRİŞ

Oğuz Türkleri İslamiyet'i kabul ettikten sonra batı yönünde kitlesel bir göç hareketi başlatmışlardır. Bu göç hareketi sonucunda değişik yerleşik kültürlerle etkileşime geçmişlerdir. Göç ettikleri yerlerdeki Fars, Roma, Arap vb. yerleşik halklarının devlet yönetimine ilişkin çeşitli uygulamalarını pratik yararlarını da dikkate alarak kolayca benimseyen Türkler klasik ortaçağ imparatorlukları kurmuşlardır. Ne var ki bu merkeziyetçi yönetim tarzının tarihi konar-göçer Türk siyasi anlayışının temel unsurlarından önemli ölçüde farklılık arz etmesi, özellikle Selçuklu ve Osmanlı döneminde çeşitli iç huzursuzlukların ve çatışmaların altında yatan önemli nedenlerden biri olmuştur. Günümüz evrensel demokratik anlayışı ise yeniden katılımcı yaklaşımı ön plana çıkarmakta ve her bir ferdin sosyal ve siyasal katılımını sürdürülebilir toplumsal barış ve refah açısından vazgeçilmez kabul etmektedir. Bu bakımdan tarihsel açıdan değerlendirildiğinde Türklerin İslamiyet'i ilk kabul ettikleri dönemi yansıtan Kutadgu Bilig'in İslami ilkeler ile İslam öncesi Türk siyasi düşüncesini meczederek yeni bir siyasal ve toplumsal anlayış geliştirilmesine öncülük etmiş olduğu görülmektedir. Bu yönüyle günümüz Türk siyasi hayatının Türk tefekkürü ve bu zamana kadar ihmal edildiği değerlendirilen Türk sosyal hayatının üretimleri aracılığıyla yeniden ve sağlıklı bir şekilde inşası açısından önemli bir imkân sunduğu düşünülmektedir.

1.1. Amaç

Bu çalışma ile öncelikle Kutadgu Bilig'de ne tür bir devlet-toplum ilişkisinin öngörüldüğü, devlet yapısının üzerine oturduğu temel düşünce ile bu düşünceyi destekleyen unsurların neler olduğu ve bu unsurlar arasındaki ilişki ağının boyutlarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Böylece Yusuf Has Hacib'in bu eser ile hem toplumsal hayatı hem de devlet yapısını oluşturan kavram ve değerleri bütüncül bir şekilde nasıl bir düzenlemeye tabi tuttuğu saptanarak onun ulaşmak istediği siyasal örgütlenmenin temel niteliklerinin belirlenmesi hedeflenmektedir. Öte yandan günümüz siyaset bilimi kuram ve kavramlarının büyük ölçüde Batı siyasal perspektifinin ürünü olduğu gerçeği dikkate alındığında, aynı konularda Türklerin oluşturduğu özgün düşüncelerin alana yeni bakış açıları kazandıracağı değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig'de sunulan siyasal perspektifin günümüz Türk siyasi düşüncesine sağlayabileceği katkıların ortaya konulması da bu çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır.

1.2. Önem

Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönem ve muhtevası dikkate alındığında en bariz hususiyetinin genel anlamda Türk kültürü, daha dar anlamda ise Türk siyasi düşüncesi açısından taşıdığı değer olduğu görülmektedir. Yazıldığı dönemin kültürel özelliklerini dil üzerinden aktaran bir eser olarak Kutadgu Bilig'in siyasal açıdan ele alınabilmesi açısından öncelikle dil ve kültür arasındaki ilişkiye göz atmak gerekmektedir. Böylece eserin ortaya koyduğu kültürel muhtevanın ve siyasal düşüncenin doğru anlaşılmasına zemin hazırlanacaktır.

Bir toplumun nasıl tanımlanabileceğine ve onun diğer toplumlarla olan benzerlikleri veya farklılıklarını en kolay bir şekilde ifade etmeye yarayan bir kavram olarak kültür, ister uygar ister ilkel olsun her tür insan topluluğunun devinimini sürdürmesini sağlayan temel unsurdur. Türk'ün de belirttiği üzere “Her kültürün kendine özgü ve eşsiz bir tarihi, üzerinde yaşadığı coğrafi bir mekânı ve kendine özgü sosyal bir yapısı vardır. O nedenle her kültür kendine özgü, eşsiz ve görelidir (2021, s. 33).”

Kültüre ilişkin olarak kültürün farklı unsurları ve özellikleri dikkate alınarak pek çok değişik tanımlama yapılmıştır. Bu bağlamda en genel tanımıyla kültür “Doğuştan kazanılan biyolojik donanımlar temelinde ortaya çıkan, toplumsal olarak öğrenilen (kazanılan), toplumsal etkileşim yoluyla sürdürülen, toplum yaşamında yer alan bütün maddi-manevi öğeleri kapsayan, toplumsal yaşam tarzı ve dünya görüşünün bileşiminden oluşan karmaşık bir bütün ve evrimsel adaptasyon aracıdır (Türk, 2021, s. 25)”. Levanda ve Schultz (2021 s. 41) ise temel olarak kültürü “toplum üyeleri olarak insanlar tarafından öğrenilmiş davranış ve düşünceler bütünü” olarak tanımlamaktadır.

Kültürün unsurları arasında “uyumlu ve bütünleşmiş bir sistem” olduğu görülmektedir. Bununla beraber bazı işlevci düşünürlerin iddia ettiğinin aksine kültürel sistemler tamamen bütünleşmiş bir yapı görünümüne sahip değildir. Tarihsel ve çevresel faktörler kültürel sistemlerin tamamen bütünleşmesinin önüne geçmektedir (Türk, 2021, s. 39).

Kültürel unsurların ortaya çıkışında tabii olarak her bir ferдин etkisi aynı ölçüde olmasa da kültür bir toplumsal yapının bütün fertlerinin etkileşimi ile belli bir süreç içinde ortaya çıkar ve yine süreç içerisinde kendi dönüşümünü sağlar. Çünkü “Kültür toplumun ve o toplumda yaşayan insanların karakteristik özelliklerinin toplamıdır. Bir

kuşaktan diğerine aktarılan bir grup insan tarafından yaratılmış yaşam biçimlerinin toplamı, topluma ilişkin her şeydir (Türk, 2021, s. 32)’’.

Bir kültürel yapı içerisinde bütün unsurların aklın bir ürünü olarak ortaya çıkmasını ve akılcı gerekçelere dayanarak varlığını sürdürmesini beklemek mümkün değildir. Kültür bazen akılla izah edilemeyecek değerleri de ihtiva ederek varlığını sürdürür. “Bu sayede kültür, kendi bağlılarını sevk ve idare eder, onları ikna eder. Öyle ki bir kültürün, insanlar üzerindeki inandırıcılığını, tarihsel sürekliliğini rasyonel olan öğelerin yanında rasyonel olmayan, imgesel öğeleri üzerinden sağladığı dahi söylenebilir (Evkuran, 2008, s. 8)’’.

Kültür tarihsel bir süreç içerisinde oluşur ve süreklilik arz eder. Bu bağlamda her bir kültür sisteminin kendine münhasır bir tarihsel geçmişi ve kuşaklar arası etkileşimle sağlanan sürekliliği söz konusudur. Bu kültürel sürekliliğin sağlanmasında “gelenek ve görenekler” önemli paya sahiptir. Kültürel sistemlerin yaşadığı tarihsel sürecin farklılığı kültürel değerlerin de farklılaşmasına neden olmuştur. Dil ve konuşma yeteneği kültürel sürekliliğin sağlanmasında temel etkindir. Bu yetenekler olmaksızın söz konusu sürekliliği sağlanmasına imkân yoktur (Türk, 2021, s. 36).

İnsanın sembolleştirme yeteneği ona özgü bir kabiliyet olan kültürel değer üretme yeteneğinin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. İnsan bu yetenek sayesinde hem dilin oluşmasını sağlamış hem de soyut düşünmenin önünü açmıştır. Öte yandan bu yetenek insana bilgi ve fikir alış veriş yapma imkânı sağlamış ve bunların biriktirilerek geliştirilmesi olanağını sunmuştur. “Konuşma ve sembolleştirme yeteneği sayesinde insan konuşan insan (homo loquens) ve kültür yaratan insan olabilmıştır” (Türk, 2021, s. 22). Dil ve kültür arasındaki güçlü ilişkiye dikkat çeken Lavenda ve Schultz ise (2021, s. 74);

“Her hangi bir dil her zaman her hangi bir kültürün parçasıdır – yani doğuştan gelmez, sonradan öğrenilir ve o dili konuşanların bağlı olduğu tüm kültürel pratikler ile yakından ilişkilidir – ve düşünme biçimi dâhil olduğu kültürel ve dilbilimsel aktivitelerden kolay kolay ayrılmaz. Dolayısıyla üçünü birbirine bağladığı söylenen okların yönünü belirlemek şöyle dursun, aslında dil, kültür ve düşünceyi bir birinden ayırmak neredeyse imkânsızdır” demektedir.

Kutadgu Bilig dil üzerinden döneminin kültürel özelliklerini ve siyasal anlayışını etraflıca aktarıyor olsa da, eser kendi bakış açısını büyük ölçüde sözlü geleneğe dayanan kendinden önceki dönemin kut ve töre gibi siyasal kavramları ve sosyal anlayışı üzerinden geliştirmiştir. Bu durum eserin kendi içeriğinin yanı sıra esere yansıyan düşüncelerin ortaya çıkış koşullarının göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ise siyasal antropolojinin imkânlarından faydalanmayı gerektirmektedir.

Kültüre ilişkin bütüncül yaklaşım sunmayı hedefleyen bir kuram “insanın biyolojisi, kültürü, onun doğal çevresine ve bu üçünün birbiriyle karşılıklı ilişkisine yer vermelidir. İnsanla ilgili bu üç varlık alanını dikkate alan antropoloji; insanın biyolojik ve kültürel gerçekliğini bir arada incelediğinden dolayı bütüncüldür (Türk, 2021, s. 16).”

İnsana dair bütüncül bir yaklaşım sunan “antropoloji insan doğasının, insan toplumunun ve insanın geçmişinin çalışılması olarak nitelendirilebilir” (Lavenda ve Schultz, 2021, s. 24). Bu bağlamda antropolojinin doğal olarak çalıştığı konulardan biri de toplumsal yapı içerisinde iktidar ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığı konusudur. Zira her toplumda mutlaka bir siyasal iktidarın mevcut olmasının yanı sıra her toplumda fertler ve toplumsal gruplar arasında hem hiyerarşi hem de eşitsizlik temelinde oluşmuş ilişkiler vardır (Balandier, 2021, s. 78). Bunun sonucu olarak pek çok değişik şekillerde de olsa uzman bir bakış açısıyla oluşturulmuş bir yönetim modelinin varlığına bakmaksızın siyaset bütün toplumlarda mevcuttur (Abeles, 2020, s. 19). Bu bütün toplumların kendi örgütlenmelerine has yapıları içinde siyasal iktidar kurumuna sahip olduğuna işaret etmektedir. Siyasal iktidar ise “toplumu kuran kurallara uyulmasını teşvik eder; toplumu kendi noksanlıklarına karşı korur; şahıslar ve zümreler arasındaki rekabetin etkilerini toplumun bünyesi dâhilinde sınırlar” (Balandier, 2021, s. 36). Bu durum göstermektedir ki, siyasal iktidar toplumsal bünyede tabii olarak var olan zayıflıklara karşı, toplumsal grupları koruma, toplumda istikrarı sağlama ve kendi ilkelerini de dikkate alarak gerekli düzenlemeleri yapma işlevini yüklenmiştir (Balandier, 2021, s. 36). Dolayısıyla, “yöneten-yönetilen arasındaki mesafe fikri, ilk kez Ortaçağ dinsel aklı tarafından ortaya atılmış bir şey değildir. Kökenini toplumla beraber otoritenin doğuşundan almıştır (Evkuran, 2008, s. 24)”.

Sosyal bir disiplin olarak siyasal antropoloji “insanları yönetmeyi sağlayan çeşitli kurum ve uygulamaları olduğu kadar bunları temellendiren sembolleri ve düşünce

sistemlerini de incelemeye yönelik bir araçtır” (Balandier, 2021, s. 5). Bu bağlamda siyasal antropoloji siyaset felsefesinden farklı olarak genel geçer teoriler oluşturmak yerine toplumlara münhasır olan uygulamaları yine o toplumların kendilerine özgü koşullarını dikkate alarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle “Felsefe siyasal antropolojinin gelişimi açısından epistemolojik bir engel görüntüsü vermektedir. Gerektiğinde bazı felsefecileri, özellikle de Montesquieu’yü uzak birer öncü kabul etmek mümkündür; ama antropolojik girişim ilke olarak felsefi söylemle bir kopuş içerir” (Abeles, 2020, s. 14). Öte yandan doğa durumundan uygar topluma geçiş konusunda bir çözümleme olarak ortaya çıkan toplum sözleşmesi düşüncesi siyaset felsefesine kaynaklık etmenin yanı sıra antropolojinin doğuşuna da ortam hazırlamıştır (Abeles, 2020, s. 9).

Siyasal antropoloji bilimsel bir yaklaşım olarak siyasal unsurların diğer toplumsal unsurlarla üst üste düştüğünü dile getirir (Abeles, 2020, s. 10). Çünkü siyaset mekanizmasını harekete geçiren kurumlar toplumsal yapı içinde etkin olan dinamiklerin tesiriyle dönüşüm geçirmekte ve yeni anlamlar elde etmektedir. Bu noktadan hareketle siyasal kültür, siyasal unsurlarla toplumsal unsurların etkileşimini ifade etmektedir (Çetin, 2021, s. 17).

Siyasal antropoloji bütün bir toplumu etkileyen kararların alınışının farklı toplumlarda nasıl bir süreç içinde gerçekleştirildiği konusuna özel bir önem vermektedir. Bunun yanı sıra siyasal antropoloji alınan kararların hangi gerekçelerle “doğru ve uygun” ya da “yanlış ve uygunsuz” görüldüğü meselesine de ilgi göstermektedir. Siyasal antropologlar farklı toplumlarda, toplumsal yapı içerisinde liderliğin nasıl değerlendirildiği ve liderlik gücünün nasıl uygulamaya konulduğu, liderlik adayları arasındaki rekabetin ne tür bir düzenlemeye tabi tutulduğu ve ortaya çıkan anlaşmazlıklara ne tür çözüm bulunduğunu karşılaştırmalı olarak inceler. Siyasal sürecin bütün bu aşamalarında kültürel inanç ve uygulamaların önemli bir yeri vardır (Lavenda ve Schultz, 2021, s. 193). İktidar ile kutsal arasındaki ilişkide ise toplumlar arasında farklı değerlendirmeler olduğu görülmektedir. Doğayla içli dışlı ve dolayısıyla ona bağlı olan toplumlarda iktidar-kutsal ilişkisi oldukça güçlü bir şekilde kendini göstermektedir (Balandier, 2021, s. 107).

Kutsal değerlerin siyaset sahasının bir boyutunu teşkil ettiği göz önüne alındığında, “din bir iktidar aygıtı olabileceği gibi, iktidarın meşruluğunun bir teminatı siyasal rekabet çerçevesinde başvurulan araçlardan biri de olabilir ” (Balandier, 2021, s. 116). Bir ülkede baskın olan inançlar ile o ülkedeki siyasal rejim veya rejim içindeki hükümetin toplumsal nazardaki meşruiyeti birbirine doğrudan bağlı konulardır. Çünkü “toplumun büyük çoğunluğunun inançlarına uygun olan siyasal iktidar meşru ve ona boyun eğmek doğal sayılır (Kışlalı, 2016, s. 123).” Bunun sonucu olarak kutsalın iktidarın sınırlandırılmasında ve ona karşı muhalif tutum geliştirilmesinde mühim bir rolü mevcuttur. Bu bağlamda kutsal, iktidar sahiplerini ve onların uygulayıcı “faillerini sahip oldukları makam telakkisiyle uzlaşmayacak şekilde davranmaktan men etmektedir. Tahta geçme ayinleri ve onun gereği andlar, hükümdar aleyhine yapılan ayinlerin reddedilmesi, ayinsel kusurlar sebebiyle hal etmeler, hep, en üstün iktidara gem vuran veya yöneticilerin suiistimalini engelleyen kutsallık boyutu olan” uygulamalardır (Balandier, 2021, s. 120).

Siyasal iktidarın ilk olarak nasıl ortaya çıktığı ve iktidar değişiminin nasıl sağlandığına ilişkin çeşitli varsayımlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda geliştirilen teorilerden biri de toplum sözleşmesi kuramı olmuştur. Buna göre “siyasal toplum ya da sivil devlet insanların özgürlüklerinin bir kısmını bir üçüncü şahsa, hükümdara ya da egemen meclise devretmek suretiyle gönüllü olarak birleşmelerini sağlayan bir n antlaşmayı varsaymaktadır. Hukuklara göre siyasal yetkeyi kuran toplum sözleşmesi ilke olarak budur (Abeles, 2020, s. 19)”. Bu toplum sözleşmesi ise devletin bir siyasal kurum olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan devlet “her türden sosyal hayatın bir özelliği, tarım toplumuna geçildiği andan itibaren iş görmeye başlayan bir düzenleme kipliği, insan doğasının özünden kaynaklanan bir zorunluluk olarak takdim” edilmektedir (Balandier, 2021, s. 124). Toplumsal yapı içinde dağınık vaziyetteki gücün devlet aygıtı içinde tekelleşmesi ve bu tekel g sayesinde toplumsal ve siyasal örgütlenmenin yenide düzenlenmesi ise kaçınılmaz olarak yeni g ilişkilerinin inşasının önünü açmaktadır. Bu nedenle “fiziksel gücü tekelleştirmenin yanı sıra, devlet örgütlenmesi toplumsal tabakalaşmayı da güçlendirir (Lavenda ve Schultz, 2021, s. 202)”.

Toplum sözleşmesi kuramının aksine iktidar kavramının insanlığın varoluşunun başlangıcından bu yana mevcut olduğunu bireylerin bir araya gelerek kendilerine ait

iradeyi belli gerekçelerle bir egemene devretmelerinin söz konusu olamayacağını vurgulayan kuramlar da antropoloji disiplini içerisinde kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda “Maine iki büyük siyasi örgütlenme ilkesinin insan toplumlarını sırasıyla etkilediğini göstermişti: kan bağı, sonra da toprak birliği (Abeles, 2020, s. 17)”. Tarih boyunca insanlık yalnızca “iki hükümet sistemi örgütlü ve iyi tanımlanmış iki toplum sistemi geliştirmiştir. Bunlardan ilki ve en eskisi soylar, boylar ve kabileler üzerine kurulu siyasi bir örgütlenme olmuştur; ikinci ve daha yenisi ise toprak ve mülkiyet üzerine kurulu toplumsal bir örgütlenme olmuştur (Abeles, 2020, s. 17)”. Buna göre başlangıçtan bugüne insan toplulukları temelde fertler olarak değil aileler olarak örgütlenmiştir. Ailede baba iktidarı temsil etmekte ve onun dışındaki bütün aile üyeleri birey değil statü sahibi kişilerdir. Buna göre sivil toplum bir araya gelerek kendi iradelerini bir egemene devreden bireyler arasındaki bir sözleşmenin eseri değildir. Toplumsal yapıda en başından beri babalar hâkim pozisyonundadır (Abeles, 2020, s. 26). Öte yandan ailelerin bir araya gelmesiyle klanlar oluşmaktadır. Aile reislerinin güçlerini klan liderine devretmesiyle birlikte boylar oluşmaktadır. Boylar ya da kabileler arasındaki konfederasyon ise devletin ortaya çıkışını sağlamaktadır. Maine siyaset felsefesinde ileri sürülen doğa durumu ve toplum sözleşmesi kuramlarına yönelik eleştirilerinin yanı sıra kendi çözüm önerisini sunarak “statüye dayalı bir aşamalı-düzenden sözleşmeye dayalı bir ilişkiye geçiş, ilkel evren ile toplumlarımız arasındaki tözel farkı silmeksizin modern devletin ortaya çıkışını anlamaya imkân” vermiştir (Abeles, 2020, s. 39).

Devletin ortaya çıkmasıyla birlikte insan topluluklarının elde ettikleri kurallara dayalı sosyal hayatı istikrara kavuşturması gerekmiştir. İstikrar ise tabii olarak yönetimi ilişkin süreklilik arz eden bir düşünce geleneğinin oluşmasının önünü açmıştır. Böylece her toplum siyasal sisteminin işleyişini ve istikrarını sağlayan kendi siyasal kültürünü inşa etme çabası içerisine girmiştir.

1.2.1. Siyasal Kültür

Bu çalışmanın temel hedeflerinden biri de Kutadgu Bilig’in Türk siyasal kültürü açısından neyi ifade ettiğinin ortaya konulmasıdır. Bu, bir yandan ait olduğu döneme ilişkin bilimsel çıkarımlarda bulunulmasına imkân verecek; diğer yandan günümüz Türk

siyasal anlayışının karşılaştığı güçlülere ilişkin çözüm üretme olanağı sunacaktır. Bunun içinse siyasal kültür kavramına değinmek gerekmektedir.

Devletin ortaya çıkışı ise siyasal kültürün ilkelerinin ve kurallarının sistemli hale gelerek var olan siyasi ve toplumsal örgütlenmenin teminatı olarak görülmeye başlanmasını sağlamıştır. Oktay (2014, s. 222), siyasi kültürü “bir ulusun içinde veya bir devletin yurttaşları arasında hakim siyasi duyguların, inançların ve siyasete ilişkin değerlerin bir araya geldiği bir tür salkım veya hevenk” olarak tanımlamaktadır. Çetin’e (2021, s. 16) göre ise bu kavramı “bir toplumun siyasal ilişkiler, değerler ve ilkeler yönünden geliştirdiği geleneksel, kültürel, ahlaki, ideolojik değerler ve tavırlar bütünü” şeklinde tanımlamak mümkündür. Öte yandan siyaset bilimciler siyasal kültür kavramının dar bir anlamda kullanarak bir toplumun psikolojik eğilimini ifade edecek şekilde tanımlamaktadırlar. Zira siyasal kültür temelde “inançlar, semboller ve değerlerle ifade edilen partiler, yönetim ve anayasa gibi siyasal nesneler ilişkin bir yönelim modelidir” (Heywood, 2019, s. 269). Siyasal kültürü geniş bir bakış açısıyla değerlendiren Çetin (2021, s. 10);

“Siyasal kültür; sosyal, siyasal ve ekonomik alanda gerçekleşen tüm belirleyicileri ve değişim dinamiklerini ifade eder. Siyasal kültür; siyasal değişmeyi, toplumsal değişmeyi, siyasal sisteme yönelen desteği, toplumla devlet arasındaki ilişkiyi, siyasal baskıyı, siyasal iktidarı, siyasal eylemleri içeren geniş bir alandır. Bu geniş bir alan içerisinde siyasal kültürün en önemli kaynağı, toplumun söz ve davranış normları ile kuşaktan kuşağa aktardığı tecrübeler, teamül haline gelerek alışkanlık yaratmış, kalıplaşmış kurallar ve yaşam dinamikleridir” demektedir.

Yukarıda da vurgulandığı gibi siyasal kültür toplumsal özgüluğe ve sürekliliğe sahiptir. Bu özgümlük ve süreklilik ise tüm toplumsal kesimlerin etkileşimine açık değerler ve kavramların kazandığı anlamlara göre şekil alır. Bu nedenle siyaset bir yöneten yönetilen ilişkisi olarak ele alınacak olursa bu ilişkinin anlamı her bir toplum için farklı olacaktır. Çünkü “siyasal bilinç pratik olarak kendini, yöneten yönetilen ilişkisiyle açığa vurur. Doğu toplumlarındaki siyaseti irdelerken, Batı siyasetinin incelendiği kavram ve araçları kullanmak çok da doğru olmayabilir. Bu tutum iki farklı gerçeği ve tarihsel tecrübeyi kabaca eşitlemek anlamına gelir (Evkuran, 2008, s. 17)”.

Siyasal kültür toplumların çağlar boyunca oluşturdıkları sosyal değerler sisteminin sonucu ortaya çıkan siyasal düşüncelerinin bir yansımasını teşkil eder. Bu düşüncelerin

bir kültür halini alabilmesi hem uzun bir süreci ve hem de toplumda var olan birçok başka değerler sistemiyle etkileşimi gerektirmektedir. Bu durum ise siyasal kültürde değişimi zorlaştırmaktadır. Toplumsal değerler sisteminin içinde kendine yer bulamayan cebri uygulamalar ise çeşitli sosyal kırılmalara neden olmaktadır. Bu bağlamda siyasal kültürde süreklilik ve doğal bir dönüşüm önemli hale gelmektedir. Zira;

“siyasal kültür bir toplumun tarihsel, toplumsal arka planından beslenir. Bir toplumun geçmişinden bugüne aktarılan doğrular, yanlışlar, söz konusu toplumun deneyimlediği büyük kırılmalar, savaşlar, devrimler siyasal sistem ile halk arasındaki ilişkide merkezidir. Bir toplumun zihniyeti ile hâkim siyasal kültürü arasında güçlü bir ilişki vardır ve siyasal kültür olağan koşullarda oldukça yavaş değişir (Durdu, 2018, s. 581).”

Siyasal kültür ve toplumsal kültür arasındaki ilişkinin yadsınamayacak kadar açık olduğu dikkate alındığında bunlardan hangisinin belirleyici olduğunun anlaşılması önemli hale gelmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar ise bir birine zıt iki temel bakış açısına göre şekillenmektedir. Modern teoriler siyasal kültüre baskın konum verirken toplumsal kültürü edilgen bir bakış açısı içerisinde sunmaktadırlar. Öte yandan bir kısım teoriler ise siyasal kültürün tamamen toplumsal kültür tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Çetin’e göre “her iki bakış açısının ve yönteminin de indirgemeci, belirleyimci olduğu kesindir. Bir tarafta sosyolojizm yapılırken diğer tarafta kültürcülük yapılmaktadır (2021. s. 12)”.

Günümüz sosyal bilimler anlayışı bütün insanların ve tabii olarak insanlar tarafından oluşturulan toplumların ve siyasal sistemlerin “aynı doğaya sahip” yapılar olduğu düşüncesi üzerine inşa edildiği için söz konusu “doğa”nın tabii olduğu koşulları “sosyal bilimlerin zorunlu, evrensel ve mutlak doğruları olarak” kabul etmektedir (Çetin, 2021, s. 11). Böyle bir yaklaşımın sahibi olan sosyal bilimler siyasal kültürün toplumsal kültürden etkilendiği yönündeki kuramlardan endişe duymaktadır. Zira “egemen siyasal kültürün toplumsal kültürü belirlediği, düzenlediği ve değiştirdiği ön kabulü üzerine kurulu modern sosyal bilimler, bu teorinin baş aşağı çevrilmemesi konusunda çok duyarlıdır (Çetin, 2021 s. 9)”.

Aydınlanma çağının felsefi düşüncesi ve pozitivist metodoloji “Topluma, geleneğe, kültüre, tarihe, dine ve siyasete kuşkucu ve dışlayıcı bakış açısı” gelişmesine yol

açmıştır. Bu dışlayıcı bakış açısı sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaları toplumu anlamak yerine onu düzenlemeye dönük bir gelişim yoluna sevk etmiştir (Çetin, 2021, s.10).

Günümüzde kitle iletişim imkânlarının geniş olması nedeniyle toplumsal etkileşim önemi ölçüde artmıştır. Bu etkileşimin gücünün siyasal yapıyı da dönüşüme zorlamaya yeter hale geldiği göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal kültürün daha iyi kavranması ve onun temellerinde yatan ana unsurların ve güdülerin doğru analiz edilmesi gerekmektedir. Toplumların kimlik belgesi niteliğindeki tarihsel birikimlerin ihmal edilmesi sağlıklı bir tahlil açısından makul bir sonuç doğurmayacaktır. Bu çalışmanın konusu itibarıyla Türklerin tarihsel birikimlerinin ana hatlarına toplum-devlet ilişkisi çerçevesinde bakmak gerekmektedir.

Türklerde devlet ile toplum arasındaki ilişkilerde göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri de coğrafyanın koşullarıdır. Coğrafi koşulların da zorlamasıyla konar-göçer bir hayat tarzını benimsemek durumunda kalan Türkler bu durumun getirdiği güçlüklerle mücadele etmek için sıkı bir toplumsal işbirliğine gitmek zorunda kalmışlardır. Bu işbirliği ise devlet yapısının oluşmasının önünü açmıştır. Bu konuda Niyazi şunları aktarmaktadır;

Bozkır Türk devletinin önce de belirtildiği üzere herhangi bir ailenin sadece kılıç zoru ile meydana getirdiği bir topluluk olmadığı ileriye sürülmekte, daha çok değişik sebeplerle sıkı işbirliğine girmiş boyların, devlet şuuru doğmuş halk tabakalarının eseri olduğu savunulmaktadır. Hatta görevlerini yerine getirmedikleri hallerde halkta “hakanın kutu taplamadı” kanaatinin doğması bazı araştırmacılara halk ile hakan arasında zımni bir mukavele olduğu hissi uyandırmaktadır. Bu zımni mukaveleye göre halkın hakana sadakat göstermesine karşılık, hakan da ülkeyi dış düşmanlardan korumak ve halkın geçimini sağlamak görevini üstlenmiştir (Niyazi, 2021. s. 33).

Türklerde devlet ile toplum ilişkisinin birikimlerini töre temsil etmektedir. Töre belli bir süreç içinde oluşan örf ve adet hukukunun desteğiyle gelişimini sürdürür. Töre çoğunlukla kanun anlamında kullanılmakta olup konar-göçer hayat tarzının “sosyal ve hukuki” mahiyet kazanmasıyla oluşmuştur. Bu bağlamda töre eski Türklerde toplumsal hayatı tanzim eden kurallar ve değerler toplamıdır (Çetin, 2021, s. 46).

Tarihi belgelerden anlaşılmaktadır ki, Türkler devletin yapılandırılmasında toplumsal eğilimlere ve dönemin koşullarına göre hareket etmişlerdir (Niyazi, 2021. 14). Bu durum devletin toplumsal değerleri dikkate almasını gerekli kılmıştır. Zira “Töre, Türk örf ve geleneklerinin kesin hükümlerinin birliğidir. Töresiz bir devletin var olmayacağı” düşüncesi ile kağanlar emirlerini töreye göre vermişler (Çetin, 2021, s. 47). Aynı zamanda Kağanlar, töre hükümlerinin tanzim edilmesi ve uygulanması yükümlülüğünü taşır. Bu bağlamda kağanların töreye ilişkin başlıca yükümlülükleri arasında;

“halkını eğitmek; devleti, milleti ve töreyi düzene koymak; milleti ve devleti derleyip toplamak; halkı ve nüfusu çoğaltmak; açları doyurmak ve çıplakları giydirmek; at ve elbise vermek; millete altın, gümüş ve diğer değerli şeyler kazandırmak; devlet ve millet kazanmak (devlet, töre vb); halkı kondurmak, yurtluk vermek; halkın güvenliği sağlamak; tutmak (devleti, töreyi, milleti vb. tutmak, idare etmek); işini, gücünü vermek (devlet ve halkın karşılıklı yükümlülüğü) ” yer alır (Ögel, 2016, s. 143-172).

Türk töresinin bir yönüyle “örf hukuku” mahiyeti taşıdığı değerlendirilir. “Türklerin benliklerine işlemiş olan bu kurallar/töre, toplumu düzenleyen, yaşatan ve yöneten en önemli kaynak olarak görüldüğü için sürekli “il” sözcüğü ile birlikte anılmıştır (Çetin, 2021, s. 76)”. Bu durumun Türklerdeki kanun ve ülkenin ancak birlikte var olabileceği düşüncesinin sonucu olduğu görülmektedir. Devlet ile milletin işbirliğini benimseyen Türk siyasi düşüncesinin en önemli unsurlarından biri “kutsal vatan” anlayışıdır (Çetin, 2021, s. 45).

Töreye yani kanuna bağlı bir devlet anlayışı ve coğrafi bağlılık Türklerde ulus bilincinin gelişmesinin önünü açmıştır. Dini motiflerle desteklenen bu unsurla Türk milli kimliğinin inşası hızlanmıştır. Türklerin Tanrı tarafından korunması ve onlara başka halklara karşı üstünlük verilmesi, iktidarın ilahi kaynaklı olması ulus bilincinin erken oluşmasını teşvik etmiştir. W.Barthold, bu noktaya işaret ederek, “ulus vicdanının bu derece yükselmesi dünya tarihinde az görülmüştür” (Arslan, 1987, s. 56) demektedir.

Günümüzde kabaca Orta Asya olarak tanımlanan tarihi Türkistan coğrafyasında doğu-batı yönündeki önemli kavşaklara hakim olan Türkler iktisadi kervancılığın yanı sıra “fikri kervancılık” vazifesiyle farklı kültürlerin etkileşiminin odağında yer almışlardır (Ülken, 2007, s. 70). Bu etkileşim tarihsel süreçte Türklerin İslam’ın hem fikri hem de siyasi boyutuyla karşılaşmasıyla sonuçlanmıştır.

Türklerin ulus bilinci İslamlaşmayla birlikte tabii olarak dönüşüme uğramıştır. Yeni bir uygarlık dairesine giren Türkler bu uygarlığın içinde geleneksel toplum ve devlet anlayışlarına yabancı uygulamalarla karşılaşmışlardır. İslam dininin temel ilkelerine bağlı kalarak farklı Müslüman halkların katkısıyla oluşan bu uygarlık etkin olduğu bütün coğrafyalar için ortak değerler sistemi inşa etmiştir. Bu değerler sistemi farklı uluslara ait kültürel birikimlerin bir potada erimesine yol açmıştır. Zira “Uygarlık tekile uzanan evrensellik, kültür ise çoğulcu ve geleneksel bir çeşitliliktir” (Türk, 2021, s. 33). Bununla beraber “Ümmet ruhu ve İslam mefkuresi itibariyle her tarafta aynı vasıflara malik gibi görünen bu medeniyet, hakikatte, kendisini temsil eden içtimai teşekküllerin her birinde ayrı bir mana ve hüviyet almıştır” (Ülken, 2007, s. 81). Böylece uygarlığın tektipleştirici etkisine rağmen halklar belli ölçüde kendi özgün tefekkürlerini İslam uygarlığı içerisinde sürdürmüşlerdir. Bu durum özellikle siyasal sisteme ilişkin İslam dininin geniş bir alan bırakmasıyla mümkün olmuştur. Zira “günlük hayatın değişik yönleri için kaideler getiren Kur’an’da devlet şekline ve müesseselerine ilişkin bir ayet bulunmaması anlamlıdır. Bu konuda bize Hz Peygamberden de bir hadis intikal etmemiştir (Niyazi, 2021. s.66)”.

İslami dönemde Türk düşüncesi “ümme” fikri etrafında şekillenmiştir. Bu düşünce siyasal sistem olarak imparatorluk anlayışını benimsemiş ve milletler arası dini bir topluluk oluşturmaya katkıda bulunmuştur. Türk düşüncesi bu yapı içerisinde özgün karakterini ancak İslam medeniyetinin diğer temsilcileriyle müşterek inşa edilen kültür dairesinin parçası olarak göstermiştir (Ülken, 2007, s. 16). Bu müşterekliğe rağmen yukarda bahsi geçen siyasal sisteme ilişkin İslam dininin tanıdığı genişlik, Türklerle İslam öncesi özgün tefekkürlerini devlet yapısına yansıtmaya imkânı vermiştir.

İslamlaşma asrı bu özgün tefekkürün İslam diniyle uyumunun benzersiz bir şekilde gerçekleştiği dönemi ifade etmektedir. Zira bu dönemde Türkler Müslüman olmakla birlikte diğer Müslüman halklarla kendi özgün yapılarına büyük oranda tesir edecek düzeyde bir etkileşime girmemişlerdir. Kutadgu Bilig ise bu dönemin mahiyetini gösteren eserlerin başında gelmektedir. Zira “Karahanlılar ve Gazneliler dönemi Türk hâkimiyet telakkisini en belirgin bir şekilde Kutadgu Bilig’de görmekteyiz. Kutadgu Bilig eski Türk devlet telakkisinin, İslam anlayışıyla mecliydi (Niyazi, 2021. s. 50).” Sonraki dönemde ise koşullar değişmiş ve Türkler batıya göçle birlikte pek çok halkla

etkileşime geçmiştir. Bu durum ise toplum ve devlete ilişkin başlangıçtaki telakkilerde değişim yaşanmasına neden olmuştur.

Türk siyasal ve toplumsal anlayışındaki bu dönüşüm, etkilerini günümüze değin sürdürmüştür. Çetin, günümüz siyasal anlayışının seçkin yapıya vurgu yaparak bu durumun Osmanlı dönemiyle devamlılık arz ettiğini ifade etmektedir. Ona göre siyasal kültür, kökü geçmişe dayanan bir seçkinler topluluğu tarafından yönlendirilmektedir. Zira “siyasal kültürün niçinliğini ve nasıllığını belirleyen tek güç de yine bu seçkinler topluluğudur. Seçkinlerin temsil ettiği siyasal kültür toplumsal kültürle özdeşleşemediği için siyasal kültür değişimi barışçı ve kendiliğinden uzlaşma içerisinde gerçekleşmemiş tam tersine dayatma ve yönlendirmeler ağır basmıştır (Çetin, 2021, s. 50)”. Sağlıklı bir siyasal yapının kurulmasında içten gelen dinamiklerin hesaba katılmasının kaçınılmazlığı dikkate alındığında başlangıçtaki özgün intibakın değerlendirilmesi elzem görülmektedir.

Kültür ve siyasal kültür arasındaki ilişki ve bunların ortaya çıkış süreçleri, etkileşimleri, toplumsal hayatın inşasına katkıları ve milletlerin kaderlerinde oynadıkları güçlü rol bu kavramların iyi anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Kutadgu Bilig gibi Türk tarihinin iki farklı dönemi yansıtan bir geçiş dönemi eserinin iyi anlaşılması Türk siyasal kültürünün doğru kavranmasına katkı verecektir. Bu ise günümüz Türk siyasal sisteminin doğru kurgulanması açısından büyük önem taşımaktadır.

1.3. Tezdeki Varsayımlar

Bu çalışma ile Kutadgu Bilig’in bir yandan kendinden önceki Türk siyasi düşüncesini yansıttığı diğer yandan da sonraki dönemin siyasi anlayışının gelişmesine önemli bir kaynaklık teşkil ettiği görüşünden hareket edilmiştir. Eserin bu temel niteliğinin bu günkü Türk siyasi düşüncesine de katkıda vereceği düşünülmektedir. Bu bağlamda esere ilişkin şu varsayımlar oluşturulmuştur;

- 1) İslam öncesi sosyal ve siyasal alana ilişkin Türk düşünce yapısı Kutadgu Bilig’de etkisini göstermiştir.
- 2) Töre olarak ifade edilen Türk hukuk anlayışı Kutadgu Bilig’de hukukun üstünlüğünü de kapsayacak şekilde genişleyerek siyasal yapının toplumsal anlamda inşasının önünü açmıştır.

- 3) Kutadgu Bilig’de sunulan siyasal yapı batıya göç eden Türklerin kurduğu devletlerde görülen dış kaynaklı (Fars-Bizans) etkilerden daha bağımsızdır.
- 4) Kutadgu Bilig’in ortaya koyduğu siyasal anlayış günümüz Türk siyasal düşüncesinde karşılaşılan temel sorunlara çözüm sunma imkânı vermektedir.

1.3.1. Tez soruları

Çalışmanın varsayımlarının doğrulanabilmesi için ise şu tez sorularının cevap bulması gerekmektedir;

- 1) Kutadgu Bilig Türklerin İslamiyet öncesi siyasi anlayışlarını yansıtmakta mıdır?
- 2) Kutadgu Bilig Türklerin İslamiyet öncesi siyasi anlayışlarını İslami ilkeler içerisinde yeniden inşa yoluna gitmiş midir?
- 4) Kutadgu Bilig Batı ve Doğu dünyasının klasik eserleriyle temel siyasi kavramlar açısından karşılaştırılabilecek niteliklere sahip midir?
- 5) Kutadgu Bilig günümüz Türk siyasetinin temel sorunlarının çözümüne katkı sunabilecek niteliklere sahip midir? Eğer sahipse, bu katkılar nelerdir?

1.4. Sınırlılıklar

Çalışmanın önemli bir sınırlılığı ilgili esere yönelik yapılan bilimsel faaliyetlerin geniş bir coğrafyada ve birbirinden farklı kültürel çevrelerde gerçekleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye, Batı dünyası, Rusya ve Çin’de esere ilişkin yapılan çalışmalar oldukça zengin bir külliyat oluşturmaktadır. Her ne kadar bu eserlerin önemli bir kısmı eseri dil ve felsefi köken itibarıyla ele alıyor olsa da böylesine hacimli bir külliyatı hem zaman hem de dil kaynaklı zorluklar nedeniyle tamamıyla incelemek imkânı bulunamamıştır. Öte yandan eserin belli kavramlarının Batı dünyasındaki benzerleriyle karşılaştırılmasında bütün bir Batı siyasi düşüncesinin değerlendirilmeye tabi tutulmasının zaman açısından sorun oluşturması nedeniyle ancak öne çıkan bir kısım eserler dikkate alınmıştır.

1.5. Araştırma Yöntemi

Kutadgu Bilig sembolik şahıslar üzerinden kurgusal bir olay örgüsünü aktaran manzum bir eserdir. Bu yüzden doğrudan kuramsal bir tartışmayı aktarmak yerine siyasal düşüncesini sembolik şahısların işaret ettiği kavramlar üzerinden aktarmaktadır. Eserdeki olay örgüsü ve sembolik şahısların ilişkilerinin siyaset biliminin kavramları çerçevesinde değerlendirilebilmesi için metin içeriğinin analiz edilerek yorumlanması gerekmektedir. Bu hususlar dikkate alınarak çalışmada nitel bir araştırma yöntemi olan tümevarım içerik analizi yöntemi benimsenmiştir.

Sosyal bilimler araştırmalarında “görece stabil örüntüler ve uygulamalar” ölçülmek istendiğinde veri toplama yöntemi olarak nicel yöntem benimsenirken; istisnai veya özel durumlarla ilgili derinlemesine bir anlama çabası içine girildiğinde veya geniş örüntülerin altında kalan anlamlar ve eğilimler görülmek istendiğinde nitel yöntemler tercih edilir. Nicel çalışma “ne” sorusuna; nitel araştırmalar ise “nasıl” ve “neden” sorularına cevap arar (Berg ve Lune, 2019, s. 13). “Nitel araştırma eşyanın anlamları, kavramları, tanımları, özellikleri, mecazları, sembolleri ve tariflerine gönderme yapar. Bunun aksine nicel araştırma sayı ve ölçülerine, mevzubahis bir şeyin miktar ve ölçülerine bakar (Berg ve Lune, 2019, s. 13)”.

Nitel araştırma, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 39). İçerik analizi için ise “metin veya metinsel verilere dönüştürülmüş dokümanların içerisinde açık olan veya gizli kalmış anlamların sistematik olarak kavramlara ve kategorilere indirgenerek objektif bir şekilde nitel veya nicel olarak analiz edilmesi” (Güçlü, 2021, s. 201) tanımlaması yapılmaktadır.

İçerik analizi, “kitap, dergi, mektup, her tür kanun metni dahil tüm yazılı metin ya da yazıyla aktarılmış her türlü sözel anlatımlı radyo, televizyon internet, sosyal medya mesajları, v-logların yanında, fotoğraflar ve çizimler gibi görsel öğelerin analizine” de imkan vermektedir. Medya çalışmalarının dışında, “sosyoloji, psikoloji, işletme, tarih,

siyaset bilimi ve kamu yönetimi” vb. alanlarda yapılan araştırmalar için de başvuru olan bir yöntemdir (Göl ve Nizam, s.195).

“İçerik analizi teknikleri, içerikte gizlenmiş, ilk bakışta görölmeyen birçok farklı yapının anlaşılmasını amaçlamaktadır. Bazı bilgi kaynaklarının ilk incelenmesinde görölmemeyen bağlantıların anlaşılması, bu yapıların çölzölmlenmesi bazı durumlarda tahmin edildiğinden daha karmaşık olmaktadır (Kurtuluş, 2010, s. 51)”. Üzerinde çalışılan metnin anlaşılması için yorumlayıcı bir yaklaşımın takip edilmesi gerektiğİ değİerlendirilmektedir.

İçerik analizi araştırmacılar tarafından esnek bir yöntem olarak kabul edilir. İçerik analizi yöntemi araştırmacılara belli bir metin veya metin grubu içinden belli kelime ve kavramları tespit ederek bu kelime ve kavramların oluşturduğİ anlamsal çerçevesini inceleme ve bunlardan çıkarımlar sağlama imkânı verir (Güçlü, 2021, s. 199).

İçerik analizi her ne kadar teorik bir perspektife ve genel geçer standartlara sahip olmasa da gelişİ güzel kullanılan bir yöntem de değİildir. Yöntemin uygulanmasına ilişkin genel kuralların bulunmayışı nedeniyle içerik analizi kullanıcısının niteliklerine göre şekillenir. Sağladığı esneklik dolayısıyla oldukça kullanışlı bir yöntem olan içerik analizine var olan materyallerin incelenmesinde başvurulur (Güçlü, 2021, s. 200).

Tümevarım yöntemini kullanan içerik analizi kodlama yaparak verilerin dayandığı kavramları ve bu kavramların ilişkisini belirlemeye çalışır. Araştırmacı elde ettiğİ “tanımlayıcı ve ayrıntılı verileri” kullanarak üzerinde çalışma yürüttüğü bilimsel problemin ana temalarını belirleme, bu verilerle anlamlı bir yapı oluşturmaya diğİer bir deyişle bir kuram inşa etmeye çalışır (Şahin, 2022, s. 191).

Çalışmasında tümevarım içerik analizi yöntemini kullanmaya karar veren bir araştırmacının “açık kodlama”, “kategoriler oluşturma” ve “özetleme” şeklinde üç basamaktan oluşan bir metot takip etmesi gerekmektedir. Araştırmada öncelikle metindeki veriler titiz bir şekilde okunarak gerekli notlar çıkarılır ve araştırmada kullanılacak başlıklar oluşturulur. Bu araştırmanın “açık kodlama” safhasını ifade eder. Bu aşamada elde edilen kodlamalardan benzerlik gösterenler aynı kategori grupları içine alınarak sınıflandırma yapılır. Böylece benzer ve ilişkili veriler için üst başlıklar oluşturma ve verileri karşılaştırma imkânı doğır. Bu safha “kategori oluşturma”

safhasıdır. Son olarak araştırmayı “özetleme” aşamasına geçilir. Bu aşamada “araştırma konusuyla ilgili genel bir tanım oluşturularak kategorilerin üretilmesi gerçekleştirilir (Güçlü, 2021 s. 210).

Bu çalışmada takip edilen tümevarım içerik analizi araştırma yöntemi kapsamında;

- Kutadgu Bilig’in okunması,
- Tezin konusu bağlamında öne çıkan kısımların alıntılanarak kodlanması,
- Bu alıntıların kavramsal muhtevalarına göre kategorilere ayrılması,
- Esere ilişkin alan yazın taraması,
- Eserin değerlendirilmesine ilişkin hazırlık kapsamında, devletin doğuşu, egemenliğin kaynağı, kültür, siyasal kültür, siyasal kültürün devamlılığı vb. konularda araştırma yapılması,
- Verilerin benzer eserlerdeki fikirlerle karşılaştırılması,
- Kategorilerin özetlenerek elde edilen verilerin bir kompozisyon dahilinde aktarılması ve
- Araştırmadaki bulguların ortaya konulması, süreçleri takip edilmiştir.

1.6. Tezin Kuramsal Çerçevesi

Siyasal sistem özü itibariyle bir yanda yönetenlerin diğer yandan yönetilenlerin olduğu çift yönlü bir etkileşime dayanan idari bir alanı ifade etmektedir. Bu alanın nasıl yönetileceği diğer bir ifadeyle yönetenlerle yönetilenler arasındaki etkileşimin niteliğinin nasıl olacağı her zaman güncel kalan olan bir mesele olarak kalmıştır.

Kutadgu Bilig’de yöneten-yönetilen ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada, yukarda bahsi geçen etkileşimin niteliklerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Özellikle töre ve kut gibi hem siyasal hem de sosyal yönü olan kavramların her iki alanı da kapsayacak şekilde nasıl kullanılabildiğinin anlaşılabilmesi önemlidir. Zira aynı kavramlarla hem siyasal yapının hem de sosyal yapının inşa edilebilmesi devlet ve toplumun (dolayısıyla

bireyin) ilişkilerinin hangi temel ölçütlere göre şekillendiğine ilişkin önemli işaretler taşımaktadır. Kutadgu Bilig’in toplum ve devlete ilişkin kavramsal alanı ortaklaştırması günümüz Türk siyasal anlayışının geliştirilebilmesine katkı sağlayabilecek bir niteliktir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig’in kavramlarının -özellikle de devlet ve toplum hayatının norm bütünlüğünü sağlayan töre kavramının- sosyal alanda anlamsal derinlik kazanarak siyasal alanın inşasına katkı sunduğu görülmektedir. Bu husus Kutadgu Bilig’in sunduğu siyasal anlayışın gelişiminde sosyal alanın rolünün göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir.

Sosyal bilim çalışmaları yürüten araştırmacılar olguları niteliksel yönüyle ele almayı yeğler. Ayrıca sosyal bilimler doğa bilimlerinin çözmeye çalıştığı problemlerden farklı bir niteliğe sahip olan “psikolojik ve zihinsel olgularla” da ilgilemektedir (Weber, 2021a, s. 147). Toplumsal ve siyasal etkileşimler için etkili bir çerçeve sunan sosyal teori siyasal davranışların ortaya çıkış sürecinin anlaşılmasına ilişkin geniş bir perspektife sahiptir. Sosyal teorinin siyasi, ekonomik, kültürel vb. alanlara ait sorunlara ilişkin araştırma yapanlara ihtiyaçları olan kavramsal çerçeveyi ve yeterli bilimsel altyapıyı sunma imkânı mevcuttur. Sosyal teori “bu alanların ve sorunların hepsini birden” kapsamaktadır (Outhwaite, 2019, s. 9).

Sosyal teori diğer disiplinlerden farklı olarak belli sınırlar içinde hareket etmek yerine ya diğer disiplinler arasında sosyal kesişim alanları oluşturur ya da bu disiplinlerden biri içinde kendine yer edinir. Bu yüzden sosyal teori ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana kendinden önceki disiplinlere açık olmuş ve bu disiplinlerin içine nüfuz edebilmiştir (Outhwaite, 2019, s. 97).

Sosyal teori ile siyasetin güçlü etkileşimi dikkate alındığında siyasal yapının çözümü kavuşturamadığı sorunlara toplumsal alanın anlaşılması yoluyla daha kolay bir çözüm bulma olanağı mevcuttur (Outhwaite, 2019, s. 87). Güçlü bir etkileşimi ifade eden bu iki alanın ilişkisinde hangisinin baskın olduğu ise tartışma konusudur. “Siyaset bilimciler bekleneceği üzere devlete ve siyasal sürece öncelik verme eğilimindeyken, sosyologlar ise devlet karşısında topluma öncelik verme eğilimindedirler (Outhwaite, 2019, s. 97)”.

Bu iki alanın hangisinin diğerine göre daha öncelikli olduğu konusunda göz önünde bulundurulması gereken husus toplumların siyasal ve toplumsal yapısının nasıl organize edildiği ile ilgili görülmektedir. Belli düşünsel süreçleri geçerek toplumsal alanın

yönetimine ilişkin ortak kültürel değerler üretme konusunda kendi kendine yeten toplumlar siyasal alan üzerinde belirleyici bir güce sahiptir. Zira idealist sosyal teorinin somutlaştırdığı gibi “toplumun derin yapısı maddi güçlerden ziyade düşünceler tarafından meydana getirilmektedir (Wendt 43)”. Parsons, (2021, s. 343) kültürel meşruluk açısından bir toplumun öz-yeterliliğini “kurumları kendi üyelerinin görece uzlaştığı değerlerle meşrulaştırıldığı ve kültürel sisteminin diğer bileşenleri ile özellikle yapısal sembolizmine uygunluğu ile meşrulaştırıldığı sürece öz-yeterlidir” ifadesiyle açıklar.

Toplum üyelerinin sosyal kurumlar üzerindeki uzlaşısının temelini oluşturan “etki ve değer bağlılıkları” ikna edilmenin yanı sıra “onur ve vicdan çağrısıyla” gönüllülük üzerinden inşa edilir. Öte yandan “hiçbir büyük ve karmaşık sosyal sistem, kendi normatif düzeninin büyük parçaları ile uyum bağlayıcı/zorlayıcı olmadığı, yani uyumsuzluğa karşı yaptırımlar bulunmadığı sürece ayakta kalamaz.” Yaptırımlar ile bir yandan toplumun iyi üyelerine sorumlulukları hatırlatılarak uyumsuzluğun önüne geçilir; diğer yandan uyumsuzluk halinde ihlal cezalandırılır (Parsons, 2021, s. 349). Sosyal kurumlar üzerindeki uzlaşa ile politik topluma geçiş aşaması tamamlanır.

Politik toplum diğer tüm sosyal gruplar içindeki en gelişmiş toplumdur. Zira diğer tüm grupları kendi içine dâhil etmekte ve tüm toplumsal faaliyetleri içermektedir. Politik toplumlar arasında “kavim, kabile, klan, ulus, kent, devlet ve diğerleri” sayılabilir. Bu kolektif hayat tarzı “belirgin bir yapı, sınırları kesin olarak saptanmış politik organizmalar” bünyesinde gelişim gösterebilmektedir. Diğer bir deyişle “ulusal yaşam toplumsal fenomenin en gelişmiş biçimini oluşturur ve toplumbilim daha gelişmiş bir düzenin bilgisine sahip değildir (Durkheim ve Maus, 2021, s. 129)”. Böylece sınırları belli ve gelişmiş yapının kendi iç sisteminin işleyişi üzerinden yürüttüğü toplumsal ve siyasal etkileşim süreçleri sayesinde benzerleri arasında özgün bir nitelik kazandığı düşünülebilir.

Durkheim ve Maus’a göre toplumların özgün taraflarının önemli unsurlarını “siyasi kurumlar, adli kurumlar ve toplumsal morfoloji fenomeni” oluşturur. “Söylenceler, öyküler, para, sanat teknik, araçlar, dil, sözcükler, bilimsel bilgi, edebi biçimler ve düşünceler sınırları aşarak” diğer toplumlarca benimsenebilir (Durkheim ve Maus, 2021, s. 131). Bu araç ve fikir yayılımı uygarlığın başlangıç aşamasını işaret eder. Artık

etkileşim yalnızca toplumu oluşturan fertler arasında değil toplumlar arasında da gerçekleşir hale gelmiştir.

Uygarlığın “kolektif yaşamın özel türünü yani birbirini etkileyen politik öğelerin karşılıklı ilişkisinin çoğulluğunun temelini” göstermesi nedeniyle uygarlık araştırmalarında toplumbilim tarih ve etnolojiden daha önde yer alır. Bir toplumun uygarlık sürecinin anlaşılabilmesi için onu ait olduğu uygarlığın “nereden kaynaklandığı, neleri başkalarından aldığı, belirli bir noktadan başka bir noktaya nasıl ulaştığı” sorularına cevap bulunması gerekmektedir. Bu soruların cevabı bulunduğunda “hangi farklı kolektif etkileşim düzeninin” o toplumun uygarlık serüvenini etkilediği belirlenecektir (Durkheim ve Maus, 2021, s. 132).

İnsan uygarlığının gelişim süreci göz önüne alındığında modern toplumların oluşturduğu güçlü kurumsallığa sahip devletler hariç tutulursa insanlık tarihinin önemli ölçüde karizmatik liderlerin egemenliğine tabi siyasal organizasyonların tarihi olduğu gözlemlenmektedir. Çeşitli gerekçeler etrafında oluşturulan bu egemenliğin sürdürülmesi ile devletlerin varlığını sürdürmesi arasında dikkate değer bir paralellik söz konusudur. Her ne kadar hanedanlık yoluyla egemenliğin veraset yoluyla intikali sağlanarak siyasal süreklilik sağlanmış olsa da iktidar sahibi olan her bir hanedan üyesinin seleflerinin taşıdığı egemenlik şartlarına haiz olması göz önünde tutulmuştur. Bu tür bir siyasal sistemde görülen egemenlik şartlarının ise toplumların uzun bir süreçte oluşturduğu kültürel kodlarının izlerini taşıdığı açıktır.

Kutadgu Bilig’in kavramları hem toplumu hem devleti içine alacak şekilde çift yönlü muhtevaya sahip olsalar da, bu iki alandaki anlamlarında önemli farklar olduğu açıktır. Eserde hükümdarın egemenlik gücünü ifade eden “kut” kavramı da belli yönleriyle karizmatik liderliğin niteliklerini içermektedir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig’deki hükümdarın niteliklerinin karizmatik liderliğin özellikleriyle ne ölçüde örtüştüğü önemlidir. Zira hükümdarın niteliklerini etkileyen başka unsurlar da mevcuttur.

Bu araştırmanın incelediği Kutadgu Bilig adlı eser Türklerin büyük ölçüde uygarlık akışı yönlerinin değiştiği bir zaman dilimini ifade eden Karahanlılar Devleti döneminde kaleme alınmıştır. Araştırma ilgili eserin siyasal söylemini ele alacak olması nedeniyle eserde mevcut egemenlik düşüncesini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Türklerin kadim egemenlik anlayışının yansıması olan “kut” kavramının karizmatik

liderliğe örneklik teşkil ettiği varsayımı göz önünde bulundurulmaktadır. Öte yandan uygarlık yönündeki değişim nedeniyle bu dönemde “çıkarın zorunlu aciliyeti” gereği siyasal yapıda bazı acil değişikliğe gidildiği düşünülmektedir.

Weber’e göre olağanüstü durumlarda doğal olarak ortaya çıkan liderler olan karizmatik liderler “herkeste bulunmaması anlamında doğaüstü sayılan belirli fiziksel ve manevi lütuflara sahip” kişiler olarak kabul edilirler. Olağanüstü koşullarda ortaya çıkan bu liderlik varlığını da olağanüstü koşullara dayandırarak sürdürmeyi tercih eder. Karizma özü itibariyle kurumsal yapıyla çelişir. Bu yüzden karizmatik liderlik “bürokratik olana her bakımdan tamamen karşıttır. Karizma dünyada yaşar; ancak kesinlikle bu dünyadan değildir.” Karizmatik lider ve destekçileri görevlerini başarıya ulaştırmak için her türlü dünyevi meşguliyetten, gündelik meselelerden ve aile mesuliyetlerinden sıyrılmak zorundadırlar (2021b, s. 177-179).

Karizmatik egemenliğin sınırlılıkları ve koşulları onun kendi içsel yapısınca belirlenir. Karizmatik lider yürüteceği faaliyetleri kendisi belirler ve bunları uygulamaya koyabilmek için kendisine itaat eden bir taraftar topluluğuna ihtiyaç duyar. Hitap ettiği topluluk “onun görevini tanımazsa” karizmatik liderin istekleri sonuçsuz kalır. Liderliğini sürdürebilmek için “kanıtlar” göstererek toplum tarafından görevi konusunda tanınmayı sağlaması gerekir (Weber, 2021b, s.178).

Weber’e göre karizmatik lider iktidarını halkın daha önce karşılaşılmayan, olağanüstü ve bilinen kurallara uymayan şeylere attettiği kutsallığa olan inanç bağlılığı sayesinde kendine yüklenen görevi tanınması üzerine inşa eder. Bunun sonucunda “hakiki karizmatik egemenlikte, bu yüzden yasal önergeler ve düzenlemeler ve resmileşmiş hukuksal yargılar bulunmamaktadır (Weber, 2021b, s. 181)”.

Karizmatik liderin otoritesi istikrarsızdır. Çünkü sahip olduğu karizmayı kaybedebilir. Kendisinin “Tanrı tarafından terk edilmiş” olduğunu düşünebilir. Kendini destekçilerine “gücü elinden alınmış” biri olarak takdim edebilir. Böyle durumlarda ona yüklenen görev son bulmuştur. Onu takip edenler ise yeni bir karizmatik lider bulma arayışı içine girmek zorundadır (Weber, 2021b, s. 180).

Karizmatik liderin başarısızlığı durumunda onun Tanrı tarafından gönderilen görevli olmadığı düşünülür. Bu durum kralların yalnızca Tanrıya karşı sorumlu olduğu

teorisiyle çelişmektedir. Gerçek karizmatik lider daha çok halkına karşı sorumludur. Sadece bu yüzden kendisi şahsen Tanrı tarafından görevlendirilmiştir (Weber, 2021b, s. 180).

Weber’e göre karizma, gündelik işleyişin kapsamı dışında oluşu nedeniyle gerçekleşme ihtimali her zaman için yüksek olan olağan hayatın ekonomik taleplerinin ön plana çıkmasıyla tehdit altına girer. Daha önce yürütülen toplumsal ortaklığa dayalı tedarik tarzı “ödenek” ve “harçlık” şeklinde bir dönüşüm geçirdiğinde Karizma için bu çöküşün ilk aşamasını işaret eder (2021b, s. 186). Bütün bunlara rağmen karizmatik liderlik koşulları yeniden belirlenen bir toplumsal müktesebatta dönüşüm sağlayarak varlığını sürdürme olanağına da sahiptir.

Sosyal eylemlerin öngörülemeyen sonuçlarının nedenlerini araştıran Merton, (2021, s. 340) bu nedenler arasında “çıkarın zorunlu aciliyeti”ni de saymaktadır. Ona göre “çıkarın zorunlu aciliyeti” eylemde bulunan bir kişinin eylemin diğer ya da uzun vadeli sonuçlarını hesaba katmaksızın öngördüğü acil sonuçlarına göre teşebbüste bulunduğu durumu ifade eder. Böyle bir davranışın temel unsurları “psikolojik ihtiyaçlardan temel kültürel değerlere kadar” geniş bir alana uzanır. Çıkar aciliyeti dolayısıyla gerçekleştirilen eylem söz konusu çıkarın ilişki içinde bulunduğu değerler açısından akla uygun olsa da eylemi gerçekleştirenin uzun vadedeki hayati çıkarları açısından akıldışı olabilir (Merton, 2021, s. 340).

Failin öngörmediği sonuçlar her zaman için ortaya çıkmasını istemediği sonuçlar anlamını da taşımamaktadır. Elde edilen sonuçlar başlangıçtaki maksadı ihtiva etmese de birey davranışı açısından her zaman olumsuz olarak değerlendirilmezler. Diğer bir ifadeyle başlangıçta “istenmemiş” olan sonuçlar “istenmeyen” sonuç anlamına gelmez. “Bununla birlikte amaca yönelik eylemin kasıtlı ve öngörülen sonuçları, harici gözlemciye aksiyolojik açıdan olumsuz gibi görünse de bu durumun doğası gereği fail tarafından görece olarak daima istenmektedir (Merton, 2021, s. 334)”. Çıkarın zorunlu aciliyeti gereği ortaya konulan bir eylemin öngörülemeyen sonuçlarına tesir eden nedenlerinden hiç birinin tek başına bütün bir olayı açıklama gücü bulunmamaktadır (Merton, 2021, s. 336).

1.7. Çalışmanın Tezi

Kutadgu Bilig İslam’a henüz geçen Türklerin dış etkenlerin görece az olduğu bir dönemde büyük ölçüde kendi kültürel dinamikleriyle oluşturduğu özgün bir siyasal sistemi yansıtmakta olup bu özgün sistemin günümüzün siyasal sorunlarının çözümünde de yol gösterebilecek niteliktedir.

1.8. Çalışmaya Esas Kutadgu Bilig Metni

Bu çalışmada Kutadgu Bilig incelemesi Reşid Rahmeti Arat tarafından yapılan tercüme metin üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu tercüme eser üç ciltlik Kutadgu Bilig serisinin ikinci cildi olarak 1959 yılında basılmıştır. Bu çalışmanın giriş kısmında Arat, (1959, s. IX) eserin günümüz Türkçesine aktarılışı sırasında tercüme yerine tefsir yoluna gitmemeye özen gösterildiğini ve müellifin ifadesine mümkün olduğunca sadık kalmaya çalışıldığını dile getirmiştir. Arat’ın Kutadgu Bilig serisinin ilk cildi ise 1947 yılında yayınlanmıştır. Üçüncü cilt eserin indeksinden oluşmakta olup 1979 yılında yayınlanmıştır. Kutadgu Bilig’in metin yayını ihtiva eden birinci cilt mevcut Kutadgu Bilig nüshalarından yalnızca birini esas almak yerine üç nüshanın da dâhil edildiği karşılaştırmalı bir metin olarak hazırlanmıştır. Arat, (1947, s.V) nüshalardan birini esas almak yerine üçünü aynı anda değerlendirmeye tabi tutmasının nedenini çalışmanın önsözünde şöyle açıklamaktadır;

“Kutadgu Bilig’in eldeki nüshaları eserin yazıldığı tarihten çok sonraki devirlere aittir. Bunların aralarındaki farklar manzum bir eserde beklenebileceklerden çok fazladır. Birçok hususlarda, diğerlerine nispetle daha itinalı, daha düzgün görülen Fergana nüshasında da dil tarihi bakımından, daha yeni şekillere tesadüf edilmektedir. Bütün bunlar bize bu nüshaların hiç birini esas kabul etmek imkânının vermemektedir. Onun için metnin tespitinde her üç nüshadan aynı şekilde istifade edilerek Türk dilbilgisinin bugünkü neticelerine göre, asıl nüshanın metnine uygun olması lazım gelen şekiller tercih edilmiş ve böylece bu nüshaların verdiği malzeme çerçevesi içinde kalmak şartı ile nüshaların ayrı ayrı her birinden farklı; fakat asıl nüshaya mümkün mertebe yakın bir esas elde etmeye çalışılmıştır.” demektedir.

Arat’ın karşılaştırmalı metin yayını bilim âleminde büyük ölçüde hüsnü kabul görmekle birlikte bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler iki noktada toplanmaktadır;

- 1) Arat'ın en eski esas almak yerine bütün nüshaları çalışmasına dahil etmesi adeta dördüncü bir Kutadgu Bilig nüshasının ortaya çıkmasına neden olmuştur.
- 2) Metnin kolayca anlaşılabilmesi için bazı yabancı kelimelerin günümüz Türkçesiyle verilmesi bilimsel hakikatlerin tahrifi olarak değerlendirilmiştir. (Kaymaz, 107-108)

2. KARAHAHLILAR DÖNEMİ VE KUTADGU BİLİĞ

Kutadgu Bilig'in muhtevasının doğru anlaşılabilmesi için hangi sosyal ve siyasal koşullarda ve nasıl bir coğrafyada kaleme alındığının bilinmesi oldukça önemlidir. Zira böylesine hacimli bir eser ancak ciddi bir ihtiyaç sonucu ve belli bir kültür birikimi sayesinde kaleme alınabilir. Bu bakımdan öncelikle Karahanlılar döneminin ele alınması yararlı olacaktır.

2.1. Karahanlılar

Önceleri Türkistan ve Uygur hanları adıyla bilinen bu hanedanın mensupları kara han, kara hakan, arslan kara hakan, buğra karahakan gibi unvanlarında “yükseklik ve yücelik” anlamına gelen kara kelimesini kullandılar. Bu devlete ilk defa Rus şarkiyatçısı Vasilij Vasilevic Grigorev 1874'te yazdığı bir makalede Karahanlılar adını vermiş, hânedan daha sonra bu adla tanınmıştır (Özaydın, 2001. s.404.).

İlk büyük Müslüman Türk devleti olarak kabul edilen Karahanlılar devletinin kurucusu olan hanedanın kökenine ilişkin pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler genel itibariyle; Uygur görüşü (J. Deguignes, 1756), Türkmen görüşü (J.V. Hammer-Purgstall, 1835), Yağma Görüşü (W. Barthold, 1898), Karluk görüşü (F. Gerenard, 1900), Karluk-Yağma görüşü (M.F. Köprülü, 1927), Çiğil görüşü (W. Barthold, 1927), Türk görüşü (Ahmet Zeki Velidi Togan, 1939), Yağma ve Çiğil görüşü (B. Gafurov, 1972), Türk-Uygur görüşü (Wang Chihlai, 1977), Karluk-Uygur görüşü (Ma Yung, Wang Ping Hua, 1978), Karluk-Yağma-Dokuz Oğuz görüşü (Kuo Ping Liang, 1980) olarak sıralanmaktadır (Anat ve Almaz, 2003. s. 37-38).

Anat ve Almaz (2003, s. 79- 80), Karahanlıların kökenini Göktürkleri yıkıp, günümüz Moğolistan'ının Arhangay eyaletindeki kadim Türk başkenti Ötüken'i ele geçirerek Uygur Kağanlığını kuran hanedanlığa dayandırmaktadır. Onlara göre çeşitli iç kargaşalar ve Kırgız baskısıyla 840 yılında son bulan Uygur Kağanlığının tebaası çeşitli bölgelere göç etmek zorunda kalmıştır. Bu göç gruplarından birine başkanlık eden hanedan ailesine mensup Panteğin adında bir lider kendisine bağlı halk kitlesiyle birlikte Yedi-su bölgesine gelmiştir. Burada Karluklarla mücadele ederek kendini kağan ilan etmiş ve Karahanlılar hanedanlığını kurmuştur. Sonraki süreçte ise çevresindeki bir kısım toprakları ele geçirerek kağanlığını genişletmiştir.

İlk karargâhları Kara Ordu olan bu hanedanlığın adı modern dönem Batı kaynaklarında “Karahanlılar Hanedanlığı, İlikhanlar Hanedanlığı, Hakaniye Hanedanlığı, Hanlar Hanedanlığı, Afrasiyap Hanedanlığı, Tabgaç Hanedanlığı” gibi adlarla anılmıştır. Bu hanedanlık adlarının ise hanedanlık hükümdarlarının kullandığı unvanlardan mülhem verildiği görülmektedir (Anat ve Almaz, 2003. s. 62).

Bilge Kül Kadir Han’ın hanedanlığın kurucusunun unvanı olduğu dikkate alındığında Panteğinin devleti kurduktan sonra kendine bu unvanı aldığı anlaşılmaktadır. Pantegin’in ölümünden sonra yerine oğulları Bazir Han ve Oğulçak Kadir Han geçerek devleti ikili sitemle yönetmeye başlamışlardır. Büyük Kağan olan Bazir Han Balasagun’u Oğulçak Kadir Han ise Talas’ı başkent yapmıştır (Anat ve Almaz, 2003. s. 79-80).

Oğulçak Kadir Han hâkimiyeti döneminde Karahanlılara sığınan Samanilerden Ebu Nasır adında biri ile karşılaşarak Müslüman olan Satuk Buğra Han, amcasına karşı hâkimiyet mücadelesine girişmiştir. Bu mücadeleyi başarıya ulaştıran Satuk Buğra Han (Satuk Buğra Kara Han b. Bazır) tahta geçtikten sonra henüz Müslüman olmayan Türk gruplarına karşı büyük bir mücadeleye girerek İslam’ın bölgede yayılmasına hizmet etmiştir. Satuk Buğra Han’ın ölümünden sonra tahta geçen oğullarında Baytaş Arslan Han döneminde de İslamlaşma süreci devam etmiş ve bütün Karahanlı coğrafyasında İslam hâkim olmuştur (Genç, 1981, s. 39-41). İslami ismi Musa bin Abdülkerim olan Baytaş döneminde tasavvuf müritlerinin de desteğiyle hanlık İslamlaştırılmış ve 960 yılında 200 bin çadırlık büyük bir Türk kitlesi Müslüman olmuştur. Bu süreçte Budizmin merkezi olan Hoten’e karşı cihat ilan edilmiştir. Hoten ancak Baytaş’ın ölümünden sonra fethedilebilmiştir. Karahanlılar hükümdarı İlik Han Nasır döneminde uzun süredir devam eden Maverâünnehir bölgesinin ele geçirilmesi siyaseti 999 yılında Buhara’nın ele geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Karahanlılar Buhara’yı ele geçirerek Samaniler devletine son vermiş olsa da Samaniler hanedanlığından Muntasır’ın Oğuzların desteğiyle çıkardığı isyan hareketi büyük başarılar kazanarak Karahanlıları zor duruma düşürmüştür (Anat ve Almaz, 2003. s. 84-85).

Muntasırın ölümü ile Samaniler hanedanlığı fiilen son bulmuş olsa da bu durum Samani toprakları üzerinde Gazneliler ile Karahanlılar arasında yaşanacak hâkimiyet mücadelesinin başlangıcı olmuştur. Karahanlı Hükümdarı İlik Han Nasır’ın Buhara’yı

ele geçirdiği dönemde Gazneli Sultan Mahmud da Horasan bölgesinde büyük bir hükümdar olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta iki hanedanlık arasında akrabalık ilişkisi kurularak Amu Derya sınır olmak kaydıyla anlaşma yoluna gidilmiştir. Öte yandan 1006 yılında Gazneli Sultan Mahmud'un bir Hindistan seferinde olduğu dönemde Karahanlı orduları Amu Derya nehrini geçerek Horasan'a girmiştir. Ancak bu ordular Gazneli kuvvetleri karşısında tutunamamış ve bir kısmı esir düşmüş bir kısmı da Maveräünnehre geri çekilmiştir. 1007 yılında yapılan ikinci savaşta da Karahanlı ordusu özellikle Gaznelilerin filleri kullanmasıyla yine mağlup olmuştur. Bunun sonucunda Karahanlıların Horasan'a yönelik yayılma faaliyetleri son bulmuştur (Anat ve Almaz, 2003. s. 92-93).

Bu mağlubiyet neticesinde Karahanlılar Hanedanlığı içerisinde ayrılıklar baş göstermiş İlik Han Nasır ile ağabeyi Togan Ahmed Han arasında çeşitli çekişmeler yaşanmıştır. İlik Han Nasır Maveräünnehir, Togan Ahmed Han ise Kaşgar ve Yedisu bölgesine hükümdarlık yapmıştır. İki hükümdar arasındaki mücadele Karahanlıların fiilen Doğu ve Batı Karahanlılar olarak ikiye bölünmesinin önünü açan bir gruplaşmanın başlangıcı olmuştur. Karahanlılar hanedanlığı Büyük Kol (Aliciler) ve Genç Kol (Hasancılar) olarak ikiye ayrılmıştır. Öte yandan Togan Han döneminde doğudan gelen büyük bir istilacı gayrimüslim Türk kitlesine karşı başarılı bir mücadele verilmiştir (Anat ve Almaz, 2003. s. 93-95).

Togan Ahmed Han'dan sonra hanedanın en güçlü üyesi olarak geride kardeşi Mansur kalsa da Yusuf Kadir Han onun hükümdarlığını tanımamıştır. Yusuf Kadir Han Mansur'a karşı Sultan Mahmud'dan yardım istemiş ancak bu talebi sonuçlanmamıştır. Bunun üzerine Yusuf Kadir Han, Mansur ile anlaşarak Gazneli topraklarına saldırmış ancak Sultan Mahmud'un güçleri karşısında Karahanlı ordusu mağlup olmuştur. Mağlubiyet sonrası Sultan Mahmud ile Yusuf Kadir Han görüşerek anlaşmaya varmıştır. Öte yandan bu dönemde Ali Tegin Selçuklularla ittifak kurarak Buhara'yı yeniden ele geçirmiştir. Mansur ise hükümdarlıktan feragat ederek tahtı Yusuf Kadir Han'a bırakmıştır (Genç, 1981, s. 47-48).

Kardeşleri Ali Tegin ile Ahmed'in Yusuf Kadir Han'a cephe alması üzerine Yusuf Kadir Han, Gaznelilerle olan ittifakını yenilemiştir. Bu ittifak ile Arslan Yabgu ve Ali Tegin'e karşı mücadele başlatılmış ise de Ali Tegin tamamen mağlup edilememiş ve

Semekant ve Buhara'daki hâkimiyetini sürdürmüştür. Sultan Mahmud'un ölümünden sonra Gaznelilerle olan ilişkiler de bozulmaya başlamıştır (Genç, 1981, s. 48-49).

Sultan Mahmud'un ölümünden sonra taht mücadelesi sırasında Sultan Mesud kardeşine karşı Ali Tegin'den yardım istemiş ancak hükümdarlığı ele geçirdikten sonra yardıma karşılık vaat ettiği bölgeyi Ali Tegin'e vermemiştir. Bunun üzerine Ali Tegin Harzemşahlarla anlaşarak Gazneli topraklarına saldırmaya karar vermiştir. Ali Tegin'in ölümü üzerine oğulları bu mücadeleyi sürdürmek istemişse de çabaları sonuçsuz kalmış ve sahip oldukları Maverâünnehir toprakları İlig Nasır oğullarının eline geçmiştir. Bunun sonucunda İlig Nasır oğulları Maverâünnehir bölgesinde bağımsız bir devlet oluşturmuştur. Böylece Maverâünnehir bölgesinde Batı Karahanlılar devleti kurulmuştur (Genç, 1981, s. 50-51).

I. İbrahim bin Nasır döneminde bu devlet Semerkant'tan yönetilmiştir. Büyük Tamgaç Han olarak bilinen bu hükümdar ideal bir hükümdar olarak vasıflandırılmıştır. Tamgaç Han Doğu Karahanlılar karşısında başarılar elde etmiş ise de Selçuklulara karşı toprak kayıpların yaşamıştır. Tamgaç Han'ın ölümünden sonra da devam eden Karahanlı-Selçuklu mücadelesinde Alp Arslan Maverâünnehiri ele geçirmek istemiş ise de ömrü buna kâfi gelmemiştir. Alp Arslan'ın oğlu Ayaz'ın Karahanlılarla mücadelesi ise sonuçsuz kalmıştır. Melikşah'ın iktidara gelmesiyle yeniden alevlenen bu mücadele Tamgaç Han'ın oğlu Şems'ül Müluk'un Selçuklu ordusu karşısında dayanamayacağını görerek af dilemesi Sultan'ın da onu affetmesiyle son bulmuştur (Genç, 1981, s. 51-54).

Batı Karahanlılar tahtına oturan Ahmed Han döneminde ülkede karışıklıklar yaşanmış ve ulema Ahmed Han'ı Sultan Melikşah'a şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Melikşah Maverâünnehir seferine çıkmış ve Buhara ve Semerkant'ı ele geçirmiştir. Ahmed Han yakalanmış ve Batı Karahanlıları doğrudan Selçuklulara bağlanmıştır. Doğu Karahanlıları ise sikkelerinde Melikşah'ın adını zikretmek ve onun adına hutbe okumak suretiyle tabiiyetlerini bildirmiştir. Batı Karahanlıları bu dönemden sonra istikrarsız bir döneme girmiş ve süreç içerisinde Selçuklulara karşı istiklallerini tamamen kaybetmişlerdir (Anat ve Almaz, 2003. s. 118-119).

Batı Karahanlı toprakları İlig Han Nasır'ın oğullarının eline geçince Kadir Han'ın oğulları da doğuda kalan topraklar ile yetinmek zorunda kalmışlardır. Doğu Karahanlıları'nın ilk hükümdarı ise Süleyman Arslan Han olmuştur. Süleyman Arslan

Han döneminde gayrimüslim Türklere karşı büyük mücadeleler yürütülmüştür. Bu mücadeleler sonucunda doğuda bir takım topraklar kazanılmıştır. Bununla beraber doğudaki bu mücadele devletin batıdaki gelişmelere yeterli dikkati vermesini önlemiştir. Süleyman Arslan Han'ın ölümünden sonra hanedan içinde taht mücadelesi belirmiş ve çeşitli karışıklıklar yaşanmıştır. Bu fırsatı değerlendiren Batı Karahanlıları, Doğu Karahanlılara ait bazı yerleri ele geçirmiştir. Süleyman Arslan Han'ın oğlu İbrahim bin Muhammed'in ölümünden sonra tahta geçen Tuğrul Karahan Mahmud, Batı Karahanlılarına karşı mücadeleye girişmiş ve bunun sonucunda iki devlet arasındaki sınır yeniden düzenlenmiştir (Genç, 1981, s. 59-62).

Doğu Karahanlılar Devleti de Tuğrul Karahan Mahmud'dan sonra istikrarını kaybederek kısa sürede yıkılmıştır. (Genç, 1981, s. 63-64).

2.1.1. Karahanlılar döneminin Türk kültür tarihindeki yeri

Karahanlılar dönemi iki açıdan Türk kültür tarihinde önemli bir kırılmayı işaret etmektedir. Bunlardan ilki kitlesel bir şekilde İslam dininin kabulü; ikincisi ise yerleşik hayata geçiş sürecinin büyük bir aşama kaydetmesidir.

İslam dininin kabulüyle birlikte bu dini hâlihazırda kabul etmiş olan diğer halkların kültürel birikimleriyle temas kurulmuş ve kültür alışverişi hızlanmıştır. Ayrıca bu yeni dinin insan ve evrene bakışı ve ümmet fikrinin Türklerin geleneksel algılarında belli bir dönüşüm sürecini tetiklediği görülmüştür. Kutadgu Bilig'de görüldüğü üzere yerleşik hayata geçiş ise sosyal yapıda çok geniş bir değişimi beraberinde getirmiş ve kültürel alanda yeni fikri üretim yöntemleri ve sosyal kurumları ortaya çıkarmıştır.

Karahanlılar konargöçer Türk topluluklarının yerleşik hayata geçiş süreçlerinde farklı toplumsal gruplar arasında yaşanan çatışmaların önüne geçmek için yoğun çaba sarf etmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda devlet gelirlerinin sürekliliğini temin etmek için çiftçilerin göçebe toplulukların istilalarından korunması sağlanmıştır (Anat ve Almaz, 2003, s. 134). Öte yandan tımar sahiplerinin daha fazla gelir temin etmek için tımar alanlarını genişletme çabaları devletin ilk dönemlerinde tımar sahiplerinin kendi aralarında ve hükümdarla çeşitli çatışmalar yaşamasına neden olmuştur (Anat ve Almaz, 2003, s. 133).

Kutadgu Bilig’de görüleceği üzere Karahanlılar döneminde yönetici sınıf ile halk arasındaki mesafe genişlemiştir. Halk ile yönetici sınıf arasındaki mesafenin genişlemesi ise Karahanlılar devletinin kuruluş koşullarından kaynaklanmaktadır. Ülken’e göre “Bu devleti kuranlar On Oğuzlardan Karluk boyuna mensup bir hanedandır. Onlar istila neticesinde Uygurları idare ettikleri için memlekette – kendiliğinden – tecanüssüz iki tabaka doğmuştur (Ülken, 2007. s. 170)”.

Karahanlılar dönemine ilişkin göz önünde bulundurulması gereken başka bir husus ise ülke halkının öteden beri ülkenin Doğu ve Batı uygarlıklarının önemli bir kültürel etkileşim merkezinde yer alması nedeniyle güçlü bir yerleşik kültür tecrübesine sahip olmasıdır. Her ne kadar devleti kuran hanedanlık konargöçer bir gelenekten gelmişse de bölgede güçlü bir yerleşik kültürü hazır bulmuştur. Bu hususa dikkat çeken Ülken, (2007, s.167) Uygurların İslam’ın bölgeye gelmesinden çok önce başlattıkları fikri faaliyetlerin İslam’ın gelişile yeniden canlandığını ve bunun sonucunda yeni eserler verdiğini ifade etmektedir. Ona göre farklı kültür havzaları arasındaki etkileşimin odağında bulunmaları nedeniyle Uygurlar, diğer Türk topluluklarından daha önce yerleşik kültür ürünü eserler oluşturmakta muvaffak olmuşlardır. Bu dönemde verilen eserlerin olgunluğuna dikkat çeken Arslan, Kutadgu Bilig örneğinden hareketle, “Kutadgu Bilig uygarlığa yeni girmiş bir ulusun ilk emeklemelerini değil, İslam öncesi eski ve yüksek bir uygarlığın belirtilerini yansıtmaktadır (Arslan, 1987, s. 77)” demektedir.

Karahanlılar İslam dinin kabulünden sonra da siyasi anlayış ve uygulamalar konusunda eski Türk devlet anlayışını takip etmişler ancak özellikle İslam hukukuna ilişkin bazı idari meselelerde İslam müesseselerini benimsemişlerdir (Genç, 1981. 342). Karahanlılar dönemine kadar Türk topluluklarının devlet anlayışıyla İslami geleneklerin uzlaşısını örnekleyecek bir uygulamanın bulunmadığına işaret eden Ülken’e (2007. s. 164) göre, ilk olarak Karahanlılar ile Selçuklular Türk töresi ile İslami devlet anlayışını başarıyla uzlaştırmaya muvaffak olmuşlardır. Ona göre bu başarı hem siyasi hem de fikri bir olgunluğun işaretidir.

Farklı uygarlıkların izlerini taşıyan bu yeni kültür ortamı yeni bir medeniyet anlayışının doğuşuna ortam hazırlamıştır. Bir yanda konargöçerliğin özgün siyasal anlayışı, güçlü şifahi kültürü ve dinamik sosyal yapısı diğer tarafta ise Çin, Hint ve İran kültürlerin

birikimleri bu medeniyet anlayışına daha başlangıçta olgunluk ve diriklik vermiştir. Bu yeni gelişen medeniyet anlayışına ilişkin Anat ve Almaz şunları söylemektedir;

“Karahanlılar hanedanlığı döneminde sosyal ekonomi genellikle yükseldiğinden ve şehir hayatının gelişmesi yerli milletlerin Türkleşmesi ve Türklerin Müslüman olması ve iç ve dış ilişkilerin güçlenmesi üstelik hükümler tabakanın ilim ve medeniyete önem vermesiyle Karahanlılar hanedanlığı döneminde ilim ve medeniyet son derece gelişmiştir. Bir tür yeni medeniyet – İslami Türk medeniyeti – şekillenmiştir. Bu dönemde bazı ünlü yazarlar ortaya çıkmıştır (2003. s. 203).”

2.2. Karahanlılar Dönemine Ait Yazılı Eserleri

Karahanlılar Türkçesi araştırmacılar tarafından çoğunlukla “Orta Türkçe” dönemine ait gösterilmektedir. Bununla beraber bu dönem Türkçesi dil özellikleri yönünden Eski Türkçe dönemiyle büyük benzerlik gösterir. Ayrıca bu dönem Türkçesini “çağdaş Türk lehçelerinin kaynağı” olarak kabul etmek mümkündür. (Arıkoğlu ve Güven, 2019, 187). Karahanlıların sağladığı istikrar ve kültür ortamında bazıları günümüze kadar ulaşan edebi eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemden günümüze Kuran tercümeleleri, Kaşgarlı Mahmut’un eseri Dîvânu Lugâti’t-Türk, Hoca Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’i, Yusuf Has Hacib’in yazdığı Kutadgu Bilig, Edip Ahmet Yükneki tarafından yazılan Atabetü’l-Hakayık ve Kuran tercümeleleri ulaşmıştır.

Karahanlılar döneminde İslam dinin kabul edilmesiyle başlayan süreçte kaleme alınan bu eserler ilk edebi Türk-İslam kültürü ürünleridir. Bu edebi ürünlerin söz varlığında az da olsa Arapça ve Farsça kelimeler mevcuttur (Arıkoğlu ve Güven, 2019, 186). Bununla beraber Karahanlılar döneminde dile Arap ve Farsçadan yeni kelimeler girmiş olsa da Türkçe ses ve dil yapısını korumayı başarmıştır (Açık, 2019 265). Dönemin kültürel müktesebatına ilişkin bir fikir sunması açısından bu dönemin başlıca eserlerini kısaca değinmek yararlı olacaktır.

2.2.1. Divan-ı Hikmet

Divan-ı Hikmet, “Piri Türkistan” veya “Hazreti Türkistan” namı ile tanınan büyük Türk mutasavvıfı Hoca Ahmed Yesevi’nin hikmetlerini ihtiva etmektedir. Hoca Ahmet Yesevi çevresinde toplanan ve İslam’ı yeni kabul etmiş olan Türklere onların anlayacağı sade Türkçe ile şariat hükümlerini ve tarikat adabını ifade eden şiirler söylemiştir.

Yanındaki dervişler bu şiirleri yazıya dökmüştür. Daha sonra “hikmet” adını alan bu şiirler “Divan-ı Hikmet” adı verilen eserlerde toplanmıştır. (Bice, 2006, s.23)

Ülken’e göre (2007. s. 205) “Hoca Ahmed’in basitliği, kolay anlaşılır ve avamcı olması büyük bir süratle halk arasında yayılmasına, az zaman zarfında bir veli gibi birçok zümre tarafından takip ve taklit edilmesine sebep olmuştur”. Hoca Ahmet Yesevi’nin eserinin geniş bir coğrafyada gördüğü bu ilgi süreç içinde dil ve içerik değişimini beraberinde getirmiştir.

Köprülü’ye göre (199. s. 114) Hoca Ahmed Yesevi’nin Türk tarihi açısından taşıdığı değer yazdığı manzumelerden değil; İslam’ın Türkler arasında ilk yayıldığı dönemde bir tasavvuf yolu oluşturarak asırlarca insanların ruhi irşadına hizmet etmesinden kaynaklanmaktadır.

Divan-ı Hikmet nüshaları arasında hem içerik hem de dil açısından bazı farklılıklar görülmektedir. Bu ise esere değişik kişiler tarafından farklı dil sahalarında ilaveler yapıldığını göstermektedir. Yesevi dervişlerinin Divan-ı Hikmet’e yaptıkları ilaveler nedeniyle eser zaman içinde Hoca Ahmet Yesevi’ye ait orijinal nüshadan farklılaşarak hikmet geleneğini ihtiva eden bir manzume derlemesine dönüşmüştür. (Eraslan, 1991, s. 429)

2.2.2. Divanü Lugati’t-Türk

Divanü Lugati’t-Türk, Kaşgarlı Mahmut tarafından 1074 yılında tamamlanarak muhtemelen 1077 yılında Abbasi Halifesi Muktedi-Biemrillah’ın oğlu Ebü’l-Kasım Abdullah’a sunulmuştur. (Kaçalın, 1994, s. 446)

Divanü Lugati’t-Türk Kaşgarlı Mahmut’un Türk boylarından derlediği dil ve kültür unsurlarını ihtiva eden bir eserdir. Eser Türkçenin ilk sözlüğü olma niteliği taşımaktadır. Eser bir sözlük çalışması olmanın ötesinde “gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına dair zengin bilgiler ihtiva eden, aynı zamanda döneminin tıbbi ve tedavi usulleri hakkında bilgi veren ansiklopedik bir eser niteliği de taşımaktadır (Kaçalın, 1994. s. 447)”.

Türkiye’de M. Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Necib Âsım, Kilisli Rifat Bilge, Besim Atalay, Ahmet Caferoğlu gibi alimler eser ve müellifi üzerine çalışma yapmıştır.

Bunun yanı sıra Alman, Fransız, Rus ve Macar ilim adamları Divan-ı Lügati't-Türk çalışmaları gerçekleştirmiştir (Kaçalın, 1994. s. 449).

2.2.3. Atabetü'l-Hakayık

Kutadgu Bilig'den sonra kaleme alınan en eski ikinci İslami dönem Türk edebiyatı ürünü olan Atebetü'l-Hakayık'ın nerede ve ne zaman yazıldığı bilinmemektedir. Eserin Müellifi Edib Ahmed 'in Yükneki'dir (Gülensoy, 1991, s. 50)

Kitabın sanatsal açıdan ifade gücü zayıf olmasına ve çeşitli vesilelerle ayet ve hadislerle başvurulmasına rağmen eserde bir bütün olarak “sırrı hikmet havası” (tasavvufi sezgisel bilgi) sezilmektedir (Ülken, 2007, s. 207). Eserde içtimai ve dini ahlak kaidelerinin topluma yerleşmesi amacıyla ayet ve hadislerle desteklenen düşünceler herkesin anlayabileceği çok sade bir dil kullanılarak ifade edilmiştir. Eser bu yönüyle bir nasihatname özelliği taşımaktadır (Gülensoy, 1991, s. 51).

Edip Ahmed Yükneki'nin eseri Divan-ı Hikmetten farklı olarak aruz vezniyle yazılmıştır. Divan-ı Hikmet hece vezniyle yazıldığı için halk arasında yayılmıştır. Buna karşın Atabet-ül Hakayık'ın yalnız yüksek sınıflar arasında rağbet gördüğü anlaşılmaktadır (Ülken, 2007. s. 206).

2.2.4. Kutadgu Bilig

Kutadgu Bilig Karahanlılar döneminde yaşayan Balasagun'lu Yusuf Has Hacib tarafından 1069-1070 yılında tamamlanarak Tavgaç Uluğ Buğra Han'a sunulmuştur. Türklerin İslam'a geçtikten sonra oluşturduğu eserlerden bilinen ilk büyük manzum eser olan Kutadgu Bilig, dönemin toplumsal ve siyasal anlayışını ortaya koymakta olup 6645 beyitten oluşmaktadır. Müellif eserini hicri 462 yılında ve on sekiz ay içinde tamamlamıştır (KB 6495, 6624). Yusuf Has Hacib eserinin adının Kutadgu Bilig olmasına ilişkin “Kitabın adını Kutadgu Bilig koydum; okuyana kutlu olsun ve ona yol göstereyim ” (KB 350) demektedir. Bununla beraber eserin başlangıç kısmında, esere Çinlilerin Edeb'ül Müluk, Maçinlilerin Ayin'ül Memleke, Meşriklilerin Zinet'ül Ümera, İranlıları Şahname-i Türki veya Pendname-i Müluk, Turanlıların ise Kutadgu Bilig adını verdiği belirtilmiştir (KB, 1959. s.1).

Çağatay (1950, s. 71) Kutadgu Bilig'in “saadet veren bilgi” anlamına geleceğini vurgulamış ve “kut” kavramının “baht, saadet, ikbal, haşmet manasına gelen isimden –

ad- fiil ve, -gu isim yapan eklerle teşekkül” ettiğine dikkat çekmiştir. Bununla beraber eserin mukaddimesinde kitaba değişik dillerde verilen isimleri göz önünde bulundurarak Kutadgu Bilig’in “devlet idaresinin yolu, onun hikmetini anlatan eser, bir bilgi” anlamına gelebileceğini ifade etmiştir.

“Kut” kavramının pek çok kaynaktan anlaşıldığına göre “mutluluk” anlamında kullanılmadığını ifade eden Arslan, bu kavramın “siyasal iktidar” “egemenlik”, “souveraineté”, “staatsmacht” ya da “staatsgevalt” anlamlarında kullanıldığını belirtmiştir. Arslan, kitabın adı olan “Kutadgu Bilig”i “Mutluluk Veren Bilgi” yerine “İktidara Ulaştıran Bilgi” veya “Devlet Yönetme Bilgisi” olarak günümüz Türkçesine aktarmanın doğru olacağını vurgulamıştır (Arslan, 1987, s. 3-4).

Kutadgu Bilig Türklerin kitleler halinde Müslümanlığı benimsediği bir dönemde kaleme alınmış olması nedeniyle bir geçiş dönemi eseri niteliği taşımaktadır. Bu sancılı geçiş döneminin zorluklarını bir münevver olarak derinden hisseden Yusuf Has Hacib dönemin Türk düşüncesini yeni koşullara göre yeniden ve bütüncül bir şekilde açıklayarak devrin devlet adamlarına sunmayı hedeflemiştir. Arsal’a göre Yusuf Has Hacib eseriyle bir yandan bu dönemdeki “münevver Türklerin ahlak, hukuk ve devlet idaresi sahasındaki an’anevi telakkilerini ve o devirdeki hukuki teşkilatı bir kitapta tespit ederek bu an’anevi telakkilerin gelecek nesillere geçmesini” sağlamayı diğer yandan da “Hanlara ve diğer devlet adamlarına bu ananeleri izah ve bu telakkileri telkin” etmeyi amaçlamıştır (Arsal, 2020, s. 85).

Yusuf Has Hacib eserinde vezirin, kumandanın, ulu hâcibin, kapıcı başının, elçilerin, kâtibin, hazinedarın, aşçıbaşının, içkici başının, hizmetkârların ne tür niteliklere sahip olması gerektiğini, ahiret hayatını kazanmanın önemi ve dünya hayatının kötü yönleri, devlet yöneticilerine nasıl hizmet edileceği ve ziyafet adabı gibi hususları ele almıştır. Bunun yanı sıra toplumun çeşitli kesimleri ve bu kesimlerle nasıl iletişim kurulması gerektiğine değinmiştir (Kirişcioğlu, 2019. s. 26).

Yapılan araştırmalar göstermektedir ki Kutadgu Bilig uzun yıllar hem Moğollar hem de Türkler arasında canlı bir fikir kaynağı olarak etkisini göstermiştir. Altınorda devletinin başkenti olan Saraycık’ta yürütülen arkeoloji çalışmalarında üzerinde Kutadgu Bilig mısraları bulunan eşyalara rastlanmıştır. Bu da Kutadgu Bilig’in geniş coğrafyalarda kabul görerek sosyal hayatta kendine yer bulduğunu göstermektedir (Arslan, 1987, s. 2)

Yusuf Has Hacib'in dönemin diğer eserlerinden şu hususlarda ayrılmaktadır;

- 1) Yaşadığı devirde ve sonraki yüzyıllarda siyasî ve kronolojik tarih bol miktarda yazılırken, buna karşılık Yusuf Has Hâcib, Siyasetname tarzında sosyal tarihe doğru dikkat çekici bir yönelimin öncüsü olmuştur.
- 2) Siyaset felsefeleri ve fikirlerini, sosyal nizamı kurma ve müesseseseleşme bakımlarından tarihin bir açıklaması olarak kullanmak o devir için kolay bir durum değildi ve olağan dışı bir üslup sayılmaktaydı.
- 3) Kutadgu Bilig'de devlet yönetimi konusundaki açıklamalarda toplumsal güçler temel alınmıştır. Bu husus tarihsel olayların açıklanması ile hükümdarın ferdi yönetimi arasındaki münasebet sorununu aktif bir biçimde yazım alanına taşımıştır (Kirişcioğlu, 2019. s 28).

İçerik ve şekil açısından klasik Türk şiiri geleneğinin bilinen ilk örneklerinden olan Kutadgu Bilig'in gösterdiği edebi başarı daha önceden benzer nitelikte eserlerin kaleme alınma ihtimalini düşündürmektedir (Çelik, 2019, s. 47). Kutadgu Bilig her ne kadar türünün bilinen ilk örneklerinden olsa da oldukça sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Zira "Kutadgu Bilig'deki İslam-İran terimleri dışında, ahlak, politika ve devlet gibi soyut sorunları işlemek ve anlatmak için başarıyla kullanılan dil tamamıyla Türkçedir (Arslan, 1987, s. 71)".

Eserde yer alan Arapça-Farsça kökenli kelimelerin sayısı araştırmalara göre farklılık göstermektedir. Buna göre Üşenmez, 334 Arapça 79 Farsça; İncetahtacı, 380 Arapça, 89 Farsça; Dadaboyev ve Xolmutadova 400 Arapça ve 89 Farsça kelime tespit etmiştir (Açık, 2019. s. 255).

2.2.4.1. Yusuf Has Hacib

Kutadgu Bilig'in başlangıç kısmında verilen bilgilere göre Yusuf Has Hacib Balasagunlu olup eserini Kaşgar'da tamamlamış ve Doğu Karahanlı hükümdarı Tavgaç Buğra Han'a sunmuştur. Eserinin karşılığında kendisine has hacib ünvanı verilmiş ve Yusuf Ulu Has Hacib olarak şöhret kazanmıştır (KB, 1959. s.2). Yusuf Has Hacib "zamanın ictimai ve dini bilgilerini tahsil ve tekmil etmiş Türk'e ait dünyayı tasavvur eden ve bu uğurda amel eden bir münevverdir. Dönemin önemli siması ve bürokratıdır (Kök, 2020, s. 16)".

Devrinin meziyetleri kabul edilen “binicilik, dövüş sanatı, satranç” gibi alanlara vakıf olan Yusuf Has Hacib iyi bir eğitim görmüş ve dönemin fazileti sayılan Arapça ve Farsçayı da öğrenmiştir. Aynı zamanda o bu dillere ait edebiyatları bilmektedir (Kök, 2020, s. 19).

Arslan’a (1987, s. 20) göre “Çin, Hind ve İslam felsefi sistemlerini iyi bildiği şüphesiz olan Yusuf’un yine o kadar da kendi öz kültürüne ve diline de bağlı olduğu eserinden açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca “Kutadgu Bilig” çağının komşu edebiyat geleneklerini de yansıtmaktadır.” Öte yandan Yusuf Has Hacib eserinde açıkça görüldüğü üzere dindar bir Müslümandır. “Yusuf Has Hacip Kutadgu Bilig’de Hakka karşı tam bir teslimiyet içinde, bir gönül adamı hüviyetindedir (Külekçi, 1980, s. 17)”. Kuvvetli inanç sahibi bir Müslüman olan Yusuf aynı zamanda Türklüğünün idrakinde bilinçli bir Türkçüdür. Türklük ve İslam’ı uyumlu bir şekilde bir araya getirerek Türk tefekkürünü ve geleneklerini tavizsiz bir şekilde dile getirmesi bunu açıkça göstermektedir (Külekçi, 1980, s. 16).

Kutadgu Bilig’in devri için ne anlama geldiğini anlayabilmek için onun Yusuf’a kazandırdığı “ulu has hacib” ünvanının neyi ifade ettiğine bakmak gerekmektedir. “Hacib”, Arapça “hacb” mastarından türemiş olup “bir kişinin bir yere girmesine engel olan kimse, kapıcı” anlamına gelen bir kavramdır. Başlangıçta saray teşkilatı içinde mabeynci anlamında kullanılan terim zaman içinde farklı anlamlar kazanmıştır. Hacibliğin ilk defa tesis edilmesini Sasanilere ve İslam Peygamberinin uygulamalarına dayandıran görüşler mevcuttur. Türk ve İslam devletlerinin hemen hemen tamamında bu makamın ihdas edildiği görülmektedir. Ancak makamın gücü ve görevleri devletten devlete değişmektedir. Karahanlıların saray teşkilatında ulu hacib hükümdardan sonra gelmekteydi. Devlet teşkilâtının tamamında ise hükümdar ve vezirden sonraki en büyük makam ulu hacibe aitti (Taneri, s. 508-509).

Kutadgu Bilig’e göre ulu hacib soyu sopu temiz, dini bütün, dürüst, zeki, bilgili, akıllı ve güvenilir biri olmalıdır. Bunların yanı sıra gözü tok, nazik, uyanık, anlayışlı, güzel çehreli ve hayâ sahibi olmalıdır. Yusuf Has Hacib’e göre “ulu haciblik” devlet görevlilerin maruzatlarını bildirdiği önemli bir makamdır. Ulu hacib sarayın sanatkar görevlileri ile münasebet kurar, yabancı elçilerin ağırlanması üstlenir, merasimlerin doğru yönetilmesini takip eder, toplumun ihtiyaç kesimlerini dinleyerek onların

taleplerini hükümdara bildirir ve memurların uygunsuz davranışlarını düzeltir. Bu görevlerin yerine getirilmesi sırasında ulu hacib ihtiyatlı olmalı, beyin sözünü takip etmeli, dikkatli olmalı, boşboğazlık etmemeli, yalancılık ve kötü huy sahibi olmamalıdır. Bunların yanı sıra sır saklamayı bilmeli, memleketine karşı sadakat göstermeli ve işlerini vakitli yapmalıdır (KB 2435-2525).

2.2.4.2. Kutadgu Bilig Olay Örgüsü

Kutadgu Bilig dönemin geleneğine uygun olarak Allah'ın yüceltilmesi, Peygamberin, dört halifenin ve dönemin Hakanı Tavgaç Uluğ Buğra Han'ın övülmesiyle başlamıştır. Eserde Yusuf Has Hacib diğer dillerde benzeri pek çok eserin varlığını dile getirerek bu eseri Türkçe yazmasının sebebini açıkça belirtmiştir. Eser temelde dört sembolik şahsın arasındaki karşılıklı konuşmalardan oluşmaktadır. Bunlardan birinci Küntogdı hükümdardır. Güneşle sembolleştirilen Küntogdı töreyi (adalet-kanun) temsil etmektedir. İkinci şahıs Aytoldı olup dolunayla sembolleştirilmekte ve kutu temsil etmektedir. Aytoldı birinci vezir olarak görev yapmıştır. Üçüncü şahıs Ögdülmiş ise Aytoldı'nın oğludur. Eserde babasından sonra ikinci vezir olan Ögdülmiş aklı ve bilgiyi temsil etmektedir. Eserdeki dördüncü sembolik şahıs ise Odgurmuş olup akıbeti (aynı zamanda ahlak ve irfanı) temsil etmektedir. Bu dört şahsa ilişkin Yusuf Has Hacib şunları söylemektedir;

Önce Küntogdı hükümdardan bahsettim; ey iyi insan bunu izah edeyim (KB 353)

Sonra Aytoldı'dan söz açtım; mübarek saadet güneşi onunla parlar (KB 354)

Bu Küntogdı dediğim doğrudan doğruya kanundur; Aytoldı ise, saadettir (KB 355)

Bundan sonra Ögdülmiş'i anlattım; o aklın adıdır ve insanı yükseltir (KB 356)

Ondan sonrası Odgurmuş'tır; onu ben akıbet olarak aldım (KB 357)

Ben sözü bu dört şey üzerine söyledim; okursan anlaşılır; iyice dikkat et (KB 358).

Bunların dışında Aytoldı'yı saray erkanına tanıtan Küsemiş, Odgurmuş'ın takipçisi Kumaru ve saray içinde görevli Yumuşçı eserin diğer şahıslarıdır.

Eserin olay kurgusu şöyle gelişir; Genç, akıllı, yakışıklı ve eğitilmiş bir kişi olan Aytoldı kendi yeteneklerinin heba olmasındansa devlete yararlı olma düşüncesiyle yaşadığı yeri terk ederek hükümdarın şehrine gelir. Bir müddet uğraştıktan sonra Küsemiş vasıtasıyla

hükümdarla tanışmaya muvaffak olur. Hükümdar Aytoldı'nın kabiliyetine hayranlık duyar ve onu vezir olarak hizmetine alır. Aytoldı ile hükümdar Küntogdı kendi yeteneklerine ve niteliklerine ilişkin uzun münazaralara girerler. Hükümdarın çok sevdiği Aytoldı aniden ölür. Hükümdar onun ölümünden çok etkilenir ancak onun yerini dolduracak kimse de bulamaz. Aytoldı'nın genç oğlu Ögdülmiş babasının vasiyeti üzere hükümdara giderek kendini arz eder. Hükümdar Ögdülmiş'in kabiliyetlerinden çok etkilenir ve babasının yerini onun dolduracağına inanır. Ögdülmiş vezir olarak hizmet eder ve ülkenin sorunlarının üstesinden gelip halkın huzurunu temin eder. Ne var ki ülkenin halledilmesi gereken işleri çoktur ve bunların üstesinden gelinmesi için daha fazla güvenilir ve ahlaklı insana ihtiyaç vardır. Hükümdarın bu yöndeki talebi üzerine Ögdülmiş, münzevi bir hayat yaşayan manevi kardeşi Ogdurmuş'ı tavsiye eder. Hükümdar Ögdülmiş vasıtasıyla iki kez mektup göndererek Ogdurmuş'ı saraya davet eder. Ogdurmuş ısrarla devlet hizmetine girmekten kaçınır. Ancak ikinci mektuptan sonra kısa süreli bir görüşme için sarayı ziyaret etmeyi kabul eder. Ogdurmuş saraya gelip hükümdarla görüştüktan sonra münzevi hayatına geri döner. Ogdurmuş'ın ahireti tercih eden münzevi hayatından etkilenen Ögdülmiş devlet işlerinden elini çekmek ister. Bunun üzerine Ogdurmuş ölüm döşegindeyken buna karşı çıkarak onun devlet hizmetinde olmasının daha doğru olacağını söyler.

Kutadgu Bilig'i felsefi açıdan değerlendiren Mehdiyev (2019, s. 158) ise eserin olay örgüsünü şu şekilde özetlemiştir;

“Eserde İlke kendisini izhar etmek için Mutluluğu yardımcı seçer. Ancak ardından mutluluğun geçici olduğu düşüncesiyle onunda kendisine bağlı olduğu Akla yönelir. Akıl, İlkenin olumsal düzlemde tezahür etmesinde kilit rol oynar ve asla kendisinden ayrılmaz. Ne var ki aklın cevaplayamayacağı nihai sorular vardır ve bu sebeple de İlke, Ölümün yardımına başvurmaktadır. Ancak Ölüm tabiatı gereği, yardımcı olamayacağını ve dahası, bu tür soruların cevabının akli düzeyde imkansız olduğunu ortaya koyar. Fakat eserin kurgusu içinde bu karakterler, bütünüyle birbirinden bağımsız değildir. Hepsi İlkeye saygı duyar, mutluluğu arar, akli över ve ölür. Ölümün diğerleriyle ilişkisine eserin sonunda yer verilmesi çift katmanlı bir sembolizme işaret eder; şöyle ki mutluluk ve aklın ölümü olağanken, ilkenin ortadan kalkması, bir bütün olarak düzenin ortadan kalkması demektir.”

Kutadgu Bilig'in hali hazırda üç nüshası bulunmaktadır. Bunlar; Herat Nüshası, Fergana Nüshası ve Kahire Nüshasıdır. Bu nüshalara kısaca göz atmanın yararlı olacağı düşünülmektedir.

Herat nüshası

1439 yılında bugünkü Afganistan'ın Herat şehrinde Arap harfleriyle nüshaya geçirildiği için Herat nüshası olarak bilinen bu nüsha daha sonra Uygur harflerine çevrilmiştir. Bu nüsha daha sonra Anadolu topraklarına erişmiş ve Tokat'a ulaşmıştır. Herat nüshası 1474 yılında Tokat'tan İstanbul'a getirilmiştir. Bu nüsha uzun süre İstanbul'da kaldıktan sonra Doğu bilimci Hammer tarafından bir sahaftan satın alınarak Viyana'ya götürülmüştür. Eseri tercüme eden ve 1823'te Journal Asiatique'te yayınlayan Jaubert eserden ilk söz eden kişi olmuştur. Macar Doğu bilimci Vambery ise 1870 yılında Almanca tercümesi ile beraber nüshanın bir kısmını neşretmiştir. Wilhelm Radloff bu nüshanın tamamının neşir ve tercümesini gerçekleştirmiştir.

Fergana nüshası

Şimdiye kadar ele geçen Kutadgu Bilig nüshaları arasındaki en mühim nüsha Fergana nüshasıdır. Zeki Velidi Togan 1913 yılında Kazan Üniversitesi Arkeoloji ve Tarih Derneği tarafından Fergana'ya gönderildiğinde bu nüshaya Namangan şehrinde tesadüf etmiştir. Togan bu Kutadgu Bilig nüshasından aldığı birkaç sayfayı Rus Bilimler Akademisine sunduğu rapor vasıtasıyla yayınlamıştır. 223 yapraktan oluşan bu eser Taşkent Devlet Şarkiyat Enstitüsü Ebu Reyhan el Beyruni Şark Yazmaları merkezinde tutulmaktadır. Toplam 6107 beyitten oluşan eserin her bir sayfasında 15 satır mevcuttur.

Kahire nüshası

İzzeddin Ay-Demir ed-Devatdar için hazırlanan Arap harfli Kahire nüshası yazısı açısından diğer nüshalardan daha iyi durumdadır. Kahire nüshası 1896 yılında Alman araştırmacı Bernhard Moritz tarafından Hidiv Kütüphanesinin mahzeninde parçalanmış bir halde bulunmuş ve daha sonra parçalar derlenmiştir. 1367 yılından daha önce bir dönemde yazıldığı düşünülen Kahire nüshası Moritz tarafından Karl Edvard Sachau'ya gönderilmiştir. Kopyaları ünlü Türkolog Radloff'a ulaşan bu nüsha hakkında Radloff'un verdiği bilgilere göre eser 5800 beyit 196 yapraktan oluşmakta ve her sayfada 17 satır yer almaktadır. Mısır Milli Kütüphanesinde bulunan eser büyük ölçüde

iyi muhafaza edilmiştir. Radloff 1891 yılında Viyana ve Kahire nüshalarını karşılaştırarak Kutadgu Bilig'in daha iyi hazırlanmış bir metnini Almanca tercümesi ile beraber yayınlamıştır.

2.3. Kutadgu Bilig Çalışmaları

Kutadgu Bilig'i ilk defa olarak felsefi ve kritik bir gözle Otto Alberts adlı bir Alman ile Melioransky isimli bir Rus bilgini incelemiştir (Arslan, 1987, s. 2). Bilim camiasına tanıtıldığı günden bu güne kadar Kutadgu Bilig alanında yapılan çalışmalar dünya geneline yayılmış ve esere ilişkin yapılan çalışmalar büyük bir külliyata dönüşmüştür. Esere ilişkin erken dönemde yapılan çalışmalar eserin felsefi kökeni ve dil varlığı üzerine yoğunlaşmış iken yakın dönemde, özellikle Türkiye'deki çalışmaların eserin sunduğu sosyal tefekküre yöneldiği görülmektedir.

2.3.1. Türkiye

Türkiye'deki Kutadgu Bilig çalışmalarının en önemlisi Reşit Rahmeti Arat tarafından 15 yıllık bir çalışmanın sonunda 1947 yılında yayınlanmıştır. Bu çalışmada Arat üç farklı nüshayı karşılaştırarak aralarındaki farkları dipnotta göstermiştir. Arat'ın ikinci Kutadgu Bilig çalışmasının ikinci kitabı 1959 yılında yayımlanmıştır. Bu kitap Türkiye Türkçesine nazım halinde aktarılmıştır. Arat'ın Kutadgu Bilig indeksi çalışması ise vefatından sonra yayımlanabilmiştir (Aktaran; Jamal ve Kafkasyalı 24).

Türkiye'de Kutadgu Bilig alanında yapılan bir diğer çalışma ise Agop Dilaçar tarafından gerçekleştirilmiştir. Dilaçar çalışmasında öncelikle Yusuf Has Hacib'in yetiştiği ve eserini verdiği muhite ilişkin yorumlarda bulunmuştur. Dilaçar eserin İslam'ın dönemdeki ilk Türkçe eser olmasının önemini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra eserin Yusuf Has Hacib'in olgunluk döneminde yazıldığını ve yetkin bir felsefeye sahip olduğunu ifade etmiştir (Jamal ve Kafkasyalı 25).

Fuat Köprülü ise Kutadgu Bilig çalışmasında eserin fikri açıdan bölgedeki İslami gelenekten önemli bir farklılığa sahip olmadığını ve eserdeki ideolojinin Orhun abidelerindeki Türk ideolojisini yansıtmadığını söylemiştir. Ahmet Caferoğlu ise konusu ve dili açısından eserin İranlılar ve Araplardan etkilendiğini söylemiştir. Halil İnalçık da Yusuf'un İran edebiyatını tanıdığını ifade ederek Kutadgu Bilig'de İran edebiyatının tesirinin bulunduğu dikkat çekmiştir. Bununla beraber eserin eski Türk

geleneğini yansıtan özelliklerinin de bulunduğunu vurgulamıştır. Alessio Bombacı ise Kutadgu Bilig’in öncülü olan Arap ve İran eserlerinde siyasi unsurların etik ve felsefi unsurlarla harmanlanmasına, alegorilere ve diyalog yapısına şahit olunmadığına dikkat çekerek Kutadgu Bilig’in bu bağlamda orijinal bir eser olduğunu belirtmiştir (Aktaran; Jamal ve Kafkasyalı, 27-30).

Kutadgu Bilig’e ilişkin ülkemizde yapılan çalışmaların özellikle Reşid Rahmeti Arat’ın tercümesi sonrası yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla beraber eser daha ziyade felsefi kökeni ve dil özellikleri açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Kafesoğlu’nun (1980) çalışması eserin Türk kültürü açısından taşıdığı değere ilişkin analizleri barındırmaktadır. Öte yandan Kafesoğlu, söz konusu çalışmasında Kutadgu Bilig’de yer alan görüşlerin felsefi kökenine ilişkin görüşleri de ele almıştır. Eserin Çin’in Konfüçyüs düşüncesinden izler taşıdığı görüşünü makul karşılamış ancak Konfüçyüs düşüncesinin kökenlerinde eski Türk inanç sisteminin yer aldığını söylemiştir.

Başer (1995) “Kutadgu Bilig’de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna” adlı çalışmasında eserde yer alan kut ve töre kavramları üzerine yoğunlaşmıştır. Başer, bu kavramların Türk siyasi düşüncesinin teşekkülünde nasıl bir rol oynadığına değinerek kut ile töre (siyasal iktidar – hukuk) ilişkisini ele almıştır. Başer çalışmasında töre unsurunu merkezi bir konuma yerleştirerek diğer üç unsurun töreyi tamamlayıcı nitelikte olduğunu ifade etmiştir.

Hüseyin Akyüz (2002) “Kutadgu Bilig’de Sosyo-Pedagojik ve Siyasal Söylem” adlı eserinde Kutadgu Bilig’in genel muhtevasına değindikten sonra eserin toplumsal eğitim konusundaki bakış açısını ele almıştır.

Hayati Develi (2006) tarafından hazırlanan Kutadgu Bilig çalışması ise eserin günümüz Türkiye Türkçesine aktarılmış nesir bir özeti niteliğindedir.

Ayhan Bıçakçı (2019) tarafından hazırlanan ve içinde pek çok akademisyenin Kutadgu Bilig konulu makalesinin bulunduğu “Kutadgu Üzerine Felsefi Araştırmalar” adlı çalışma ilgili eseri pek çok yönüyle ele almıştır.

Abdullah Kök (2020) tarafından kaleme alınan “Türklerin Entelektüel Mirası Kutadgu Bilig, Devlet: Adalet, Kut, Töre” adlı çalışma diğer birçok eserde olduğu gibi Kutadgu

Bilig'i eseri dört temel kişisi üzerinden ele almıştır. Bununla beraber eserin dört temel karakteri ile doğrudan ilgili bulunmadığı konulara değinmemiştir. Bu bağlamda eser benzeri klasik eserlerdeki görüşler bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

Fatih M. Şeker (2016) “Türk Düşünce Tarihi, Açısından Kutadgu Bilig” adlı çalışmasında Kutadgu Bilig'in orijinal Türk tasavvurunun bir mahsulü olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre Kutadgu Bilig kendisinden sonraki dönem üzerinde adeta kurucu bir eser niteliği ile temel oluşturmuş ve Türk-İslam devletlerinin merkezi idari yapısının fikri çekirdeğini oluşturduğu yönünde görüşler ifade etmiştir. Bu bağlamda özellikle Türklerin İslamlaşma sürecine değinen Şeker, eserinde Türklerin İslamlaşma sürecinde coğrafyanın mistik yapısının önemli bir rol oynadığına değinerek eserin geçiş dönemini yansıttığını dile getirmiştir. Odgurmuş ile Gündoğdu arasındaki ilişkinin sonraki dönem Türk siyasi tefekkürünü derinden etkilediğini vurgulamıştır.

Mehmet Kara (2012) tarafından kaleme alınan diğer bir Kutadgu Bilig çalışması olan “Bir Başka Açıdan Kutadgu Bilig” adlı kitap ise eserin İslami ilkelerle uyumu üzerine yoğunlaşmıştır.

Arsal (2020), “Türk Tarihi ve Hukuk” adlı eserinde Kutadgu Bilig için iki fasıl ayırmıştır. Arsal bu eserinde Kutadgu Bilig'in eski Türklerin ahlak, hukuk ve devlet yönetimi anlayışlarına ilişkin zengin bir kaynak olduğuna dikkat çekmiştir. Arsal Kutadgu Bilig'in özgün bir Türk eseri olduğuna vurgu yapmış ve İslami dönemin tesirlerinin eserde yüzeysel kaldığını söylemiştir.

Ahmet Bican Ercilasun (2020) “Kutadgu Bilig Grameri; Fiil” adlı çalışmasında Kutadgu Bilig'deki fiil yapısını ele almıştır.

Türkiye’de Kutadgu Bilig'i çeşitli yönleriyle ele alan pek çok kitap, makale ve tez yayımlanmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 37-38).

2.3.2. Kırgızistan

Stalin döneminde etnik unsurlara ait kültürel değerlerin ön plana çıkmasının milliyetçi bölücülüğe hizmet edeceği düşüncesi ile Türk halkların kendi milli eserlerine yönelik çalışmaları desteklenmemiş olsa da 1950’li yıllara kadar Kırgızistan’da Kutadgu Bilig’e ilişkin birkaç önemli eser kaleme alınmıştır. Kruşçev döneminde Stalin dönemi

politikalarının gevşetilmesi ile birlikte Kırgızistan’da Kutadgu Bilig ve Divan’ı Lügat it-Türk gibi eski Türk kültürüne ait eserlere ilgi artmıştır. Böylelikle bu eserlerin Kırgız kültürüyle ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kutadgu Bilig Kırgız tarihi, dili ve kültürüne bağlanmıştır. Bununla beraber bu eserin Kırgız kültürü ile genel Türk halkları kültürü bağlamındaki konumunun nasıl belirleneceği konusunda tartışmalar yürütülmüştür. Kırgızistan’da yarım yüzyıldan fazla bir sürede Kutadgu Bilig’e ilişkin toplam 68 eser kaleme alınmıştır. Esere ilişkin 2002 yılına kadar kaleme alınan çalışmalar çoğunlukla eseri Kırgız tarihi ve kültürü bağlamında çeşitli yönleriyle ele almışken, 2003 sonrasında çalışmaların konularında önemli bir değişim gözlemlenmiştir. Bu dönemdeki konularda görülen çeşitliliğe ilişkin değişim doktora tezleri ve doktora sonrası çalışmalarda açıkça takip edilebilmektedir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. S. 41-42).

Kırgızistan’da K.K. Yudakhin tarafından kaleme alınan “S.E. Malov’un Eski Türkçe Yazıtları Abidelerine Girişi: Metinler ve Araştırma” adlı çalışması, U. Asanaliev ve K. Asyraliev’in “Kutadgu Bilig’in Dil Özellikleri” adlı çalışması, A.Narynbaev’in yazdığı “Ortaçağ Uygur İdeolojileri” ve B.T. Imanaliev tarafından kaleme alınan “Balasagunlu Yusuf Has Hacib ve Onun Kutadgu Bilig’teki Siyasal ve Felsefi Görüşleri” adlı çalışmalar bu dönemin dil ve felsefe açıdan önemli Kutadgu Bilig çalışmalarını oluşturmaktadır. K. Artykbayev’in Kutadgu Bilig çalışmaları ise eserin genel okuyucu tarafından anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Bunun yanı sıra Artykbayev çeşitli coğrafi ve dil unsurlarını ileri sürerek Kutadgu Bilig’in Kırgız halkının kültürel mirasının bir parçası olduğunu söylemiştir. Buna hususta bazı Kırgız akademisyenler Artykbayev’in görüşünü desteklerken bazıları da onun öne sürdüğü gerekçeleri reddederek eserin Uygur kültür sahasına ait olduğunu dile getirmiştir. Öte yandan Artykbayev, sonraki dönemde Kutadgu Bilig’in o dönemdeki Türk halklarının ortak kültürüne ait bir eser olduğunu vurgulamışsa da Kırgızistan’daki Kutadgu Bilig çalışmaları uzun süre eserin hangi Türk halkına ait olduğu tartışmaları çerçevesinde devam etmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 43-55).

Bağımsızlık sonrası döneme gelindiğinde ise eser Kırgız milli kimliğinin inşasını destekleyecek şekilde ulusal Kırgız kültürünün bir parçası olarak takdim edilmiştir. Kırgızistan’daki Kutadgu Bilig çalışmalarında Karahanlılar hanedanının kökenine ilişkin tartışmalar da akademik alanda önemli yer tutmuştur (Jamal ve Kafkasyalı, 2016.

s. 55-58). Öte yandan 2003 sonrası dönemde özellikle gelişen teknik imkânlar sayesinde konuya ilişkin yapılan çalışmalara erişimin kolaylaşması Kırgız akademisyenlerin çalışmalarını daha geniş bir çerçeveden ele almalarına olanak tanımıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 61).

2.3.3. Özbekistan

Kutadgu Bilig'in üçüncü nüshasının Namangan'da bulunmuş olması esere ilişkin çalışmaların bu bölgede oldukça erken bir dönemde başlamasına vesile olmuştur. 1913 yılında Zeki Velidi Togan tarafından özel bir kütüphanede keşfedilen Namangan nüshası 1924 yılında Buhara'da yaşayan bir âlim olan Abdurrauf Fıtrat tarafından sahibinden satın alınmıştır. Ebu Reyhan el-Biruni adındaki Şarkşinaslık Enstitüsü yazma eserler kütüphanesinde korunan eserin kaydında hicri 462'de kaleme alındığı belirtilmiştir.

Abdurrauf Fıtrat 1925 yılında eser üzerine çalışmaya başlamıştır. Fıtrat, "Eğitim ve Öğretmen" dergisinin ikinci sayısında Namangan nüshasının tanıtımını yapmıştır. Bu makale 1927 yılında İstanbul'da Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Kutadgu Bilig'in bazı parçaları ise 1928 yılında yayınlamıştır. Abdurrauf Fıtrat bütün hayatını Kutadgu Bilig çalışmalarına adanmıştır. Fıtratın çalışmalarının çoğu bir araya getirilerek 2000 yılında bir antoloji olarak Özbekistan'da yayınlanmıştır. Fıtrat bu eserde Kutadgu Bilig'in yazıldığı bölgenin kültürel yapısına dikkat çekmekte ve eserin edebi kurgusunun Firdevsi'nin Şehnamesi ile olan benzerliğine vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra Fıtrat, Avrupalı araştırmacıların eseri doğru okuyamadığını da dile getirmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 81).

Özbekistan'da Kutadgu Bilig çalışmaları yapan diğer bir araştırmacı ise Kazakbay Mahmudov olmuştur. Mahmudov, "Yusuf Has Hacib ve Onun Ekonomi Teorisi", "Balasagun Hakkında ve Kutadgu Bilig ve Edebi Dili" gibi çalışmaları ile Kutadgu Bilig'i farklı yönleri ile ele alan çalışmalar yapmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 82).

Kutadgu Bilig ile ilgili çalışma yürüten bir diğer Özbek âlim ise Kayum Kerimov olmuştur. Kerimov, dünya genelinde Kutadgu Bilig araştırmalarında öne çıkan çalışmalara değinmiş ve Kutadgu Bilig'in herhangi bir etnik unsura mal edilmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre eserin dili için en uygun isimlendirme "Buğra

Han Dili” olacaktır. Bunun yanı sıra Kerimov eserin Türk halkların kültürünün derin izlerini taşıdığını ve halen bazısı kullanılmakta olan özlü sözleri barındırdığını dile getirmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 82).

Baqizhan Tokhliev, Aziz Kayyumov, Gani Abdurrahmanov ve Qasimjan Sadikov Kutadgu Bilig çalışmalarına katkı sağlayan diğer Özbek âlimler olmuştur. Boqizhan Tokhliev “Kutadgu Bilig ve Türki Folklor” adlı bir doktora tezi kaleme almıştır. Tokhliev, eserinde eserin çok katmanlı yapısına dikkat çekmiş ve Kutadgu Bilig’in İslam öncesi Türk edebi geleneğini yansıttığını vurgulamıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 83-84).

Qasimjan Sadikov ise “Uygurca Nüshası Temelinde Kutadgu Bilig’in Dili Üzerine Araştırma” adlı çalışması ile doktor unvanı almıştır. Bunun yanı sıra Sadikov, eserin dilini incelediği pek çok çalışma gerçekleştirmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 85).

2.3.4. Kazakistan

Kazakistan’daki Kutadgu Bilig çalışmaları belli ölçüde Sovyet şarkiyatçıların tesiriyle başlamıştır. Kazakistan’da Sovyet âlimlerin faaliyet yürüttüğü Uygur çalışmaları ofisi Kutadgu Bilig çalışmalarında öncü bir rolü üstlenmiştir. Uygur çalışmaları ofisinin 1963’te Kazakistan Bilimler Akademisi bünyesinde yeniden oluşturulması Kutadgu Bilig çalışmaları açısından da önemli bir adım olmuştur. (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 87-88).

Uygur çalışmaları ofisi 1960’lı yıllarda Çin’den gelen âlimlerin etkisiyle eski Uygur edebiyatı çalışmalarında büyük bir ivme kazanmış olsa da, o döneme kadar Kazakistan’da zaten Kutadgu Bilig çalışmaları başlamıştı. Örneğin G.A. Abdurakhmanov tarafından kaleme alınan “Eski Türkçe Sentaktik Araştırması” adlı eser Kutadgu Bilig ve Divan-ı Lügat-it Türk’ün sentaktik özelliklerini incelemiştir. (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 88).

Kazakistan’da Kutadgu Bilig çalışmalarının öncülerinden biri de Kelimbetov Nemat’tir. Onun “Kazak Edebiyatının Kökeni” adlı eseri Kutadgu Bilig’le ilgi Kazakistan’da yapılan çalışmalarda öncü bir role sahiptir. Nemat, bu eserinde Balasagunlu Yusuf’u Orta Asya’da eser veren diğer bazı âlimlerle birlikte Kazak edebiyatının öncüsü kabul etmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 89).

Abdueli Kajdar'ın "Yusuf Has Hacib Balasaguni", "Yazılı Uygurca ve Edebi Eserler İçin Terminoloji Oluşturma İlkeleri Meselesi" ve "Yazılı Uygurca Edebi Dilinin Gelişimi" gibi makaleleri Kutadgu Bilig çalışmalarına dikkate değer katkıda bulunmuştur (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 91).

1970 yılında "Uygur Dili Araştırması" adlı antoloji çalışmasında A.A. Valitova ve diğerleri tarafından kaleme alınan Kutadgu Bilig temelli gramer araştırması akademik açıdan büyük bir başarı olarak kabul edilmektedir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 91).

V.U. Mahpirov'un "Divan'ı Lügati-Türk ve Kutadgu Bilig'de Etnik Konular" ve Alimzhan Tilivaldi'nin "Kutadgu Bilig'de İkili Çatışma ve Olay Örgüsünde Bunun Rolü" gibi monografiler Kutadgu Bilig alanında Kazakistan'da yapılan diğer önemli çalışmaları oluşturmaktadır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 91).

Kazakistan'daki Kutadgu Bilig çalışmalarında eserin modern dönem Türk lehçelerine çevirisinin yapılması teşebbüsü önemli bir adımı ifade etmektedir. İkinci Sovyet Türkoloji Kongresinde alınan kararlar doğrultusunda Kazakistan Bilimler Akademisi şair Askar Eguebay başkanlığındaki bir heyete eserin çeviri görevini vermiştir. Eguebay, bu çeviriye yazdığı önsözde Kutadgu Bilig'in ortak Türk kültür mirasının bir parçası olduğunu vurgulamış olsa da bir yandan da eserin Kazak edebiyat tarihinin ulusal mirasının bir parçası olduğunu söylemekten kendini alamamıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 92-93).

1990'lı yıllara gelindiğinde Kazakistan'da Kutadgu Bilig hakkında pek çok doktora tezi hazırlanmıştır. Son dönemde ise Kamalov Ablet Shakurov, K.W. Ibraev, G.M. Molotova, B.R. Kulzhanova, M.B. Primbetova, Kuanysh Alzhan ve Mukhtar Izotov gibi âlimlerin Kutadgu Bilig konusunda dikkate değer çalışmaları olmuştur. Öte yandan üç bölümü Kutadgu Bilig'e ayrılan ve Kazak Edebiyatı ve Sanatı Araştırmaları Enstitüsü tarafından hazırlanan "Eski Türk Edebiyatının Hülasası" adlı eser 2014 yılında yayınlanmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 94-96).

2.3.5. Azerbaycan

Azerbaycan'da Kutadgu Bilig'in ilk şiirsel çevirisi Kamil Valiyev ve Ramiz Askar tarafından gerçekleştirilmiştir. İkinci çeviri ise Halil Rıza tarafından yapılmıştır. Kamil Valiyev ve Ramiz Askar tarafından yapılan çeviri R.R. Arat tarafından Türkçe ve

Özbekçe dilinde yapılan tercümeleler dikkate alınarak yapılmıştır. Eser Kutadgu Bilig'i Türk halklarının ortak mirasının parçası olarak kabul etmiş ve Azerbaycan dili, edebiyatı ve tarihini anlamak ve öğrenmek açısından büyük öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Eser Kutadgu Bilig'in dilini Hakaniye Türkçesi olarak kabul etmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 98).

Sovyet döneminde Kutadgu Bilig çalışmaları alanında Azerbaycanlı âlimler dikkate değer başarılar elde etmişler. Bu bağlamda V. Aslanov tarafından kaleme alınan "Azerbaycan Dili ile Kutadgu Bilig'in Söz Varlığı Karşılaştırılması" ve A. Rustamova'nın "Ortaçağda Yazılan Azerbaycan Şiirleri ile Balasagunlu Yusuf'un Kutadgu Bilig'i Arasındaki Bazı Ortaklıklar Hakkında" adlı eserleri bunlar arasında yer alır. Bunların dışında edebiyat tarihine ilişkin eserler ya da edebiyat yayınlarının belli bölümlerinde yer alan Kutadgu Bilig makaleleri de dikkate değer nitelik taşımaktadır. P. Xalilov'un "Sovyetler Birliğindeki Halkların Edebiyatı", F. Zeynalov'un "Eski Türkçe Belgeleri Mirası", A. Safarli'nin "Ortaçağdaki Eski Azerbaycan Edebiyatı", M. Seyidov'un "Azerbaycan Mitolojisinin Kökeni" adlı çalışması bu bağlamda değerlendirilebilecek eserlerdir (Kafkasyalı, 2016. s. 98-99).

Fuzuli Bayat'ın "Kutadgu Bilig'de Ortaçağ Sosyal Yapısı" adlı monografisi ve Nizami Caferov'un "Ortaçağda Eski Türk Edebi Dili" adlı çalışması Azerbaycan'da gerçekleştirilen önemli Kutadgu Bilig çalışmaları arasında yer alır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 99).

İran'da Muhammedreza Karimi tarafından Kutadgu Bilig hem Farsçaya hem de Azerbaycan Türkçesine tercüme edilmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 100).

2.3.6. Japonya

Japonya'da Fujiu Mihashi, Takao Nishiwaki ve Mutsumi Sugahara gibi Türkologlar Kutadgu Bilig çalışmalarında dikkate değer başarı elde etmişlerdir. Takao Nishiwaki, eserin İslami çeşniler katılarak dindar Uygur Budist rahipler tarafından yazıldığını ileri sürmüştür. Nishiwaki, Kutadgu Bilig'in Firdevsi'nin Şehnamesinden ziyade Kaykavus bin İskenderin Kabusname'sine benzediğini söylemiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 101-102).

Mutsumi Sugahara Ankara’da gerçekleştirilen Yusuf Has Hacib’in 990. Doğum Yılı Seminerinde “15. Yüzyılda Türkçe ve Kutadgu Bilig’in Herat Nüshası” adlı bir monografi sunmuştur. Sugara, bu çalışmasında Türkçenin 15. Yüzyıldaki baskın yazı dili oluşunu yansıtmaları ve dönemindeki Uygurca nüshaların en önemlisi olması nedeniyle Herat nüshasının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Sugara, ayrıca çeşitli Türkoloji çalışmaları kapsamında Kutadgu Bilig konusunda iki makale daha hazırlamıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 103).

Juten Oda ise “Eski Türkçe ve Osmanlı Türkçesi Arasındaki İlişki Üzerine” adlı çalışmasında Kaşgarlı Mahmut’un kullandığı “Hakaniye Türkçesi” ifadesine dikkat çekmiş ve Osmanlı Türkçesi ile ortaçağ Orta Asya Türkçesi arasındaki ilişkiyi kanıtlamaya çalışmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 104).

2.3.7. Rusya

Rusya’da Türkoloji alanında yapılan çalışmalar 17. yüzyıla kadar geri gitmektedir. 20. yüzyıl ise Rusya’daki Türkoloji çalışmalarının altın çağı olmuştur. Rusya’daki Asya Müzesi önemli miktarda Türk kültürel unsuru edinmiştir. Rusya’daki erken dönem Kutadgu Bilig çalışmaları V.V. Radlov, V.V. Bartold, P.M. Melioranskii gibi âlimlerin öncülüğünde gerçekleşmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 109).

Eserleriyle Türkoloji alanında dünya genelinde bir şöhrete sahip olan V.V. Radlov, Kutadgu Bilig’in Uygur harfleriyle yazılan nüshasının varlığından ilk kez 1884’te haberdar oldu. Radlov, 1890 yılında “Viyana İmparatorluk ve Kraliyet Saray Müzesindeki Otantik Uygurca Nüshanın Kopyası” adlı bir çalışma yayınladı. 1891 yılında ise Radlov, “Balasagunlu Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig” adlı eserini yayınladı. 1910 yılında eserin fonetik transkripsiyonunu, tercümesini ve dipnotlarını tamamladı. 1893 yılında tercüme çalışmasının giriş bölümü için hazırladığı “Uygurca İle İlgili Meseleler” adlı monografiyi yayınladı. 1890’dan 1898 yılına kadarki dönemde Kutadgu Bilig’in iki cilt halinde Almancaya tercümesini yayınladı. Aynı zamanda “Kutadgu Bilig’in Kahire’de Keşfedilen İkinci Nüshası Hakkında” başlıklı çalışmasını yayınladı. Kutadgu Bilig çalışmaları alanında yoğun faaliyet yürüten ve önemli başarılar elde eden Radlov, esas uzmanlığının kuzey Türkçesi olması nedeniyle Kutadgu Bilig’in tercümesi ve transkripsiyonu konularında bazı hatalar yapmaktan

kurtulamamış ve bu hususta R.R. Arat'ın eleştirilerine maruz kalmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 111- 112).

Rusya'daki Türkoloji çalışmalarına önemli katkılarda bulunan V.V Bartold aynı zamanda eserleriyle Kutadgu Bilig araştırmalarında dikkate değer bir yere sahip olmuştur. Orta Asya tarihi alanında yaptığı çalışmalar ve bilim gezileriyle Türkoloji çalışmalarına ciddi katkılar sağlayan Bartold'un Kutadgu Bilig konusundaki gerçek başarısı ise Karahanlılar hakkında yaptığı araştırmalara dayanmaktadır. Onun Türkistan (Mogol İstilasına Kadar Türkistan) adlı çalışması Karahanlılar hanedanının yakından ve daha iyi tanınmasının önünü açmıştır. Bartold'un Kutadgu Bilig hakkındaki görüşleri ise onun 757 sayfalık hacimli bir eseri olan "Moğol ve Türk Edebiyatı Tarihi" adlı antoloji çalışmasında yer almaktadır. Bartold burada Yusuf Has Hacib'in eserde yer alan ifadelerine dikkat çekerek Kutadgu Bilig'in dilinin Türkçe olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Karahanlıların kendilerini Uygur olarak tanımlamadığını ve Yusuf Has Hacib'in eserini yazdığı dili Uygurca olarak ifade etmediğini vurgulamıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 119- 120).

Rusya'da Kutadgu Bilig alanında çalışma yürüten bir diğer Türkolog ise P.M. Melioranskii olmuştur. Melioranskii "Kül Tigin Abidesi Yazıtları", "Orhun-Yenisey Yazıtlarının Edebiyat Üzerine" ve "Cengiz Han Kutadgu Bilig'i Üzerine" adlı üç ustalık eseri kaleme almıştır. Bartold bir makalesinde Melioranskii'nin Kutadgu Bilig adında bir eserden bahsettiğini ifade etmiştir. Bu eserin Muhammed Hindi Şah adlı İranlı bir din adamına ait bir dokümanda Cengiz Han'a sunulduğu dile getirilmekteydi. Melioranski bu bilgiye dayanarak Cengiz Han'a hizmet eden Uygur kökenli devlet adamlarının Yusuf Has Hacib tarafından Tavgaç Buğra Han'a sunulan Kutadgu Bilig'den haberdar oldukları için Cengiz Han'a yazılan esere de bu adı verdiklerini ileri sürmüştür. Bundan dolayı birincisine Uygur Kutadgu Bilig'i, ikincisine Cengiz Han Kutadgu Bilig'i adını vermiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 130- 131).

2.3.8. Sovyet Dönemi

Rusya'daki imparatorluk dönemindeki Türkoloji araştırmaları Sovyet döneminde de neredeyse kesintisiz bir şekilde sürmüştür. Petersburg'daki Doğu Araştırmaları Enstitüsünün kıdemli âlimleri Malov, Tenisheff, Kononov ve Ivanov gibi yeni nesil

akademisyenlerin yetişmesini sağlamıştır. 1918-1992 yılları arasında Kutadgu Bilig araştırmalarında önemli ilerlemeler kaydedilmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 134).

1970 yılında Kononov'un da aktif bir şekilde katılım sağladığı 4. Sovyetler Birliği Türkoloji Kongresi "Kutadgu Bilig" temalı özel bir seminer gerçekleştirmiş ve esere ilişkin geniş kapsamlı ve derinlemesine bir araştırma yapılması yönünde bir karar alınmıştır. Böylece Sovyetler Birliğindeki Kutadgu Bilig araştırmaları yeni standartlar üzerinden yeni bir seviyeye ulaşmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 135).

Sovyetler Birliği araştırmacılarının Kutadgu Bilig çalışmalarına esas katkıları ilgilerini eserin kendisiyle sınırlamak yerine eserin tarihi, kültürel ve dini değerler arka planına dönük incelemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu araştırmacılar eski ve modern Türk lehçelerine hâkim dil bilimciler olmalarının yanı sıra tarihçi ve arkeolog niteliklerine de sahiptiler. Orta Asya tarihi ve Karahanlılar hakkında önemli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 137).

Sovyetler Birliği döneminde Kutadgu Bilig'in kökenine ilişkin görüşler şu şekilde sınıflandırılmıştır.

- Radlov'un temsil ettiği birinci grup âlimler dil tartışmalarına girmek yerine "Kutadgu Bilig'in Dili" demekle yetinmişlerdir. A.A. Valitova ise "Karahanlı Hanedanının Dili" denilmesini tavsiye etmiştir.
- S.E. Malov, "Çağatayca" tabirinden vazgeçerek "Koço Uygurcası ya da Eski Uygurca" tanımlamasını yapmıştır.
- Tenisheff, Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönemin özelliklerini dikkate alarak Karahanlı Uygurcası, ya da tarihi ve kültürel özellikleri göz önünde bulundurarak Karluk Uygurcası denmesi gerektiğini ifade etmiştir.
- N.A. Baskakov, Kutadgu Bilig'i Karahanlılar dönemine ait Uygurca bir eser olarak sınıflandırmıştır.
- T.F. Bolagova Kutadgu Bilig'in dilinin Kıpçakça ile Karlukça'nın karışımı olarak kabul etmiştir.

- A.M. Shirobok ise Kutadgu Bilig’in dili için “Karlukça” tespitinde bulunmuştur. (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 145).

1960’tan sonraki dönemde Valitova, bir seri Kutadgu Bilig monografisi hazırlamıştır. Bunların arasında “Karahanlı Hanedanlığında Sınıf Meselesi Hakkında”, “Uzun Kutadgu Bilig Şiirinin Yaratıcı Konusu Hakkında”, “Bir 11.yy Türkçe Edebi Eser Olan Kutadgu Bilig’in Etnik Aidatı Hakkında”, “Kutadgu Bilig’in Şiir Özellikleri”, “Kutadgu Bilig’in Yayınlanan Bölümleri ve Bunların Tercümeleri” ve “Doğu Şiirini Tipolojisi” adlı eserler bulunmaktadır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 146).

1983 yılında S.N. Ivanov, kendisine akademik camiada tanınma imkânı sağlayan Kutadgu Bilig’in Rusçaya tam tercümesini gerçekleştirmiştir. Kononov’un sıkı editörlüğünde gerçekleştirilen bu çeviri Sovyetler Birliğindeki Kutadgu Bilig çalışmalarının gelişimi açısından bir dönüm noktası olmuştur (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 147).

2.3.9. Avrupa ve Amerika

Avrupa ve Amerika’daki Kutadgu Bilig çalışmaları 1820’lere kadar geriye gitmektedir. Napolyon’un başlattığı bir süreç olarak Batılı pek çok âlim Doğu dünyasını yakından tanımak için Şarkiyat çalışmalarına ağırlık vermeye başlamıştır. Bunlardan biri de tercüman ve diplomatik danışman olan Avusturyalı Hammer Purgstall (1774-1856) olmuştur (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 159).

Hammer Purgstall yazılışından 700 yıl sonra tesadüfen Kutadgu Bilig’in bir nüshasını İstanbul’da bir kitapçıda bulmuştur. Fransız Şarkiyat Akademisin profesörlerinden A. Jaubert ise 1825 yılında Kutadgu Bilig’in Viyana Nüshasını ilk defa kamuya tanıtmıştır. Bundan 45 yıl sonra ise Vambéry, Viyana Nüshasını 915 beytinin Latin harfleriyle hazırlanan transkriptini ve Almanca tercümesini yayınlamıştır. Danimarkalı Türkolog W. Thomson ise başarılı bir şekilde Kutadgu Bilig’in kafiye düzenini ortaya koymuştur. İki Amerikalı âlim olan Robert Dankoff ve Walter May Kutadgu Bilig’in iki ayrı İngilizce tercümesini hazırlamışlardır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 159).

A. Jaubert 1823 ya da 1832 yılında Kutadgu Bilig’in pek çok hata barındıran ilk yayımını gerçekleştirmiştir. Jaubert’in bu yayınından sonra kütüphanelerde tutulan pek

çok eski Uyгурca metine yönelik büyük bir ilgi uyanmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 160).

Vamberg ise çalışmasını “Uyğurca Belgeler ve Kutadgu Bilig” başlığı altında yayımlamıştır. Uyğur yazısıyla yazılan kitabın başlığını Latin harfleriyle “Kutadgu Bilik” olarak koyan ilk kişi olmuştur. Kutadgu Bilig’in sözcük yapısını ve gramerini çalışarak bir Uyğurca-Almanca sözlük çalışması gerçekleştirmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 163).

Kutadgu Bilig’in küresel düzeyde tanınması açısından eserin İngilizceye çevirisinin yapılması önemli bir adım olmuştur. 1983 yılında Robert Dankoff Kutadgu Bilig’i İngilizceye tercüme etmiş ve bu çalışma Chicago Üniversitesi tarafında “Wisdom of Royal Glory: A Turko - Islamic Mirror For Princes” adıyla yayımlanmıştır. Walter May’in şiirsel tercümesi ise “İyiliksever Bilgi” adıyla Moskova ve Bişkek’te basıldı. Dankoff’un tercümesi bilim camiasında oldukça başarılı bulunmuştur (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 163-164).

University of Massachusetts Amherst’te Üniversitesinde tarih profesörü olan Audrey L. Altstadt “Abbas Kulu Ağa Bakıhanlı’nın Nasihatleri” adlı bir makale hazırlayarak bunu Azerbaycan Çalışmaları Dergisinde yayımlamıştır. Altstadt, makalenin önemli bir kısmında “Nasihatler” ile “Kutadgu Bilig” arasındaki bağı konu edinmiştir. Ona göre “Nasihatler”, Kutadgu Bilig’de yansıtılan ahlaki ve felsefi düşünceleri somut hale getirmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 167).

19. yüzyılın sonundan itibaren Türkoloji çalışmalarına özel bir önem veren Almanya bu alanda dünyaca tanınan âlimler yetiştirmiştir. Almanya’da Türkoloji çalışmalarının önde gelen isimlerinden olan Omeljan Pritsak çalışmalarını Karahanlılar Hanedanı üzerine yoğunlaştırmıştır. Omeljan Pritsak Türkoloji alanında “Karahanlılar Hanedanı Üzerine Araştırma” adlı eseriyle tanınmıştır. Pritsak, bu çalışmanın yayımlanmasından önce “Karahanlı Hanedanına İlişkin Bazı Tartışmalı Konular Hakkında” adlı bir makale kaleme almıştır. Pritsak’ın Orta Asya tarihine ilişkin en önemli çalışması ise “Karluklardan Karahanlılara” adını taşımaktadır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 169).

Petter Zieme Almanya’da yetişen üçüncü nesil Uyğur edebiyatı uzmanlarından. Zieme Turfanda keşfedilen belgeler üzerine pek çok monografi hazırlamıştır. Zieme,

yapmış olduğu pek çok çalışmada Kutadgu Bilig’i konu edinmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 170). Profesör Hendrik Boeschoten, ise çalışmalarında Harzemşahlar dönemi eserleri ile Karahanlı dönemi eserleri olan Kutadgu Bilig ve Divan-ı Lügat-it Türk arasında karşılaştırma yaparak bu iki dönem arasındaki dil ilişkisini incelemiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 170).

Almanya’daki önde gelen başka bir Türkolog olan Marcel Erdal’ın çalışmalarında da Kutadgu Bilig ve Divan-ı Lügat-it Türk önemli bir yer tutmuştur. Almanya’da akademik topluluğun Kutadgu Bilig çalışmaları alanındaki bir diğer başarısını ise “Philologiae Turciae Fundament” adlı dört ciltlik referans kitapta Kutadgu Bilig çalışmalarına ilişkin sunulan araştırmalar oluşturmaktadır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 171).

Türkoloji’nin derin köklere sahip olduğu bir başka Avrupa ülkesi olan Hollanda’da ise Uwe Blasing, Kutadgu Bilig konusunda çalışmalar yürütmüştür. Yusuf Has Hacib’in doğumunun 990. Yılı olması nedeniyle 2009 yılında Ankara’da düzenlenen anma programına katılan Blasing, Kutadgu Bilig’in söz varlığını ele aldığı “Kıl adına Namaz: Zamansal Bir İsmi Evrimi” adlı çalışması ile akademik dünyanın dikkatini çekmiştir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 171).

2.3.10. Çin

Karahanlılar döneminde yazılan bir eser olarak Kutadgu Bilig coğrafi olarak Çin’e uzak sayılmayacak bir bölgede yazılmış olsa da Kutadgu Bilig çalışmaları Çin’de geç başlamıştır. Bunda ülkenin Kutadgu Bilig çalışmalarının dünya genelinde yaygınlaştığı dönemde yaşamış olduğu sosyal dönüşüm ve kargaşaların da etkisi vardır. Bununla beraber Çin’deki Kutadgu Bilig çalışmaları 1914 yılına kadar geriye götürülebilmektedir (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 174).

Çin’deki Kutadgu Bilig çalışmaları 1920’li yıllardan itibaren Natawani, Abdulkadir-Damolla, Kutluk-Xoh gibi Uygur kökenli âlimlerin öncülüğünde başlamıştır. 1930’lu yıllardan itibaren ise Kutadgu Bilig Çin kökenli âlimlerin dikkatini çekmeye başlamış ve esere ilişkin He Qiming iki tercüme faaliyeti yürütmüştür. 1950’li yıllara kadar çeşitli gazete ve süreli yayınlarda konuya ilişkin makaleler yayımlanmıştır. 1950’li yıllardan itibaren hükümetin azınlık politikasının değişmesi ile birlikte Kutadgu Bilig

alışmaları hız kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde Ahmet Ziya’i eserin modern Uygurcaya bir tercümesini yapmıştır. 1956 yılında Lao She, Kutadgu Bilig’in yalnız Uygurların değerli bir kültürel mirası olmadığını, anavatanın kültür tarihinin de kıymetli bir hazinesi olduğunu söylemiştir. Bu dönemden itibaren Kutadgu Bilig, Uygur tarihi araştırmaları için kaynak bir eser olarak görülmeye başlanmıştır. Kutadgu Bilig konusunda Muhammedjan Sadik ve Abduxukur Muhammet’imin dikkate değer araştırmalar gerçekleştirmiştir. Bu dönemde Hu Zenhua ve Geng Shimin “Kutadgu Bilig- Uzun bir Uygur Klasik Şiiri” adlı bir çalışma yayımlamıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 175-178).

Çin’deki 1979 öncesi Kutadgu Bilig çalışmaları kısa tanıtım makaleleri ile sınırlı kalmıştır. 1979 sonrası dönemde azınlıkların kültürel miraslarının korunmasına yönelik çağrılar da etkisiyle Kutadgu Bilig çalışmaları yeni bir atılım kazanmıştır. 1979 yılında Geng Shimin ve Wei Cuiyi eserin kısaltılmış bir Çince çevirisini yayımlamıştır. 1979’da Ablat Umar “Yusuf Has Hacib ve Onun Kutadgu Bilig’i” adlı bir çalışma yayımlamıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 179-180).

1980’li yıllarda Sincan Uygur Özer Cumhuriyetinin desteğiyle Kutadgu Bilig çalışmalarında büyük bir artış sağlanmıştır. Sağlanan resmi destek sayesinde Kutadgu Bilig’in modern Uygurcaya ve Çinceye tercümesi yapılarak yayımlanmıştır. Tercümeler sayesinde hem Uygur kökenli hem de Çin kökenli âlimler arasında Kutadgu Bilig’e yönelik akademik ilgi bir hayli artmıştır. Bunun sonucunda eseri çeşitli yönleriyle ele alan pek çok çalışma kaleme alınmıştır (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 180).

1986 yılına gelindiğinde Kaşgar’da Kutadgu Bilig konulu akademik bir seminer gerçekleştirilmiştir. Bu seminerde Kutadgu Bilig çalışmalarının koordinasyonunun önemine dikkat çekilmiş ve yapılan çalışmalarda disiplinler arası bir yaklaşımın gerekliliği vurgulanmıştır. 1986 sonrası dönemde ise çalışmalar görece hız kaybetmiştir. 1995 sonrası dönemde Çin halkının yaşadığı sosyal değişim ile pazar ekonomisinin oluşturduğu koşullar ve Kutadgu Bilig çalışmalarının öncülerinin ölmesi bu alanda bir durgunluk döneminin yaşanmasına neden olmuştur. 1999 yılı sonrası yayımlanan yıllık ortalama çalışma sayısı bu durgunluğun normale döndüğüne işaret sayılmıştır. (Jamal ve Kafkasyalı, 2016. s. 185-188).

Kutadgu Bilig'in sunduğu sosyal ve siyasal anlayışa ilişkin yapılacak incelemeye geçmeden önce bu hususta daha önce dile getirilen düşüncelere değinmenin faydalı olacağı görülmektedir. Böylece elde edilen bulguların esere ilişkin şimdiye kadar ortaya konulan genel perspektifin dikkate alınmak suretiyle değerlendirilmesine olanak sağlanacaktır.

2.4. Türk Sosyal ve Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig

Kutadgu Bilig'in sunduğu sosyal ve siyasal anlayışa ilişkin yapılacak incelemeye geçmeden önce bu hususta daha önce dile getirilen düşüncelere değinmenin faydalı olacağı görülmektedir. Böylece elde edilen bulguların esere ilişkin şimdiye kadar ortaya konulan genel perspektifin dikkate alınmak suretiyle değerlendirilmesine olanak sağlanacaktır.

Türk tefekkür tarihinin ve siyasi düşüncesinin en önemli serlerinden biri 1069-1070 tarihinde Balasagunlu Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınmıştır. Kutadgu Bilig adlı bu eser edebi yönünden çok, Türk fikir tarihi açısından değerlidir (Ülken, 2007, s. 166). Kutadgu Bilig İslami dönemde yazılan Türk eserlerinin ilklerinden olmasına rağmen oldukça güçlü bir felsefi birikim ve pek çok açıdan kavramsallaşmayı başarmış etkili bir dil yapısına sahiptir. Eserin mükemmelliğine dikkat çeken Ülken (2007, s.167), Kutadgu Bilig hakkında “şekil ve tertip tarzı, fikirlerindeki insicam noktasından o kadar mükemmeldir ki birdenbire meydana çıkıverdiği tasavvur edilemez. Ondan evvele ait diğer metinlere malik değilsek de kuvvetle tahmin edebiliriz ki bu neviden birçok yarım eserlerin ve essai'lerin arkasından gelmiş ve onları mükemmelleştirmiştir” demektedir. Akyüz'e (2002, s. 4) göre ise bu tür bir gelenek yerleşmeden veya deneme niteliğindeki eserler aracılığıyla bir hazırlık süreci tecrübe edilmeden Kutadgu Bilig ayarında başarılı bir eserin ortaya çıkması pek mümkün görünmemektedir. Mevzu ve şekil açısından Kutadgu Bilig üzerindeki Fars ve Çin kültürü etkisine değinen Köprülü (1991, s. 22-23), Kutadgu Bilig'in yazıldığı coğrafyaya dikkat çekerek Türklerin eserin yazıldığı dönemde zaten yazılı kültüre aşina olduğunu, İslam'ın kabulünün ardından asırlarca beklenemeyeceğini ve bu yüzden eserin “münferit bir mahsul” olarak düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır.

Bıçak'a (2019a, s. 80) göre “Kutadgu Bilig toplumsal sorunlar hakkında Türkçede yazılmış geniş çaplı ilk kuramsal temellendirmedir.” Bu kuramsal temellendirme

Türklerin kitleler halinde İslam'a geçmeleri dolayısıyla bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Yeni bir din ve medeniyet çevresine dahil olan Türklüğün geçmiş ile gelecek arasında kurması gereken sağlıklı bağlantı güçlü bir kuramsal alt yapıyı zorunlu kılmıştır. Zira bir yandan toplumun eski merkezi değerleri canlılığını korumasına rağmen geçersiz hale gelmiş, diğer yandan da yeni dinle gelen değerler toplumsal hayat içerisinde tam bir görünürlüğe kavuşmamıştır. Bu durum ise “zaman zaman bilinç düzeyinde de kendini hissettiren bir bilinçaltı çatışması yaratmıştır (Akyüz, 2002, s. 34)”. Bu geçiş dönemindeki hassas ve kırılgan durumun taşıdığı toplumsal savrulma ihtimalini göz önünde bulunduran “Kutadgu Bilig yazarı Yusuf ise, yeni bir din ve uygarlık değiştirmiş bir topluma, yeni ahlak ve siyaset hedefleri gösteriyor, alt-üst olan değerleri yeni bir düzen ve sisteme bağlamak istiyordu (Arslan, 1987, s. 14)”.

Başer, Kutadgu Bilig ile İslam öncesi Türk düşüncesi arasındaki ilişki ve tutarlılığa vurgu yapar. Ona göre “Kutadgu Bilig’de ortaya konulan mevzunun iskeleti, töre, kut gibi kavramlara bakış ve onlara yüklenen fonksiyonlar, aynen İslamiyet’ten önceki asli Türk telakkilerine uymaktadır. Bunun doğruluğu Orhun Kitabelerine o gözle bakılıp adı geçen kavramları incelemekle kolayca görülecektir (1995, s. xiv).” Öte yandan Kutadgu Bilig mitolojik düşünceyi yazılı edebiyata aktaran bir eser olarak “dağ, nehir, astral tasavvurlarla bağlı mitlere, su ve ateşle ilgili” inançları da ihtiva etmektedir (Gocayeva, 2019. s. 749). Bu bağlamda Kutadgu Bilig’in Türkistan’ın coğrafi ve tarihi birikimini güçlü bir şekilde taşıdığı açıktır.

Kutadgu Bilig bu coğrafyaya ait şifahi İslam yapısını geçmişi dikkate alarak geleceğe dönük olarak ele almıştır. Hükümdarı düşünceleri ile etkileme imkânı olan Yusuf Has Hacib içinde yaşadığı toplumun kültürünü bu kültür yapısı sınırları dâhilinde kalmak suretiyle dönüştürebilme kabiliyet ve araçlarına sahiptir (Şeker, 2016, s. 47). Geçiş devrinin ilk eserlerinden biri olarak Kutadgu Bilig, Türklerin İslam’a girmişten önceki kültürünün bu yeni dönemde yaşadığı dönüşüm tecrübesini anlamak açısından da değerli bir eserdir. Bu bağlamda Uyanık (2019, s. 152) eser hakkında; “Fıkıh ve kelimada Arap ve Fars akıllarının üretiminden farklı bir İslam tasavvuru ortaya koyduğu için Türk aklı ve Türk felsefesinin kurucu metnidir” demektedir. Kutadgu Bilig’in bu “kurucu metin” olma özelliği ise tarihsel bağlamından ayrı düşünülemez. Çünkü “İslamlaşma devrinin ve bu devir içinde şekillenen anlayış ve hayat tarzının kendinden sonraki bütün dönemleri varoluşsal bir mahiyette etkilediği görülür. Bir Türk siyaset

nazariyesinin imkânını var eden maya bu dönemin içinde saklıdır (Şahin, 2019, s. 309)”. Bu husus dikkate alındığında kadim konar-göçer Türk kültürünün düşünce yapısını belli bir sistem dâhilinde sunan Yusuf Has Hacib’in kendinden önceki “siyasi ve ahlaki” birikimi “yeni değerler ve istikametler” çerçevesinde düzenleyerek devlet yapısını ahlaki değerler üzerine oturttuğu görülmektedir. Yusuf bu vesileyle “Türk düşüncesinin fikri ve siyasi aka planını, ulaştığı merhaleyi ve yöneldiği istikameti ortaya koymuştur (Şeker, 2016, 124)”

Kutadgu Bilig hem Türk kültürü, toplumsal yapısı ve gelenekleri ile ilgili önemli veriler sunmakta hem de devrindeki “kültürel, sosyal ve felsefi” alana ilişkin düşünceleri ortaya koymaktadır (Avşar, 2019. s. 913). Yusuf eserini yazarken temelde Türkistan coğrafyasının sözlü kültürünü “kaynak ve dayanak” olarak almıştır. Eserde Türkistan’ın sözlü kültürüne ait unsurlara yoğun bir şekilde yer verilmiştir. Kutadgu Bilig aynı zamanda bu bölgenin iletişim halinde olduğu başka coğrafyalara ait kültür ve felsefelerin etkilerini de barındırmaktadır (Ünal, 2019, s. 297). Zira bir siyasetname olarak Kutadgu Bilig’in zengin bir kaynak çeşitliliğine sahip olması gerekmiştir. Bütün bir toplumun yaşam koşullarını ilgilendiren bir saha olarak siyaset, toplumun yönetici sınıfına yön verecek ilkeleri belirleme sorumluluğunu üstlenir (Artıkbaev, 2019. s. 802). Bununla beraber bu etkiler eserin ait olduğu toplumun temel çizgilerini aşındıracak boyuta ulaşmamıştır. Örneğin; “Yusuf hiçbir zaman Hind, Çin ve Yunan toplumlarının ana sorunlarını kendi toplumuna taşımamıştır (Akyüz, 2002. s. 53)”.

Kendi toplumunun kültürüne dayanan ve diğer toplumların birikimlerinden faydalanan “Yusuf Has Hacib bu eseri ile insan hayatının anlamını ve insanın toplum ve dolayısıyla devlet içindeki görevlerini tespit edip inceleyen bir toplum ve devlet felsefesi sistemi kurmuştur (Arslan, 1987. s. 20)”. Bu sistemi kurma sürecini ise eserinde yer verdiği sembolik karakterleri birbiriyle tartıştırmak ve zaman zaman onlardan biri lehine tutum sergileyerek oluşturma yolunu tercih etmiştir. Eserinde sembolik bir anlatımı tercih eden şairin fikri yapısı bu sembollerin ifade ettiği kavramlar üzerinde ele alındığında kendisinin bunların bir sentezi olduğu sonucuna varılabilir (Şeker, 2016. s. 127). Bu sembolik karakterler vasıtasıyla Yusuf “riyaset, vezaret, feraset ve diyanet temsiliyetleriyle Türk siyaset nazariyesinin hususiyetlerini müşahhas hale” getirmektedir (Şahin, 2019. s. 309). Kutadgu Bilig’de dört temsili şahıs ile müşahhas hale getirilen bu kavramlar bir birini tamamlayarak bir terkip oluşturmakta “hem

ahlakın hem de siyasetin külli bir suretini vermektedir. Eserin tamamına serpiştirilen diğer unsurlar, sadece bir binanın asıl sütunlarının aralarını dolduran yapı taşları vazifesi görmektedir (Taş, 2019, s. 206)”.

Karahanlılar döneminde Türkler İslam dinini samimiyetle benimseyip kabullenmelerine rağmen kendi kültür ve değerlerine sahip çıkmaktan geri durmamışlardır. (Çoşkun, 1981, s. 64). Kutadgu Bilig bu noktadan hareketle göz önünde tutulduğunda tamamıyla bir hayat felsefesi inşa etmeye yönelik kurgulanan bir eser olması nedeniyle her yönüyle “bir Türk eseri, Türk dehası mahsulü” olarak değerlendirilebilir. Zira “edebi, fikri malzemenin hemen hepsi Türk hayatından alınmıştır. Müellifin kullandığı darbımeseller, Türk atalar sözleridir, fikrini teyit için serdettiği şiirler Türk şairlerinin şiirleridir (Arsal, 2020, s. 93)”. Şeker’e göre içinde yaşadığı toplumun değerleri üzerinden yeni bir sistem oluşturmaya yönelik Yusuf Has Hacib, geçmiş toplumsal tecrübeye sırt çevirmeden onu kendi gerçekliği içinde değerlendirerek yeni gelen İslami anlayışı “yerleştirmede ne derece işlevsel olabileceğinin imkânlarını” aramıştır. Onun geçmiş birikimle kurduğu ilişkinin temelinde bu düşünce vardır. Yusuf “Dini çerçevede eskiye ait kavram dünyasını yeniden aktüelleştirerek İslam’a mal eder, bölgeye Müslümanlığın hangi tecrübeler içinden geçerek yerleşebileceğinin adeta programını verir (2016. s. 48). Akyüz’e göre ise kavramlar yeni anlam dünyaları kazanacak şekilde dönüşüm yaşamış ve yeni dönemin getirdiği zorlukların üstesinden gelmek üzere farklı amaçlara yönelik olarak yeni şekillere bürünmüştür. Bu yüzden Kutadgu Bilig tam olarak bir tarih, felsefe ya da sanat eseri olarak değerlendirilemez. Fakat tüm bu bilgi alanlarına dair unsurlar toplumun maruz kaldığı güçlüklerin üstesinden gelmede bir araç olarak kullanılarak yeni kurulan hayatın parçalarını oluştururlar (2002, s. 50).

Taş’a göre Kutadgu Bilig bir geçiş dönemi eseri olarak hem İslam öncesi hem de İslami döneme ait toplumsal gerilimleri ihtiva etmektedir. Dönemin geçiş sürecinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinin imkânlarını arayan “bir uzlaştırma çabası” olarak eser “esas itibarıyla Türklerin kültür, medeniyet ve düşünce serüvenlerini” göz önüne çıkarır (2019. s. 206). Şeker ise Türkistan coğrafyasının tarihi tecrübesi olan şifahi kültüre vurgu yapar. Bölgenin bu realitesi gereği İslam’da bu bölgeye ancak şifahi kültür üzerinden nüfuz edebilmiştir. İslam’ın sözlü gelenekteki yansıması ilişkin Şeker; “Eski ile yeni arasındaki kaynaşmaya müsait bir yapı arz eden, geçiş devri en açık bir şekilde bu yorum biçiminde görülebilir” demektedir. Ona göre “Göçebe hayatın iç ve samimi

cepheleri, devir denilen şey, geçiş devrinin bölgeye ait manzarası, geçiş irtibatı, hakiki kırılış ve kopuşlar” bu gelenekte kendini gösterir (2016. s. 36). Bu bağlamda Türkistan coğrafyasına etkin bir nizam olarak dâhil olan Sünni İslam anlayışı Yusuf Has Hacib tarafından mümkün olduğunca önceki devrin gerçekleriyle uyumlu bir şekilde aktarılmıştır. Bu durum Türklerin kitabı çerçeve de İslamlaşabilmesinin ancak kendi gelenekleri bağlamında mümkün olabileceği manasını taşımaktadır (Şeker, 2016, s. 79). Zira bu dönemde İslami ilimler Türkistan coğrafyasında tesirini göstermeye başlamış olsa da “bu mıntıkada Türklerin en kesif bulunduğu ve ananelerine en bağlı kısmı olduğu için İslami tesirler ancak mahalli ve milli şekiller içerisine girmek, onlar tarafından temsil edilmek şartıyla sokulabiliyordu (Ülken, 2007 s.167)”.

Yusuf Has Hacib’in ideal bir nizam kurulması düşüncesiyle yazdığı Kutadgu Bilig bir fert olarak insanın yanı sıra toplum hayatı ve devlet düzenine ilişkin idealler ortaya koyar. Döneminde coğrafyasındaki hayatın yansımasından müteşekkil Türk düşünce hayatını eserdeki sembolik karakterler üzerinden dile getirerek yeni ideal toplum ve devletin kurgusunu oluşturur (Şeker, 2016, s. 17-18). Yusuf Has Hacib’in oluşturma çabası içinde bulunduğu toplumsal yapı konusunda Akyüz şunları söylemektedir;

“Bu eserde yazar birbiriyle çok sıkı ilişkisi olan birey, toplum ve devlet hayatının ideal ölçülere uygun bir şekilde düzenlenmesi için gerekli zihniyet, erdem ve bilgilerin neler olduğunu, ya da neler olması gerekliliğini belirtmek istemektedir. Bunu sağlayabilmek için de, bir yandan gündelik hayatta kullanılan öge ve malzemeleri irdeleyerek yeniden kurmaya uğraşırken, diğer yandan da gündelik hayatın üzerine çıkarak ideal tip ve model oluşturma yoluna gitmiş ve mevcut toplumu her yönden kuşatmak istemiştir. Böylece gerçek olan ile ideal durumda bulunan arasında çok sağlam ve güçlü bağlar kurulmak yoluyla yeni bir “hayat düzeni” ve “felsefe” gündeme getirilmiştir (Akyüz, s. 7)”.

Yusuf’un eser boyunca hükümdara merkezi bir yer vermesi, onun siyaset düşüncesinde devlete merkezi bir yer vermesinden kaynaklanır (Şeker, 2016, s. 188). Zira Yusuf’un hedeflediği ideal düzen ancak sağlıklı işleyen bir devlet sayesinde gerçekleştirilebilecektir. Yusuf Has Hacib’in kurmayı hedeflediği yeni hayat düzeninde devlet toplumun bütün unsurlarını kuşatan ve onlara yön veren kapsayıcı bir yapıdır. Bunula beraber devlet bu gücü ancak kendine meşruiyet sağlayan sorumlulukları yerine getirmek suretiyle kullanabilmektedir. Yusuf Has Hacib bu eseriyle devletin meşruiyetini belli zorunluluklar temeli üzerine kurgulamakta ve devlet yine söz konusu

zorunluluklar dolayısıyla “işlevsel ve amaçsal” bir karaktere sahip olmaktadır. Daha sonraki aşamada devlet “mutlak iyilik ve mutlak erek” haline gelmektedir (Ertugay, 2014. s. 98). Öte yandan özellikle töre kavramı üzerinden devlet ve toplum arasında fikri bir ortaklaşma arzulanmıştır. Böylece devletin fikri planda toplumdan koparak buyurgan bir anlayışa savrulmasının önüne geçilmek istenmiştir.

Devleti eserinde merkezi bir konuma yerleştiren Yusuf Has Hacib, devletin sürekliliğinin sağlanması ve başarılı bir yönetim sergilenebilmesinin “adalet, meşveret, ehliyet ve liyakat” sayesinde mümkün olduğunu pek çok kez dile getirmiştir. Eserde, “Devlet adamlarının bu özellikleri taşıyıp sağladıkları takdirde devletin ayakta kalabileceği belirtilmiştir. Kutadgu Bilig’de iki dünyada da saadeti yakalamak için bu prensiplerin geçerli olduğuna vurgu yapılmıştır (Yılmaz, 2019. s.816)”.

İslami ilimlerde temel kaynaklar mahiyetindeki hadisler ile sünnetlere ilişkin Kutadgu Bilig’de pek çok unsur mevcuttur. Bununla beraber İslam’dan önce Türk kültüründe zaten mevcut olan ve İslami dönemde gelen yeni değerlerle uyuşan unsurları yalnızca İslami dönemle irtibatlandırmak yanıltıcı olacaktır (Artıkbaev, 2019, s. 804). Şeker’e göre (2019, s. 126) “Kutadgu Bilg’i İslam öncesi döneme indirgeyenlerle Farabi ve İbn Sina’nın görüşlerine hapsedenler, bu yolda vermiş oldukları hükümlerin altını doldurabilecek ve hesabını verebilecek malzemeyi ortaya koyabilmiş değillerdir.”

Kutadgu Bilig her ne kadar İslam öncesi Türk düşüncesinin unsurlarına güçlü bir şekilde yer vermiş ve kurguyu o dönemin materyalleri üzerinden inşa etmiş olsa da gerek yeni medeniyet havzasının getirdiği temel ölçütlerdeki farklılıklar ve gerekse yerleşik hayata geçişin zorunlulukları toplumsal düzene ilişkin bazı keskin farklılıkları mecbur kılmıştır. Örneğin; Ülken’e göre eser, “Oğuz töresinden farklı olarak zadegan ve avamı esaslı bir surette ayırıyor. Bunun sebebini Buğrahanlar devletinin kuruluşunda aramalıdır. Bu devleti kuranlar On Oğuzlardan Karluk boyuna mensup bir hanedandır. Onlar istila neticesinde Uygurları idare ettikleri için memlekette kendiliğinden tecanüssüz iki tabaka oluşmuştur (2007. s.170)”

Yusuf Has Hacib’in bu eseri kaleme alış sürecinde yerleşik toplumsal kültürün dışında hangi dış kaynaklı tesirlerden etkilendiği meselesi önemli bir tartışma konusu olmuştur. Duralı’ya göre “Türk devlet anlayışını inşa eden iki bilgeden biri olan Yusuf Has Hacib Farabi’den esinlenmiştir (Duralı, 2019, s. 37)”. Şeker, bu esinlenmeye ilişkin

“Siyasetin rasyonel standartlarından müstağni kalmadan, realiteyi idealleri adına harekete geçirerek Türk siyaset düşüncesini dolduran Kutadgu Bilig, Medinetül Fadıla’da izah edilen prensiplerin uygulanabilir hale gelmiş şeklidir (2016 s. 185).” demektedir. Ona göre Yusuf Has Hacib ile Farabi’nin eserleri halef selef ilişkisi dikkate alınarak okunduğunda bu fikirleri daha somut bir şekilde gösterecek birçok delil bulunabilecektir. Şeker, “Farabi’nin amali felsefesinin” Yusuf Has Hacib’in “siyasi düşüncesinin” temel kaynağı olduğunu söylemiştir (2016. s. 185).

Kutadgu Bilig’de Yusuf Has Hacib, İslamlaşma sürecindeki Türk toplumunun zihniyet dünyasını dolayısıyla toplumu dönüştürme çabası içine girmiştir. Bu bağlamda toplumun tek tek fertlerin erdem kazanmasıyla bütüncül olarak dönüşüm sağlaması hedeflenmiştir. Yusuf bunun için öncelikle sorunları tespit etmektedir (Çetin, 2019. s. 645). Yusuf’un çoğunlukla konargöçer bir toplum olan o dönem Türklerinin dönüşümü konusundaki çözüm önerisinin en önemli parçasından birini de tasavvufi terbiye oluşturmaktadır. Fakat o tasavvufu ısrarla konar-göçerliğin koşullarına uygun münzevi karakterden şehirli bir karaktere büründürme gayreti gösterir. Zira yerleşik hayat gelinen aşamada Türkler için kaçınılmaz hale gelmiştir. Ünal, (2019, s. 305) bu hususta şunları söylemektedir;

Kutadgu Bilig, bir siyasetname ve ahlak kitabıdır. Lakin onun sadece bir siyasetname olarak görülmesi eksik ve dolayısıyla yanlıştır. Zira bir siyasetnamede devlet adamının devlet yönetme sanatını nasıl icra etmesi gerektiği, bu icra sırasında uyması gereken kuralların ne olduğu anlatılır. Ancak burada sadece bunlarla yetinilmemiş, bir tarafı ile gerekli bir teşkilat olan devletin ve onun bu dünyaya yönelik faaliyetlerinin mahiyeti, bir taraftan da insanın bu dünyada amacının ne olması gerektiği ve fakat dünyanın onu kendi zati amacından ne kadar uzaklaştırdığı da ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece mesnevide, birçok yerde açıkça ifade edilmese de metafizik ilkeler ve esaslar ima edilmiştir.

3. KUTADGU BİLİĞ’DE YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİ

Kutadgu Bilig manzum bir eser olması ve okuyucuya sunduğu siyasal mesajları bir olay örgüsü çerçevesinde aktarması nedeniyle bazı kısıtlılıklara sahiptir. Bu durum öncelikle eserin mesajlarını semboller üzerinden ve anlamsal yoğunluk içerisinde aktarmasını gerektirmiştir. Bu ise eserdeki yöneten yönetilen ilişkisinin doğru anlaşılabilmesi için semboller ve olay örgüsünün yorumlanması zorunluluğunu doğurmuştur. Öte yandan eserdeki bazı temel kavramların tarihsel bir sürecin devamlılığı içerisinde aktarılmaları nedeniyle Yusuf Has Hacib bunların neyi ifade ettiklerine ilişkin doğrudan bir tanımlama yapmamıştır. Bu kapsamda bu kavramların iyi anlaşılması noktasında eserin dışına çıkarak başka kaynaklardan yararlanma zarureti hâsıl olmuştur.

Yusuf Has Hacib, ideal nizamını toplum ve devlet hayatının temel ihtiyaçları kapsamında dört sembolik şahıs etrafında inşa etmiştir. Bu dört sembolik şahıs çift taraflı olarak hem devlet hem de toplum hayatına ilişkin belli kavramların muhtevasını kapsayacak niteliklere sahiptir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir;

Unvan	Devlet için anlamı	Fertler için anlamı
1)Küntogdı (Hükümdar)	Töre – kanun	Örf-Adet
2)Aytoldı (1. Vezir)	Kut – egemenlik, iktidar	Mutluluk
3)Ögdülmiş (2.Vezir)	Devletin kurumsal aklı – bilgisi	Ferdi akıl-bilgi
4)Ogdurmış (Zahit)	Devletin ahlaki denetimi	Ferdin ahlaki denetimi

Kutadgu Bilig’in en baskın ve merkezi karakteri hükümdar Küntogdı’dır. Hükümdar Küntogdı’nın temsil ettiği kavram töredir. Töre devlet hayatı için adalet ve kanun anlamlarını taşıırken toplum için örf ve adet anlamına gelmektedir. Fakat daha genel anlamda törenin bireyi, toplumu ve devleti bütünüyle kapsayan çok geniş bir kurallar ve değerler sistemi olduğu görülmektedir. Kutadgu Bilig’de törenin nadiren de olsa toplum hayatının dışına çıkarak doğaya içkin evrensel bir düzene gönderme yapmak için de kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Yusuf Has Hacib’in tasavvur ettiği evrensel nizam içinde devlet kavramının neyi karşıladığı hususu Kutadgu Bilig’in bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi açısından önemlidir. Töre kavramının öncelikle bu açıdan ele alınması gerekmektedir.

Kutadgu Bilig'in olay örgüsü içerisinde ideal devleti ve onun ortaya çıkış sürecini anlamak için eserin temel kavramları olan töre ve kut arasındaki ilişki örüntüsünün doğru yorumlanması ve bu kavramların eserde doğrudan aktarılmayan kapsamlı muhtevalarının tarihsel süreç içerisindeki anlamlarını doğru saptanması gerekmektedir. Böylece Kutadgu Bilig'deki siyasal nazariye daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır.

3.1. Kutadgu Bilig'de Devletin Kökeni

Toplumsal bir varlık olarak insanın bir araya gelerek bir hiyerarşi çerçevesinde yaşamını sürdürmesi olağan karşılanması gereken bir durum olmasına rağmen siyasal örgütlenmenin nasıl ortaya çıktığına ilişkin yapılan varsayımlardan bazıları bu hususta insan doğasının kötülüğüne bazıları ise zayıflığına dikkat çekmektedir. Bir kısım düşünürler ise insan doğasının hem zayıf hem de kötülüğe temayüllü olmasını buna gerekçe göstermektedir. Bu bağlamda Batı siyasi düşüncesinde sıklıkla insan topluluklarının devlet öncesi dönemine atfen kullanılan “doğa durumu” kavramı insanın söz konusu bu olumsuz yönlerinin ortaya çıktığı ve onu bir devlet sistemine mecbur bıraktığı koşulları ifade etmek için kullanılmaktadır. Onlara göre mutlak özgürlüğün hâkim olduğu bu doğa durumundan insan kendi doymak bilmez arzularının neden olduğu kargaşalardan ve güvenlik kaygılarından kurtulmak için zımni bir toplum sözleşmesi ile özgürlüklerinin önemli bir kısmından vaz geçer ve siyasal bir örgütlenmenin parçası olarak devlete boyun eğer.

Yusuf Has Hacib “doğa durumuna” benzer bir duruma ilişkin herhangi açık bir atıfta bulunmamış olsa da onun hem devlete yüklediği görevler hem de eserdeki kut ve töre kavramlarını temsil eden sembolik şahısların münasebeti devletin ortaya çıkışına ilişkin Batılı düşünürlerle benzer bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Yusuf Has Hacib'in devlete yüklediği sorumluluklarla insanların adeta doğa durumundan çıkış gerekçelerini açıklığa kavuşturduğu görülmektedir.

Yusuf Has Hacib eserinde doğa durumuna benzer bir durumdan bahsetmese de insan doğasına ilişkin Batılı düşünürlerinkine benzer bir yargıya sahiptir. Ona göre insanoğlu “hem ilk atasından gelen miras hem de bedeninin bitmek tükenmek bilmeyen arzularından dolayı nefsinin kontrol edememekte ve hem kendisi için hem de başkaları için kötülük yapmaktadır (Bıçak, 2019a, s. 89). Yusuf Has Hacib, insana dair bu olumsuz bakış açısını şu sözlerle dile getirmektedir; “Halkın dili kötüdür seni çekiştirir;

insanın tabiatı kıskançtır, etini yer (KB 194)., Bu yalnguk (insan) adı insana yanıldığı için verildi; yanılmak(yangluk) insan (yalnguk) için yaratıldı (KB 197)., Sen bana yanılmayan bir kimse söyleyebilir misin; ben sana yanılan binlerce insan göstereyim (KB 198).”

Yusuf Has Hacib, insanı ve yanılmayı bir birinden ayrılmaz iki kavram olarak sunmaktadır. Yusuf Has Hacib insanın ve toplumun yanılığdan kurtulmasını ise insanın onu kuta götüren değerler sistemini içselleştirmesine bağlar. Bu bağlamda Yusuf Has Hacib insana dair mutlak bir kötümserliğe sahip değildir. İnsan akıl, ilim, bilgi ve ahlak gibi meziyetlerle iyilik yolunu bulabilir. Kuta yani mutluluğa ulaşabilir. Zira insanın kurtuluşu insandaki doğrulukta içkindir “Yusuf Has Hacib ideal insan tipini ahlaklılık ve onun temel göstergelerinden biri olan doğruluk üzerinden açıklamaktadır (Bıçak, 2019a, 89)”. Bu ise töre çerçevesinde yaşanılacak bir toplumsal düzen aracılığıyla mümkün olacaktır.

Kutadgu Bilig’de ferdin ve toplumun mutluluğunu ifade eden bir kavram olarak kut çift katmanlı bir anlama sahiptir. Kutun birinci anlamı ferdi mutluluktur ki, ona sahip olmanın ve onu elde tutmanın yolu akıl, bilgi ve ahlaki erdemlerden geçmektedir. Kutun ikinci anlamı ise hükümdarın siyasi iktidarındır. Ancak buradaki iktidar kavramı bir yönüyle devletin kurumsallığını ve sürekliliğini de ifade etmektedir. Zira iktidar devri gibi bir düşüncenin mümkün olmadığı bir dönemde devletin sürekliliği ile hükümdarın iktidarının sürekliliği yaklaşık olarak aynı şeye tekabül etmekteydi. Bu bağlamda hükümdarın saadeti de iktidarının yani kutunun devamına bağlı olmaktaydı. Yusuf Has Hacib’e göre ferdi mutluluk anlamında kut için akıl, bilgi ve ahlaki erdemler gerekli iken toplumsal mutluluğu, diğer bir ifade ile devletin devamlılığı yahut hükümdarın iktidarını sürdürmesi anlamında kut için ayrıca töreye bağlılık da gerekmektedir. Çünkü her ne kadar hükümdarın ferdi mutluluğunu sürdürmek için şahsen gerekli meziyetlere sahip olması gerekiyor olsa bile devlet ve toplum düzeni için gerekli olan esas meziyet veya ulaşılması gereken hedef töreydi. Bu bağlamda daha eserin başında kutu temsil eden Aytoldı’nın töreyi temsil eden hükümdar Küntogdı’ya kavuşmak üzere yola çıkması ve ona vezir olması özel bir anlam ifade etmektedir. Siyasal iktidarın sürekliliğini ifade eden Aytoldı’nın töreyi temsil eden dar anlamda kanuna vezir olması Batı siyasi geleneğinde “doğa durumu” denilen duruma benzer nitelikler taşıyan toplumsal kargaşayı sonlandırmış ve gerçek anlamda devleti yani kanunu uygulama

gücüne sahip bir siyasal iktidarı ortaya çıkarmıştır. Böylece arzu edilen devlet düzenine geçilmiştir. Burada Başer'in de dikkat çektiği gibi kutu temsil eden Aytoldı'yı töreyi temsil eden hükümdarın huzuruna çıkaran ve onları bir araya getiren Küsemiş yani Özleyiş'tir. "Burada halkın talebinin kut ve töreyi birleştirmesine şahit" olunmaktadır (Başer, 1995, s. 49). Esasında halk toplumsal düzenin tesis edilmesi için kut ve törenin bir araya gelmesinin özlemi içindedir.

Yusuf Has Hacib ile aynı kültür muhitinin mütefekkeri olan Farabi ise devletin ortaya çıkışını insanların yaşamlarını sürdürme isteklerine ve mükemmelleşme arzularının gerektirdiği şeylere tek başlarına ulaşamamalarına bağlamaktadır. Ona göre her bir insan diğer insanlar karşısında bu durumdadır ve mükemmelliğe ulaşmak için diğer insanların yardımına ihtiyaç duyar. Bu ise toplumların ortaya çıkışına zemin hazırlar (Farabi, 1990, s. 79). Bu topluluk içinde riyaset görevini üstlenen bir kişi ve onun etrafında ona yardım vazifesi yürüten ve mertebe olarak da ona yakın olan başka kişiler bulunur. Bu üst mertebedeki kişilerin emrinde ise rütbece daha düşük olanlar bulunur. Böylece silsile yoluyla bir hiyerarşi çerçevesinde en aşağı toplumsal sınıfa ulaşılır. En aşağıdaki sınıfın emir verme yetkisi olmayıp yalnızca kendilerine emredilenleri yerine getirirler (Farabi, 1990, s. 81). Görüldüğü gibi devletin ortaya çıkışında Farabi'nin bakış açısında ferdin ihtiyaçları ön planda tutulmakta ve töre benzeri kapsamlı bir kavrama rastlanmamaktadır.

Kutadgu Bilig'de devletin ortaya çıkışı bağlamında insan ihtiyaçlarına yönelik detaylı bir anlatım görülmemektedir. Kuramsal perspektifini örtülü ve özlü bir şekilde sunan Yusuf Has Hacib, devlete yüklediği sorumluluklar vasıtasıyla insanın neden devlete ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Bu sorumluluklar aynı zamanda devletin meşruiyetinin temellerini oluşturmaktadır.

3.1.1. Kutadgu Bilig'de devletin meşruiyetinin gerekçeleri

Kutadgu Bilig siyasal iktidar gücü olan kut ile hukuku ifade eden töreyi bir araya getirerek siyasal örgütlenmeyi inşa ettikten sonra bu yapının devamlılığı için gerekli olan koşulları dile getir. Bu bağlamda ilgili siyasal yapının muhatabı olan halkın bu sisteme rıza göstermesi ve onun meşruiyetini kabul etmesi gerekmektedir. Bu hususu hükümdara hatırlatan Yusuf Has Hacib ona şöyle hitap eder;

Tebaanın senin üzerinde üç hakkı vardır; bu hakları öde ve onları zorluğa düşürme (KB 5574)

Bunlardan biri: memleketinde gümüş temiz kalsın, onun ayarını koru ey bilgili insan! (KB 5575)

İkincisi halkı adil kanunlarla idare et; birinin diğerine tahakküme kalkışmasına meydan verme, onları koru (KB 5576)

Üçüncüsü bütün yolları emin tut; yol kesici ve haydutların hepsini ortadan kaldır (KB 5576)

Böylece tebaa hakkını ödedikten sonra, sen de onlardan kendi hakkını isteyebilirsin ey cömert hükümdar! (KB 5578)

Yusuf Has Hacib'in beyitlerde de görüleceği üzere halkın hakkı olarak saydığı üç temel unsur göze çarpmaktadır. Halkın devlet üzerindeki hakkına ilişkin unsurlardan ilki ekonomik hakları, ikincisi kanun ve hukuk güvencesini, üçüncüsü ise güvenlik hakkını işaret etmektedir. Yusuf bu hakları sıralamakla kalmamakta bu hakların yerine getirilmesinin ehemmiyetini öyle bir noktaya taşımaktadır ki, siyasal iktidarın ve devletin meşruiyetinin bu hakların yerine getirilmesiyle mümkün olacağını vurgulamaktadır. Çünkü “tebaa hakkını ödedikten sonra, sen de onlardan kendi hakkını isteyebilirsin” diyerek halkın devlete itaati dahil olmak üzere hükümdarın bütün bu hakları karşılanmasından sonra kendi hakkını talep edebileceğini dile getirmektedir. Böylece Yusuf devletin meşruiyet kazanmasını bu üç hakkın gerçekleştirilmesine dayandırmaktadır.

Bu çalışmada bazı Batılı düşünürlerin görüşlerinin yanı sıra Kutadgu Bilig'in kaleme alındığı coğrafyaya komşu bir ülke olan Çin'de Tang Hanedanı'nın ilk döneminde (626-649) hükümdar ile yakın çevresindeki yöneticiler arasında çeşitli konulara ilişkin gerçekleşen konuşmaların derlenmesinden oluşan “Yönetim Sanatı” adlı eserin muhtevasına da değinilmiştir. Yönetim Sanatı ile Kutadgu Bilig'in benzer siyasi meselelere ilişkin tutumları karşılaştırılmıştır. Böylece Kutadgu Bilig'in siyasal nazariyesinin daha berrak bir şekilde ortaya konulması hedeflenmektedir.

Devletin ortaya çıkışı konusunda Batı'da Thomas Hobbes, John Locke ve J.J. Rousseau gibi düşünürler doğa durumu varsayımı üzerinden kendi teorilerini oluşturmuşlardır. Bu düşünürler devletin ortaya çıkışını farklı insan ihtiyaçlarına dayandırmışlardır.

3.2. Thomas Hobbes’a Göre Doğa Durumu ve Devletin Ortaya Çıkışı

Doğa durumu konusunda ön plana çıkan düşünürlerden biri İngiliz yazar Thomas Hobbes’tur. Eski Ahit’teki bir canavardan esinlenerek eserine devleti karakterize eden bir kavram olarak “Leviathan” ismini veren Hobbes, devletin ortaya çıkış nedenini insanın açgözlü, bencil, ikiyüzlü vb. kötü temayüllerinin sonucu ortaya çıkan güvensizlik ortamı olarak gösterir. Ona göre insanların doğuştan birbirleri üzerinde açık bir şekilde hâkimiyet kuramayacak derece eşit yaratılmaları doğa durumundaki güvensizliğin temelini oluşturur. Bu eşitlik durumu aynı zamanda insanların başkalarıyla girdikleri mücadeledeki başarıya ulaşma umudunda da eşitlik sağlamaktadır. Böylece aynı şeylere hâkim olma arzusu çatışmayı kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu çatışma ortamının getirdiği güvensizlikten kurtulmak için kişinin “kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka kuvvet kalmadığını görünceye kadar cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına” almak dışında yolu kalmamaktadır (Hobbes, 2019, s. 100). Bu ise insanları gözetim altında tutan devletin sağladığı genel gücün yokluğunda herkesin herkese karşı yürüttüğü bir savaş durumu anlamına gelmektedir (Hobbes, 2019, s. 101). Bununla beraber Hobbes, (2019, s. 102) insanın kendi bencil çıkarları için yürüttüğü bu savaş nedeniyle onu suçlamaz. Zira bu eylemleri yasaklayan bir yasanın olmadığı bir durumda kişi bu eylemlerden dolayı kınanamaz. Bu eylemleri yasaklayacak yasaları yapacak bir kişi üzerinde uzlaşma yapılmadıkça böyle yasaların yapılması da mümkün değildir. Bu yüzden bu doğa durumunda yapılan her tür eylem adildir. Öte yandan “ölüm korkusu, rahat bir hayat içinde gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu” gibi insanı barışa yönelten duygular mevcuttur. Akıl ise barış için insanların üzerinde uzlaşabileceği uygun koşulları gösterir. Hobbes, bu koşulları “Doğa Yasaları” olarak nitelendirir (Hobbes, 2019, s. 103). Hobbes, (2019, s. 104) doğa yasasını “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatının en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kural” olarak tanımlar. Doğal hak içinse insanın “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğüdür” (Hobbes, 2019, s. 103) tanımlaması yapar. Doğa durumunda suç bulunmadığı için Hobbes ilk ve temel doğa yasasını “herkesin her şeye hakkı vardır” ifadesiyle belirtir.

İkinci doğa yasası olarak ise kişinin “başkalarına karşı ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmesini” gösterir (Hobbes, 2019, s. 104). Zira kişinin doğa durumundan çıkış için kendi özgürlüklerinden vazgeçmesinin amacı can güvenliğinin şüpheye mahal bırakmayacak şekilde sağlanmasıdır (Hobbes, 2019, s. 106). Devletin kurulmasıyla birlikte doğa durumunda suç olmayan şeyler devlet için suç konusu olabilir ve bu fiiller devlet zoruyla cezalandırmaya tabi tutulabilir. İnsan bu cezalandırmaya direnme hakkına sahip değildir (Hobbes, 2019, s. 112). Üçüncü doğa yasası ise adalettir. İnsanın devletin kurulması sırasında yapılan ahde sadakat göstermesi adaletin gereğidir. Aksi takdirde herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu doğa durumundaki savaş hali devam edecektir (Hobbes, 2019, s. 113). Bu yüzden adaletsizlik “ahdin ifa edilmemesinden başka bir şey değildir (Hobbes, 2019, s. 114)”. Hobbes’a göre adalet ve mülkiyetin başlaması devletin kuruluşuna ihtiyaç duyar. Mülkiyetin olabilmesi için adalet gereklidir. Bu açıdan cebri bir güç olarak devletin bulunmadığı bir yerde adalet olmadığı için mülkiyette mümkün değildir (Hobbes, 2019, s. 114).

Hobbes devletin kuruluşu sonrasında hükümdarın konumunu belirlemek için ilahi kaynaklara yönelir. O Tanrının kişiselleştirilebileceğini savunarak Musa Peygamberin İsrailoğullarını kendi adına değil Tanrı adına yönettiğini ileri sürer (Hobbes, 2019, s. 128). Fakat devletin kuruluşu için ahit yapan fertlerin tek bir kişilik olarak ortaya çıkması gerekir. Bunun için ahitte bulunan insanların her birinin rızasıyla bütün bir topluluğun tek bir kişi tarafından temsil edilmesi gerekir. Zira toplum kişiliğinin tek bir kişi tarafından temsil edilmesi, temsil edilenlerin birliği için yeterlidir (Hobbes, 2019, s. 128). Hobbes, (2019, s. 136) bu aşamada artık devletin kuruluşunun tamamlandığını ifade ederek “Tek bir kişilik halinde birleşmiş bir topluluk bir devlet, Latince CİVITAS, olarak adlandırılır. İşte o ejderhanın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur” demektedir. Bununla beraber çokluğu oluşturan toplum bir temsilci şahsında tekliğe ulaşmış olsa bile fertlerin hükümdarın yaptıklarından dolayı sorumlulukları ortadan kalkmamaktadır. Diğer bir deyişle hükümdar temsil ettikleri adına faaliyet yürüttüğü için yaptıklarından kendi adına sorumlu değildir. Buna karşı temsil edilenler hükümdara iradelerini teslim ettiği için hükümdarın yaptıklarının da sorumluluğunu

taşımaktadır. Yani temsil edilenlerin her biri aynı zamanda hükümdarın yaptıklarının amilidir (Hobbes, 2019, s. 128).

Thomas Hobbes devletin kuruluşundan sonra onun amacını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hobbes devletin amacını bireysel güvenlik olarak özetlemektedir. Zira insanlar doğaları gereği özgürlüğü ve başkaları üzerinde hâkimiyet kurmayı sevmektedirler. Bu yüzden devlet yapısı içinde yaşamının getirdiği kısıtlamalara ancak kendilerini koruyarak mutlu bir şekilde hayatlarını devam ettirmek; diğer bir deyişle devletin icbar gücüyle ahitlerini yerine getirmeye ve doğa yasalarına tabi olmaya mecbur edecek genel bir gücün yokluğunda ortaya çıkacak savaş durumundan kurtulmak için rıza gösterirler (Hobbes, 2019, s. 133). Çünkü doğal hukuk bu güvenliği sağlama araçlarına sahip değildir. Doğal hukukun unsurları olan eylemler yani kısaca kişinin kendisine yapılmasına rıza gösterdiği şeyleri başkasına yapması ancak bunu zorlayacak bir gücün korkusuyla tatbik edilebilecektir (Hobbes, s. 133). Böyle bir gücü kurmak içinse fertlerin “bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleri” gerekmektedir (Hobbes, s. 136).

3.3. John Locke’a Göre Doğa Durumu ve Devletin Ortaya Çıkışı

Batı’da aydınlanmanın öncü isimlerinden biri olan İngiliz düşünür John Locke “Yönetim Üzerine İki İnceleme” (Two Treatises of Government) adlı eserinde devletin kökeni ve siyasal iktidarın meşruiyetinin kaynağı konusunu ele alır. Bu bağlamda özellikle Sir Robert Filmer’in iktidarın kaynağını ilahi menşeli göstererek mutlak monarşiyi destekleyen tutumunu sert bir şekilde eleştirir.

John Locke, (2020, s. 4) çalışmasında eleştirilerine hareket noktası olarak Sir Robert Filmer’in iki varsayımını almaktadır. Bunlar: “Bütün hükümetler mutlak monarşidir” ve “Hiçbir insan hür doğmaz.” John Locke eserin ilk kısmını oluşturan “Yönetim Üzerine Birinci İnceleme” başlığı altında bu iki varsayımın geçersizliğini göstermeye çalışır. Bu kapsamda öncelikle babalıktan ve mülkiyetten kaynaklanan mutlak monarşi görüşünü çürütmek için argümanlar oluşturur. Eserin ikinci kısmı ise “Yönetim Üzerine İkinci İnceleme” başlığını taşımakta ve yazar bu bölümde devletin oluşum sürecine ilişkin kendince meşru bir model inşa etmeye çalışmaktadır.

John Locke, Filmer’in Hristiyan dini kaynaklarını referans göstererek vardığı “Adem’in yaratılışını inkar etmeden insanoğlunun doğal özgürlüğü kabul edilemez” yargısı ile mutlak monarşiye gerekçe oluşturduğunu dile getirir. Locke Adem’in pozitif vahyin sonucu olarak monark olduğu görüşünü reddeder. Ona göre Hristiyan kutsal kitabında yer alan “babanı onurlandır” ifadesi mutlak monarşiye gerekçe gösterilemez. Adem Peygamber ancak doğa hakkı gereği hükümdar olabilir. Ancak Locke’a göre halkı olmayan bir kişinin yaratılır yaratılmaz monark olması da makul değildir. Locke, kutsal kitapta Adem Peygambere verilen yetkenin ancak babalık hakkı olabileceğini vurgulayarak buradan mutlak monarşiye gerekçe üretilemeyeceğini söyler (2020, Locke Yönetim Üzerine Birinci İnceleme).

John Locke’a göre Adem Peygamber, Tanrının lütfuyla pozitif vahyin gereği olarak bütün dünya üzerinde mülkiyetten kaynaklı bir özel hükümdarlığa ve babalıktan kaynaklı doğal hükümdarlığa sahip olmuş olsa bile onun ölümünde bu haklar veraset yoluyla intikal edemez. Zira bir baba olarak ona verilen mutlak iktidar onun ölümünden sonra çocuklarına geçecektir. Çünkü babalıktan kaynaklanan haklar kendi neslinden olan her bir baba için geçerli olacaktır. Bu durumda büyük oğul mülkiyete dayalı iktidara sahip olmuş olsa bile babalıktan kaynaklanan iktidara sahip olmadığı için mutlak monarşinin öngördüğü iktidar gücü bölünmüş olacaktır. Dahası Adem Peygamberin çocukları arasında mülkiyetten kaynaklanan bir iktidar ilişkisi söz konusu olmadığı için egemenliğin temelleri ve prensiplerinin mülkiyetle bir ilişkisinin olmadığı açıktır (Locke, 2020, s. 81-86).

John Locke’a göre Adem Peygamberin çocukları ya da bütün dünya üzerinde babalık hakkı veya ilahi vahiy yoluyla kendisine verilen bir otoritesi bulunmuyordu. Böyle bir otoritesi olsaydı bile kendinden sonrakilerin bu hakkı yoktu. Böyle bir veraset hakkı olsaydı bile bunu belirleyecek herhangi bir ilahi vahiy bulunmadığı için buna ilişkin kural koymak mümkün değildi. Eğer bu hak kuralları belirlenmiş olsaydı bile aradan geçen süreç içinde Adem Peygamberin en büyük oğluyla ilgili bilgiler kaybolduğu için uygulanamazdı (Locke, 2020, s. 167).

Locke doğa durumunu “tam ve eksiksiz bir özgürlük durumu” olarak tanımlamaktadır. Ona göre doğa durumu aynı zamanda “bütün iktidarın ve yetki sınırının karşılıklı olduğu bir eşitlik durumu” anlamına gelir (Locke, 2020, s. 169). Locke’a göre doğa

durumu aklın bizzat kendisi olan ve herkesi kendine uymaya mecbur eden bir doğa yasası ile yönetilir. Bu doğa durumu için de bütün insanlar kadir-i mutlak tanrının eşit kullarıdır. Doğa yasası çerçevesinde hem kendilerini koruma sorumluluğu taşırlar hem de doğa yasasının ihlalini cezalandırma hakkına sahiptirler. Doğa durumundaki cezalandırma eylemi ise “telafi edici ve sınırlayıcı bir iktidarı” gerekli kılar. İnsanların salt kendi akıllarıyla verdikleri kararlarda adil olup olmayacakları konusunda ise Locke bu durumdan kaynaklanan sorunların çözümü için sivil yönetimlerin makul olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber doğa durumunun koşullarının mutlak monarşinin zorbalığına tahammül etmeye yeğlenmesi gerektiğini söyler. Öte yandan doğa durumunun hayali bir olgu olduğu yönündeki iddialara karşı Locke, yeryüzündeki bütün hükümdarların ve bağımsız devlet yöneticilerinin doğa durumu yaşamaya devam ettiğini ifade etmektedir (Locke, 2020, s. 171-177).

Doğa durumunu mutlak savaş durumu olarak kabul etmeyen Locke’a göre savaş durumu bir kişinin bir başkası üzerinde zor kullanması veya buna ilişkin niyetini açığa vurmasıyla ortaya çıkar. Cebir durumunun sona ermesiyle taraflar tekrar adil yasaya eşit bir şekilde tabi olurlar. Ancak zararları engelleyecek bir hakemlik merciinin olmayışı nedeniyle doğa durumunda mağdurun zararı telafi edilene ve saldırgan barış teklif edene kadar masumun savaş durumunu sürdürme hakkı vardır. İnsanların doğa durumundan çıkarak toplum halinde yaşamayı tercih etmelerinin sebebi bu savaş durumudur (Locke, 2020, s. 181-182).

Locke, Eski Ahit’e göndermede bulunarak Tanrı’nın dünyayı insanoğlunun tamamına ortak mülk olarak verdiğini belirtir. Bununla beraber Tanrı insana dünyada hayatını kolaylaştırması için akılda vermiştir. İnsan akılla ihtiyacı kapsamında yeryüzünün sunduğu ortak mülkiyetin bir kısmını işleterek kendine şahsi mülk edinir. Böylece üzerinde emek harcanan nesne özel mülkiyete dönüşür. Fakat zaman içinde insanların çoğalmasıyla özel mülklere hudutlar belirlenmiş ve bunlar yasa ve sözleşmelerle garanti altına alınmıştır (Locke, 2020, s. 187-203).

Locke’a göre insan doğa durumunda kendisi ve mülkünün mutlak efendisi olsa dahi insanın doğa durumundaki hakkının kullanımındaki belirsizlik ve sık sık haksız saldırılara maruz kalma durumunun adaletin gözetilmesine engel teşkil etmesi nedeniyle bir başkasının iktidarına tabi olmaya razı olur. Zira böyle bir durumda kişinin

mülkiyetini kullanması oldukça güvensiz hale getirir. “Bu yüzden insanların devletler olarak bir araya gelip kendilerini bir yönetimin altına sokmalarının en büyük ve asli amacı mülkiyetlerin korunmasıdır, doğa durumunda bununla ilgili birçok eksik şey vardır (Locke- 253-254)”.

Batı dünyasında devletin doğuşu konusunda doğa durumu ve onun neden olduğu zorluklardan kurtulmak için insanların bir sözleşme yaptığı varsayımını temel hareket noktası olarak alan düşünürlerden biri de Jean Jacques Rousseau’dur. Rousseau “Toplum Sözleşmesi” adlı eserinde insanların doğa durumundan çıkarak bir sözleşme çerçevesinde devletin doğuşunu gerçekleştirmeleri sürecini ele almaktadır. Rousseau bu eseri ile “adalet ile fayda birbirinden ayrı düşmesin diye, hakkın onayladığını çıkarın gerektirdiğiyle uzlaştırmaya” çalışacağını dile getirmiştir (Rousseau, 2019, s. 3). Öte yandan Rousseau “insan özgür doğar oysa her yerde zincire vurulmuştur” diyerek daha kitabının başında yaşadığı çağdaki mevcut koşulları insani bulmadığını dile getirmiştir (Rousseau, 2019, s. 4).

3.4. J.J. Rousseau’ya Göre Doğa Durumu ve Devletin Ortaya Çıkışı

Rousseau hem doğa durumu hem de toplum sözleşmesi konusunda selefi Thomas Hobbes’tan farklı düşünmektedir. O, doğa durumunu Hobbes’un resmettiği şekliyle herkesin herkesle savaş halinde olduğu acımasız bir mücadele ortamı olarak kabul etmez. Ona göre insanların doğa durumundan toplum düzenine geçmelerinin nedeni Hobbes’un ileri sürdüğü gibi savaş hali ve dolayısıyla güvenlik arayışı değil işbirliği ihtiyacıdır. Rousseau insanların şöyle bir aşamaya geldiğini varsayar “doğal yaşama halindeyken korunmalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışını değiştirmezlerse, yok olup giderler (Rousseau, 2019, s. 13)”. Bu ise belli bir sözleşme çerçevesinde sözleşmenin tarafları arasında karşılıklı faydayı ön planda tutan bir işbirliğini zorunlu kılar.

Rousseau aileyi toplumların oluşma sürecine ilişkin değerlendirmelerinde ilk politik toplum örneği olarak ele alır. Ona göre “bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı aile topluluğudur (Rousseau, 2019, s. 4)”. Rousseau ailede babayı başa çocukları da halka benzetir. Çocuklar eşit ve özgür doğmakla birlikte özgürlüklerinden çıkarları uğruna feragat ederler. Devlet ve aile arasındaki fark ise ailede babanın çocuklara olan

sevgisi onlara gösterdiği ilgiye denk gelir; buna karşılık devlet düzeninde devlet başkanı halkına sevgi beslemek yerine onların üzerinde hükmetme zevkini tatmin eder (Rousseau, 2019, s. 5).

Rousseau'ya göre toplum düzeni diğer hakların temelini oluşturan bir haktır. Ona göre bu hak doğadan gelmeyip sözleşmeden kaynaklanmaktadır. Önemli olan da bu sözleşmenin koşullarını doğru anlamaktır (Rousseau, 2019, s. 4). Rousseau böylece Hobbes'un doğa yasası tezine karşı bir argüman geliştirir. Ona göre insan için ilk yasa kendi varlığını korumak ve kendi çıkarlarına karşı yeterli özeni göstermektir (Rousseau, 2019, s. 4). Bu bağlamda Rousseau, gücün egemenler tarafından halka boyun eğdirmek için bir hak olarak kabul ettirildiğini ancak bunun hiçbir ahlaki temeli bulunmadığını ifade eder (Rousseau, 2019, s. 7). Bu noktada Hobbes'un devletle ilgili "leviathan" tasavvurunu keskin bir şekilde eleştirir.

Rousseau kaba gücün hak yaratmada herhangi bir etkisi olmadığını vurgulayarak insanlar arasında her çeşit haklı otoritenin temelinde sözleşmelerin bulunduğunu dile getirir (Rousseau, 2019, s. 7). O halde yönetme yetkisi de bir sözleşmeye dayanmalıdır. Rousseau toplum sözleşmesinin çözüme kavuşturduğu meseleye şu sözlerle açıklık getirir: "üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulunmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun (Rousseau, 2019, s. 14)." Bu sözleşmeye taraf olmakla fert bir şey kaybetmeyecek, aksine sahip olduklarını korumada toplum gücünden faydalanacaktır. Öte yandan herhangi bir egemene karşı özgürlüğünü kaybetmeyecektir. Zira toplumu oluşturan bireylerin tamamı kendisiyle aynı haklara sahip olacaktır. Rousseau'ya göre bu sözleşmeye taraf olan her fert bütün varlığını ve gücünü genel iradenin emrine vererek her bir üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul eder (Rousseau, 2019, s. 15). Böylece egemen varlık yahut politik bütün ortaya çıkar. Bununla beraber sözleşmeye taraf her fert "kendi kendisiyle sözleşme yaparak iki bakımından bağlanmış bulunmaktadır: Önce egemen varlığın üyesi olarak kişilere karşı, sonrada devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı (Rousseau, 2019, s. 16)". Öte yandan politik bütün yahut egemen varlık kendini hiçbir zaman bu ilk sözleşmenin dışına çıkmaya zorlayamaz (Rousseau, 2019, s. 16). Böylece devlet sistemi ortaya çıkmış olur.

Rousseau'nun üzerinde ısrarla durduğu bir diğer konu da genel istem ile özel istem ayrımıdır. Rousseau insanların, insan olarak kendi şahısları için istedikleri özel istem ile yurttaş olarak istedikleri genel istem arasında karşıtlığın olmaması gerektiğini vurgular. Zira genel istem ile elde edilecek menfaatte şahsın kendi faydası da mevcuttur. Ayrıca genel isteme aykırı olarak özel istemin peşine düşülmesi toplumsal dışlanmaya da neden olabilecektir (Rousseau, 2019, s. 17). Ona göre ancak yurttaşların bütünüünün çıkarlarını ifade eden genel istem devlet aygıtının organlarını onun kuruluş amacına ve tüm toplumun faydasına uygun bir şekilde yönetebilir. Çünkü toplum sözleşmesinin yolunu özel çıkarların çatışması açtığı gibi bu çıkarlar arasındaki uzlaşma da genel istemi ortaya çıkarmıştır. Rousseau, (2019, s. 23) “İşte bu toplumsal bağı kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir. Bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı, hiçbir toplum var olamazdı. İşte, toplum bu ortak çıkar açısından yönetilmelidir” demektedir. Bu yüzden genel istem her zaman doğrudur ve kamusal yararlaraya yöneliktir (Rousseau, 2019, s. 26).

Rousseau insanın kendi organları üzerinde kesin bir yetkiye sahip olması gibi politik bütünü de kendini oluşturan birimler üzerinde kesin bir yetkisinin olduğunu söyler. Ona göre bu yetki genel istemin idaresi altında olursa egemenlik adını alır (Rousseau, 2019, s. 28). Egemenlik hiçbir zaman başkasına geçirilemez; egemen varlık ancak kendisi tarafından temsil edilebilir (Rousseau, 2029, s. 23).

Günümüz Batı siyasal sisteminin oluşumunda büyük katkı sahibi olan bu üç düşünür devletin ortaya çıkış nedenini benzer kavramsal çerçevede fakat farklı gerekçelere dayandırarak ele almaktadır. Üçünün de ortak noktası insanların devlet öncesi yaşamını tanımlayan doğa durumunu bir varsayım olarak kabul etmeleridir. Fakat doğa durumundaki insanın ihtiyaçlarına bakış açıları farklılaşmaktadır. Üçü de insanın doğa durumunda tam bir özgürlük içinde olduğu vurguluyor. Bununla beraber Thomas Hobbes'a göre insanın doğa durumundaki asıl ihtiyacı güvenlidir. Ona göre insan toplum sözleşmesine güvenlik nedeniyle rıza göstermektedir. John Locke ise doğa durumuna ilişkin daha olumlu bir bakışa sahiptir. Ancak ona göre doğa durumunda mülkiyetin korunması sorunu vardır. Locke insanın mülkiyetinin güvenliğini sağlamak için bir egemene boyun eğdiğini vurgular. Rousseau ise doğa durumunu herkesin herkesle savaş halinde olduğu bir durum olarak tanımlamayı reddeder. Ona göre insanlar tek başlarına bir noktadan sonra doğa durumunda sahip olduklarını koruyamaz

hale gelmektedir. Bu durumda çıkarlarını korumak için işbirliğine gitmektedir. Doğa durumunda sahip olduklarından vazgeçmeden üstelik onları toplum gücüyle korumak için bir sözleşmeyle politik bütünün parçası olmaktadır. İnsan kendisine tanınan her hakkı kendisi de toplumun diğer üyelerine tanıyarak bir anlamda sahip olduklarına hukuki güvence sağlamaktadır.

3.5. Wu Jing'in Hazırladığı “Yönetim Sanatı” Adlı Eserde Devletin Kökeni

Kutadgu Bilig’de sunulan devlet anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için onu benzeri eserlerle temel düşünce unsurları itibariyle karşılaştırmak gerektiği göz önünde bulundurulduğunda bilhassa onun ait olduğu kültür muhiti ile etkileşim halindeki kültür dairelerinin benzer içeriğe sahip eserlerini gözden geçirmek gerekir. Bu nedenle Çin’in Tang Hanedanı dönemi siyasal anlayışını konu edinen “Yönetim Sanatı” adlı eseri ele almanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu eser Kutadgu Bilig’in değerlendirilmesi açısından taşıdığı önem itibariyle özellikle üç yönüyle öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki eser öteden beri Türklerin çok yoğun etkileşim içerisinde bulundukları Çin kültürünün bir mahsulüdür. Bu bağlamda Kutadgu Bilig’in İslam öncesi dönemi de yansıtan bir eser olduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda, bu kültürel etkileşimin izlerinin Kutadgu Bilig’de görülebilme ihtimali mevcuttur. İkinci olarak Yönetim Sanatı adlı eser içeriğini 626-649 yılları arasında Çin sarayındaki siyasal istişarelerden almaktadır. Bu dönem tam olarak 1. Göktürk devletinin yıkıldığı ve Türklerin Çin esareti altına girdiği dönemi işaret etmektedir. Yönetim Sanatında Göktürklerle ilişkilere yönelik yoğun bir vurgu göze çapmaktadır. Karahanlıların büyük ölçüde Göktürklerin devamı niteliğinde olmaları eseri Kutadgu Bilig’in değerlendirilmesi açısından ayrıca değerli kılmaktadır. Üçüncü olarak ise Kutadgu Bilig’in yazıldığı dönemde de Türkler ve Çinliler arasındaki etkileşimin devam ettiği bilinmektedir. Zira bu dönemde Karahanlı toprakları Çin’in Batıya açılan kapısı niteliğindedir. Öte yandan Karahanlıların kuruluş tarihi ile Yönetim Sanatının yazıya aktarılıp imparatora takdimi arasında bir asır civarında bir süre söz konusudur ki, bu sürenin kültür tarihi açısından oldukça kısa bir zaman dilimini ifade ettiği değerlendirilmektedir.

Yönetim Sanatının derleme faaliyeti Wu Jing tarafından 720 yılında tamamlanmış ve eser 729’da imparatora sunulmuştur. Yönetim Sanatı, Sui Hanedanını devirerek

imparator olan Gauzo'nun oğlu Li Shimin dönemini kapsamaktadır. Li Shimin 629'da yönetimi devralmış ve imparator olmuştur. İmparator olduktan sonra Taizong adını almıştır.

Öncelikle göz önünde bulundurulması gereken husus “Yönetim Sanatı” adlı eserin temelde kuramsal bir çalışma olmayıp yaşanmış olayların derlenmesin müteşekkil bir kitap olduğu hususudur. Bu sebeple eserde devletin ortaya çıkışına ilişkin bir sonuca varabilmek için eserde sunulan kavramların karşıladığı anlamsal muhtevanın ele alınması gerekmektedir. Yönetim Sanatı bütüncül bir şekilde incelendiğinde fazla ön plana çıkmasa da siyasal düşünceyi inşa eden bütün kavramların “Yin-Yang” kavramının destekleyicileri olduğu görülmektedir. Esere göre esas hedef doğaya içkin bir metafizik dengeyi işaret eden Yin-Yang dengesinin sağlanmasıdır.

Eserde evrensel işleyişin sürekliliği Yin-Yang dengesi kapsamında ele alınmaktadır. Yin-Yang şu şekilde tanımlanmaktadır;

“Yin ve Yang’ın temel anlamı şeylerin güneşe göre olan konumlarıdır. Yang güneş alan taraf, Yin de gölgede olan taraf anlamına gelir. Bunun dışında iki geniş anlamı daha bulunmaktadır: İlki iki karşıt enerji (Qi) , ikincisi iki karşıt gücün bir arada var olmasıdır. Sıcak, aktif, parlak, güçlü olan şeyler Yang; soğuk, pasif, karanlık, zayıf olan şeyler de Yin’dir. Yin ve Yang arasındaki etkileşim her şeyin varlığını ve özelliklerini belirler (s. XVIII.).”

Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere Yin-Yang esasen evrendeki zıtlıkların oluşturduğu denge durumunu ifade etmektedir. Zıtlıklar arasındaki denge bozulduğunda ise Yin-Yang dengesi bozulmakta ve kaos ortaya çıkmaktadır. Yönetim Sanatı Yin-Yang dengesini öncelikle siyasal alana ilişkin değerlendirmelerde ortaya koymaktadır. Siyasal alandaki Yin-Yang dengesinin pozitif tarafında düzen ve barış negatif tarafında ise kargaşa bulunmaktadır. İmparator Taizong, Gök’ün Emri ile Yin-Yang’ın negatif tarafını işaret eden kargaşayı sonlandırarak pozitif taraf olan barışı sağlamıştır (s. 85).

Yin-Yang dengesinin sağlanması ise siyasal alanda insanı merkeze koymayı gerektirmektedir. Zira Yönetim Sanatına göre “Varoluştan beri en değerli olan insandır (s. 150)”. Yönetimin hedefi ise “her zaman en yüksek değerler olan saflık ve huzura” ulaşmak olmalıdır. Yöneticiler halk nasıl düşünüyorsa öyle düşünmelidir (s. 15). Diğer bir ifadeyle halk ile düşünce ve tutum çatışması içerisine girmemeli, halkın zararı

pahasına kendi arzularının peşine gitmemelidirler. Yönetimde takip edilecek doğru yol hükümdarın kendi isteğini halkın isteginden ayrı tutmamasıdır (s. 70). Hükümdar kendi isteklerini halka uygun hale getirdiğinde mutlu ve müreffeh olacaktır. Halkı kendi istekleri yolunda kullanırsa mahvolacaktır (s. 211). “Hükümdarlar sevinçlerini halkla paylaştığında halk da hükümdarın endişeleriyle ilgilenecektir. Hükümdar halkla aynı huzura sahip olduğunda, tehlikede olduğu zamanlarda halk onu kurtaracaktır (s. 116)”. İmparator Taizong da Göğün Altı’ndaki herkesi kendi ailesi olarak görmektedir. Bu ailenin fertleri arasında da ayırım yapmayı reddetmektedir (s. 180). Böylece toplumsal alanda Yin-Yang dengesi sağlanmış olacaktır.

Yin-Yang kavramı her ne kadar metafizik bir yöne ve bütün evreni kapsayan bir niteliğe sahip olsa da belli ölçüde Batılı düşünürlerin ileri sürdüğü “doğa durumu” ve “toplum sözleşmesi” kavramlarıyla anlamsal paralelliğe sahiptir. Zira Yin-Yang “kaos-düzen” karşıtlığı üzerinden bir anlamsal bağlama sahipken, doğa durumu da büyük ölçüde devlet öncesi hayali “kaos” durumunu ifade için kullanılmaktadır. Toplum sözleşmesi ise kaostan sonra “düzen”e geçişi ifade etmektedir. Yönetim sanatı düzenin kurulması için göksel bir egemenlik yetkisi olan “Gök’ün Emri”; iktidarın sürdürülmesi için ise “Dao” kavramını ortaya koymaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere Yusuf Has Hacıb’in üç maddede özetlediği devletin güvenlik, ekonomi ve hukuk alanlarına ilişkin sorumluluklarından her biri görüşleri değerlendirmeye tabi tutulan Batılı düşünürlerin her biri tarafından devletin ortaya çıkışına ilişkin sunulan gerekçelerle büyük ölçüde uyuşmaktadır. Yusuf Has Hacıb doğa durumu gibi herhangi bir varsayıma atıfta bulunmadan bu sonuçlara ulaşmaktadır. Yönetim Sanatında ise devletin toplumsal alanda barışı sağlamayı kendisine temel hedef olarak seçtiği görülmektedir. Barışı sağlama hedefi için ise pozitif ve negatif kutuplar arasındaki doğaya içkin dengeyi ifade eden Yin-Yang dengesini temel kavramsal değer olarak benimsediği görülmektedir. Bununla beraber Yönetim Sanatı’nda Yin-Yang kavramı arka planda kalmakta, Dao kavramına vurgu yapılmaktadır. Kutadgu Bilig’de ise töre kavramı merkezi bir konuma sahiptir.

Kutadgu Bilig’in devletin kökenine ilişkin kuramsal bir detaylandırmaya girmeksizin kendisinden çok sonra ve farklı bir coğrafi ve kültürel muhitte kaleme alınan eserlerle paralel bir sonuca varıyor olması dikkat çekicidir. Bu durum eserde açık bir atıf ile

işaret edilmiyor olsa bile kendinden önce ortaya konulmuş bir siyasi düşünce geleneğinin varlığını göstermektedir. Zira Batı’da yüzyıllarca süren bir düşünce geleneği sonucu ortaya konulan fikirlerle birebir örtüşen görüşlerin üç mısra ile ifade edilmesi hatırı sayılır bir sosyal ve siyasal fikri altyapıyı gerektirmektedir. Bu fikri altyapının köklerinin ise Kutadgu Bilig’in merkezi kavramı olan törenin çok boyutlu anlamsal müktesebatı çerçevesinde araştırılması gerekmektedir. Bu bağlamda özellikle törenin İslam öncesi Türk siyasi düşüncesindeki yerinin belirlenmesi ehemmiyet taşımaktadır.

3.6. Kaynağı ve Kapsamı Açısından Töre

Türk töresinin tarihi geçmişi oldukça eskilere dayanmaktadır. “Ancak Reşideddin ile Türkmenlerin şeceresi gibi Oğuz Destanı ile ilgili kaynaklar, Türk töresini koyan kişinin Oğuz Kağan’ın büyük oğlu Gün Han’ın veziri İrkıl Ata veya Bilge İrkıl Hoca olduğunu yazıyorlardı (Ögel, 2016, s. 105)”.

Arslan’a göre ise eski Türklerin yönetim anlayışında devlet geleneğinde töre ilahi kaynaklı hâkimiyeti ifade eden kuttan ayrı düşünülmezdi (Arslan, 1987, s. 52). Bu hususa özel bir vurgu yapan Başer ise “törenin asıl manası Tanrının koyduğu nizam demektir. Töre ilahi nizam olduğu için Tanrı kendi nizamına uyan kişiye kut vermekte: yani ona kutlamaktadır (Başer, 1995, s. 7)” demektir. Başer töre kavramının bu yönüyle yaygın bir şekilde kabul edilen anlamların dışında ele alınması gerektiğini vurgulayarak törenin ilahi bir yönü olduğuna dikkat çeker. Başer’e göre ilahi hâkimiyet yetkisi olan kut töreye riayet ve onun hükümlerini uygulamak suretiyle kazanılmaktadır. Böylece töreye riayet eden kişilere Tanrı kut vermektedir (Başer, 1995, s. 5). Öte yandan ona göre töre, ilahi kaynaklı bir nizam olsa da “bu nizam, insanın ruhi melekelerinin mahsulüdür (Başer, 1995, s. 9)”. Törenin bu özelliği Farabi’nin fiillerin hedefine ilişkin görüşleriyle tutarlılık göstermektedir. Farabi “fazıl şehir” olarak ifade ettiği ideal toplumsal düzendeki bütün kesimlerin yaptıkları işlerde ilahi olanın maksadına uygun olanı takip etmeleri gerektiğini ifade eder (Farabi, 1990, s. 84). Burada göz önünde tutulması gereken husus söz konusu fiillerin doğrudan ilahi yasa ile kurala bağlanmış meselelerde değil; ilahi kaynakların münhal bıraktığı alanlarda insanın ilahi olanın ilgili fiile ilişkin maksadını anlayarak buna göre karar alıyor oluşudur.

İnsanın ruhi melekelerinin mahsulü oluşu da buradan kaynaklanmaktadır. Töre özellikle İslami dönemde bu yönüyle ön plana çıkmış ve toplumsal mutabakatın adı olmuştur.

Orhun Abidelerinde “törü” olarak geçen töre unsuruna vurgu yapılmıştır. Buradaki töre kavramına ilişkin Ögel “Töre devletin kuruluşudur. Devletin ve milletin varlığı veya bir millet olarak kalışı, bu düzenin varlığına ve kalıcılığına bağlıdır (Ögel, 2016, s. 283)” yorumunu yapmaktadır. Törenin kaybedilmesi devletin yıkılması ve milletin yok olmasına sebep görülüyordu. Bununla beraber Orhun Abidelerinde “örf veya yazılı töre” anlamının dışında “devletin oturduğu temel düzen” için de töre kavramının kullanılması söz konusudur. “Yine burada anlaşılıyor ki, bu Türk töresi Türk milletinin düşünce ve davranışları içine işlemiş ve onları da kendi düzeni içine almıştı (Ögel, 2016, s. 282)”. Bu durum göstermektedir ki, töre yalnızca bir siyasal aygıt olarak devletin meşguliyet sahasının bir parçası değil aynı zamanda halkın da işleyişinin içinde bulunduğu toplumsal bir olgudur. Zira “Göktürklerle göre, töreyi yalnızca Hakanlar değil Türk milleti de kazanıyordu (Ögel, 2016, s. 284)”. Öte yandan eski Türk devlet anlayışında töreye uygun davranılıp davranılmadığı konusunda halkın denetleme gücü söz konusuydu. Zira “İbni Batuta’nın Seyahatnamesinde Türklerin yılda bir kere toplanarak hakanın töreye uygun hareket edip etmediğini kontrol ettiğini, gerekirse hakanın düşürülebileceği belirtilmektedir (Niyazi, 2021. s. 61)”. Bunun yanı sıra Göktürkler töre ile devleti bir bütünün parçaları olarak değerlendiriyorlardı. “Bu nedenle bunları il-töre şeklinde birleşik bir anlayış olarak ele almak daha doğru (Ögel, 2016, s. 286)” olacaktır.

Kutadgu Bilig’deki töre kavramının kapsamı konusunda göz önünde bulundurulması gereken en önemli hususlardan biri bu kavramın kendi dönemi ile önceki dönemlerdeki anlamı arasında ne ölçüde bir uyum bulunduğudır. Yukarıda ifade edildiği üzere törenin tarihi çok eskilere gitmekte ve bazı görüşlere göre törenin kaynağı ilahi bir nitelik taşımaktadır. Bununla beraber yazılı kaynak olarak Orhun Abidelerinden anlaşılacağı üzere töre, Göktürkler döneminde devlet ve toplum hayatı açısından oldukça önemli bir değere sahiptir. Göktürkler döneminde töre gereği hakan halkın yiyecek, giyecek, yerleşme, eğitim, nüfus, yerleşme vb. pek çok konudaki ihtiyaçlarını gidermek zorundadır (Ögel, 2016, s. 143-176). Buna göre töre;

- 1)Devletin kuruluşunu ifade etmektedir.
- 2) Devletin oturduğu temel düzeni ifade eder.
- 3) Devletin ve milletin varlığı ve sürekliliği buna bağlıdır.
- 4) Töre kaybedildiğinde devlet ve millet de yıkılır
- 5) Töre hem örf ve adaleti kapsar hem toplumsal hayatı da içine alır.
- 6) Töre hakanın dışında halk tarafından da kazanılır.
- 7) Töreye uyulup uyulmadığı konusunda halkın denetimi söz konusudur bu durum halk ile devlet arasındaki karşılıklı sorumluluğa işaret eder.
- 8) İl-töre kavramıyla ülke ve töre bütünleşik bir kavram haline getirilmiştir.
- 9) Töre gereği devlet vatandaşın yiyecek, giyecek, yerleşme vb. konulardaki ihtiyaçlarını gidermek zorundadır.

Törenin bütün bu nitelikleri açık bir şekilde Türklerin köklü bir siyasal ve sosyal perspektife sahip olduğunu göstermektedir. Zira töre bu nitelikleriyle Batılı düşünürlerin nazari bir çerçevede oluşturdukları soyut doğa durumundan çıkış varsayımını göz önüne getirmektedir. Onların nazari olarak ifade ettiği gibi insanların belli gerekçelerde özgürlüklerinden vazgeçerek bir hükümdara boyun eğmesi varsayımının ötesinde gelişmiş bir siyasi bilinç görülmektedir. Zira törenin halk tarafından da kazanılıyor olması, Türklerde devlet ve halkın birbirinden tamamen kopuk iki kesimi ifade etmediğini göstermektedir. Töre ile öncelikle devletin kuruluşu ve kavramsal olarak neyi ifade ettiği açıklığa kavuşturulmuştur. Devletin ve milletin varlığı töreye bağlı kılınmış ve onun koşulları halkı da içine alacak şekilde genişlemiştir. Törenin uygulanmasında halk denetim yetkisine sahip olmuştur. Bunun yanı sıra “il-törü” kavramıyla töre vatan bilincini ortaya çıkarmıştır. Bütün bunlar törenin toplumsal uzlaşıya dayalı ve oldukça geniş kapsamlı bir mutabakat olduğuna işaret etmektedir ki bu Batı’da toplum sözleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Törenin ortaya çıkardığı devlet düzeninde Hobbes’un Leviathan’ının izine rastlanmamakta aksine halk devlet üzerinde denetim yetkisine sahip olmaktadır. John Locke’ın ifade ettiği bireysel mülkiyetin korunması meselesine gelindiğinde ise töre, bireysel mülkiyeti korumanın ötesine geçmiş halkın ihtiyaçlarının giderilmesinde devlete sorumluluk yüklemiştir. Törenin uygulanıp uygulanmadığı konusunda halka hakanı denetleme görevi yükleyerek Rousseau’nun doğa durumundan çıkış sonrası toplumu nitelendirmek için kullandığı “egemen varlık” tasavvurunda önemli bir merhale kaydetmiştir. Zira halk törenin yani üzerinde mutabakata vardığı sözleşmenin uygulanıp uygulanmadığını bizzat denetlemektedir. Rousseau’nun ön gördüğü gibi hükümdar sözleşmenin yani törenin

uygulanışı takip etmekten sorumludur. Türk siyasi tefekkürü burada kalmayıp ayrıca Rousseau'nun "genel istem" dediği ve kişisel çıkarların üstünde gördüğü ortak çıkarlara uygun olarak "il-törü" kavramıyla vatan bilinci oluşturmuştur. Böylece törenin daha 6. yüzyılda - Göktürklerin kurulduğu dönem göz önüne alındığında- görüşleri ele alınan bu Batılı düşünürlerin aydınlanma çağının başlarında ülkelerinde hala yaşamaya devam ettikleri yönetim krizlerine çözüm olarak sundukları bu nazariyelerin öngördüğü varsayımları önemli ölçüde uygulamaya koyma başarısı gösterdiği görülmektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Yusuf Has Hacib'in kendi siyasal nazariyesini sunduğu Kutadgu Bilig'de niçin devletin kökenini ve ortaya çıkış koşullarını detaylı bir şekilde ele almadığı anlaşılmaktadır. Zira Türkler daha Göktürkler döneminde devlet düşüncesine ilişkin nazari sorunlarını büyük ölçüde çözmüşlerdir. Karahanlıların Ötüken bölgesinden ayrılan Türkler tarafından kurulduğu gerçeği de dikkate alındığında Yusuf Has Hacib'in bu yerleşik devlet geleneğini oradan miras alması ve onu belli yönleriyle içselleştirmesi olağan bir durumdur. Tüm bu nazari arka plana sahip bir münevver olarak Yusuf Has Hacib hazır bulduğu kavramlar ve düşünce kalıpları üzerinden giderek eserini diğer bir ifadeyle ideal devleti, töre ile kutun kavuşmasıyla başlatmakla yetinmiştir.

Kutadgu Bilig'deki töre kavramıyla ilgili göz önünde bulunması gereken diğer bir husus ise yeni geçilen din ve yerleşik kültür düzeni nedeniyle görülen muhteva değişimidir. Zira Kutadgu Bilig'in sosyal ve siyasal çerçevesinde törenin Göktürkler dönemiyle karşılaştırıldığında belli ölçüde değişime uğradığı görülmektedir.

3.7. Kutadgu Bilig'in Sosyal ve Siyasal Çerçevesinde Töre

Kutadgu Bilig töre kavramını hem sosyal hem de siyasal boyutuyla değerlendirmekte ve onu bu iki alanın tamamını kapsayan genel bir nizamın adı olarak ele almaktadır. Bununla beraber töre sosyal ve siyasal alanın her biri için ayrıca tekil anlamsal müktesebata da sahiptir.

3.7.1 Kutadgu Bilig'de ideal nizamın hülasası olarak töre

Kutadgu Bilig'in sunduğu toplumsal ve siyasal düzende devlet ve töreyi temsil eden hükümdar merkezi bir konumda yer almakta olup bunların etrafında toplumsal ve siyasal sınıflar kendi konumlarını belirlemiştir. Bir yönüyle Kutadgu Bilig, ortaya çıkış

yöntemi, dayandığı ana ilkeler ve hükümleri itibariyle bütünüyle töreyi ele alan bir eser niteliği taşımaktadır. “Eserde devamlı sualler soran töre, istediği cevapları bu üç mefhumdan çıkarmaktadır: Kut, akıl, irfan (Başer, 1995, s. 9). Bu kavramlardan kutu (siyasal iktidar ve bireysel mutluluk) temsilen Aytoldı ve akıllı ve bilgiyi temsilen Ögdülmiş, töreyi temsil eden hükümdar Küntogdı’ya vezir olmuş; ahlakı ve irfanı yahut hikmeti temsil eden Ogdurmuş ise bir çeşit nasihatçi görevi üstlenmiştir. Bu kurgusal yapı bu üç sembolik şahsın işaret ettiği kavramlar silsilesinin törenin hizmetinde ve onun tamamlayıcı unsuru olduğunu göstermektedir. Töre ise bir yandan tekil olarak devlet ve toplum hayatını tanzim eden kuralları ifade ederken diğer yandan diğer kavramlarla birlikte ilahi bir nitelikle ideal ve bütüncül bir nizamı ifade etmektedir. Bu bağlamda Yusuf Has Hacib şunları söylemektedir; “Adaletle istinat eden kanun bu göğün direğidir; kanun bozulursa gök yerinde duramaz (KB 3463), Bu kanun koyan beyler hayatta bulunmasalardı, Tanrı yedi kat yerin nizamını bozmuş olurdu (KB 3464).” Öte yandan bu çalışmada da olduğu gibi tercümeden kaynaklı zorluklar nedeniyle eserin günümüz Türkçesine çevirisinde töre (törü) yalnızca “kanun” kelimesiyle karşılanmaktadır. Tarihsel perspektiften ve Kutadgu Bilig’in sunduğu sosyal ve siyasal nazariyeden bakıldığında “kanun” karşılığı törenin anlam çerçevesini sunmakta oldukça yetersiz kalmaktadır. Günümüz Türkçesindeki “kanun” sözcüğü törenin ancak bir boyutunu ifade etmektedir.

Kutadgu Bilig’in devlet yapısına ilişkin sunduğu bu yaklaşımın diğer düşünürlerin nazariyeleriyle karşılaştırıldığında kavramsal düzeyde Platon’un devlet yaklaşımıyla önemli bir benzerlik gösterdiğini görmekteyiz.

Platon (2019, s.125) “Devletimiz iyi kurulmuşsa her bakımdan iyi demektir... Yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur” demektedir. Platon’a göre devlet “iyi” ideale ulaşmak için dört temel üzerine oturmaktadır. Bunlar; bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluktan oluşmaktadır.

Platon’a göre devletin akıllı olarak tanımlanması onu yöneten küçük bir azınlığının bilgisinden kaynaklanmaktadır. Bu küçük azınlığın bilgisine ise “bilgelik” denilir. Bunların bilgisi koruyuculuk yani devlet yönetme bilgisidir. Bu bilgi en iyi koruyucu olarak kabul edilen devlet adamlarının bilgisidir. Bilge bir devlet ise yerinde kararlar alır (Platon, 2019, s. 126-127).

Platon'un devletin nitelikleri arasında saydığı ikinci nitelik ise "yiğitlik" olmuştur. Ona göre devlet yürekli olmasını kendi yapısını oluşturan unsurlardan birine borçludur. Kanun koyucu bu azınlık gruba toplum için neyin yasak neyin serbest olduğunu aktarır. Bunlar da bu hukuki değerleri korumakla yükümlüdürler. Platon bu yasak ya da serbestliğe ilişkin kanunlara duyulan sarsılmaz inancı "yiğitlik" olarak tanımlar. Ona göre insanın devlet adamı olabilmesi için bu yiğitliğe sahip olması gerekir (Platon, 2019, s. 127-128).

Platon devletin niteliği arasında üçüncü olarak "ölçülülüğü" sayar. Platon'a göre devletin ölçülü olması yani kendine hâkim olması onun bünyesindeki iyi tarafın kötü tarafı zapturapt altına almasından kaynaklanmaktadır. Platon'un devlet tasavvurunda devletin koruyucuları olan küçük bir azınlık aklı ve düşünceyi kullanarak sade ve ölçülü isteklerle yetinecektir. Ona göre ölçünün, yiğitlik ve bilgelikten farklı olarak toplumun yönetici azınlığının dışına çıkarak bütün topluma yayılması gerekir. Böylece bütün vatandaşlar arasında bir uyum sağlar (Platon, 2019, s. 129-130).

Platon'a göre toplumun her bir üyesinin kendisine yüklenen görevi yerine getirmesi ise doğruluktur. Platon devletin temel niteliklerini oluşturan ölçülülük, yiğitlik ve bilgeliği doğuran ve yaşatan değerlerin doğruluk olduğunu vurgulamaktadır (Platon, 2019, s. 131-132).

Platon'un varlığa yaklaşımında somut dünyaya ait nesnelerle onların gerçek mahiyetini ifade eden idealar arasındaki ilişki önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre görülen dünyanın nesnelerin her birinin kavranan dünyada bir ideası vardır. Bunun yanı sıra "birçok şeyler görülür, kavranmaz; idealarsa kavranır görünmez (Platon, 2019, s. 223)". Bu idea nesnenin değişmez ve gerçek mahiyetini oluşturur (Platon, 2019, s. 222). Halktan kimseler görünen dünyanın nesneleri ile ilgilenirken aydın kişiler için zevk düşünceler dünyasındadır (Platon, 2019, s. 220).

Platon nesneler dünyasındaki güneşin konumu neyse, kavramlar dünyasında düşünce ve düşünülen şeyler için "iyi" kavramının onu karşıladığını söylemektedir (Platon, 2019, s. 224). "İyi" ideası aynı zamanda kavranan dünyanın sınırında bulunmaktadır. Platon'a göre dünyadaki iyi ve güzel olarak nitelendirilebilecek her şeyin ondan geldiği anlaşılırsa "iyi" ideası görülmüş olacaktır. Doğruluk ve kavrayış da "iyi" ideasından

gelmektedir. İnsanın bilgece davranabilmesi için onu görmesi gerekmektedir (Platon, 2019, s. 234).

Görüldüğü üzere Platon da devlet anlayışını tıpkı Yusuf Has Hacib gibi dört temel kavram üzerine inşa etmiştir. Bunlar; bilgelik, yiğitlik, ölçü ve doğruluktan oluşmaktadır. Yusuf Has Hacib ise devlet anlayışını dört sembolik şahıs etrafında dört temel üzerine inşa etmiş olup bunlar; töre (kanun ya da Adalet), saadet (ya da siyasal iktidar) akıl (aynı zamanda bilgi) ve hikmetten (aynı zamanda ahlak yahut irfan) oluşmaktadır. Yusuf'un eserinin manzum ve anlamsal açıdan çok katmanlı yapısından dolayı eserin sembolik şahısları için birden fazla kavram karşılığı vermek mümkün olmaktadır.

Platon ile Yusuf Has Hacib'in devlet için tespit ettikleri kavramlar karşılaştırıldığında öncelikle her ikisinde de bilgelik unsurunun mevcut olduğu görülmektedir. Platon'un "yiğitlik" kavramı ise Yusuf'un "kanun" ilkesiyle uyusmaktadır. Ancak göz önünde bulundurulması gereken husus çalışmanın sonraki bölümlerinde görüleceği gibi akıllı ve bilgiyi temsil eden Ögdülmüş'e hükümdar tarafından kanunun icra görevinin yüklenmesi de "yiğitlik" ilkesinin muhtevası ile muvafık görülmektedir. Diğer ilke "ölçü" ise Kutadgu Bilig'de Odgurmuş tipinin yüklendiği sorumluluk ile kısmi bir benzerlik göstermektedir. Hikmeti temsilen diğerlerine ölçülü bir hayat yaşamayı tavsiye eden Odgurmuş'ı Yusuf Has Hacib'in ısrarla insanları eğitmek için şehre davet etmesiyle Platon'un "ölçü"nün diğer ilkelerden farklı olarak halk arasında yayılması gerektiği fikri arasında büyük bir paralellik vardır. Platon'un "doğruluk" ilkesine gelindiğinde ise bu doğrudan adalet anlamına da gelen töre ile ilgili görülmektedir. Zira adalet ve doğruluk arasında büyük bir anlamsal ilişki vardır. Öte yandan her iki düşünür de bu ilkeleri diğerlerinin dışında bir yere koymuştur. Platon'a göre doğruluk diğer ilkeler için bir kaynak ilke konumundadır. Yusuf için ise töre merkezi bir konumda yer alırken diğeri onu destekleyici mahiyettedir.

Platon dört temel ilke üzerine kurulu devlet sistemini "iyi" olarak nitelendirerek kapsayıcı, ideal, bütüncül ve nihai bir duruma işaret etmektedir. Yusuf'un açık bir şekilde bu nihai durumu karşılayan bir kavram kullandığı görülmüyor olsa da "kut" kavramının bu kavramın kapsamıyla ilişkili olduğu değerlendirilmektedir. Bu bağlamda "kut" ilahi yönetim yetkisi anlamına gelmekle birlikte siyasal iktidarın dolayısıyla

devletin töreye uygun bir şekilde varlığını sürdürmesi anlamına da gelmektedir. Zira töre bozulduğunda kut gidecektir. O gittiğinde ise devlet yok olacaktır. Bu bağlamda Platon'un devlet için kullandığı "iyi" nitelemesinin Yusuf Has Hacib'de törenin kut bulması ve tüm unsurlarıyla uygulamaya konulmasını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira Kutadgu Bilig'te sık sık vurgulandığı gibi kanun niteliği taşıyan töre tamamlayıcı unsurlarıyla bütünleştğinde uygulama sahasına inerek adalete dönüşmekte ve topluma huzur gelmekte yani "iyilik" hali ortaya çıkmaktadır. Bu "iyilik" hali hükümdar için iktidar ve devletin devamlılığını; halk için ise bireysel mutluluğu ifade etmektedir. Bunların ikisi de kutun muhtevasında mevcuttur. Böylece töre nihai hedefine varmış ve hem devletin hem de toplumun saadetine veya "iyilik" halinin toplamını ifade edecek bir kapsama erişmiştir. Diğer taraftan Platon'un "iyi" ideasını kavranan dünyadaki güneşe benzetmesi ile töreyi temsil eden hükümdarın adının Kuntogdı yani Güneş olması arasındaki uyum bu durumu daha iyi ortaya koymaktadır.

Kutadgu Bilig ile Yönetim Sanatının siyasal perspektiflerini oluşturan unsurların yerleştiği çerçeveye bütüncül bir şekilde bakıldığında öncelikle göze çarpan hususun Yin-Yang kavramı ile töre kavramları arasındaki benzerlik olduğu görülmektedir. Her iki kavram da ait oldukları eserlerdeki siyasal düşüncelerle ilgili ulaşılması gereken ideal nizamın genel adını karşılamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi Ying-Yang öncelikle “şeylerin güneşe göre olan konumu” anlamına gelmektedir. Töre de Kutadgu Bilig’de benzer şekilde doğrudan “güneş” ile sembolize edilmektedir. Bu benzerlik esasen her ikisinin de evrensel bir referans noktasına işaret ettiğini göstermektedir. Bu kavramlar bütün eşyaya tesir etme imkânına sahip evrensel ve soyut bir ilkenin varlığını göz önüne getirmektedir. Her ikisi de kendi siyasal anlayışlarının gelişiminde bu kavramları temel çıkış noktaları olarak sunmuşlardır. Diğer kavram ve şeyler bunlara göre biçim almaktadır. Eserde Yin-Yang dengesinin bütün evrene içkin olduğu açık bir şekilde ortadayken, Kutadgu Bilig’de töre kavramı daha ziyade toplumsal ve siyasal yapıyı oluşturan sistem için temel referans noktası olarak sunulmaktadır. Bununla beraber töre bunun ötesinde evrensel bir boyuta sahiptir. Zira töre esas itibarıyla “ilahi nizam” anlamına gelmektedir (Başer, 1995, s. 7). Yönetim Sanatı’nda, Kutadgu Bilig’dekiyle birebir örtüşen bir “Tanrı” anlayışının bulunduğunu söylemek güçtür. Bununla beraber eserde “Gök” bir yönüyle “her şeyi kontrol eden ruhani varlık” anlamında kullanılmaktadır. “Gök” ile “Yin-Yang” arasındaki ilişki ise açıkça ortaya

konulmamıştır. Zira eser nazarı bir çalışma ortaya koymak yerine çeşitli olayları aktarmayı hedeflemiştir. Bu yüzden muhtevaları dolayısıyla bu iki kavram arasında bir ilişkinin bulunduğu çıkarımında bulunmak mümkün hale gelmektedir. Şu halde Kutadgu Bilig törenin gereklerinin ortaya konulmasına dönük çabalara ilişkin belli bir program sunarken Yönetim Sanatı Yin-Yang dengesinin sağlanması için alınacak tedbirleri ele almaktadır. Bunun gerçekleştirilmesi için ise hükümdarların her ikisi de doğaüstü bir kaynaktan güç ve yetki almaktadır. Bu güç ve yetki Kutadgu Bilig’de “kut” olarak ifade edilirken, Yönetim Sanatında “Gök’ün Emri” olarak tanımlanmıştır. Bu güç ve yetkinin devamı için Kutadgu Bilig Ögdülmiş’in şahsında “akıl ve bilgi” ortaya sürerken, Yönetim Sanatı “Dao” kavramıyla çok geniş kapsamlı bir bilgi sistemini lüzumlu görmektedir. Bununla beraber bu benzerlikler söz konusu kavramların anlamsal olarak birebir örtüştüğü anlamına gelmemektedir.

3.7.2. Hukuki ve toplumsal kurallar sistemi olarak töre

Töre hem Osmanlı döneminde hem de günümüz Türkçesinde Orhun Abidelerindeki “törü” sözcüğüyle benzer bir anlama sahiptir. Töre kavramı bu dönemlerin tamamında “örf, adet, gelenek” kavramlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bununla beraber Orhun Abidelerindeki “törü” sözcüğü “kaynağını yasalardan ve örflerden alarak kurulmuş bir devlet düzeni ve gücü” anlamını taşımaktadır (Ögel, 2016, s. 287). Buradan anlaşılabileceği üzere bir kurallar bütünü olarak törenin iki yönü vardır. Bunlardan birincisi toplumun sosyal hayatını organize eden “örf, adet, gelenek” kavramları ile ifade edilebilecek kuralları ihtiva ederken diğeri devleti kurumsal yapısına ve gücüne atfedilen kuralları kapsamaktaydı. Törenin bu iki alanı arasındaki etkileşimin kaçınılmaz olduğu açıktır.

Devlet kuran tüm kağanlar mutlaka kendi törelerini koymaktaydı (Arslan, 1987, s. 52). Diğer taraftan “Töreye göre kurulan devlette yetkileri yine töre belirlerdi. Fakat Törenin tamamı değişmez, donmuş kurallar değildi. Mete Han zamanında, Göktürkler döneminde devlet başkanlarının teklifi, devlet meclisinin kararıyla törede değişiklik yapıldığı bilinmektedir (Niyazi, 2021. s. 54).” Bir anayasa niteliği taşıyan, önceki nesillerin oluşturduğu ve devletin kuruluş sürecinde örgütlenmeyi sağlayan saygın töreler ise ağır törelerdi (Ögel, 2016, s. 282). Törenin anayasa niteliği taşıyan sürekli ilkeleri Kutadgu Bilig’ten anlaşıldığına göre “şunlardır: “Könilik” (adalet), “Uz”luk

(İyilik, faydalılık), “Tüz”lük (eşitlik) ve Kişilik (İnsanlık, evrensellik) (Arslan, 1918, s. 83).

Göktürkler döneminde sosyal hayatı düzenleyen kural anlamının yanı sıra devletin kuruluşu ve devamlılığını ifade etmek için kullanılan töre sözcüğü Kutadgu Bilig’de devletin kurulu düzeninden ziyade hükümdarın kurulu düzeni takviye etmek için oluşturduğu kuralları ifade etmektedir. Bu dönemde devlet yönetimine ilişkin kurallarla halkın örf ve adet kuralları arasındaki etkileşimin de önceki döneme kıyasla zayıfladığına şahit olunmaktadır. Kutadgu Bilig’de Göktürkler döneminde görülen halk ile devlet arasındaki mutabakat belirsizleşmiş hükümdarın tek taraflı hukuk oluşturma gücü ön plana çıkmıştır. Türklerin yerleşik hayata geçmeleriyle birlikte devletin merkezileşmesi ve istikrar kazanması nedeniyle hakanların konar-göçer yapıda olduğu kadar sıkı bir halk desteğine ihtiyaç duymadığı açıktır. Çünkü yerleşik hayatta daha kolay otorite sağlayabilmektedirler. Bu durum ayrıca Kutadgu Bilig’de halkın törenin uygulanması konusunda hakanı denetlemesine şahit olunmamasını da açıklamaktadır. Öte yandan yeni girilen kültür dairesinin de bu duruma katkı sağladığı görülmektedir. Öncelikle İslam dininin idarenin niteliklerine ilişkin kurallar koymakla birlikte yönetim modeli konusunda açık ve kesin bir hüküm koymamış olması, Müslüman hükümdarların geniş bir idari tasarruf alanına sahip olmasını sağlamıştır.

Dikkate alınması gereken bir diğer konu ise Karahanlılar devletinin kurulduğu coğrafyanın hususiyetleridir. Karahanlılar Ötüken bölgesindeki Uygur Kağanlığının yıkılışının ardından batıya göç eden Türk toplulukları tarafından kurulmuştur. Türkler buraya göç ettiklerinde Göktürkler döneminden beri iletişim halinde oldukları Sogdlarla karşılaşmışlar ve onların yerleşik hayat tecrübelerinden yararlanmışlardır. Bütün bu unsurlar Türklerin Göktürkler çağındaki devlet ve toplum anlayışlarında değişimler yaşanmasına neden olmuştur. Bu değişimlere rağmen Yusuf Has Hacib, törenin hükümdarın da üzerinde olduğunu ve onun için de bağlayıcı olduğunu vurgulamıştır. Öte yandan devletin bir bütün olarak töre kavramının etrafında şekillendirilmesine devam edilmiştir.

Kutadgu Bilig’de töreye ilişkin görülen değişimlerden biri de “köni törü” kavramıdır. Ögel, “köni törü” anlayışının Uzak Doğu dinleri tesiriyle oluştuğu vurgusunu yapmaktadır. Köni törü, “Tanrının insanlar ve kulları üzerinde uyguladığı” bir töre idi.

Buna göre Tanrı iyilik yapanları kutlayarak ödüllendirir; kötülerini ise cezalandırırdı. Öte yandan Ögel'e (2016, s. 288) göre "Göktürklerin töre anlayışına göre ise töre üzerinde bir tanrı etkisi veya karışması pek görülüyordu."

3.7.3. Kutadgu Bilig'de hukuki düzenleme olarak töre

Kutadgu Bilig'de adaletin tesisi için törenin kanuni düzenlemeler anlamında kullanılmasıyla sıkça karşılaşılmaktadır. Yusuf Has Hacib eserinde halkın ihtiyacı için kanun yapılmasını tavsiye etmekte ve kanunun toplum ve devlet hayatı açısından taşıdığı değeri dile getirmektedir. Yusuf Has Hacib halkın devlet üzerindeki haklarını sayarken kanunu da bu haklar arasında saymaktadır. O bu hak için; "Memleketin direği, temeli, sağlamlığı, esası ve kökü iki şeye bağlıdır; Bunlardan biri halkın hakkı olan kanun, diğeri de hizmette bulunanlara dağıtılan gümüşdür (KB 2132, 2133)" demektedir.

Kutadgu Bilig'de toplum ve devlet hayatının bütüncül ifadesi olan törenin adaletin sağlanması ve sağlıklı bir refah toplumu inşası açısından taşıdığı değere vurgu yapılmaktadır. Kutadgu Bilig'de devletin devamlılığı ve müreffeh bir toplumun oluşturulması açısından kanunu taşıdığı değer şu beyitlerde açıkça görülmektedir;

"Zulüm yanar ateştir, yaklaşanı yakar; kanun – sudur; akarsa nimet yetişir (KB 2032).

Ey hakim, memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın (KB 2033).

Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer; zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur (KB 2034).

Memleket tutmak için, çok asker ve ordu lazımdır; askeri beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır (KB 2057).

Bu malı elde etmek için, halkın zengin olması gerektir; halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır (KB 2058)."

Yukarıda geçen beyitlerde açıkça görülmektedir ki Yusuf Has Hacib devletin devamlılığı ile güçlü bir ordu arasında doğrudan bir bağ oluşturmaktadır. Fakat güçlü bir ordunun ise ancak zengin kaynaklarla oluşturulabileceğine dikkat çekmektedir. Zenginlik ise doğru kanunlarla mümkün olacaktır. Aynı zamanda devletin topraklarının genişlemesi ancak doğru kanunların oluşturulması ve bunların tatbik edilmesiyle mümkün olacaktır. Kanunsuzluk durumu ise zulümdür; ülkenin toprak kaybetmesine ve

toplum huzurunun kaybolmasına sebep olacaktır. Yusuf, devletin zenginliğinin halkın zenginliğine bağlı olduğunu vurgulayarak müreffeh bir toplum oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir. Tam da bu noktada kanunun değeri ortaya çıkmakta ve Yusuf, halkın zenginliği için doğru kanunların oluşturulması ve bunların tatbik edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yusuf Has Hacib, doğru kanunun aynı zamanda hükümdarın saygınlığı ve iktidarının diğer bir ifadeyle kutunun devamı açısından da değerli olduğunu vurgulamakta ve;

“Ey kanun yapan, iyi kanun koy; kötü kanun yapan kimse daha hayatta iken ölmüş demektir (KB 1458)

Ey hakim devlet adamı, kötü teamül koyma; kötü kanunlarla dünyaya hüküm edilmez. (KB1459)

Bir kimse kendi zamanında kötü teamül vaz’ederse, kendisinden sonra kötü bir nam bırakmış olur (KB 1460)

Bir kimse iyi kanun vaz’edip bıraktı mı, adının ayakta durmasını sağlamış demektir.(KB 1461)” demektedir.

Bu beyitlerde açıkça görüldüğü üzere iyi kanunların hem hükümdarın adının iyi anılmasına sebep olacağı dile getirilmekte hem de ikinci beyitte görüleceği üzere dünyaya hükmetmenin şartı olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum Yusuf’un egemenlik ile kanun -özelde de doğru kanun- arasındaki ilişkiye önem atfettiğini göstermektedir. Yusuf Has Hacib, devletin dış tehditlere karşı savunmasını hükümdarın tedbirli olmasına bağlarken iç düzenini kanunun uygulanmasına bağlamaktadır. Böylece iç ve dış huzuru temin eden hükümdar hedefine ulaşmış olacaktır. Yusuf bu hedefe ilişkin;

Hangi bey ihtiyatlı ise, o memleketini muhafaza eder; düşmana boyun eğdirir ve onu sınıksız bağlar (KB 2016)

Hangi bey memlekette doğru kanun koydu ise, o memleketi tanzim etmiş ve gününü aydınlatmıştır (KB 2017)

Beyliğin başı işte bu iki şeydir; bu ikisi tam olursa, bey beylik yapar (KB 2018), sözlerini sarf etmektedir.

Görüleceği üzere ihtiyat ve kanun devletin varlığını sürdürmesinin iki asli unsuru olarak sunulmaktadır. Bunun tersi ise devlet ve toplum düzeninin bozulması anlamına

gelmektedir. Yusuf, “Bey iki şey ile kendi beyliğini bozar, eğri yola girer ve doğru yoldan şaşar, Bunlardan biri zulüm, biri ihmalkârlıktır; bu ikisi ile bey memleketini harap eder (KB 2023, 2024)” diyerek kanuni düzenin zıddı olarak gördüğü zulmü ve ihmalkârlığı devletin devamlılığı için iki temel yanlış olarak görmektedir. Kutadgu Bilig’de Yusuf’un kanunun bu merkezi konumunu daha da güçlendirerek onu evrensel düzen açısından da ele aldığı görülmektedir. Onun kanun daha doğru ifadesiyle törenin evrensel bir niteliğe sahip olduğunu vurguladığı şu sözleri töre ile kapsayıcı, genel geçer ve evrensel kurallar oluşturmak istediği izlenimini uyandırmaktadır; “Adaletle istinat eden kanun bu göğün direğidir; kanun bozulursa gök yerinde duramaz. Bu kanun koyan beyler hayatta bulunmasalardı, Tanrı yedi kat yerin nizamını bozmuş olurdu (KB 3463, 3464).”

Yusuf Has Hacib’in devlet için kanunun neyi ifade ettiğine ilişkin görüşlerinin daha iyi değerlendirilebilmesi açısından başka düşünürlerin görüşlerine de değinmenin yararlı olacağı görülmektedir.

Hobbes’a (2019, s. 201) göre yasa koyma gücü egemene aittir. Bu nedenle bir yasayı kaldırma gücü de egemene aittir. “Krallar gelir geçer; bir yargıç gider diğeri gelir; hatta yer ve gök bile gidicidir; fakat doğal hukukun en küçük parçası bile her zaman geçerli olacaktır; çünkü o Tanrının ebedi hukukudur” diyen Hobbes, doğa durumundaki insanın haklarını ifade eden doğal hukukun egemen tarafından yazılı hale getirilmesiyle toplum yasalarına dönüştüğünü ifade eder (Hobbes, 2019, s. 209). Bununla beraber doğal hakların egemen tarafından toplumun ihtiyacına göre kısıtlanabileceğini vurgular (Hobbes, 2019, s. 202). Ona göre toplum yasaları insanların bir toplumun üyeleri olmaları dolayısıyla uymaları gereken yasalardır. Toplum yasası devletin uyruklarına neyin doğru neyin yanlış olduğunu göstermek için çeşitli yöntemlerle emrettiği kuralları içermektedir. Örf hukukuna da değinen Hobbes hukukçuların örf hukukunun değerlendirilmesinde akla başvurduğunu ancak bunların akla uygun olup olmadığına karar verecek makamın egemen güç olacağını vurgulamıştır (Hobbes, 2019, s. 200-201).

Hukukun mahiyetine ilişkin Yusuf Has Hacib’in görüşleri ile Hobbes’un görüşleri karşılaştırıldığında ilk dikkat çeken husus her iki düşünürün de yasaların kökeni hakkında benzer bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Her ikisi de yasaların

kökenine ilişkin ilahi ve evrensel bir kaynağa gönderme yapmaktadır. Hobbes'un "doğal hukuk" görüşü ile Yusuf'un "töre" düşüncesi arasında kısmi bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Hobbes'un doğal hukuk görüşünde olduğu törenin de "Könilik" (adalet), "Uz"luk (İyilik, faydalılık), "Tüz"lük (eşitlik) ve Kişilik (İnsanlık, evrensellik) (Arslan, 1918, s. 83) gibi değişmez ölçütleri vardır. Bununla beraber Yusuf Has Hacib ile Hobbes kanuni düzenleme yapma yetkisini ilişkin farklı yaklaşımlara sahip olduğu görülmektedir. Yusuf Has Hacib kanun yapma yetkisini hükümdar ile birlikte vezir akıl ve bilginin temsilcisi Ögdilmiş'e de tanımıştır. Üstelik Ögdilmiş, hükümdarın yaptığı kanunlar konusunda onu uyarma hakkına sahiptir. Burada Yusuf'un kanuni düzenlemeler konusunda akıl ve bilgiyi temel bir ölçüt olarak kabul ettiği görülmektedir. Hobbes ise akıl konusunda tereddütlüdür. O kanuni düzenlemelere ilişkin neyin akla uygun olacağı konusunda tek yetkili olarak hükümdarı görmektedir. Hukukun hedefine ilişkin olarak da Hobbes ile Yusuf Has Hacib'in görüşleri farklılaşmaktadır. Hobbes hukuku temelde hükümdarın bir istikrar mekanizması olarak görürken, Yusuf hukuku iç ve dış barışı sağlamak için bir araç olarak görmenin ötesine geçmiştir. Ona göre hukukun esas vazifesi toplumun huzur ve refahıdır. O bu refah sayesinde devletin güçlenerek kendisini koruyabileceğini ifade etmektedir.

Platon devletin ve toplumun düzeni için kanunlara bel bağlayan yöneticileri eleştirir. Çok fazla kanun yaparak kötülöklere son verilemeyeceğini vurgular. Bunu yerine ilk kanunları koyan Apollon'un kanunlarına uymanın kâfi geleceğini söyler (Platon, 2019, s. 124-125). Fazla kanun yapılmasını hoş görmese de Platon kanunların uygulanmasına büyük ehemmiyet atfeder. Kanunların uygulanması konusundaki kararlılığı "yiğitlik" olarak nitelendiren Platon, bunu devletin temel unsurlarından biri sayar (Platon, 2016, s. 127-128).

Platon insanların akıl yoluyla her şeyin özüne varmayı başaracağını söyler (Platon, 2019, s. 254). Devletin kanun yapması yerine varlığın özüne varmayı başaran filozoflar tarafından yönetilmesinin insanlar için daha yararlı olacağını ifade eder (Platon, 2019, s. 331). Ona göre ancak böyle bir devlet kanunlarına uyulmayı hak eden devlettir (Platon, 2019, s.333).

Platon'un hukuk anlayışı ile Yusuf Has Hacib'in görüşleri karşılaştırıldığında ise önemli farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Platon az ve öz kanunlarla yetinmeyi

yeğlerken, Yusuf Has Hacıb hemen her konuda kanuni düzenleme yapılmasını ve bütün bir toplumun kanuni bir çerçevede idare edilmesini öngörmektedir. Dahası ona göre hukuk halkın bir hakkıdır. Platon ise her konuda kanun yapılması yerine toplumun filozofların aklına göre yönetilmesi gerektiğini söylemektedir. Yusuf Has Hacıb'in hukuk düşüncesinde merkezi konumda olan akıl değil, kanundur. Akıl ise onun tamamlayıcı bir unsurdur. Kanunun uygulanması konusuna ise iki düşünürde büyük önem vermektedir.

Thomas More yasalar konusunda Platon'u takip ederek hayali ülkesi Utopya'da yasaların sayıca çok az olduğunu söyler. Utopya'da ortak zenginlik eşitçe dağıtılır (More, 2020, s. 35). More, Platon'a atıfta bulunarak mülkiyet ortaklığının olmadığı yerde yasaların işe yaramayacağını ifade eder. Ona göre insanların mutluluğunun temeli, eşitlik ilkesini uygulamaktır. Ortak mülkiyetin olmadığı bir yerde ise eşitlik ilkesi uygulanamayacağı için ulusun zenginliği eninde sonunda küçük bir azınlığın tekeline geçecektir (More, 2020, s. 35). Yasaların işlevsizliğine ve suiistimaline değinen More şunları söylemektedir;

Tanrı bize yalnız başkasını değil, kendimizi öldürmeyi bile yasak etmiş. Oysa biz yasaların gölgesine sığınarak birbirimizi boğazlayabiliyoruz. Bu korkunç adalet anlayışı yargıçları ve cellatları Tanrı buyruğunun üstüne çıkarabilecek onlara yasanın öldür dediğini öldürme hakkı verecek. Bundan şu olmayacak sonuç da çıkarılabilir; Tanrı adaletinin insan adaletine uydurulması, insanların isteğince yasalaşması gerekir ve Tanrının buyruklarına ne zaman uyulup ne zaman uyulmayabileceğini hangi durumda olursa olsun insanlar kararlaştırabileceklerdir (More, 2020, s. 18)

More böylece yasa yapmanın yeterli olmadığını, yasa yapmadan önce insancıl bir niyet ve yaklaşıma sahip olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre insancıl bir yaklaşım olmadığı müddetçe Tanrı buyruğu kastının dışına çıkartılarak suiistimale maruz kalacaktır.

Thomas More ile Yusuf Has Hacıb'in hukuk görüşleri büyük ölçüde farklılaşmaktadır. Thomas More az sayıda kanun yapılmasını salık verirken, Yusuf toplumu bütünüyle kanuni düzenlemelere tabi tutmak istemektedir. Öte yandan More mülkiyet ortaklığı üzerinden toplumsal huzuru sağlamayı tercih etmekte, Yusuf ise hukuka dayalı bir toplumsal nizam üzerinden müreffeh bir toplum ve zengin bir devlet oluşturulmasını tavsiye etmektedir.

Rousseau sözleşmeye taraf olanların oluşturduğu topluluğu doğa durumunda iken sahip oldukları özgürlüklerinden vaz geçmeyen insanlar tarafından oluşturulduğu için “egemen varlık” olarak nitelendirmektedir. Ona göre egemen varlık bütün yasaları değiştirme gücüne sahiptir. Bu yüzden Rousseau (2019, s. 16) “halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz” demektedir.

Rousseau’ya göre egemen varlık bizzat toplum sözleşmesinin taraflarından oluştuğu için onların çıkarına yasa yapması da mümkün değildir (Rousseau, 2019, s. 17). Öte yandan doğal yaşamdan toplumsal hayata geçişin bir sonucu olarak insandaki içgüdülerin yerine adalet alır. Ayrıca bu yeni düzende insan değer ölçüsü kazanır. Böylece insan eylemlerinde aklına başvurur ve ilkeleri dikkate alır (Rousseau, 2019, s. 18). Bu durum toplumsal normların ortaya çıkışına zemin hazırlar. Bunun yanı sıra Rousseau arzulara göre hareket etmenin kölelik; insanın kendisi için koyduğu yasaya uymasının özgürlük olduğunu söyler (Rousseau, 2019, s. 19). Rousseau yasa yapma yetkisinin kime ait olduğuna ilişkin ise “yasalar genel istemin işlemleridir sadece; hükümdar yasalara bağlı mıdır diye sormak da yersizdir, çünkü hükümdar devletin bir üyesidir. Yasa hakka aykırı olur mu, olmaz mı diye düşünmemelidir, çünkü kimse kendine karşı haksız davranamaz (Rousseau, 2019, s. 35)” demektedir. Öte yandan Rousseau toplumsal normların devlet için taşıdığı öneme değinmektedir. Ona göre devletin omurgası bu normlar yahut törelere uyulduğu zaman gerçek sağlamlığına kavuşacaktır. Çünkü törelere uyulduğunda insanların tabii ilişkileriyle yasalar arasında bir kesişme ve bağdaşma temin edilerek ilgili konularda uzmanlaşma sağlanacaktır. Böylece yasalar insani ilişkileri güçlendirmeye ve onlardaki eksiklikleri gidermeye hizmet edeceklerdir (Rousseau, 2019, s. 50).

Yusuf Has Hacib ile Rousseau’nun hukuk anlayışları karşılaştırıldığında ilk farkın hukukun kaynağına ilişkin olduğu görülmektedir. Rousseau “halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz” diyerek hukuku tamamen halkın genel çıkarı kapsamında ele almaktadır. Ona göre hukukun kaynağı halkın ortak çıkarıdır. Yusuf Has Hacib ise halkın menfaatini korumakla birlikte yukarıda da bahsedildiği üzere hukukun kaynağına ilişkin evrensel ve aşkın bir değere de referansta bulunmaktadır. Öte yandan Yusuf Has Hacib ile Rousseau hukukun toplumsal hayattaki yerine ilişkin benzer görüşlere sahiptir. Her ikisi de ona merkezi bir rol vermektedir. Ancak Rousseau hukuku herkesin egemen varlığın parçası olarak inşasında ve uygulanmasında rol aldığı

bir kurallar sistemi olarak görürken, Yusuf’a göre kanunlar büyük ölçüde hükümdar tarafından düzenlenecek ve devletin ilgili kurumlarınca uygulamaya konulacaktır. Bununla beraber hukukun üstünlüğü konusunda Yusuf ve Rousseau paralel düşüncelere sahiptir. Rousseau, “hükümdar yasalara bağlı mıdır diye sormak da yersizdir, çünkü hükümdar devletin bir üyesidir” diyerek yasanın egemenin de üstünde olduğunu vurgulamaktadır. Yusuf ise “Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır (KB 454)” diyerek hukukun üstünlüğüne işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Rousseau ile Yusuf Has Hacib devlet gücü ve toplumsal ahengin sağlanması ile hukukun uygulanması arasındaki ilişkiye yönelik benzer düşüncelere sahiptirler. Burada göz önünde bulundurulması gereken farklılık şu dur ki, Türk düşüncesinde töre hem yasayı hem de örfü kapsar iken Batı düşüncesinde bunlar iki farklı alan olarak değerlendirilmektedir.

Yönetim Sanatı nihai hedef olarak “eylemsizlik” yoluyla sağlanacak toplumsal ahlaki dönüşümü benimsemiş olsa da iyi işleyen ve adil bir hukuk sisteminin önemine sıklıkla vurgu yapar. Esere göre yönetimin özü adalet ve doğruluktur. Adaletli hükümdarın Dao’su geniş olacaktır (s. 183). Bilge bir hükümdarın kendi zekâsı yerine hukuka ve önyargılar yerine adaletle dayanması gerekir (s. 193). Mükemmel adalet kişisel çıkarların değil, karşılıklılık ilkesinin konusudur. Bütün Göğün Altı hükümdarın yüreğinde olduğu için ayrımcılık yapamaz (s. 179). Yetenekler ve eksiklikler yerine kişisel duyguların dikkate alınması Adaletin Dao’suna aykırı bulunmaktadır (s. 180).

Yönetim Sanatı’na göre yasa devletin toplumsal alana güveni yayma aracı olduğu için memurlar hükümdarın yasaya aykırı kişisel isteklerine karşı tavır alma cesareti gösterebilmelidir. Bu tutum toplumsal güvenin korunması için gerekli görülmektedir (s. 181). Taizong, yasanın kendi şahsına ait olmadığını ve Göğün Altı’ndaki herkes için geçerli olduğunu vurgulamaktadır (s. 181). Wei Zheng ise hükümdarın taraflı olması halinde alt düzeydeki memurların hileye başvuracağını belirtmektedir. Bu ise bu memurların büyük özü unutarak insanlarda hata aramalarını neden olmaktadır. Böyle bir durumda adalet düşüncesi ve merhamet fikri zarar görecektir ve halk arasındaki çekişmelerin önüne geçilemeyecektir (s. 194). Cezalar adaletli olduğunda ise halk memnun olacak ve yönetime kin beslemeyecektir (s. 193).

Taizong’a göre “devletin yasa ve düzenlemeleri kısa ve öz olmalıdır”. Aynı suç için farklı hükümlerin bulunması hileli davranışlara neden olacağı için benzer içerikli düzenlemeler tek bir metne dönüştürülmelidir (s. 289). Sonucunda ölüm ve yaşam olduğu için davalar doğru bir şekilde yönetilmelidir. Halkın şikâyetleri karşılık bulmazsa Yin ve Yang’ın uyumu zarar görecektir (s. 150).

Taizong mahkemelerde yasa metinlerine gösterilen aşırı bağlılıktan rahatsız olduğunu dile getirmektedir. Yetkililer koşullar elverişli ise yasaya aykırı davranıp merhametle hüküm verebilmelidir. Ona göre adaletin sağlanması için suçun tespiti ve yasanın hükmünün uygulanması yeterli görülmemelidir (s. 282). Wei Zheng’e göre ise “davaları dinlerken ve cezaları yönetirken, baba ile oğul arasındaki sevgiyi kaynak almalı, hükümdar ile memur arasında görev bilincini korumalı, hoşgörü ve sertlik sıralamasında uygun denge” sağlanmalıdır. Davalara bakarken cezalara bir acıma hissinin rehberlik etmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra adaletin tesisinde istişareden faydalanılmalıdır (s. 195). Wei Zheng ceza ve ödülün amacının iyiliği teşvik ve kötülüğü engellemek olduğunu vurgulayarak yetkililerin insanları yargılarken yasayı yorumlamada anlık hislerine göre davranmaması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre aşırı cezalar Küçük İnsanlara yol açmaktadır. Ödüllerin yersiz verilmesi Üst İnsanların yolunun kapanmasına neden olmaktadır. “Küçük İnsan’ın kötülüğü kontrol altında tutulmazsa, Üst İnsan’ın iyiliği teşvik edilemezse düzenli bir yönetim ve cezalara gerek kalmaması” mümkün olmayacaktır (s. 283, 284).

İkaz Memuru Wei Zheng, devlet yönetiminde ahlaki dönüşüm yerine yasal düzenlemelere bel bağlamanın yanlış bir tutum olacağına değinmektedir. Ona göre hükümdarın halkı kendine bağlamak için kanunlara öne çıkarması yanlış bir eğilimdir. Hükümdar ağır cezalara ve sert yasalara dayanmak yerine iyilik ve doğrulukla halkı yönetmelidir. Hükümdar iyilik sayesinde etkisini genişletecek; doğruluk sayesinde kendini düzeltecektir. Hükümdar astlarına iyi davranıp kendini düzeltirse mutedil bir şekilde yönetime düzen gelecek ve yumuşak bir şekilde ahlaki dönüşüme önderlik edilecektir. Cezalar ancak ikincil bir konumdadır. Bir yönetim sisteminde en önemli şey ahlak ve dönüştürücü eğitimidir. Zheng’e göre; “İnsanların tabiatları, duyguları, davranışları ve gelenekleri vardır. Tabiatları ve duyguları zihindir. Bunlar köktür. Davranışlar ve gelenekler ise dallardır. Bu nedenle (üstte bulunan) hükümdar, dünyayı huzura kavuşturduğunda önce kökle sonra da dallarla ilgilenir.” Hükümdar insanların

zihin dünyaları arasında uyum sağlamalıdır. Zihinler ve duygular doğru olduğunda ahlaksızlığın zemin bulacağı kötü düşünceler gelişme imkânı bulamayacaktır. Bilge bir hükümdarın önceliği insanların zihin yapısını düzenlemek olmalıdır. Davalar konusuna gelindiğinde ise en iyisi bunların tamamen ortadan kalkmasıdır. İnsanların birbirini sevmesi ya da eylemlerinde doğrulukla hareket etmesi kanunlarla sağlanabilecek bir şey değildir. Bunlar dönüştürücü eğitim sayesinde elde edilebilir. Bilge insanlar cezalandırma ve yargılamayı benimsemezler; erdemi ve doğruluğu yüceltirler. Kanun koymanın amacı insanların eksikliklerini gidermek ya da hatalarını cezalandırmak değildir. Kanunlar kötülüğün önüne geçmek, felaketlerden kaçınmak ve doğru yolu salık vermek için oluşturulur. İnsan dönüştürücü etkiyi benimsediğinde Üst İnsan'ın zihin yapısına kavuşacaktır. Bu dönüşümün sağlanması için gereken şey insanlara önderlik yapılmasıdır. İnsanlar iyi görevlilerle muhatap olursa “sadakat ve güvenilirliği” benimseyecek, “iyilik ve cömertlik” yolunu takip edeceklerdir. Karşılaştıkları görevliler kötü olursa “cehalet ve ciddiyetsizliği” benimseyeceklerdir. “Sadakat ve cömertlik” biriktiğinde Büyük Huzur olacaktır. Cehalet ve ciddiyetsizlik biriktiğinde (ülke) yıkılır, harap olur. Bilge bir hükümdarın sert cezalar yerine erdem yoluyla dönüşüme değer vermesi gerekir. İnsanların ahlak ve gelenekleri dönemin hükümdarına bağlıdır. Bunlar hükümdarın tutumuna göre şekil alır. Hükümdar halkı belli bir istikamette tutarak onları belli erdemlerle donatmayı başarır, dönüştürücü eğitim başarılı olmuş olacak ve yeni gelenekler benimsenecektir (s. 191-193). Wei Zheng, ideal bir yönetimde ahlak ile yasa ve ceza ile ödül arasındaki ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik görüşlerini şu sözlerle sonlandırmaktadır;

Üst İnsanların doğrularını Küçük insanların yalanlarından ayırt etmeyi istemek, hepsini erdemle kucaklamayı, onlara iyi niyetle davranmayı, onları doğrulukla sınırlandırmayı ve onları edeple terbiye etmeyi gerektirir. O zaman cezaları belirlemek ve ödülleri açıklığa kavuşturmak için iyinin iyi, kötünün de kötü olduğu düşünülürse Küçük İnsanlar dalkavukluğa son verecek Üst İnsanlar da kendilerini sürekli geliştireceklerdir. O zaman müdahaleci bir eyleme ihtiyaç duymayan bir yönetim kesinlikle yakınınızda olacaktır. (s. 207)

Yönetim Sanatı'ndaki Yin-Yang kavramı ile Kutadgu Bilig'deki töre kavramı arasındaki “ideal nizam” anlayışı bağlamındaki benzerlik – her ne kadar biri soyut ve metafizik alanı da içine alan doğaya içkin kapsamlı bir nizamı, diğeri ise daha ziyade sosyal ve toplumsal nizamı ihtiva ediyor olsa da- daha önce ifade edilmişti. Bununla

beraber törenin kapsam alanındaki maddi unsurlar büyük oranda sosyal ve siyasal alanı inşa eden kurallar dairesi içinde yer almaktadır. Töre her ne kadar Yin-Yang kavramıyla benzeşiyor olsa da, bu yönüyle hukuk yönü ağır basan, somut, metafizik unsurlardan daha bağımsız ve tecrübeye dayanan sosyal ve siyasal kuralları karşılayan bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Yönetim Sanatındaki adalet ve hukuk anlayışına ilişkin yukarıda sunulan verilere dayanarak, eserin bu konularda törenin öngördüğü anlayışla büyük oranda benzerlik taşıdığı görülmektedir. Törenin değişmeyen temel nitelikleri olan “Könilik” (adalet), “Uz”luk (İyilik, faydalılık), “Tüz”lük (eşitlik) ve Kişilik (İnsanlık, evrensellik) Yönetim Sanatının sunduğu adalet düşüncesiyle örtüşmektedir. Yönetim Sanatında “yönetimin özünün adalet ve doğruluk” olarak kabul edilmesi, “yasanın hükümdara ait olmayıp herkes için geçerli olması”, “hükümdarın ayrımcılık yapamaması” ve “koşullar elverişli olduğunda yasaya aykırı davranıp merhametle hüküm verilebilmesi” eserde öngörülen hukuk anlayışının törenin temel nitelikleriyle uyduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Yönetim Sanatında memurların hükümdarın yasaya aykırı kişisel isteklerine karşı tavır alma cesareti gösterebilmesi (s. 181) gerektiği yönündeki görüşü ile Kutadgu Bilig’de Yusuf Has Hacib’in kanundan daha güzel olan şeyin hükümdarın da kanuna uyması olduğunu ifade etmesi, iki eserin de hukukun devlet yönetimindeki yeri konusunda aynı doğrultuda düşündüğünü göstermektedir. Bununla beraber yukarıda ifade edildiği gibi Kutadgu Bilig’de töreye toplumsal ve siyasal alanı düzenleyen nihai bir normlar sistemi olarak vurgu yapılırken, Yönetim Sanatında hukuk nihai hedefi değil; adeta büyük ölçüde ahlaki dönüşüme bir hazırlık aşamasını ifade etmektedir. Yönetim Sanatı hükümdara eylemsizlik yoluyla sağlanacak ahlaki dönüşüm sayesinde mümkün olduğunca kanunlara daha az ihtiyaç duyulan bir sistem inşa etmeyi salık vermektedir.

Yönetim Sanatından farklı olarak Kutadgu Bilig’de nihai hedef olarak salt soyut ahlakilik değil maddi kuralların gücünü koruduğu hukukilik temel hedef olmuştur. Kutadgu Bilig’de ahlak nihai hedef değil; törenin tamamlayıcı unsurudur. Törenin kamu düzenine tatbiki konusunda son derece hassas bir tutum içerisindeki Yusuf Has Hacib onun İslam öncesi Türk toplum hayatındaki yerini canlı tutmuş ve bu kavramı eserinin merkezine yerleştirmiştir (Şeker, 2016, s. 189). İslam’ın kabulünden sonra Türkler bireysel ve toplumsal hayatlarını bu dinin gereklerine göre tanzim etmekle birlikte İslamiyet’le çatışmayan törelerini korumaya özen gösterdiler (Niyazi, 2021. s. 66).

Diğer bir ifadeyle töre içerik olarak belli bir değişim gösterse de işlev olarak varlığını sürdürmüştür. Bu hususa dikkat çeken Şeker'e (2016, s. 189) göre Yusuf Has Hacib “kanun, usul ve örfü birbirinin yerine kullanır, siyasi iradenin istikametini ve sınırlarını töreyle tayin eder.” Bu bağlamda Kutadgu Bilig’le birlikte törenin İslami bir çerçeveye dâhil olup yeni boyutlar kazandığı görülmektedir. Böylece töre Müslüman bir toplumun ihtiyacı olan sosyal ve siyasal yapıyı yine İslam’ın belirlediği temel ölçütler dairesinde kendi milli değerler siteminin üzerinde inşa etmenin kavramsal çerçevesini sunar. Burada ortaya çıkan hareket alanını Yusuf Has Hacib devlet ve toplum için en iyi olanını belirlemek için kullanmaktadır.

3.8. Kutadgu Bilig’de Hükümdarın Nitelikleri ve Töre

Kutadgu Bilig’de devlet ve toplum hayatının merkezinde konumlanan hükümdar ise ancak töre ile kendi misyonunu anlamlı hale getirmekte ve meşruiyet kazanmaktadır. Zira güneşle sembolize edilen hükümdar Küntogdı’nın kendisi bizzat töre yani kanun (geniş anlamda ise adalettir) dur. O tıpkı güneşin aydınlığını eksiltmeden bütün dünyaya eşit şekilde ışık saçması gibi toplumun bütün fertlerine eşit konumda ve onların tamamına karşı aynı kural ve ölçülerle davranmaktadır. Bununla birlikte göz önünde bulundurulması gereken mühim bir meselede Kutadgu Bilig’in hikâyesinin sembolik yapısı nedeniyle hükümdar Küntogdı’nın bazen doğrudan bir hükümdarı bazen de adalet kavramını sembolize edecek şekilde eserde kendine yer buluyor olmasıdır. Yusuf Has Hacib hükümdarı şu sözlerle tanıtmaktadır;

Önce Küntogdı hükümdardan bahsettim; ey iyi insan bunu izah edeyim
(KB 353)

Bu Küntogdı dediğim doğrudan doğruya kanundur; Aytoldı ise, saadettir
(KB 355)

Hükümdar Küntogdı böylece bu tabiatı ile, güneş ve ay gibi parlayarak,
dünyayı aydınlattı (KB 415)

Kutadgu Bilig’deki hükümdarın bu merkezi konumu Farabi’nin Medine’tül Fazıla adlı eserinde yer alan şehir reisinin merkezi konumuna benzerlik göstermektedir. Farabi (1990, s. 89) hükümdarın bu merkezi konumuna ilişkin “fazıl şehirdeki bütün işlerin hedefi, reisin bizzat kendisi olmalıdır. Onun başka kimselerin hükmü altına girmeyen

bir insan olması lazımdır” demektedir. Bununla beraber Farabi hükümdarın aklının her yönüyle mükemmel hale gelmiş olması ve bu aklın düşünce halinde olan ürünlerini reisin uygulamaya koyabilecek bir kabiliyetinin olması gerektiğini vurgular. Farabi’ye göre hükümdarın akıl yönünden öyle bir mükemmelliğe ulaşmış olması gerekir ki adeta “bilfiil akıl” olması gerekir (Farabi, 1990, s. 89). Kutadgu Bilig ise her ne kadar hükümdara törenin sembolü olma şeref ve sorumluluğunu verse bile şahıs olarak onu her yönden kusursuz bir insan olarak nitelendirmez. Ona göre hükümdar sürekli çevresindeki devlet adamlarından hem düşünce ve akıl hem de uygulama konusunda destek almalıdır. Dahası devlet adamı olmasa bile Odgurmuş gibi ermişlerin hikmetli tavsiyelerine kulak vermelidir. Böylece hükümdarın mümkün olan bütün imkânları kullanarak törenin amaçlarını gerçekleştirmeye gayret etmesi gerekir. Zira Kutadgu Bilig’de törenin hükümdarlık makamının dahi önüne geçirildiği görülmektedir. Bu hususta Yusuf Has Hacib; “Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır” (KB 454) demektedir. Böylece Yusuf Has Hacib, töreyi hükümdarlık makamını da içine alacak şekilde kapsamlı toplumsal mutabakatın ve tefekkürün genel çerçevesi olarak sunmaktadır. Farabi ise şehir reisine o kadar bağlı bir sistem ön görür ki belli kişisel kabiliyet ve faziletlerle sahip biri bulunamadığı hallerde “şehrin riyasetine gelmiş olan ilk reis ile haleflerinin verdikleri şeriat ve sünnetler muhafaza edilir; ondan sonraki reisin de doğuşunda ve çocukluğunda zikrettiğimiz şartların bulunması lazımdır (Farabi, 1990 s. 89)” demektedir. Burada görüldüğü gibi Farabi şehrin idaresini gerçekleştirmeye haiz bir kişi bulunamazsa doğru olanın önceki reislerin oluşturduğu kural ve uygulamaları sürdürmek olduğunu söylemektedir. Bu noktada Kutadgu Bilig’in merkezi kavramı olan törenin süreklilik özelliğiyle bir benzeşmenin söz konusu olduğu görülmektedir. Ne var ki Kutadgu Bilig bu denli hükümdara bağlı bir sistem öngörmemektedir.

Platon öngördüğü devlet sisteminde yöneticilik makamına gelecek kişiler için bir hanedandan gelme şartı aramaz. Ona göre devleti düşüncenin zevkine varmış, akıl ve diyalektik aracılığıyla elde ettiği bilgiler yoluyla ruhunu yücelterek varlıkların özünü kavrayabilmiş filozoflar yönetmelidir. Platon’un devlet sisteminde yöneticilere yurttaş sözü dışında kurtarıcılar ya da koruyucular denilecektir (Platon, 2019, s. 168). Ona göre devletin başına filozoflar gelmedikçe ya da hâlihazırda devletin başında olanlar filozof olmadıkça yani yönetici devlet gücünü akılla birleştirmedikçe ve herkese kesin bir

kanunla kendi yapacağı iş tahsis edilmedikçe devlet huzura kavuşamayacaktır (Platon, 2019, s. 182).

Platon devlet nazariyesinde devletin yönetimini ve toplumsal düzenini sağlayacak seçkin bir sınıf tahayyül eder. Bekçilerimiz dediği bu sınıfın eğitime özel önem verir. Bunlar çocukluklarından itibaren dayanıklı, yiğit, güzel, iyi huylu, akli başında olmaları ve verilecek eğitime uygunlukları dikkate alınarak belirlenecektir (Platon, 2019, s. 257). Seçilen çocuklar belli yaş seviyelerinde o yaştan gerektirdiği eğitimleri alarak ilerleyeceklerdir. Hem askeri eğitimleri hem de geometri, müzik vb. eğitimleri alan bu kişiler bir biri ardınca yönetimi ele alacaklardır (Platon, 2019, s. 260-264). Devletin başına hem savaşta hem felsefede en ileri seviyeye ulaşan yurttaşlar geçecektir (Platon, 2019, s. 267).

Yusuf Has Hacib ile Platon'un yöneticiye ilişkin bakış açılarında bazı benzerlikler olmakla birlikte önemli ölçüde farklılaşma da tespit edilmektedir. Platon yöneticinin akıl ve bilgi yönünden mükemmelleşerek filozof seviyesine çıkmış kimseler arasından bir filozof olması gerektiğini söylemektedir. Bununla beraber bu filozof her ne kadar mükemmelleşmiş biri de olsa bütün sistemi kendi şahsında temsil etme kabiliyetine sahip olmadığı için töre gibi merkezi konuma sahip değildir. Küntogdı kendi aklının ve bilgisinin dışına çıkarak farklı rollere sahip olan Aytoldı, Ögdülmüş ve Odgurmış'ın akıl ve bilgisinden yararlanarak devlet yönetiminde kurumsallığı ve işbirliğini öne çıkarmaktadır. Yusuf Has Hacib hükümdarın şahsi yeteneklerini bir devlet için yeterli görmemektedir. Bunun dışında hükümdarlık Platon'un sisteminde olduğundan farklı olarak babadan oğula geçmektedir.

Hobbes'a göre ise insanlar bir ahitle bir egemene tabi olduktan sonra – egemen bir kişi ya da heyet olabilir- egemenin “yapacağı veya yapılmasını uygun bulacağı her şeyi” kabul ederek egemenin yaptıklarının “farazi amili” olmayı üstlenir (Hobbes, 2019, s. 138). Egemenden şikâyet eden egemenin yaptıklarının sorumlusu kendisi olacağı için gerçekte bizzat kendisinden şikayetçi demektir. Hobbes “egemen güce sahip olan hiç kimse, uyrukları tarafından adil olarak öldürülemez veya başka bir biçimde cezalandırılmaz” diyerek böyle bir durumda amilin “kendisi tarafından yapılmış eylemler için bir başkasını cezalandırmış” olacağını söyler (Hobbes, 2019, s. 140). Hobbes'a göre egemen güç yasa koyma ve kaldırma yetkisine sahip olduğu için toplum

yasalarına tabi değildir (Hobbes, 2019, s. 201). Hobbes ferdin can güvenliği dışında hükümdara herhangi bir sorumluluk bırakmamaktadır. Kutadgu Bilig'deki hükümdar her ne kadar kanun koyma hakkına sahip olsa da bu kanunlar törenin genel çerçevesinin kapsamı dışına çıkamamaktadır. Yusuf Has Hacib hükümdarı yaptığı eylemlerden sorumlu tutmakta ve onu doğru, ahlaki ve hukuki olana yönlendirmektedir.

Thomas More ise “Bildiginiz gibi kral öyle bir kaynaktır ki; iyilik de kötülük de oradan sel gibi akar halkın üstüne” diyerek hükümdarın bu merkezi konumuna işaret eder (More, 2020, s. 8). Hükümdarın iyiliğin ve kötülüğün merkezinde yer alması More'un bu konudaki görüşlerinin Yusuf Has Hacib'in görüşleriyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Yusuf Has Hacib hükümdarı akıl, bilgi, ahlak ve hikmet ile kötülüğün kaynağı olmaktan çıkarma gayreti içerisinde.

Töre ile kut arasındaki münasebetin Kutadgu Bilig'de ele alınan ilk konu olması bu bağlamda dikkat çekicidir. kutu (iktidar) temsil eden Aytoldı kendi başına yaşadığı dönemde bir anlam ve değer arayışı ile töre yani hükümdara gitmektedir. Ancak töreye hizmetkâr olarak değer kazanmaktadır. Aynı şekilde akıl ve bilgiyi temsil eden Ögdülmüş (Övülmüş) de ancak hükümdara vezir olarak anlam ve değer kazanmıştır. Hikmeti temsil eden Odgurmış ise bütün isteksizliğine rağmen hükümdara yani töreye saygının önemine değinerek sürekli hizmette bulunmasa da onu ziyaret etmeyi kabul etmiştir.

Kutadgu Bilig'de adalet İran geleneğinde olduğu gibi bir af ve bağışlama konusu olmayıp değişmez bir töre veya yasanın tarafsız bir şekilde uygulanması anlamına gelmektedir (İnalcık, 1993, s. 49). Kutadgu Bilig'de kanunun öne çıkan özellikleri arasında herkes için aynı derece geçerli oluşu, süreklilik niteliği ve etkisinin istikrarı vurgulanmaktadır. Yusuf Has Hacib Küntogdı'nın ağzından bunları şöyle sıralamaktadır;

İşte bak, ben de doğruluk ve kanunum; kanunun vasıfları bunlardır, dikkat et (KB 800)

İster oğlum, ister yakınım veya hısımım olsun; ister yolcu, geçici, ister misafir olsun; (KB 817)

Kanun karşısında benim için bunların hepsi birdir; hüküm verirken hiç biri beni farklı bulmaz (KB 818)

Hükümdar cevap verdi: - Alim benim tabiatımı güneşe benzeterek, bu adı verdi (KB 824)

Güneşe bak, küçülmez, bütünlüğünü daima muhafaza eder; parlaklığı hep aynı şekilde kuvvetlidir (KB 825)

Benim de hükmüm böyledir, ben ortadan kaybolmam; hareketim ve sözüm bütün halk için aynıdır (KB 828)

Kutadgu Bilig’de yukardaki beyitler aracılığıyla kanun ile hükümdar arasındaki ilişki özetlenmiştir. Diğer taraftan bu denli baskın bir konuma sahip olan kanunun kaynağı ve uygulayıcısı konumundaki hükümdarın ne tür hususiyetlere sahip olması gerektiği konusu da eserde pek çok ayrıntıyla birlikte verilmiştir. Arslan, Kutadgu Bilig’teki devlet modelinin teokratik bir nitelik taşımakla birlikte buradaki hükümdarın bir zorba veya despot ya da Machiavelli’nin tasvir ettiği prens olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre Kutadgu Bilig’deki hükümdar “Başta bilginler olmak üzere birçok danışmanı vardır. O, adil kanun (=köni törü) yapar, adaletli ve merhametlidir. Halka doğru yolu gösteren, erdemleri öğreten, bilgiyi her şeyin üstünde tutan bir ahlak sembolüdür. Yüzyıllar sonra Batı’da “Aydın Kral” denilen hükümdar tipidir (Arslan, 1987, s. 19)”. Görüldüğü gibi Kutadgu Bilig’de hükümdar siyasal kişiliğinin yanında toplumsal hayata dönük meselelerde de merkezi ve öncü bir rol üstlenmektedir. Şeker’e göre “Yusuf Has Hacib’in Kutadgu Bilig’de hemen her şeyi hükümdarda hülasa etmesi öteden beri hükmünü yürüten geleneğin bir devamı olması bakımından mühimdir (Şeker, 2016, s. 188)”. Ünal ise Kutadgu Bilig’deki hakimiyet şartlarının Yusuf Has Hacib’in Sünni ve Maturidi bir İslam anlayışına sahip olmasıyla doğrudan ilişkisi olduğuna vurgu yapar. Ona göre Sünni-Maturidi anlayışın “hükümdarlık için şart koştuğu akil, baliğ olma ve devlet işinde hangi uygulamanın en iyi olduğunu bilme şartı Yusuf Has Hacib’in bey olacak kişide aradığı şartlar arasında yer alır (Ünal, 2019, s. 267)”.

3.8.1. Kutadgu Bilig’de hükümdarın hak ve sorumlulukları

Kutadgu Bilig’in hükümdara yalnızca hak değil; sorumluluk da yüklüyor olması Yusuf Has Hacib’in günümüz modern devlet anlayışına oldukça benzer bir siyasal bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Doğan bunun demokratik bir anlayışı yansıttığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Doğan şunları söylemektedir;

Kutadgu Bilig'in yöneten-yönetilen ilişkisinde vurguladığı iki özellik, bizi bu eserin demokratik yapısı konusunda ikna etmektedir: Bunlardan biri, sadece yönetenlerin değil, yönetilenlerin de haklarının olması; diğeri ise, yönetenlerin toplumsal düzeni korku üzerine değil, adalet, sevgi ve anlayış üzerine kurması gerektiğidir (2002a, s.136)

Kutadgu Bilig'de Yusuf Has Hacib hükümdara pek çok ahlaki ve idari sorumluluk yüklemektedir. Hükümdarın ahlaki, dini görevlerini yerine getirmesi, devletin ihtiyacı olan düzenlemeleri akıl ve bilgiye dayanarak hikmetle yerine getirmesi gerekir. Hükümdarın en büyük ve şümüllü vazifesi törenin gereklerinin uygulanmasıdır. Zira töre "halkın hakkı idi ve halkın hizmetindeydi (Başer, 1995, s. 19)". Yusuf Has Hacib halkın hükümdar üzerindeki haklarını sıraladığı beyitlerin arasında kanunun uygulanmasını açıkça belirtmektedir. O halkın hükümdar üzerindeki haklarını şöyle sıralamaktadır;

Tebaanın senin üzerinde üç hakkı vardır; bu hakları öde ve onları zorluğa düşürme.

Bunlardan biri: memleketinde gümüş temiz kalsın, onun ayarını koru ey bilgili insan!

İkincisi halkı adil kanunlarla idare et; birinin diğerine tahakküme kalkışmasına meydan verme, onları koru.

Üçüncüsü bütün yolları emin tut; yol kesici ve haydutların hepsini ortadan kaldır.

Böylece tebaa hakkını ödedikten sonra, sen de onlardan kendi hakkını isteyebilirsin ey cömert hükümdar! (KB; 5574, 5575,5576,5577,5578)

Yusuf Has Hacib bu beyitleri ile hükümdara halka karşı üç temel sorumluluk alanı göstermektedir. Öncelikle gümüşün ayarının korunmasını halkın bir hakkı olarak göstermektedir. Böylece Yusuf ekonomik alanda devletin halkına yönelik pozitif yükümlülükler taşıması gerektiğini vurgulamaktadır. Hükümdarın ikinci sorumluluğu ise halkın adil kanunlarla yönetilme ve hukuki güvenceye sahip olma hakkının temin edilmesine yöneliktir. Yusuf Has Hacib adil kanunlarla yönetilmeyi tebaa için bir hak olarak görmektedir. Ayrıca hükümdar halk içindeki tahakküm çabalarının önüne geçerek toplumun özellikle zayıf kesimlerine yönelik hukuki güvence sağlamak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Üçüncü olarak Yusuf halkın güvenlik hakkı üzerinde durmaktadır. Hükümdarın toplum fertlerinin can ve mal güvenliğini tehlikeye atan unsurları ortadan kaldırılmasını halkın hakları arasında saymaktadır. Bu haklar devletin ekonomik, hukuki ve güvenlik alanlarında pozitif yükümlülükler üstlenmesi gerektiği

anlamına gelmektedir. Yusuf Has Hacib bu hakları halka tanımanın ötesine geçerek hükümdarın kendi haklarını talep edebilmesi için bu hakları yerine getirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Kutadgu Bilig hükümdara bu hakları yerine getirdikten sonra talep edebileceği hakları şu şekilde sıralamaktadır.

Tebaa üzerinde üç hakkın vardır; bunu onlardan istemelisin, iyice dinle! (KB 5579)

Biri halk senin emirlerine hürmet etmeli ve bu emir ne olursa-olsun onu derhal yerine getirmelidir. (KB 5580)

İkincisi hazine hakkını gözetmeli ve bunu vaktinde ödemelidirler, ey eli açık insan! (KB 5581)

Üçüncüsü senin dostuna dost ve düşmanına düşman olmalıdırlar. (KB 5582)

Böylece sen onlara karşı vazifeni yapmış olursun, onlar da senin hakkını ödemiş olurlar. (KB 5583)

Öncelikle Yusuf Has Hacib, törenin temsilcisi olan hükümdarın emirlerinin halk tarafından kesin olarak yerine getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece halk törenin uygulanmasında kendine düşen yükümlülüğü yerine getirmiş olacaktır. İkinci olarak paranın değerini koruyarak halkın ekonomik hakkını dikkate alan devletin bunun karşılığında hazinenin hakkı olan vergisini talep ettiği görülmektedir. Üçüncü olarak tebaa kendi güvenliğinin sağlanmasına karşılık devletin güvenliğine ilişkin görevini yerine getirmek için hükümdarın dostuna karşı dostça ve düşmanına karşı düşmanca davranma yükümlülüğü taşımaktadır. Kutadgu Bilig’de devletin ve halkın hakları arasında görülen bu paralellik Yusuf Has Hacib’in devlet ve toplum arasındaki ahenk ve bütüncüllüğe verdiği ehemmiyeti ortaya çıkarmaktadır. Burada devletin tebaasından tek taraflı talepte bulunmak yerine karşılıklı yükümlülük inşa ettiği görülmektedir. Bu durum toplum devlet ilişkisine bir denge getirmektedir.

Yusuf Has Hacib, hükümdarın halkla münasebetinde kuracağı dengeye ilişkin olarak şunları söylemektedir;

Himmet ile beraber, bir de siyaset lazımdır; siyaset için de beylik şartlarını haiz bir beyin riyaseti lazımdır. (2127)

Bey memleket ve kanunu siyaset ile düzene koyar; halk hareketini onun siyasetine bakarak tanzim eder. (2128)

Beylerin kapısını siyaset süsler; bey siyaset ile memleketini düzene koyar. (2130)

Kötü insanlara karşı siyaset yürütmeli; halk arasında kargaşalığı siyaset yatıştırır. (2131)

Yusuf Has Hacib hükümdara halka karşı lütufkâr davranmanın yanı sıra gerektiğinde hükümdarlığın gereği olarak suçlulara karşı siyaset yürütmekten yani cezai tedbirler almaktan geri durmaması gerektiğini dile getirmektedir. Böylece hem halkın huzuru temin edilecek hem de halkın hükümdarın izini takip etmesi sağlanacaktır.

Yusuf Has Hacib eserinde toplumsal barışın sağlanması için ana unsur olarak doğru kanunlara dayanan adil hukuk düzenini önermektedir. Bununla beraber siyaset yapımında toplumun farklı kesimlerinin ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulmasının taşıdığı öneme vurgu yapmaktadır. Böyle bir yönetim anlayışının kanunun (töre) gerçek anlamda uygulanması demek olduğunu ifade etmektedir.

Yusuf bu doğrultuda Oğurmuş'ın ağzından şu beyitlere yer vermektedir;

Sen her vakit doğrulukla hüküm et; beylik kanun ile ayakta durur. (KB 5285)

Ey bey, gücün yettiği kadar kanunu tatbik et ve halkın hakkını vermeğe çalış.(KB 5288)

Fakir, dul ve yetimleri kolla; bunları korumak kanunu gerçekten tatbik etmek demektir (KB 5302).

Bu beyitler göstermektedir ki Yusuf devletin sürekliliğini kanunlara bağlamakta; kanunların tatbiki ile halkın hakkı arasında ilişki kurarak toplumun alt kesimlerine yönelik koruyucu önlemlerin kanunu gerçekten uygulamak anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Buradaki kanun sözcüğünün törenin geniş anlamında düşünülmesi gerektiği açıktır. Zira verili hukuk kurallarının gerçekten uygulanmasından ziyade evrensel insani değerlerin uygulanması söz konusudur. Bu noktadan hareketle onun devletin devamlılığı açısından kanunu sosyal bir perspektife ve evrensel insani değerlere dayandırdığı anlaşılmaktadır. Yusuf'un gözünde devlet toplumdan bağımsız ayrı bir varlık alanını ifade etmemektedir. Devlet ve toplum kanunlar üzerinden sürekli bir etkileşime sahip olup varlıkları birbirine bağlıdır.

Yusuf Has Hacib'in devlet kurgusunda devlet ve toplum arasındaki ilişkinin önemli bir unsurunu da ekonomik yapının sağlıklı işleminin temini oluşturur. Yusuf Has Hacib ekonomik organizasyonun başarısını hem devletin kendi menfaati hem de sosyal barışın sağlanması açısından değerlendirmektedir. Bu bağlamda toplumsal yapıyı oluşturan ekonomik sınıflar arasındaki uçurum oluşmasının önüne geçmeye ve ekonomik kalkınmanın toplumun bütününe kapsayacak şekilde gerçekleştirmeye önem atfetmektedir.

Yusuf Has Hacib devlet ve halkın zenginleşmesi ve bu zenginliğin elde edilmesinde hukukun oynadığı role ilişkin şunları söylemektedir;

Hangi memleketin beyi iyi ve doğru olursa, o memleketin halkı zenginleşir (KB 5544)

Halkın zenginliği beyin zenginliğidir; ister onu, ister bunu temin et (KB 5545)

Bunlardan sonra avam kısmı gelir; bunlara kanunu tatbik et ve iyi bak (KB 5559)

Bunlar da üç zümredir, bunları birbirinden ayrı tut; onları zorlama; zorlarsan bu memleket için felaket olur (KB 5560)

Bunlardan biri zenginlerdir, ey kudretli insan halk arasında kuvvetli olanlar bunlardır. (KB 5561)

Bunlardan sonra orta halli insanlar gelir; orta halliler zenginlerin yaptıklarını yapamazlar (KB 5562)

Bunlardan sonra fakirler gelir; her şeyden önce bunlar korunmalıdır (KB 5563)

Zenginlerin yükü orta hallilere yüklenmemelidir; yoksa bu orta halliler bozulur ve büsbütün sarsılır (KB 5564)

Orta halli kimselerin yükünü fakirlere yüklememeli; yoksa fakir açlıktan kırılır ve mahvolur (KB 5565)

Fakiri korursan o orta halli olur; orta halli biraz kendini toparlarsa zengin olur (KB 5566)

Fakirler orta halli olursa orta halliler zenginleşir; orta halliler zenginleşirse memleket zengin olur (KB 5567)

Memleket düzene girer ve halk huzura kavuşur; o zaman sen de çok hayır-dua alırsın (KB 5568)

Devletin zenginliğini önemseyen Yusuf Has Hacib, bu zenginlik için halkın çıkarı aleyhine yürütülecek faaliyetlere bel bağlamamakta aksine halkın zenginliğini devletin zenginliği ile eş tutmaktadır. Halkın zenginliğini ise adil vergilendirme yaparak sosyal bir tutum sergilemek suretiyle sınıflar arası uçurumu kapatarak gerçekleştirmek istemektedir. Böylece hem halk içinde sınıf farklılıklarından kaynaklı huzursuzlukların önüne geçmek hem de bütün halkın zenginliğini temin etmek istemektedir. Halkın zenginliğe kavuşması ile devlet zengin halkın desteğiyle daha da güçlenerek ülke içine ve ülke dışına yönelik girişimlerini sürdürme imkânı bulacaktır. Böylece Yusuf'un ideal nizamının ekonomik ayağı tamamlanmış olacaktır.

3.8.2. Kutadgu Bilig'de hükümdarın ahlaki meziyetleri

Kutadgu Bilig'in öngördüğü toplumsal ve siyasal yapının önde gelen unsurları arasında yer alan ahlak hükümdarla birlikte diğer vezirlere de tavsiye edilerek bütün devlet adamlarına yayılması gereken temel bir nitelik olarak sunulmaktadır. Bu yüzden devletin başındaki şahsiyet olarak hükümdarın da ahlaki açıdan olgun bir kişi olması beklenilmektedir. Toplum ve devlet sisteminin kilit taşı rolünü üstlenen hükümdarın ahlaki hususiyetleri inşa edilen nizamın sürdürülebilmesi açısından kritik bir önem taşımaktadır. Hükümdar ahlaki olarak takındığı tavırlarla kendini insanlara sevdirmeyi başarmalı ancak gerektiğinde suçluları cezalandırma siyaseti yürütmekten geri durmamalıdır. Öte yandan hükümdarın davranışlarıyla sıradan insanlardan ayrılarak soylu insanların tavırlarını benimsemesi gerekmektedir. Yusuf Has Hacib, hükümdarın sahip olması gereken ahlaki hususiyetleri şöyle özetlemektedir;

Cömert ol, bağışla, yedir ve içir; eğer malın eksilirse, tekrar vur, al ve eksileni tamamla.
(KB 2053)

Bey haya sahibi ve insanların seçkini olmalı; haya sahibinin tavır ve hareketi eksilmeyen bir bütündür (KB 2005)

Haya sahibi kimse yumuşak tabiatlı olur; kendisine yakışmaya hiçbir işe el sürmez (KB 2006)

Bey mütevazi ve alçak gönüllü olmalı, suçlu kimselerin de suçunu affetmelidir (KB 2122)

O güler yüzlü, tatlı sözlü, yumuşak huylu olmalı ve bütün hareketlerinde de bunlara uygun davranmalıdır (KB 2073)

Küstahlık, acelecilik, zevzeklik, bunlar avam tabiatıdır; bey bunlardan uzak bulunmalıdır (KB 2078)

Avam tabiatının beye yakın olması uygun düşmez; bu tabiat yaklaşırsa, bey itibarını derhal kaybeder (KB 2019)

Siyah –kul rengidir, bey –beyaz olur; siyah ve beyaz böyle ayırt edilmiştir (KB 2080)

Kutadgu Bilig'de Yusuf Has Hacib, töreye dayalı devlet ve toplum modeli açısından da ahlaka özel bir vurgu yapmaktadır. Yusuf, ahlakı, akıl ve bilgiyi dayalı kanun düzenini destekleyecek ve onların yetersiz kaldığı alanları tanzim edecek bir unsur olarak kullanmaktadır. Zira ahlak kanunun kapsamının daha ilerisinde bir insani olgunluğu ifade etmektedir.

Yusuf Has Hacib ahlakın bütün insanları kapsayacak şekilde yaygınlaşmasına yönelik arzusunu dile getirir de onun için öncelikli olan yöneticilerin ahlaklı olması daha elzemdir. Çünkü halk işlerinde yöneticileri takip etmektedir. Bu yüzden yöneticinin güzel ahlaklı olması bütün bir toplumun güzel ahlaklı olmasını sağlayacaktır. Aksi ise toplumun fesada uğramasına neden olacaktır. Yusuf bu hususta;

Tecrübeli, sözünü düşünerek söylemiş Ötüken beyi ne der dinle (KB 1962)

Halk için beyin çok seçkin olması lazımdır; özü, sözü doğru ve tabiatı güzide olmalıdır (KB 1963)

Bilgili, akıllı, halka muamelesi iyi, cömert, gözü tok ve gönlü zengin olmalıdır. (1964)

Her türlü iyiliğe el uzatmalı; hayâ sahibi, yumuşak huylu ve asil tabiatlı olmalıdır (KB 1965)

Beylik için insanın ilk önce asil soydan gelmesi gerekir; bey cesur, kahraman, kuvvetli ve pek yürekli olmalıdır (KB 1949)

Sen halkın seçkinisin, hareketin de seçkin olsun; düşüncen ve sözün de dürüst ve doğru olsun (KB 5223)

Şarap içme, fesada katılma; onlardan uzaklaş; bu ikisi köşk, saray ve kaleleri yıkar (KB 5263)

Halkın bütün uygunsuzluklarını beyler düzeltir; bey uygunsuzluk ederse, onu kim yola getirir (KB 2107)

İnsan temiz olmayan şeyleri su ile yıkayıp temizler; eğer su kirlenirse ne ile ve nasıl temizlenir (KB 2108)

Yusuf Has Hacib, hükümdarda aranacak özellikleri; devlet yönetiminde bilgiye ve akla önem vermesi, halka karşı cömert ve yumuşak huylu olması, özüyle ve sözüyle doğru asil karakterli seçkin biri, gözü ve gönlü tok, iyilik yapmayı seven hayâ sahibi, içki gibi kötü alışkanlıklardan ve bunların sebep olduğu fesatlardan uzak bir insan olması olarak sıralamaktadır. Halkın kötü huylarını beyin düzeltmesi gerektiğini söylemektedir. Fakat hükümdarın bireysel anlamda ahlakını bozması halinde onu düzeltecek kimsenin bulunmasının zor olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla beraber Yusuf Has Hacib'in burada devlet sitemindeki bozulma nedeniyle ortaya çıkacak denetim sorununa da atıfta bulunduğu açıktır.

Platon devlet görüşünde ahlaki unsurları ön plana çıkarmaktan kaçınmaktadır. O ahlaktan ziyade akıl ve bilgi yoluyla öz varlığa ulaşmayı ve böylece her şeyin gerçek bilgisini elde ederek davranışları ona göre şekillendirmeyi önermektedir. Ona göre devletin dört temelinden biri olan "doğruluk" her ne kadar ahlakla ilişkili bir kavram olsa da, o bu kavramı oldukça farklı bir muhteva ile kullanır. Ona göre doğruluk herkesin kendine yüklene görevi yerine getirmesidir. Onun siyaset nazariyesinde devletin temel unsurundan bir diğeri olan "ölçü" işlevi itibarıyla kısmen Kutadgu Bilig'deki hikmet ve ahlak düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Çünkü "ölçü" hem hikmet ve ahlak gibi yöneticilerin dışında halk arasında da yaygınlık kazanması gereken hem de yine hikmet ve ahlak gibi tüm toplum kesimlerini ortak zeminde buluşturacak bir değerdir. Ancak anlamsal içerik olarak "ölçü", hikmet ve ahlaktan oldukça farklıdır. Zira Platon, Yusuf Has Hacib'in hiç hoş görmediği bazı konularda yöneticilere oldukça geniş bir alan bırakmaktadır. Devlet yöneticisinin yalan söyleme hakkı da bunlardan biridir. Platon ihtiyaç halinde yöneticinin halka yalan söyleyebileceğini ifade etmektedir. Platon bu hususta şunları söylemektedir;

"gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yönetenlerde olmalıdır. Devletin yararına, düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan söyleyebilirler. Bunların dışında kimse böyle bir yola başvuramaz. Yönetilenin yönetene yalan söylemesi, hastanın hekime, öğrencinin öğretmene yalan söylemesi kadar, ya da gemicinin kaptandan gemi ve gemicilerin durumunu gizlemesi kadar büyük, daha da büyük bir suçtur (Platon, 2019, s. 79)"

Batı siyasi düşünce tarihinde devlet yöneticisinin ahlakına ilişkin görüşleri en fazla tartışılan düşünürlerden biri de Niccolo Machiavelli olmuştur. Machiavelli "Prens" adlı eserinde hükümdarın ahlak konusunda nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğine ilişkin detaylı bir anlatım gerçekleştirmektedir. Machiavelli'nin devlet tasavvuru Yusuf Has Hacib'in devlet tasavvurundan oldukça farklılaşmaktadır.

Yusuf Has Hacib devlete ilişkin tasavvurunda ideal devletin imkanlarını araştırarak onu uygulamanın yollarını ararken Machiavelli ideal devletten ziyade istikrarlı devleti ön planda tutmaktadır. Bu bağlamda iki düşünürün istikrarın sağlanmasına ilişkin tutumları da büyük ölçüde zıtlık barındırır. Yusuf, hükümdarın iktidarının ve devletin devamlılığının önemli ölçüde ahlaki idealizmle sağlanacağını savunur. Zira ilahi lütuf olan kutun yani iktidar gücünün en önemli gereklerinden biri de ahlaki olgunluktur. Onun ideal sisteminin bütüncüllüğünü ifade eden törenin devlet tarafı kanunlarla karşılanırken toplum tarafı önemli ölçüde örf ve adetlerin içine yerleşmiş olan ahlaki meziyetler tarafından karşılanmaktadır. Bununla beraber hükümdar halkının önderi olarak ahlaki açıdan da mükemmelliğe ulaşmaya gayret etmeli ve bu hususta halkına örnek olmaya çalışmalıdır.

Hükümdarların ahlaki tutumlarına ilişkin kendi görüşünü "yapabiliyorsa iyilikten uzaklaşmasın, ama gerektiğinde kötü olmasını da bilsin (Machiavelli, 2019, s. 68)" sözüyle özetleyen Machiavelli bu konudaki yaklaşımında önemli ölçüde idealizmden sıyrılarak işlevselliğe ön plana çıkarır. Ona göre öncelikli olan devletin istikrarıdır. Bu bağlamda ahlak bu istikrara katkı sağladığı ölçüde yararlıdır. Hükümdarın ideal ahlak kaygısı olmamalı, ahlaki ilkeler devletin pragmatik çıkarlarına uygunsa bunları yerine getirmelidir. Aksi durumda toplumun eleştirilerine kulak vermemelidir. Machiavelli bu hususu ilişkin tutumunu şu sözleriyle özetlemektedir;

"Hükümdar kendisini yerinden edecek iğrenç alışkanlıkların utancından uzak durmalıdır. Ayrıca kendisini yerinden etmeyecek alışkanlıkların neden olacağı yergilerden kaçınmalı, kaçınamıyorsa fazla tasalanmamalıdır. Öte yanda onsuz devleti ayakta tutmanın zor olacağı kimi yergilerden kaçmamalı (2019, s. 60).

Machiavelli, Yusuf'un güzel ahlakın önde gelen unsurları arasında gördüğü cömertlik konusunda ondan belli ölçüde farklı düşünmektedir. Cömert olarak anılarak saygı görmeyi uman ve bunun için harcama yapan hükümdarların mutlaka zarar göreceğini

söyleyen Machiavelli, hükümdarların cimri olarak anılmaktan korkmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira hükümdar halkına zahmet vermeden ülkenin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tutumlu davrandığında zaten cömert olarak şöhret kazanacaktır (Machiavelli, 2019, s. 61). Cömertlikle anıldıkları halde büyük başarılar kazanan hükümdarların olduğu yönünde görüşler için ise Machiavelli, hükümdarların ya kendi hazinelerinden ya da başkalarının imkânlarından yararlanarak harcama yapabileceğini, kendi tarafından harcama yaptığına tutumlu olması, başkasının kesesinden harcadığında ise cömert davranması gerektiğini dile getirir (Machiavelli, 2019, s. 62).

Machiavelli'ye göre, hükümdarın önceliği merhametli olarak tanınmak olmalıdır. Ancak ülke bütünlüğü için alacağı tedbirler dolayısıyla zalim olarak nitelendirilmekten çekinmemelidir. Bazı hükümdarlar bazı küçük ama acımasız tedbirlerle çok daha büyük kargaşaların önünü alabilmişken bazıları da merhametli olmak adına takındıkları tavrı nedeniyle çok büyük acılara sebebiyet vermiştir (Machiavelli, 2019, s. 63).

Hükümdarın hem sevilen hem de korku duyulan biri olmasının ideal olduğunu söyleyen Machiavelli, bunların ikisi birden mevcut değilse "korkulan biri" olmanın tercih edilmesini tavsiye eder. Ona göre insan karakterindeki kötülüğe temayül nedeniyle sevdiklerine olan sadakatini daha çabuk terk eder. Korktuklarına karşı ise ceza kaygısıyla bağlılık gösterir. Fakat hükümdar korkulan biri olduğunda da nefret kazanmaktan çekinmelidir. "Yurttaşlarının malına, mülküne, karısına, kızına göz" dikmediği müddetçe nefrete sebebiyet vermeden korkulan biri olabilir (Machiavelli, 2019, s. 64). Bu hususta Machiavelli gerekçesini şöyle özetler; "Sevmek insanların istencine bağlı, korkmak hükümdarın. Erdemli bir hükümdar başkalarının değil, kendi elinde olana güvenmelidir (2019, s. 66).

Başarılı hükümdarların sözünde duranlar değil kurnazca davranan hükümdarlar olduğuna değinen Machiavelli, hükümdarın sözünde durma konusunda ısrarcı olmaması ve verilen sözün koşulları ortadan kalktıysa ve verilen söz hükümdarın aleyhine döndüyse verdiği sözden caymaktan çekinmemesi gerektiğini söyler. Hükümdarlar için hedeflerine ulaşmada biri "yasa" diğeri "zor" olmak üzere iki yol bulunduğunu belirten Machiavelli, bunlardan birincisinin insanlara; ikincisinin hayvanlara has olduğunu söyler. Ona göre bir hükümdar bu iki yolu da kullanmakta mahir olmalıdır (Machiavelli, 2019, s. 66-67). Machiavelli bir hükümdardan tüm bu özelliklere sahip olmasının

beklenemeyeceğinin ancak bunlara "sahipmiş" gibi görünmesi gerektiğinin altını çizer. Bununla beraber bu özelliklerin tamamına sahip olmak ve bunları uygulamak devlet için tehlike de barındırmaktadır. Ancak "sahipmiş" gibi görünmek faydalıdır (Machiavelli, 2019, s. 67)

Yönetim Sanatında hükümdarın ahlaki meziyetlerini geliştirmesi konusu siyasal düşüncenin merkezinde yer almaktadır. Eser siyasetin hedefini hükümdarın eliyle toplumun ahlaki dönüşümünün sağlanması olarak belirlemiştir. Ahlaki dönüşüm sayesinde yönetimin mükemmel Dao'suna ulaşılabilir, erdemli bir toplum inşa edilebilir ve Yin-Yang dengesinin istikrarı sağlanacaktır.

Esere göre İmparator Taizong, göksel kaynaklı bilge erdeme ulaşmıştır (s. 187). Onun bilgeliği “dönüştürücü yönetiminin kaynağına ve mükemmel dürüstlüğünün özüne ulaşmak için yeterli” hale gelmiştir (s. 183). Ancak hükümdarın bilgeliği ve erdemleri toplumsal alana yayılmamıştır. Taizong, toplumun zihinsel dönüşümünün nasıl sağlanabileceği konusu üzerine odaklanmaktadır (s. 292). Halk imparatorun gücünden çekinse de henüz onun erdemlerini benimsemiş değildir. İmparatorun egemenliğini kabul etmiş olsa da bunun sürekliliği güvence altında değildir (s. 281).

Taizong, büyük bir kargaşa döneminden sonra düzenin ve toplumsal dönüşümün sağlanmasının iyi bir hükümdarın eliyle ancak yüz yılda gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Buna karşılık Zheng, bilgiye sahip bir kişinin bunu çok kısa sürede başarabileceğini söylemektedir. Ona göre; “Eğer böyle biri ahlaki dönüşümü teşvik ederse, işte o zaman yukarıdakiler ve aşağıdakiler aynı düşünecek ve halk da tıpkı bir sesin yankısı gibi onlara uyacaktır. Bu telaşsız ama hızlı olacaktır ve bir yıl içinde gerçekleşmesi mümkündür (s. 20).” Hükümdarın barışı ve erdemli bir yönetimi tesis edebilmesi için ise “sadık ve yetenekli memurlar” istihdam edilmelidir. Zira ancak “erdemli memurlar sayesinde sağlam neticelere ulaşılacak ve eylemsizlikle dönüşüm sağlanacaktır (s.100)”.

Yönetim Sanatı ahlaki meziyetleri hükümdarın öncelikle kendi şahsında geliştirmesini sonra da bunları toplumsal alana yayması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada eser “eylemsizlik” kavramını ortaya koymaktadır. Eylemsizlik kavramı Yönetim Sanatının en başat kavramlarından biridir. Eserde kavramın ahlaki alanda tabii bir şekilde toplumsal dönüşümün sağlanması yöntemini ifade edecek şekilde kullanıldığı

görülmektedir. Bununla beraber eylemsizliğin “Kendini denetleme yoluyla müdahale etme isteğini dizginlemek; her şeyin ve insanların doğasını takip etmek. Eylemsizlik hiçbir şey yapmamak anlamına gelmez, yapılacak şeyi akılcı yoldan yapmak anlamına gelir (s. XVIII)” şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Yönetim Sanatına göre devletin sürekliliğini sağlayacak olan asıl şey yasalar değil, toplumsal ahlaki dönüşümdür. Hükümdarın görevi devlet kademelerinde Üst İnsanları yüksek mevkilere getirerek sarayda kendi erdemi geliştirme çabası içinde olmaktadır. Erdemli bir hükümdarın yönetimine ve Üst İnsanların memuriyetine muhatap olan halk da erdemin yolunu tutacak, yeni gelenekler benimsenecek ve böylece eylemsizlikle kalıcı ahlaki dönüşüm sağlanacaktır. Bunu başarabilmek için bilge bir hükümdar öncelikle insanların zihin yapısını düzenlemelidir. İnsanlar bu zihinsel dönüşümü kabullendiğinde Üst İnsanın zihin yapısına kavuşacaktır. Böylelikle kötü ahlaki nitelikler yok olacak, yeni gelenekler benimsenecek ve büyük huzur tesis edilecektir (s. 191-193).

Yönetim Sanatına göre “iyi yönetimin temelinde en değerli olan şey eylemsizliktir (s. 316)”. Hükümdarın manevi dönüşümü gerçekleştirebilmesi ve toplumu eylemsizlikle yönetebilmesi için ise gösterişli konaklarda değil mütevazı yerlerde, güven ve huzur içinde yaşaması gerekmektedir. Bu erdemin en üst seviyesine karşılık gelmektedir (s. 7). Daha önceden yapılan şeyleri koruyarak onların iyileştirmesini daha sade malzemelerle gerçekleştirse, insanları sevdikleri şeylerde istihdam ederek onların gücünü tüketmezse ve onların rahatını dikkate alırsa insanların desteğini kazanacaktır. İnsanlar bu durumda hükümdarı takip edecek ve ona uyacaktır. Bu erdemin ikinci en yüksek seviyesidir (s. 7). Bunların aksine zaten var olanlarla yetinmeyip onları daha da gösterişli hale getirmek için ağır masraflara gidilirse ve neyin yeterli olacağına ve bu harcamaların ne zaman duracağına karar vermeden bu faaliyetlerde devam edilirse halk hükümdarda bir erdem görmeyecek ve hükümdarın sadece onu zorla çalıştırdığını düşünecektir. Bu erdemin en düşük seviyesidir (s. 8). Hükümdarın ülkede huzur ve güveni sağlayabilmesi için erdem ve doğruluğu temin etmesi gerekmektedir (s. 8). Hükümdarın Göğün Altı’na huzur getirebilmesi için öncelikle kendini düzeltmesi gerekmektedir (s.1).

İkaz Memuru Wei Zheng bir hükümdarın başarılı olabilmesi gerekli olan tutum ve erdemleri şu şekilde özetlemektedir;

“Hükümdar arzu edilen bir şey gördüğünde, sahip olduklarından memnuniyetini hatırlayarak kendini kontrol etmelidir. İnşa işlerine girecekse, ne zaman duracağını bilmeli ve halkın huzurunu bozmamalıdır. Yüce ama güvencesiz konumunun bilincinde olursa, tevazuyu hatırlayarak kendini disipline edebilir. Mağrurlaşmaktan korktuğunda büyük nehirlerin ve denizlerin sayısız akarsuyu nasıl içlerine aldıklarını hatırlamalıdır. Avda eğlenirken “üç tarafı kapalıyı” düşünerek fazla avlanmamalı ve bunu hep uygulamalıdır. Tembellik konusunda endişelendiğinde, saltanatının başında ihtiyatlı ve sonuna kadar da saygılı olmayı hatırlamalıdır. Aldatılma ve engellenme konusunda endişelendiğinde, altındakilerin öğütlerini açık fikirlilikle kabul etmeyi hatırlamalıdır. Lütuflar bahsettiğinde, mutlu olduğu anlarda uygunsuz ödüller vermemesi gerektiğini hatırlamalıdır. Ceza verirken, öfkeyle aşırı cezalar vermemesi gerektiğini hatırlamalıdır. Hükümdar yukarıda bahsedilen bu on düşünceyi birleştirebilir ve Dokuz Erdem geliştirebilirse, (sadakat, güvenilirlik, saygı, sağlamlık, merhamet, uyum, kesinlik, doğruluk ve itaat) yetenekli kişileri seçip onları kullanabilirse, iyi olanı seçip onun arkasından gidebilirse, o zaman bilge olanlar bütün güçleriyle strateji geliştirecek, cesurlar bütün güçleriyle çabalayacak, iyiler iyiliği yayacak ve güvenilir olanlar da sadakatlerini göstereceklerdir. Sivil ve askeri yeteneklere sahip olanların hepsi onun yanına akın edecek ve hükümdar için hiçbir sorun kalmayacaktır (s. 10).”

Hükümdar bunları gerçekleştirmeyi başarırsa “Tek bir söz bile etmeden ahlaki dönüşümü gerçekleştirebilir (s.10)”. Ahlaki dönüşümü sağlayamayan hükümdarlar ise 20-30 yıl gibi kısa süre içinde iktidarlarını kaybetmektedirler (s. 234).

Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig’de hükümdarın taşıması gereken nitelikleri bazen doğrudan Kuntogdı’nın ağzından bazen de diğer sembolik şahısların ağzından dile getirmektedir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig’teki hükümdar devleti bilgi ve akılla yönetmekte halka karşı yumuşak bir tavır takınmakta ve her hususta halka öncü olan faziletli bir kimsedir. Aşağıda verilen beyitlerde Ögdilmiş hükümdarın sorusu üzerine hükümdarda aranacak özellikleri sıralamaktadır;

“Bey bilgili ve akıllı olmalıdır; cömert ve yumuşak huylu olmak da lazımdır (KB 1951)

Beyler bilgi ile halka baş oldular ve akıl ile memleket ve halkın işini gördüler (KB 1952)

Bey adı bilig kelimesi ile ilgilidir; bilig’in lam’ı giderse beg adı kalır (KB 1953)

Bey çok akıllı olmalı ve aklın kıymetini bilmelidir; bilgili insanın düşmanı çok olur (KB 1954)

Bilgiyi takdir eden, görmüş-geçirmiş ve çok gezmiş insan ne der, dinle (KB 1955)

Tecrübeli, sözünü düşünerek söylemiş Ötüken beyi ne der dinle (KB 1962)

Halk için beyin çok seçkin olması lazımdır; özü, sözü doğru ve tabiatı güzide olmalıdır (KB 1963)

Bilgili, akıllı, halka muamelesi iyi, cömert, gözü tok ve gönlü zengin olmalıdır (KB 1964)

Her türlü iyiliğe el uzatmalı; hayâ sahibi, yumuşak huylu ve asil tabiatlı olmalıdır (KB 1965)

Böyle bey halka layık büyük bir bey olur ve bu beyden de iyi bir hanedan yetişir (KB 1966)

İnsan her işe başlarken, bilgi ile başlar ve akıl ile sona erdirir (KB 1967)

Bey halkı bilgi ile elinde tutar; bilgisi olmaz ise akıllı işe yaramaz (KB 1968)

Beyler işlerinde yanılırlarsa, ey devletli hükümdar onların beyliği hastalanmış demektir; tedavi edilmelidir (KB 1969)

Beylik hastalığının ilacı akıl ve bilgidir; ey yumuşak huylu onu akıl ile tedavi et (KB 1970)

Bey bilgili, akıllı ve zeki olmalıdır; beyliğin hastalığına ancak bunlar ile çare bulunabilir (KB 1971)

Bilgili, akıllı ve hakim hükümdarın her iki dünyada da makamı yüksek olur (KB 1972)

Yusuf'a göre akıl ile bilgi birbirini tamamlayan iki unsurdur. Bilgi olmadan akıl bir işe yaramayacaktır. Devlet sisteminde oluşabilecek arızalar yine akıl ve bilgi ile giderilebilecektir. Böyle bir yol takip eden bir hükümdar hem dünyada hem de ahirette şeref sahibi olacaktır. Bütün bu meziyetlere sahip bir hükümdarın ortaya çıkabilmesi ve bu görevi hakkıyla yerine getirebilmesi için Yusuf Has Hacib bazı koşullar öngörmektedir. Bu konuda Yusuf Has Hacib yine Ögdülmiş'e söz vermekte ve onun ağzından kimim hükümdarlıkta başarılı olacağını anlatmaktadır. Hükümdarın sorusu üzerine;

“Ögdülmiş cevap verdi ve : - Hükümdar bana çok zor bir şey sordu –dedi- (KB 1930)

Bu beylik işini hep beyler bilir; kanun ve nizam, örf ve adet onlardan gelir (KB 1931)

Bey doğarken beylikle doğar; görerek öğrenir ve böylece işlerin hangisinin daha iyi olduğunu bilir (KB 1932)

Tanrı kime bu beylik işini verirse, ona işi ile münasip akıl ve gönül de verir (KB 1933)

Tanrı kimi bu bey olarak yaratmak isterse, ona önce münasip tavır ve hareket ile akıl ve kol kanat verir (KB 1934)

Bu beylik işi beylerin işidir; beylerin işini bey olan kimse bilir (KB 1935)

Bu işi hükümdar benden daha iyi bilir; babası bey idi, kendisi de beydir (KB 1936)

Beylik için insanın ilk önce asil soydan gelmesi gerekir; bey cesur, kahraman, kuvvetli ve pek yürekli olmalıdır (KB 1949)

Babası bey ise, oğul bey doğar; o da babaları gibi bey olur (KB 1950)” demektedir.

Yusuf Has Hacib açık bir şekilde bu beyitler aracılığıyla hükümdarlığın soya bağlı bir kurum olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre başarılı bir hükümdar olabilmek için öncelikle bir asil bir soydan gelmek gereklidir. Asil bir soydan gelen bir kimse doğuştan getirdiği özelliklerini çevreden edindikleriyle daha da geliştirecektir. Böylece bu tür bir kimse hükümdarlığın inceliklerine vakıf olacaktır. Bu yüzden babası hükümdar olanın kendisi de hükümdar olacaktır. Öte yandan Tanrı hükümdarlık vereceği bir kimseye bunun gereklerini yerine getirebilmesi için “uygun akıl ve gönül” vermektedir. Böylece başarılı bir hükümdarlık yapmak için esas itibarıyla doğuştan gelen imkân ve yetenekler ön planda tutulmaktadır.

Yusuf Has Hacib, hükümdarlığı ele alan birinin bunun sürekliliğini sağlayabilmesi için gerekli şartları ise Ogdurmış’ın ağzından şöyle sıralamaktadır;

“Her vakit meşhur bir bey olarak kalmak için Allah nasip ederse şu dört şey lazımdır (KB 5902)

Biri doğru sözlü olmak, ikincisi memlekette kanunu devlete tatbik etmek (KB 5903)

Üçüncüsü açık elli ve cömert olmak, halka karşı şefkat göstermek (KB 5904)

Dördüncüsü düşmanına boyun eğdirmek ve memleket işlerini yapmak için azimkâr ve cesur olmak (KB 5905)

Beyliğin kökü ve temeli işte budur; iyi beylik vasıflarına iyice sahip olan beylerin tuttukları ve tutacakları yol budur (KB 5907)

Bak, bu iyi kanun ne kadar güzel bir şeydir; beylik kanun ile ayakta durur (KB 5944)

Kutadgu Bilig'in tasvir ettiği Türk hükümdarı sorumluluk duygusundan mahrum bir zorba değildi. O, kutun gereği olarak öncelikle ilahi bir sorumluluğa sahipti. O sahip olduğu kutun gereğini halka karşı töre vasıtasıyla yerine getirirdi. Bu sorumlulukları yerine getirmese kutu kaybederek beyliğini yitirdi (Genç, 1981, s. 75). Akyüz'e göre Kutadgu Bilig'deki ideal hükümdarın nitelik ve meziyetleri iki kısımdan oluşuyordu. Bunlar; “a) doğuştan gelen özellikler (yetenekler): kut asalet, akıl ve cesaret, yani bey kişi ve er kişi olmak, b) öğrenmeyle sonradan kazanılan değer ve erdemler: bilgi olgunluk ve çeşitli ahlaki erdemler. Bunlar aracılığıyla oluşan kişilik özellikleri: yani bilgelik ve takva ehli” Müslüman bir insan olmak (Akyüz, 2002, s. 104). Yusuf Has Hacib Odgurmış'ın dilinden hükümdarda şu nitelikleri beklemektedir;

Bir sürü aç kurt senin etrafında toplanmıştır; ey kahraman hükümdar koyunları iyi muhafaza et (KB 5164)

Ey hükümdar bu gün sen bir meşale gibi yanıyorsun, fakat bunun ışığı başkaları içindir; ey temiz kalpli insan! (KB 5166)

Bu saray ve taht sana ulaştı; göçünü kendinden önce gönder (KB 5178)

Ey hükümdar, dinle! Bilgisi deryalar gibi engin olan insan ne der; bilgi ile hareket et, yüzün güler (KB 5199)

Bu beyler baştır; baş nereye giderse, onu takip eden bütün insanlar da ona uyarlar (KB 5202)

Halk bozulursa, onu beyler düzene koyar; eğer beyler bozulursa onları kim düzeltir (KB 5203)

Tavrın doğru ve hareketin temiz olsun; yoldaşın akıl ve müşavirin bilgi olsun (KB 5209)

Sen halkın seçkinisin, hareketin de seçkin olsun; düşüncen ve sözün de dürüst ve doğru olsun (KB 5223)

Eğer bu beyler iyi hareket ederlerse, bütün memleket bin türlü sevinç ile dolar (KB 5225)

Ey hükümdar! Sen bu gün bir hekimsin; halkın ise sana muhtaç olmanın hastasıdır (KB 5241)

Eğer sen bunlara ilaç vererek tedavi etmezsen, halk için bir hayat felaketi olursun (5245)

Tanrı bunu yarın sana sorar; orada kendini kurtaracak cevabı hazırla! (KB 5246)

Ey memleketin başı, ey iktidar sahibi! Sen her işte önce bilgiyi tatbik et! (KB 5252)

Şarap içme, fesada katılma; onlardan uzaklaş; bu ikisi köşk, saray ve kaleleri yıkar (KB 5263)

Buna göre taht (ilahi takdir kut ile) hükümdara ulaşmıştır. Hükümdar aydınlığa kavuşmuş ve etrafındaki halkı da aydınlatmaktadır. Halk hükümdarın alakasına muhtaç ve hasta vaziyettedir. Hükümdar bu hasta ve korunmaya muhtaç halkı ilaçla (töre ile) iyileştirecektir. Bu tedavi için hükümdarın kendisinin öncelikle doğru, dürüst, davranışı temiz olması ve fesattan uzak durması gerekir. Bundan sonra akıl ve bilgiyi kullanarak töre (kanun) ile halkın koşullarını düzeltecektir. Hükümdar ancak böylelikle ölüm sonrası hayata hazırlanacak ve kutun gereğini yerine getirerek ilahi sorumluluktan kurtulacaktır. Ayrıca bu görevlerini yerine getirerek halkın mutluluğunu sağlayacaktır. Öte yandan Yusuf hükümdarın başarısızlığının yahut beyliğin bozulma sebebini iki şeye bağlamaktadır; Zulüm ve ihmalkârlık. O bu hususta şunları söylemektedir; “Bey iki şey ile kendi beyliğini bozar, eğri yola girer ve doğru yoldan şaşar (KB 2023). Bunlardan biri zulüm, biri ihmalkârlıktır; bu ikisi ile bey memleketini harap eder (KB 2024).” Hükümdar bu zulüm ve ihmalkârlık dolayısıyla görevini yapmaz ve düşük bir karakter sergilerse bu tam bir felaket olacaktır. Bu zulüm ve ihmalkârlığın ortaya çıkışı Yusuf’a göre şu hallerde görülmektedir; “Her hangi bir bey halka kanun vermez, halkı korumaz ve halkın serveti kapanın elinde kalırsa (KB 2136). O halkın içine ateş atmış olur; memleketi bozulur ve hiç şüphesiz beyliğin temeli yıkılır (KB 2137).” Buna karşılık Yusuf çözüm olarak;

“Hangi bey ihtiyatlı ise, o memleketini muhafaza eder; düşmana boyun eğdirir ve onu sınıksı bağlar (KB 2016). Hangi bey memlekette doğru kanun koydu ise, o memleketi tanzim etmiş ve gününü aydınlatmıştır (KB 2017). Beyliğin başı işte bu iki şeydir; bu ikisi tam olursa, bey beylik yapar (KB 2018)” demektedir.

Adalet faziletinden yoksun bir hükümdarın zulmü, halkı sonunda isyana sürükleyerek hükümdarın saltanatına hâlel gelmesine yol açacaktır. “Dolayısıyla ‘bey’in hükümdarlığı adaletle ve ahlaki sorumluluğunu yerine getirmesiyle mukayyettir” (Şeker

142). Bununla beraber halk iyilikte olduğu gibi kötölükte de hükümdarı takip edecektir. Üstelik hükümdarı iyiliğe zorlayacak kimse de yoktur. Yusuf, “Bu beyler baştır; baş nereye giderse, onu takip eden bütün insanlar da ona uyarlar (KB 5202). Halk bozulursa, onu beyler düzene koyar; eğer beyler bozulursa onları kim düzeltir (KB 5203)” diyerek siyasal düşünce geleneğinin en çetrefilli sorunlarından birine el atarak iktidarın denetim sorununu gündeme getirmektedir. Yusuf Has Hacib, aşağıdaki beyitlerde de bu denetim sorununu kuvvetli bir şekilde ele almaktadır;

Halkın bütün uygunsuzluklarını beyler düzeltir; bey uygunsuzluk ederse, onu kim yola getirir (KB 2107)

İnsan temiz olmayan şeyleri su ile yıkayıp temizler; eğer su kirlenirse ne ile ve nasıl temizlenir (KB 2108)

İnsan hastalanırsa tabip bunun ilacını verir, eğer tabip hastalanırsa onu kim tedavi eder? (KB 21099)

Beyler örf ve kanuna nasıl riayet ederlerse, halk da aynı şekilde örf ve kanuna itaat eder (KB 2111)

Beyler hangi yoldan giderlerse, beylerin bu gidişi kulun da yoludur (KB 2113)

Kutadgu Bilig’de “Siyasal iktidarı kim denetleyecektir?” sorusunun cevabı açık bir şekilde verilmemektedir. Fakat eserin tamamına bakıldığında diğer üç sembolik karakterin dolaylı yollarla bu denetimi sağladığı görülmektedir. Eğer bunların nitelikleri olan “kut” “akıl ve bilgi” ve “akıbet yahut hikmet” hükümdarı doğruluğa sevk etmezse öncelikle son derece döneke olan “kut” yani siyasal iktidar yahut egemenlik gidecektir. Kutun gidişi aynı zamanda törenin de gidişi olacaktır. Çünkü Kutadgu Bilig’de “egemenliğin “törü”den (yani kanun ve kurallardan) ayrılmaması ve hatta egemenliğin bizzat “törü” (kanun) ve kut (siyasal iktidar)’tan ibaret olduğu görüşü bulunmaktadır (Arslan, 1987, s. 84). Kutun gidişiyle ilahi destekten yoksunluk başlayacak ve törenin üzerine inşa edildiği temeller olan akıl, bilgi ve hikmet işlevsiz hale gelecektir. Onların işlevsizliği ise törenin kaybedilmesi anlamına gelecektir. Bu noktada törenin Göktürklerdeki anlamına dönüş faydalı olacaktır. Yukarıda da işaret edildiği Göktürklerde töre hem devlet hem de toplumu içine alan kapsamlı bir sistemi ifade etmekteydi. Bu durum törenin kaybedilmesinin hem toplum hem de devlet için yok oluşa sebebiyet vereceği anlamına gelmektedir.

Kutadgu Bilig’de Yusuf Has Hacib, hükümdara itaate kuvvetli bir vurgu yapmaktadır. Hükümdara itaat geleneksel siyasal anlayışların dışında dini unsurlarla da desteklenmektedir. Nitekim hükümdarın davetine Odgurmuş; “Beyin emrini yerine getirmek vaciptir; büyük ve küçük onu duyan herkes bu emre riayet etmelidir (KB 4999). Ben de hükümdarın emrine hürmet eder ve onu ziyaret için yanına giderim (KB 5001).” şeklinde karşılık vermektedir.

3.9. Kutadgu Bilig’de Egemenlik ve Devletin Devamlılığı - Kut

Kutadgu Bilig’de hükümdar Küntogdı’nın temsil ettiği töreden sonra birinci vezir Aytoldı’nın temsil ettiği kut ön plana çıkmaktadır. Kut eserde devlet hayatı için egemenlik ve istikrarı ifade etmekte ve devlet sistemini harekete geçiren bir güç olarak kendini göstermektedir.

3.9.1. Kut kavramının tarihsel kökleri ve kapsamı

Türkçedeki siyasal ve kültürel bir mahiyet taşıyan en eski kavramlardan olan “kut”, eski Türkçede devleti idare etmek anlamına gelen “kutadmak” fiilinin kök yapısını teşkil etmektedir. Bu siyasal kavram Büyük Hun İmparatorluğunun hükümdarı Mete Han tarafından Çin İmparatoruna hitaben yazılan mektupta ilahi kaynaklı iktidar sahibi olmayı ifade eden “Tengri Kutı Tanhu” unvanının bir parçasını oluşturmuştur. Bilge Kağan ise Orhun Abidelerinde iktidar gücünün kendisine Tanrı tarafından verildiğini dile getirmek için pek çok kez kendisi hakkında “Tengride Kut Bolmuş” ifadesini kullanmaktadır. Pek çok tarihi kaynağın gösterdiğine göre kut, “siyasal iktidar” “egemenlik”, “souveraineté”, “staatsmacht” ya da “staatsgevalt” kavramlarını karşılamak üzere kullanılmıştır (Arslan, 1987, s. 3-4). Göktürkler döneminde Türkler başarılarının sebebini Tanrı lütfuna bağlamışlar ve “tanrının inayeti ile” , “tengri yarılıkaduk üçün” demekten geri durmamışlardır (İnan, 1976, s. 16).

Şeker, ilahi kaynaklı bu egemenlik anlayışının “Türklerde devlet merkezli bakış açısının” oluşmasına ve devlete sadakat kültürünün gelişmesine zemin hazırladığını vurgulamaktadır. Bu anlayış siyasi otoriteye sadakati ilahi bir gereklilik haline getirmiştir (Şeker, 2016, s. 143).

Ögel, “kut ve kutluluğun” Türk hakanları ve başka kişilere ilahi olarak verildiğinin kuşkusuz olduğuna vurgulayarak bu ilahi lütfun nasıl gerçekleştiğinin bilinmediğini dile

getirmiştir. Ona göre “Tanrı insanlara yalnızca kut vermiyordu. kutun yanında şunlarda vardı; 1. Yarlıg (Emir ve istek). 2.Ülög (Baht ve Talih). 3 Küç (Güç ve Enerji) ve diğerleri...(2016, s. 181)”. İlahi bir lütuf olarak kut, özü itibariyle kutsal bir mahiyet taşır. Kut verilen kişi kutluluk kazansa da; kutun geçicilik arz etmesi nedeniyle mukaddeslik kazanamamaktaydı. Ancak kutluluk kazanan insanlar “Çin imparatoru veya Buda’nın vücudu gibi “mukaddes”, yani “ıduk” olamazlardı (Ögel, 2016, s. 183)”. Kut, Uygurlar ve başka dinlerin tesiriyle “mukaddes yani ıduk” kabul edilmeye başlanmıştır (Ögel, 2019, s. 191). Tanrının bir lütuf olarak hükümdara verdiği kut, hükümdara ilahi bir üstünlük vermektedir. Bu üstünlük ise irsiyet kazanarak çocuklara geçmektedir (Genç, 2016, s. 69).

Ögel’e göre kut ve kutlu “büyük devletler kurmuş olan Türklerin yüksek ve gelişmiş devlet anlayışlarıyla bağdaşmış din ve devlet düşüncesidir (Ögel, 2016, s. 212)”. Eski Türklerin egemenlik anlayışı kutu yani iktidar gücünü ilahi bir kaynağa dayandırarak hükümdarı Tanrı karşısında sorumluluk altında tutuyordu. “Hükümdar da Tanrıya karşı sorumluluğuna, Tanrının yardımı ile kutun devam edeceğine inandığından onun iradesine uygun şekilde milleti yönetmek mecburiyetini hissediyordu (Niyazi, 2021. s. 60). Kutluluk ve ululuğun elde tutulması için;

- “Kut arılık ve temizlik ister
- Kut ve devlet, akıl ve bilgi ile tutulur.
- Kut ve devlet, iyilik ister
- Kut ve devlet erdem ister
- Kut ve devlet iyi ahlak ve huy ister
- Kutluluk ve devletli olma güç ister ve,
- Kutlu ve devletli olmanın diğer yolları” koşulları yerine getirilmelidir (Ögel, 2016, s. 204-208).

3.9.2. Kutadgu Bilig ve kut kavramı

Kutadgu Bilig’de yer alan siyasal iktidar düşüncesi, Yusuf Has Hacib’in mensubu olduğu Türk milletinin siyasal anlayışı içinde İslam öncesinde başlayıp kendi dönemine ulaşan ve Yusuf’tan sonraki dönemi de etkileyen kut kavramı ile ifade edilmiştir. Kut

düşüncesi İslami dönemle birlikte “zıllullahi fi'l arz” kavramının kapsamı içine dâhil olur (Ünal, 2019, s. 266).

Taş’a göre Kutadgu Bilig’de Yusuf Has Hacib, kullandığı metaforları bir bütün olarak “mutluluk kavramının” diğer bir ifadeyle kutun etrafına yerleştirmiştir. Bütün diğer kavramlar merkezdeki kuta göre konum kazanmıştır (Taş, 2019, s. 229).

Yusuf, eserinin ismini “Kutadgu Bilig” koyarak daha baştan “kut” kelimesini eserinin merkezi kavramları arasına koymuştur. Siyasal iktidar yahut egemenlikle bu kadar yakın bir anlama sahip olan kut kavramı dolayısıyla, Arslan’a göre “Kutadgu Bilig” adını “Mutluluk Veren Bilgi” değil “İktidara Ulaştıran Bilgi” ya da “Devlet Yönetme Bilgisi” diye bu günkü Türkçeye aktarmak gerekir (1987, s. 3-4).” Kutadgu Bilig’de “İslam öncesi devirde olduğu gibi, devlet; siyasi hâkimiyetinin kaynağını ve meşruiyetini temin edecek unsurları Tanrı’dan alır (Şeker, 2019, s. 143)”. Yusuf Has Hacib eserinde; “Bu beyler hâkimiyetlerini Tanrıdan alırlar; halk iyi olursa bey de iyi olur. Halk kötülük yaparsa bey de kötülük yapar; kötülere ancak kötülük yapmak suretiyle mani olunabilir (KB 5947,5948).” demektedir. Ona göre hâkimiyeti Tanrı’dan alan hükümdarın müeyyide gücü bu ilahi kaynağa dayanmaktadır.

Yusuf Has Hacib tıpkı İslam öncesi anlayışta olduğu gibi kutun ilahi yardımla geleceğini ifade ederek günahkâr bir kulun Tanrı tarafından desteklenerek kuta kavuşturulacağını ve dünya ve ahrette kut sahibi olacağını söyler (Başer, 1995, s. 53). Bunula beraber kut yapısı itibariyle kararsızlık gösterir. Bu yüzden onun kalıcı olacağına ilişkin güven içinde olmamak gerekir. Onun için bir yerde sabit kalmak söz konusu değildir. “Aytoldı adının verilmesinde bu açıdan ince bir nokta vardır. Zira dolunayın yeri sabit değildir ve sürekli değişken bir görüntü verir. Akarsu ve güzel söz gibi kut da durmadan dünyayı dolaşır (Başer, 1995, s. 54)”. Ögel’e göre “vefasız kut veya kutluluk anlayışı Türklerin İslam dinini kabul etmesiyle başlar (2016, s. 219)”.

Kutadgu Bilig’de kutu temsil eden birinci vezir Aytoldı’dır. Arslan’a göre ilahi bir lütuf olarak hükümdara verilen kutun vezir tarafından temsil edilmesi ve onun fiili kullanımına verilmesi Batılı düşünürlerden yüzyıllar önce “kuvvetler ayrılığı” ilkesinin gündeme getirilmesi anlamını taşımaktadır (2019, s. 86). Arat tarafından günümüz Türkçesine “saadet” olarak tercüme edilen Kut’u temsil eden Aytoldı Yusuf Has Hacib tarafında şu beyitlerle tanıtılmaktadır;

Aytoldı adında zeki bir adam vardı; ki hükümdarın bu şöhretini işitti ve ona gitmek üzere hazırlıklarını yaptı. (KB 462)

Sakin tabiatlı, akıllı, bilgili, zeki ve iyi gönüllü genç bir delikanlı idi. (KB 463)

Yüzü bakınca göz kamaştıracak kadar güzel idi; sözü sert değildi, fakat doğru söylerdi. (KB 464)

Her türlü fazileti tam olarak öğrenmiş idi; hiçbir zaman fazileti elden bırakmazdı. (KB 465)

Yukarıdaki beyitler de görüldüğü gibi Aytoldı kendini yetiştirmiş, zeki, eğitimli, faziletli, güzel yüzlü ve daha pek çok meziyete sahip bir gençtir. Tüm bu meziyetleri heba etmek yerine şöhretini işittiği hükümdara hizmet etmek niyetiyle yola koyulur. Hükümdarın yaşadığı şehre vardığı zaman uzun uğraşlar sonucu Küsemîş vasıtasıyla saray halkıyla ve hükümdar ile tanışır. Aytoldı kendi şahsında kutun özelliklerini şu şekilde açıklamaktadır.

“Aytoldı dedi: Ey devletli hükümdar, kulluk adı hizmet etmekle güzelleşir. (KB 589)

Benim adım kul ve hizmetkârdır, bak yerim kapıdır; şiarım –doğruluk ve tıynetim – hizmettir (KB 590)

Düm-düz yerde top nasıl kendi kendisine yuvarlanırsa, saadet de ben sıyrılıp giderim (KB 662).

Sen sevgi ile bakınca, ben gözümü yummak suretiyle, sana nasıl olduğumu göstermek istedim (KB 663)

Bununla sana kendi tabiatımı göstermek ve: - Tabiatım kararsızdır, bana inanma: - demek istedim (KB 666)

Kim bana kafa tutarsa, ıstırap içinde mahvolur; kim bana boyun eğerse, arzusuna kavuşur (KB 678)

Kusurum varsa, şudur: insanlar, kendi aralarında beni döneke diye kötüler, dururlar (KB 685)

Aytoldı: - Benim adımla ve bu tabiatımı hakimler bir aya benzetirler –dedi- (KB 730)

Bu ay hangi eve girerse, oradan çabucak çıkar; çabuk çıkabilmek için de, yattığı yeri yıkar. (KB 745)

Bu beyitlerde görüleceği üzere Aytoldı, Kut'u temsilen kendisini hizmet ile özdeşleştirmektedir. Zira Kutadgu Bilig'de Aytoldı hükümdar Küntogdı'ya hizmetkar olarak kutu, törenin emrine vermiştir. Törenin halkın hakkı olduğu dikkate alındığında siyasal iktidarın ve onun imkânlarının kanunlar yoluyla halka hizmet için olduğu anlayışı vurgulanmıştır.

Kut'un temel özelliklerinden birinin değişken karakter ve kararsızlık olması da bu beyitlerde dile getirilmektedir. O düz bir zemindeki top gibi sürekli öngörülemez bir şekilde yön değiştirmekte ve farklı yönlere akıp gitmektedir. Aytoldı (Dolunay) olan kut, sürekli halden hale geçmekte ve şekil değiştirmektedir. Girdiği evde fazla kalmamakta; çıkarken de o evi yıkarak oradan ayrılmaktadır. Kutu sabit tutmak için ona sahip olanların çeşitli faziletlerle sahip olması gerekir. Bu durumda kut sahibi bir kimsenin onu elde tutmak için takip edeceği yol ehemmiyet taşımaktadır. Yusuf, eserinde kut sahibinin onu muhafaza etmek için şu hususlara dikkat etmesini istemektedir;

“Kime saadet gelip, onunla uyuşursa, onun başını yükselterek göğe erdirir. (KB 3072)

Beyler şüphesiz saadetle büyük olurlar; bundan nasip alabilmeleri için gönüllerini küçük tutmalıdırlar. (KB 2116)

Nerede fesat olursa, oradan saadet kaçır, gider; fesat şüphesiz her yerde beyliğe helal getirir. (KB 2104)

Saadet ve ikbal temizdir, her yerde temizlik arar; bu saadet durudur ve ancak saf olanı destekler. (KB 2105)

Beyin gönlü, dili ve tabiatı düzgün olmazsa, saadet o memlekette dolaşamaz, kaçır. (KB 2012)

Saadet fesat ile bir arada duramaz, kaçır; onun ancak bir gecelik misafır olmasına hayret etmemelidir. (KB 4415)

Bu saadet nöbeti –bak- sıra ile gelir; o dönektir, kaçmak ister, bir de çabuk ihtiyarlar.” (KB 4760)

Buna göre kuta sahip olup da onun şartlarını yerine getiren büyük bir yüceliğe kavuşmaktadır. Ancak kutun sunduğu faydalardan yararlanmak için insanların alçak gönüllü olmaları gerekir. Ayrıca fesat çıkarmaktan kaçınılmalıdır. Fesat çıkaranın kutun

geçici olarak kendinde olmasına güvenmemesi gerekir. Aynı zamanda kut sahibi temiz olmaya özen göstermeli; gönlü, dili ve kişiliğini düzgün tutmalıdır. Aksi takdirde Kut'un sahibini terk etmesi kaçınılmazdır. Bu durumda kut "Kusurum varsa, şudur: insanlar kendi aralarında beni döneke diye kötüler, dururlar. Hâlbuki dönecliğim benim için bir kusur değildir; ben kendime daima yeni ve taze şeyler seçerim. KB 685,686)" Çünkü kutun dönecliği aslında sürekli olarak daha iyiyi ulaşma arzusunun sonucudur. Yusuf Has Hacib, bu sembolizm yoluyla açıkça siyasal iktidar gücünün yıpranmaya açık olduğunu ve değişimlerden kolaylıkla etkileneceğini vurgulamaktadır. Ona göre bu gücü elinde olanlar idealist bir tavır takınmalı hem kişisel hayatında hem de topluma karşı sürekli olarak en iyisini yapmanın gayreti içinde olmalıdır. Aksi takdirde iktidar başka bir güç odağına kayıverecektir. Bu hususa ilişkin Yusuf; "Ey himmet sahibi, güzel bir dünya iste; güzel olanı isteyen insanın saadeti eksiksiz olur." (KB 3086) demektedir. Bu ifadede de görüleceği üzere Yusuf güzel dünya istemekle saadet yani "kut" arasında bir ilişki kurmaktadır. İdealist bir bakış açısıyla oluşturulan böyle bir argümanın kutun her zaman en iyi ve güzelin peşinde olduğu gerçeğiyle tamamıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu da kut sahibinin her zaman en iyinin peşinde olması ve devlet yönetiminde mükemmeliyetçi bir tutum sergilemesi gerektiği anlamını taşımaktadır. Kutadgu Bilig'deki bu bakış açısını Meşşai filozofların siyasal iktidara yönelik anlayışlarıyla karşılaştıran Demirci, bu filozofların devleti yöneticilerin elinde kullanılmaya hazır bir alet yahut uysal bir canlı gibi gördüklerini ve onlara göre devlet adamının onu idare edebilmesi için önce teorik yetkinliğe erişmesi sonrada onu uygulamaya koyması gerektiğine inandıklarını ifade etmektedir. Demirci, siyasal iktidara ilişkin Kutadgu Bilig'deki yaklaşımı ise şöyle değerlendirmektedir;

"Balasagunlu için ise devlet vahşi bir at gibidir; bir devlet adamı öncelikle ona sahip olabilmeli, onun üzerinde düşmeden durabilmelidir. Eğer o vahşi ata veya iktidara sahip çıkmazsa onu en kısa zamanda kaybeder. Zira bu atı onun elinden kapıp alacak birçok talipli etrafta cirit atmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Sina için öncelikli ve önemli konu, devletin nasıl iyi veya kötü olacağıdır; fakat Balasagunlu'nun öncelikli meselesi ise bir devlet adamının devlete nasıl hâkim olacağı ve bu hâkimiyeti kaybetmemek için ne yapması lazım geleceğidir (2019, s. 298)".

Kut sözcüğü Kutadgu Bilig'de siyasal iktidarı ifade etmenin yanı sıra sık sık kişisel mutluluğu da ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Zira bu kavram hükümdarın dışındaki sembolik şahısların da aradığı ve ilgili olduğu bir nimettir. Bu yönüyle kut bütün bir

toplumun mutluluk için yürüyeceği yola ilişkin bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bağlamda Karaca (2019, s. 892 şunları söylemektedir;

“Balasagunlu’nun dile getirdiği “kut” sözü, sadece sevinç, paylaşma kapsamında kullanılmamıştır; bir toplumun yaşamını sürdürebilmesi için ne tür adımlar atması gerektiğini de bilgi meselelerinden saymış ve o konum üzerinde ağırlıklı olarak durmuştur. Çünkü toplumlar sürekli olarak uluslararası yarışma içindedirler ve bu yarışmanın tek kuralı: toplum olarak bağımsız ve varlıklı hayatı sürdürebilmektir ki, bu da uygun sorular sorulması, doğruyu arama yöntemleri gibi ön koşulları içeren büyük ölçüde bilgi birikimini gerektirir .”

Kutadgu Bilig’de kut ile bilgi arasında ilgiye değinilerek bilginin kutun korunması açısından taşıdığı önem dile getirilmiştir. Yusuf Has Hacib, kutun devamı açısından bilginin önemini şu sözlerle dile getirir;

Saadet bilgisize de gelir ve yakışır da, bunun mahiyetini daha iyi bildiği için, bilgiliye daha iyi yakışır. (KB 1709)

Mademki saadet bilgisiz ile birlikte yaşayabiliyor, bilgili ile elbette daha esaslı surette bağdaşacaktır. (KB 1710)

Saadet bilgisizi yükseltirse, elbette bilgiliyi, şöhret ve nam ile, ondan daha çok yükseltecektir. (KB 1711)

Bilgisize saadet ve ikbal gelirse de, bil ki, bu saadet onda devamlı olmaz. (KB 1712)

Saadet insana gelir ve onu yükseltir; insan doğru hareket ederse, bu itibar ona yar olur. (KB 1714)

Yusuf Has Hacib kutun kazanılması safhasında bilginin doğrudan bir gereklilik olmadığını işaret etmekle birlikte onun korunması için bilgiye ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. İlahi bir lütuf olarak kut bilgisize gelse ve onu yükseltse dahi bilgiliyi çok daha yükseltir. Bilgili için kut daha yararlı olur. Ayrıca bilgisiz onun kıymetini anlayamayacağı için onun sunduğu imkânları da değerlendiremez. Buna karşın Yusuf Has Hacib eserin bazı kısımlarında yukarıdaki görüşlerinden farklı olarak bilgisiz birine kutun gelmesi halinde toplumun büyük facialara uğrayacağını dile getirmektedir. Şu beyitlerde görüleceği üzere kutun bilgisize gelmesi felaketlere yol açacaktır;

İla beyi ne der, dinle; bu sözün manası senin sözlerine temel olsun (KB 1779)

Bilgisize devlet ve saadet gelirse, halkın arasına fesat girer ve bu, memleket için öldürücü bir felaket olur (KB 1780)

Eğer beylik akıllı bir insanın eline geçerse, o ülkesini huzura kavuşturur; sen bu söze inan (KB 1781)

İnsan bilgi bilirse, hayatta günden güne saadeti artar; kendisi ne kadar küçük olsa bile, yeri büyük olur (KB 1814)

Buradaki farkın anlaşılması açısından kut kavramının iki farklı yönü olduğunu tekrar göz önüne almak gerekecektir. Bunlardan biri ferde yönelik olan ve kişisel mutluluğu ifade eden yöndür. Kut kişisel olarak değerlendirildiğinde ona sahip olan kişi akıl ve bilgiden yoksun dahi olsa kutun sunduğu imkânlardan belli ölçüde yararlanacaktır. Zira ferdin kişisel hataları da nispeti ölçüsünde küçük olacağı için kutun toplam yararı onun saadetini sağlamaya yeterli olacaktır. Ancak kutun diğer yönünü ifade eden siyasal iktidar alanında yapılan hatalar bütün bir toplumu etkileyeceği için bunların sonuçları da her zaman büyük ve tehlikeli olacaktır. Kutun bilgisizin eline geçtiğinde halkın içine fesat girmesi de bu yüzdendir. Zira Yusuf “Eğer beylik akıllı bir insanın eline geçerse, o ülkesini huzura kavuşturur; sen bu söze inan (KB 1781)” diyerek kutu burada siyasal iktidar bağlamında ele aldığını vurgulamaktadır.

Kut kavramının doğru anlaşılabilmesi için öncelikle Kutadgu Bilig’in çok katmanlı anlatım tarzının doğru tahlil edilmesi gerekmektedir. Nasıl ki töre hükümdarın şahsında dar anlamda kanunu geniş anlamda ise “evrensel nizamı” ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkıyorsa; kut da birinci vezir Aytoldı’nın şahsında dar anlamda bireysel mutluluğu geniş anlamda siyasal iktidar ve devlet egemenliğinin devamlılığını ifade etmektedir. Zira siyasal iktidar ile devlet aygıtını ayrıştıracak düzeyde bir kurumsallaşmanın olmadığı bir dönemde hükümdarın siyasal iktidarının devamı devletin devamlılığı olarak görülmekteydi. Bu bağlamda eserin ilk anlamsal katmanında hükümdar Küntogdı ile vezir Aytoldı’nın münasebeti göze çapmaktadır. Buna göre her yönüyle kendini iyi yetiştirmiş, güzel yüzlü, akıllı ve bilgili bir kişi olan Aytoldı hükümdar Küntogdı’ya vezir olmuştur. Hükümdar onun meziyetlerini takdir etmiş ve hizmetlerinden memnun kalmıştır. Bu bağlamda “kut” dar anlamda hükümdara mutluluk getirmiştir. Ancak Aytoldı kendisinin hep güzellik peşinde olduğunu bu yüzden sürekli yeni olana temayül göstererek eskileri terk ettiğini söylemektedir. Bu yüzden de döneklilikle suçlandığını dile getirmektedir. Fakat insanların ona sahip olmak için onu

suçlamak yerine hep iyi ve güzel olanı tercih etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim bir müddet sonra vefat etmekte ve kendisinden geriye oğlu akıl ve bilginin temsilcisi Ögdülmiş kalmaktadır. Eserin ikinci anlamsal katmanını ihtiva eden siyasal düşüncede ise töre ve kut siyasal sistemin iki temel kavramı olarak kanun ve siyasal iktidarı yahut egemenliği ifade etmektedir. Ancak bu siyasal iktidarı aynı zamanda devletin istikrarı ve devamlılığı olarak da düşünmek gerekmektedir. Aytoldı'nın Küntogdı'ya vezir olmasıyla birlikte durağan haldeki kanun, kutun sağladığı güçle uygulama sahasına çıkmıştır. Devlet egemenlik gücüne kavuşmuştur. Yusuf Has Hacib sık sık kutun dönecliğini dile getirerek devlet egemenliğinin ne kadar hassas bir konu olduğuna vurgu yapmaktadır. Devletin bu egemenlik gücünün korunması için devlet adamlarının kutun talep ettiği hususiyetlere sahip olması gerekmektedir. Bunun için devlet arılık, akıl, bilgi, iyilik, erdem, iyi ahlak ve güç vb. ile istikrar kazanacak ve devamlılığını sağlayacaktır. Bu egemenlik sayesinde sağlanan istikrar aynı zamanda ideal nizamın da istikrarı olacaktır. Devletin kutu yani mutluluğu olarak egemenliğin ortaya çıkışı sonucu devletin istikrar kazanmasıyla halk da kutlanacak yani saadet kazanacaktır. Bütün bunlar Yusuf Has Hacib'in devlet tasavvurunda sürekliliğin teminatı olarak ahlaki değerlerin yanı sıra akıl ve bilgiye büyük önem verdiğini göstermektedir. Onun eserinde yer alan bütün devlet yöneticilerinde hem ahlak hem de akıl ve bilgi aranan temel özellikler arasında yer almaktadır. Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig'de töre kavramıyla ifade ettiği “evrensel ideal nizam” için ilk unsur olarak herkesi bağlayan yasal bir düzeni öngörmüştür. Bu yasal düzen için hükümdarın yani devletin ve halkın karşılıklı hak ve sorumluluklarını belirlemiştir. Bundan sonraki aşamada töre ile kurulan yasal zeminin güç ve istikrarı için kut kavramını devreye sokmuştur. Kut kavramıyla siyasal istikrarın ve devletin devamlılığının taşıdığı hassasiyete değinmiş ve bu hususta ahlak ile akıl ve bilginin ehemmiyetini ortaya koymuştur. Bu aşamada ise elde edilen egemenlik gücü ve istikrarın sürdürülmesi ve törenin öngördüğü düzenin tatbik edilmesi için icracı bir makam olan vezirlik makamına eserde devletin kurumsal akıl ve bilgisini temsilen Ögdülmiş getirilmiştir. Böylece kut ile uygulama gücüne erişen durağan haldeki kanun (töre), akıl ve bilgiyle icra edilecektir. Burada göz önünde tutulması gereken husus Ögdülmiş'in temsil ettiği akıl ve bilginin hükümdar Küntogdı ile birinci vezir Aytoldı'nın şahsi akıl ve bilgisinden farklı olarak devlet sistemine içkin kurumsal akıl ve bilgi olmasıdır.

3.10. Kutadgu Bilig’de Devletin Kurumsal Aklı ve Bilgisi - Ögdülmiş

Kutadgu Bilig’in olay örgüsü içinde Aytoldı’nın ölümünden sonra onun yerini oğlu Ögdülmiş alır. Ögdülmiş daha küçük yaşlarda iken babasını kaybetmiş ve saraydan uzakta bir yerde yaşamaktadır. Babası ölmeden önce ona bir mektup bırakarak onu hükümdara ulaştırmasını istemiştir. Bu mektupta Aytoldı oğlunu hükümdara emanet etmektedir. Babasının ölümü üzerine Ögdülmiş mektubu alarak saraya gider ve mektubu hükümdara vererek durumunu arz eder. Hükümdar onun aklından ve çeşitli meziyetlerinden etkilenerik hizmetine alır. Ögdülmiş hükümdara başarıyla hizmet ederek vezirlik makamına erişir. Onun gayretiyle doğru kanunlar uygulanır, memleket düzene girer, ülke zenginleşir, suçlular cezalandırılır ve bunların sonucu olarak hükümdar ondan çok memnun kalır.

Günümüz Türkçesiyle “Ögdülmiş” övülmüş anlamını taşımakta olup eserde bu ismi taşıyan şahıs “aklı” temsil etmektedir. Yusuf Has Hacib eserin başında onu; “Bundan sonra Ögdülmiş’i anlattım; o aklın adıdır ve insanı yükseltir (KB 356).” diyerek tanıtmaktadır. Eserin başka bir bölümünde ise Yusuf onu hükümdarın ağzından şöyle anlatmaktadır; “Hükümdar yine şöyle dedi: - Ey Ögdülmiş, akıllı ve bilgili herkes seni methetmiştir (KB 3061).” Akıllı biri lazım olursa, sen aklın kendisisin; bilgili biri lazım olursa sen bilginin kendisisin (KB 3062).” Güvenilir, içten bağlı doğru ve temizsin; senin bütün hareketlerin daima doğruluk yolunda olmuştur (KB 3063).”

Görüldüğü gibi Yusuf eserin ilk kısmında Ögdülmiş’i yalnız aklın sembolü olarak tanıtırken onu daha sonra bilginin de temsilcisi haline getirmiştir. Yusuf onun için “sen aklın kendisisin”, “sen bilginin kendisisin” ifadelerini kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Ögdülmiş güvenilir, içten, temiz ve doğru bir kişidir.

Kutadgu Bilig’de Yusuf aklı ve bilgiyi temsil eden Ögdülmiş’i, töreyi temsil eden hükümdar Küntogdı’ya vezir yaparak kanunla akıl ve bilgi arasındaki ilişkiyi tanzim etmeye yönelmiştir. Ögdülmiş, aklı temsilen töreye ilişkin meselelerde sorumluluk ve yetki sahibi olmuştur. Ayrıca Yusuf Has Hacib, eserde Ögdülmiş’e hem kanun yapma hem de kanunu icra hakkı tanımıştır. Böylece akıl ve bilgi Yusuf’un ideal devletinde hem kanunun yapımında söz sahibi olmuş hem de yürütmeyi gerçekleştiren esas unsur haline gelmiştir. Kutadgu Bilig’de hükümdar Ögdülmiş’in şahsında aklı şu sözlerle övmektedir;

“Şimdi Tanrı sana akıl ve gönül verdi; akıl ve bilgi sayesinde sen işleri sükûnetle ele alıyorsun (KB 1940)

İşe bilerek başlamak ve başarı ile tamamlamak için, beyin çok akıllı olması gerekir (KB 1989)

Gönül olmazsa, insan gözünün faydası yoktur; akıl olmazsa insan gönlünden layıkı ile istifade edilemez (KB 1991)

Akıl, anlayış ve bilgi tam olarak kimde bulunursa, kötü ise onu iyi, küçük ise büyük bil (KB 1994)

İnsan için akıl ne iyi şeydir; akıllı insanlara müşavir nazarı ile bakmalıdır (KB 1995”

Yusuf Has Hacıb, görüldüğü gibi akıllı yalnız başına işlevsel bir araç olarak ele almamakta onu gönül, anlayış ve bilgi ile bir anarak bunların birbirini tamamlayıcı unsurlar olduğuna dikkat çekmektedir. Akıllı insan ise diğer insanlar için danışman rolü üstlenmektedir. Zira akıllı temsil eden Ögdülmiş de hükümdarın veziri olarak bu rolü üstlenmektedir. Hükümdar Ögdülmiş’e “Bey içeridedir, onun dışarıdaki gözü, sadık kuludur; o beyin hem gözü hem sözüdür (KB 3124).” ve “Sen de benim gözüm, dilim ve elimsin; ey mert yiğit, ben bu sayede iyi nam kazandım (KB 3125).” diyerek Ögdülmiş’in danışmanlık rolü ile akıl ve bilginin yürütmedeki etkinliğine dikkat çekmektedir. Aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere hükümdar Ögdülmiş’in yardımıyla devleti başarıyla yönetmekte ve bu yardım dolayısıyla onu ödüllendirmektedir;

Hükümdar Ögdülmiş’i yükseltti; ona inandı ve bütün işleri onun eline verdi (KB 1764)

Bütün memlekete onu hâkim kıldı; o her işte kudret ve nüfuz sahibi oldu (KB 1765)

Ona unvan, mühür, at, koşum ve hil’at verdi; çok itibar gösterdi; o ikbalin son derecesine vasil oldu (KB 1766)

Ögdülmiş iyi kanunlar vaz’etmekte devam etti; herkesi derecesine göre, taltif etti (KB 1770)

Kanunlar vaz’edildi ve memleket düzene girdi; ülkenin temeli sağlamlaştı ve hükümdar huzura kavuştu (KB 1772)

Onu sevenler çoğaldı, sevmeyen ve düşman olanlar ülkesini bırakıp kaçtı; artık meydan da toz duman namına bir zerre kalmadı (KB 1773)

Hükümdar sıkıntıdan kurtuldu, huzur ve sevince kavuştu; işleri görüldü, kendisi rahat etti (KB 1774)

Bu gibi faydalar bilgidен gelir; akıllı, bilgili ve iyi huylu kimseden gelir (KB 1775)

Akıllı insan nasıl öğülmez, akılsız kimsenin işi nasıl yerilmez (KB 1776)

Akıllının işi hep ölçüye göre biçilir; bilgisizin işi ise, hep gelişi güzel kesilir (KB 1777)

Beyitlerden anlaşıldığına göre hükümdar Ögdülmüş'e ihtiyacı olan yetkileri vermiş ve onu yüksek bir makama getirmiştir. Bunun üzerine Ögdülmüş devlete nizam vermiş, yeni kanunlar çıkarmış ve tatbik etmiştir. Ülkenin temeli sağlamlaşmış ve hükümdar huzura kavuşmuştur. Ögdülmüş'i sevmeyenler ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkeye huzur gelmesi bilgi sayesinde olmuştur. Yusuf buraya bilgiyle birlikte akıl ve iyi huyu da eklemiştir. O ısrarla akıl ve bilgiyi yalnız bırakmamaktadır. Onları dengeleyecek bir fazilet unsurunu da onlarla birlikte anarak bunların ahlaki olmasına vurgu yapmaktadır. Bıçak, Yusuf'un ahlak ile akıl ve bilgi arasındaki ilişkiye dönük bakış açısını şöyle değerlendirmektedir;

O, insan olmayı gerçekleştiren akıl ve bilme yetilerinin ürünü olan bilginin toplumdaki düzeni sağlamadaki rolünü, ahlak ile bilgi arasındaki ilişkiyi ve ahlaklılığın toplumsal huzur için temel şart olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bilgiye yüklenilen güçlü anlam, herkese faydalı olan ya da sorun çözen ahlaki eylemlerin dayandırıldığı ilkelerdir. Bu anlamda bilgi hayatı doğru yaşamak, istediklerine ulaşmak, sorunları çözmek için üstün bir araçtır (2019a, s. 87).

Şeker ise Yusuf'un aklın niteliği ve tanımına yönelik fikri tartışmalar yamak yerine onu "daha çok yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayıran şey olarak tanımlayan Matüridi'yle mutabık olarak işlevselliği" ile ele aldığını ve kuramsal bir çaba göstermediğini dile getirmektedir (2016, s. 159).

Hükümdar vezirin tavsiyelerini dikkate almakta ve onu işlerinde bir denetleyici konumuna yükseltmektedir. Eserde bey, yaptığı işlerin uygunluğunu vezirin değerlendirmesini istemektedir. Böylece Yusuf, yapılan işlerin doğruluğunun ve niteliğinin başkalarınca da değerlendirmeye tabi tutulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Zira bey, halkın durumunu ve halkın kendisine yönelik düşüncesini vezire sormaktadır. Böylece Yusuf, hükümdarın ağzından yöneticilerin faaliyetlerinin denetlenmesi gerektiği hususuna dikkat çekmektedir. Bununla beraber "konuşmalardan

bey vezirin birbirlerini denetlediği sonucu çıkmaktadır. Yönetimde bey ve vezir ortak çalıştıklarından ortaya çıkan işin onlar tarafından denetlenmesi denetleme mantığına ters bir durumdur. Her türden yönetim işleri vezir üzerinden yapıldığından vezir yapılan iş konusunda doğru bir gözlemci olamaz (Bıçak, 2019b, s. 257)”. Bu bağlamda Yusuf denetimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için ahlaki ilkeleri ön plana çıkarmaktadır. Aytoldı’nın ölümü ile Kut’un yani siyasal iktidarın tamamlanma süreci sona ermiştir. Siyasal iktidara eline alan hükümdar temsilcisi olduğu töreyi uygulayarak devletin devamlılığını ve halkın refahını sağlayabilmek için doğru kanunlar yapmak durumundadır. Bunun için ise akla ve bilgiye yani Ögdülmiş’e ihtiyaç duymuştur. Ne var ki salt akıl ve bilgi de töreyi uygulamaya tam olarak yetmemektedir. Zira akıl ve bilginin ehlileşmesi yahut insanileşmesi gerekmektedir. Yusuf Has Hacib her ne kadar Ögdülmiş’i kişisel olarak güzel ahlaklı bir insan olarak nitelendirse de onun ihtiyacı devlet adamlarından ziyade devletin kendisinin kurumsal bir ahlaki geleneğe sahip olmasıdır. Bunun için de yukarıda vurgulandığı gibi gönüle yahut hikmete ihtiyaç duyulmaktadır. Yusuf bu boşluğu doldurmak için esere Ogdurmuş’ı davet eder.

Aklın ve bilginin kaynağı Yusuf tarafından tartışılan başka bir konudur. Bu iki kavramı sık sık bir arada kullanan Yusuf akla ilahi bir kaynak atfında bulunur. Bilgi ise sonradan çaba ile elde edilir. Yusuf’un aklın ve bilginin kaynağına ilişkin görüşleri Ögdülmiş’in ağzından şöyle anlatılmaktadır;

“İnsan anadan mı alim olarak doğar, yoksa yaşı ilerledikçe mi öğrenir? (KB 1678)

Ögdülmiş cevap verdi; -Ey devletli hükümdar, bu faziletin bir adı da bilgi ve akıldır (KB 1679)

İnsan bilgisiz doğar ve yaşadıkça öğrenir; bilgi sahibi olunca, her işinde muvaffak olur (KB 1680)

Anadan doğan bilgisiz doğar, bilgi öğrenir ve böylelikle itibar kazanır (KB 1681)

Çalışmakla elde edilmeyen şey akıldır; Tanrı onu insanın hamuruna katar (KB 1682)

İnsan akıldan başka bütün faziletleri öğrenir ve böylece bilgisi gelişir (KB 1683)

Tanrı yaratırken akıl ve gönül ihsan ederse, çocuk bilgi için tam bir sermaye elde etmiş olur (KB 1818)

O günden güne gelişir, gittikçe akıllı tekamül eder ve her isteğini öğrenir, bilir (KB 1819)

Bilgiyi olsun, fazileti olsun insan öğrenebilir; fakat akıl ise insan ile birlikte doğar (KB 1825)

Görüldüğü üzere aklın insanın hamuruna doğuştan Tanrı tarafından katıldığı ve onun dışında her şeyin sonradan öğrenilebileceği vurgulanmaktadır. Ancak tam bir başarı için akıl tek başına yeterli değildir. Onunla birlikte insanın gönle ihtiyacı vardır. Gönülde yaratılıştan insana ihsan edilen bir unsurdur. Bu ikisiyle insan faziletleri öğrenir ve işlerinde başarı kazanır. Yusuf gönlü adeta aklın ruhu konumuna sokarak onu akli tamamlayarak ehliştiren bir unsur olarak sunmaktadır. O, bilginin bu ikisinin bir araya gelmesiyle tam olarak elde edilebileceğini vurgular. Yusuf adeta sırf akla dayanan ruhsuz bir bilgiyi eksik görmektedir. Zira akıl gönle kavuşunca tekâmül edecek ve gerçek niteliğine kavuşacaktır. Bilgi elde etmek için bu ikisine birden sahip olanlar tam bir sermayeye sahip olmuşlardır. Bununla beraber Yusuf Has Hacib devlet yönetimine ilişkin bilgiyi tecrübeye dayalı bilgi olarak kabul etmektedir. Öte yandan Akyüz, (2002, s. 9) Yusuf'un bilginin denetimi için akıl ve deneyimi kullandığını söylemektedir. Bu yüzden sık sık atasözlerine başvurmakta ve geçmiş beylerin tecrübeye dayalı edindikleri bilgileri aktarmaktadır.

Sonraki bölümde görüleceği üzere Yusuf Has Hacib, mistik bilginin diğer bir ifadeyle hikmet ve irfanın temsilcisi olan Odgurmuş'ı devletin kurumsal yapısına dâhil etmekten kaçınmaktadır. Ancak onun kanun ile akıl ve bilginin terbiyesindeki rolünü takdir etmektedir. Böylece onun konumu devlet sistemini dışardan destekleyen “nasihat yahut denge” olarak belirlenmektedir.

Yusuf ısrarla akıl ve bilgiden yoksun bir yönetim anlayışının toplumu felakete sürükleyeceğini vurgulamaktadır. O yasaların akıl ve bilginin gereklerine uygun bir şekilde oluşturulması ve uygulanması gerektiğini dile getirmektedir. Yusuf Has Hacib akli ve bilgiyi temsil eden Ögdülmiş'i hükümdara vezir yaparak akıl ve bilgiyi devlet hayatının üzerinde yükseldiği üç temel sütundan biri haline getirmiştir. Ona göre devlet yönetiminde yaşanan aksaklıkların giderilmesinde akıl ve bilgi adeta bir ilaç görevi görecektir. Toplumda görülen aksaklıkları devletin giderdiğine dikkat çeken Yusuf, devlet sisteminin bozulması halinde onun nasıl düzeltileceğine ilişkin sorunsalda karamsar bir tutum sergilemektedir. Bu hususta şunları söylemektedir; “İnsan temiz olmayan şeyleri su ile yıkayıp temizler; eğer su kirlenirse kirler nasıl temizlenir? (KB

2108), İnsan hastalanırsa tabip tedavi eder, tabip hastalanırsa onu kim tedavi eder? (KB 2109), Halkın bütün uygunsuzluklarını beyler düzeltir, beyler bozulursa onu kim düzeltir? (KB 5203)”

Devlet yönetiminin yahut iktidar gücünün bozulması halinde onu kimin düzeltileceği Yusuf Has Hacib’in siyasal nazariyesinde önemli bir sorun olarak yer almaktadır. Yusuf Has Hacib bu konuda devlet yöneticilerinin akıl, bilgi ve ahlak çevresindeki kişisel niteliklerine bel bağlamaktadır. Öte yandan bu husustaki kurumsal faaliyet devlet yönetiminde icra görevini üstlenen vezir Ögdülmiş ve onun şahsında ifade edilen devletin kurumsal akıl ve bilgisidir. Zira ona göre devletteki bozulmaların tedavisi için akıl ve bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır (KB 1969-1973). Yusuf, Ögdülmiş’ten sonra siyasal nazariyesini olgunlaştırmak için gördüğü lüzum üzere olay örgüsüne Odgurmuş’ı dâhil eder.

3.11. Kutadgu Bilig’de Devlet Yönetiminde Ahlak ve İrfan - Odgurmuş

Kutadgu Bilig’in olay kurgusunun temel sembolik şahıslarından dördüncüsü Odgurmuş’tur. Odgurmuş’ı Yusuf has Hacib, “Ondan sonrası Odgurmuş’tır; onu ben akıbet olarak aldım (KB 357)” sözleriyle tanıtmaktadır. Yusuf onun için doğrudan “akıbet” tanımlaması yapmış olsa da Odgurmuş’un eserde çok geniş bir anlam çerçevesinin merkezinde yer aldığı görülmektedir. Eserin bütünlüğü içinde Odgurmuş’un akıbet, hikmet, irfan, gönül ve ahlak kavramlarının bütününe kapsayacak bir anlam dairesinin sembolü olduğu görülmektedir.

Eserin töreyi temsil eden Küntogdı’nın hükümdarlığı ve bunun Aytoldı ile kuta erişmesi; Aytoldı’nın ölümünden ortaya çıkan boşluğu akıl ve bilginin temsilcisi Ögdülmiş’in almasından sonraki aşaması Odgurmuş’ı konu edinmektedir. Odgurmuş Ögdülmiş’in akrabasıdır. Dünya işlerinden elini çekmiş insanlardan uzak bir yerde inzivaya çekilip kendini bütünüyle ahiret işlerine adanmıştır. Odgurmuş, “uyanmış” anlamına gelen ismiyle münasip olarak dünyanın geçiciliğini anlayarak uyanmış ve kendini ibadete vermiştir.

Hükümdar Ögdülmiş’in yardımıyla işleri yoluna koyup ülkeyi huzura kavuşturduktan sonra şöyle der;

“Senin gibi daha başka biri bulunmuş olsa idi, senden önce veya senden sonra aynı yolu takip etmiş olurdu (KB 3132)

Ey dürüst tabiatlı, benim yanımda şimdi sen teksin; seni kaybedersem başka birini nerede bulurum (KB 3133)

Ben senin böyle tek olmandan korkuyorum, ey kudretli insan; kaşki senin bir eşin daha bulunsa idi (KB 3134)”

Hükümdarın Ögdülmiş’i kaybetmesi halinde onun yerini doldurabilecek insan bulmaktan korkarak bu göreve layık bir insan araması üzerine Ögdülmiş hükümdara şöyle karşılık vermektedir;

“Yok değil, benim akrabalarım arasında da çok geniş bilgili böyle bir insan vardır (KB 3145)

Kendisi her türlü fazilet ve takva sahibi olup, uyanıktır ve elinden her türlü iş gelir (KB 3146)

Hareketi doğru ve adı Odgurmuş’tır; o her türlü iyiliğe el vurmuştur (KB 3147)

Fakat o bu dünyadan yüzünü çevirdi; kalkıp dağa çıktı, dünya endişelerini gönlünden uzaklaştırdı (KB 3148)

Tanrıya ibadet ederek kendisini zahmete veriyor ve ibadetle günah hastalığını tedavi ediyor (KB 3149)”

Bunun üzerine hükümdar “Bu işin çaresine bak; ey zeki, sen onu muhakkak yanıma getir (KB 3154)” der. Ögdilmiş ise “Hükümdar da kendi eli ile mektup yazsın ve o zeki insan da hükümdarın fermanını bizzat okusun, Bana itimat etsin ve bunun yalnız benim arzum olduğunu sanmasın; fermanı da duysun ve arzuya muhalefet etmesin (KB 3178,3179)” diye karşılık verir. Bunun üzerine hükümdar bir davet mektubunu yazıp Ögdülmiş’e teslim eder. Ögdülmiş aldığı davet mektubuyla Odgurmuş’ın inzivaya çekildiği yere gider. Odgurmuş onu oldukça iyi karşılar ve geliş sebebini sorar. Bunun üzerine Ögdülmiş durumu açıklar ve hükümdarın mektubunu teslim eder. Hükümdar Odgurmuş’a şunları söylemektedir;

“Eğer ibadet etmek için oraya gittin ise, ibadeti şehirde kıl; din yolu budur (KB 3214)

İyice düşünürsen, Allah’ın büyük emirlerini yerine getirmek fırsatı, oraya nispetle burada daha çoktur (KB 3215)

İbadet etmek için önce çok bilgi edin; bilgisiz ettiğin ibadetten fayda gelmez (KB 3216)

İki türlü insana insan derler; biri öğreten, biri öğrenen (KB 3217)

Zahmetle öğrenerek, bütün bilgilere sahip oldun; şimdi bunları zahmet çekmeden işlet (KB 3220)

Köy ve şehir içinde yapılacak çok ibadet vardır; orada bunun yarısı bile bulunmaz (KB 3226)

Sen şimdi zahit adını aldın; bu adın ibadetin için sana büyük bir felaket oldu. (KB 3229)

İbadet kılmalı, fakat onu halktan gizlemeli; ibadet ne kadar çok olsa dahi, onu azımsamalıdır (KB 3231)

Buraya gel, köy veya şehir içinde ibadete et; sana her türlü iyilik kapıları açılsın (KB 3236)

Ey Odgurmuş, bu gün seni davet ediyorsam, kendi menfaatimi düşünüyorum zannetme (KB 3257)

Eğer gelirsen senin için faydalı olur; gelmezsen bana bir zarar gelmez (KB 3258)

Seni halkın iyiliği için davet ediyorum; bu iyilik halkın menfaatidir; buna karşı gelme (KB 3259)”

Hükümdar yukarıdaki beyitlerden anlaşılacağı üzere Odgurmuş’ı ısrarla şehre davet etmektedir. Yalnız başına dağ başında ibadet etmenin doğru bir tercih olmadığını dile getirmekte önemli olanın toplum içinde ibadet yapmak olduğunu söylemektedir. Çünkü dinin pek çok emri ancak toplum içinde yaşanılarak yapılabilir. Ayrıca bu münzevi hayatıyla insan kendini topluma “zahit” diye tanıtarak riya tehlikesine düşmektedir. Dini açıdan asıl istenen şey çok ibadet yapıp bunu halktan gizlemektir. Ayrıca insan dağ başında bilgiden uzak kalacaktır. Hâlbuki ibadet için her zaman bilgiye ihtiyaç duyulacaktır. Hükümdar ayrıca Odgurmuş’ın şehir veya köy hayatından şahsi olarak da faydalanacağını ve çeşitli iyilik kapılarının kendisine açılacağını vurgulamaktadır. Öte yandan Odgurmuş’a yapılan bu davetin hükümdarın şahsi menfaati için değil halkın yararı için yapıldığı ifade edilmektedir. Odgurmuş dünya işlerinden el etek çektiğini, onun için dünyevi lezzetlerin bir şey ifade etmediğini sarayın ve şehir hayatının gereklerinden ve usullerinden haberdar olmadığı için devlete ve topluma faydalı da

olamayacağını vurgulayarak bu daveti reddeder. Buna karşılık Ögdülmüş Odgurmış’a şunları söylemektedir;

“Kanunlara riayet eden doğru bey gerçekten bir saadettir; onun saadetinden herkes bir hisse alır (KB 3461)

Nerede adaleti ile şöhret bulan bir bey bulunursa oraya gitmeli; insan onda saadetini bulur (KB 3462)

Adaletle istinat eden kanun bu göğün direğidir; kanun bozulursa gök yerinde duramaz (KB 3463)

Bu kanun koyan beyler hayatta bulunmasalardı, Tanrı yedi kat yerin nizamını bozmuş olurdu. (KB 3464)

Adil beyin yüzünü gören kutlu olur; sevaba girer ve günahattan kurtulur. (KB 3465)”

Yusuf Has Hacib hükümdarın ağzından kanun ile bey arasındaki ilişkiye vurgu yapmakta ve adil hükümdarın mutluluk kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Kanunsuz bir yerde nizamdan söz edilemeyeceğini dile getirmektedir. Adil bir bey sadece dünya saadetinin kaynağı değil aynı zamanda günahlardan kurtulmaya da vesiledir. Hükümdarın taleplerini karşılamak için Ögdülmüş, “El ele verip beylik düğümünü çözmek için hükümdar bu gün seni de istiyor (KB 3469). Oradan kalkıp, buraya seni götürmek için geldim; tavsiyem şu: yürü! buradan kalkıp oraya gidelim (KB 3498)” diyerek daveti yenilemektedir. Ögdülmüş’in Odgurmış’ı “beylik düğümünü çözmek için” davet etmesi Odgurmış’ın temsil ettiği değerlerin Yusuf Has Hacib’in devlet anlayışındaki güçlü konumuna işaret etmektedir. Hükümdar töreye dayalı ideal nizamın tam olarak teşekkül edebilmesi için Odgurmış’ın temsil ettiği değerler sistemine ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden onu davet ederken ısrarla kanunun değerine ve onun toplum hayatı açısından taşıdığı lüzuma vurgu yapmaktadır. Başer, Yusuf’un Odgurmış’a verdiği role ilişkin onun “hakikat ehli bir kişi” olduğunu vurgulamakta ve “ töre onun nasihat ve öğütleriyle özünü tasfiye edip hakiki muhtevasını kazanmaktadır. Ancak bu noktada hassas bir mesele vaaz edilmektedir. Asıl büyüklük töreye mahsustur (Başer, 1995, s. 48)” demektedir. Zira ideal nizamın merkezinde töre bulunmaktadır. Diğer unsurlar ise ancak sistemi tamamlayıcı niteliklere haizdir.

Ögdülmüş’in davetine karşılıklı Odgurmış şöyle der;

“Bu dünya kendisini sana çok sevdirmiş; onun bütün kusurları sana fazilet gibi görünmüş (KB 3513)

Bu dünyayı sen bana nasıl öğersin; onun kusurlarını sana ben söyleyeyim (KB 3519)

Bu dünya saadeti hiç de iyi bir şey değildir, insanı tanrıdan uzaklaştırır; din için asıl felaket budur (KB 3525)

Takva sahibi ve uyanmış olan insan ne der dinle; uzak dur! Bu dünya malının sana zararı dokunur (KB 3552)”

Buna karşılık Ögdülmüş;

“Bu dünyanın hali her ne kadar dediğin gibi ise de, sen kendine hayatı o kadar zehir etme (KB 3648)

Bu geniş dünyayı kendine zorla daraltma; günahkâr kulu için Tanrının fazlı ve rahmeti vardır (KB 3649)

Azabı çok ise rahmeti de boldur; günahkârlar için rahmet aziz bir şeydir (KB 3650)

Bu her iki dünyayı da Tanrı yarattı; birini bulunca koş diğerini de ara (KB 3662)

Sen rica ile havfi kendine kanat edin; bu ikisinin arasındaki yoldan şaşma (KB 3671)” demektedir.

Ögdülmüş’in nasihatine karşılık Odgurmuş şu cevabı vermektedir;

“Gönlüm bunu beğenmedi ve bu işten çekiniyor; gönlün beğenmediği işe girmek tehlikelidir (KB 3686)

Gönül bu işi severek arzu etmediğinden, ben de bundan vaz geçtim (KB 3692)

Beni mazur görmeni rica ediyorum ey insanların seçkini beni kendi halime bırak (KB 3693)”

Odgurmuş hükümdara hitaben yazdığı mektupta ise;

“Ben hiç uğraşmadan, böyle bir lütuf ve ihsana nail olursam, bu saadeti ve bu hayatı nasıl beğenmeyebilirim (KB 3736)

Fakat bunun birkaç kusuru da vardır; eğer ben oraya gidersem, bu iyilikleri zararlar takip edecektir (KB 3737)

Bunlardan biri – ben şahsen bu hizmetleri bilmiyorum; gidip de hizmet edemezsem, benden hiç kimse memnun kalmaz (KB 3738)

Ben de usul-erkân, bu işlere layık tavır-hareket ve vukuf yoktur; adap ve erkânı bilmeyen hizmetkâr hiçbir işe yaramaz (KB 3739)

İkincisi – bu cefayı dünyanın bana da cefa ettiğini bildiğim için, ben ondan evvel davranıp ona cefa ettim (KB 3740)

Tanrıya sığındım, nefsim hakim oldum; rabbim bu din ve imanımı korusun! (KB 3741)

Ey hükümdar şu dört hacetimi yerine getir; ben de el ve yüz öperek sana kulluk edeyim. (KB 3755)

Ben ölümsüz bir hayat isterim, ihtiyarlığı olmayan gençlik dilerim (KB 3756)

Sen beni daima sıhhat içinde ve sağ tut; zenginleştir ve hiçbir vakit fakir ve malsız bırakma (KB 3757)

Bu dört şeyi bana temin et sana kulluk edeyim; sevgili canımı feda ederek kendimi emrine hazır bulundurayım (KB 3758)

Ey hükümdar bu dünya geçicidir; gün geçtikçe hayat eksilir ve tükenir (KB 3782)

Neye güvenerek uzun emeller besleyeceksin; neye sevinerek kendini avutacaksın (KB 3783)

Olanı ile yetinen ve bu kanaati ile tam bir saadete kavuşmuş olan insan çok güzel söylemiş (KB 3799)

Dünyada açlığımı giderecek kadar yedim; sırtımı örtecek kadar elbisem var (KB 3800)

Hükümdar beni kendisine faydam dokunması için çağırıyorsa, bende istifade edilecek kadar bilgi ve akıl yoktur (KB 3802)

Eğer memleket işinde faydalı olmam isteniliyorsa, kat'i söylüyorum, benim istifade edilecek bir tarafım yoktur (KB 3803)”

Ögdülmiş, hükümdarın davetine karşı isteksiz bir tutum sergileyen Odgurmuş’a şunları söylemektedir; “Tanrı cehennemi yalnız senin için yaratmadı; bütün bu azapları yalnız senin için zikretmedi (KB 3332). Niçin ve neden kendine böyle eziyet ediyorsun; bana bunu açıkça söyle, ben de senin bu husustaki fikirlerini anlayayım (KB 3333).” Ögdülmiş’in bu sorusu üzerine Odgurmuş, isteksiz tutumunun sebebini şu gerekçelerle açıklamaktadır;

“Çünkü dinimin selametini ve kendi menfaatimi bunda gördüm (KB 3338)

Onun için kalkıp buraya geldim; halvete çekilip, böylece Tanrıya ibadetle meşgul olmak istedim (KB 3339)

Bu dünya işlerine karışan kimse aynı zamanda ibadet ve ahiret işini yerine getiremez (KB 3340)

İnsan bütün bu halka kapısını kapatmayınca, yaratan tanrıya ibadet edemez (KB 3341)

Hevesin tesirinde kalma, akıl ile karar ver; ten başkaldırırsa bilgi ile hâkim ol! (KB 3345)

Böyle olduğu için ben köy ve şehirleri bırakıp ağır zahmetlere katlanarak buraya sığındım (KB 3347)

Halkın gönlü yufkadır, onu muhafaza etmek çok güçtür; burada gönül kırılırsa, ilahi adaletle karşılaşılır; bu ise kâfidir (KB 3351)

Her ne kadar benden halka fayda yok ise de, onlar benden zarar da görmezler (KB 3352)”

Odgurmuş dininin selameti için inzivaya çekildiğini ifade etmektedir. Ona göre dünya işleriyle meşguliyet insanı ibadetten alıkoyacaktır. Ayrıca toplum içinde yaşamak kul hakkına girme tehlikesi taşımaktadır. İnzivada ise halka faydası olmasa da zararı da olmayacaktır. Ögdülmüş insanın başkalarına faydalı olması gerektiğini vurgulayarak şöyle der; “İnsanlar ondan bir fayda görmezlerse, onun yaşadığı nereden belli olur. İnsan evlenmeli ve birçok çoluk-çocuk sahibi olmalıdır; “evlatsızdır” demek insan için bir hakarettir (KB 3370,3371).” Evlenmenin ve aile sahibi olmanın lüzumuna ilişkin bu sözler üzerine Odgurmuş kötümser tutumunu sürdürerek evlenmenin her zaman istenilen neticeyi vermediğini şu gerekçeyle açıklar; “Eğer çoluk-çocuk iyi ve hayırlı olursa bu iş senin dediğin gibi olur. Eğer evlat hayırsız çıkarsa hayatta seni inletir; ölünce de seni çabucak unuttur (KB 3377,3378).” Odgurmuş’ın ısrarla toplum hayatından kaçınmaya dönük ileri sürdüğü fikirlerine karşılık Ögdülmüş, şehir ve köy hayatının faydalarını anlatmaya devam eder;

“Tanrı bu dünyayı bilerek yarattı; helalinden yiyecek ve içecek gönderdi (KB 3404)

İyi arkadaş edinerek onlarla düşüp-kalkmalı; insanın arkadaşı iyi olursa kendisi de iyi olur (KB 3405)

Başkalarına faydalı olacağın yerde insanlara karış; bil ki, insanlara faydalı olmak insanın kendi menfaatidir (KB 3406)

Yalnız olunca, insanları çekiştirmem; dilimi lüzumsuz ve boş laflar ile günaha sokmam –dedin (KB 3423)

Ortada kimse yoksa ve kendin insanlar arasında oturmuyorsan, kimin hakkında konuşacaksın (KB 3424)

Bak, yiğit o kimsedir ki, insanlar arasında gezer fakat dilini muhafaza eder ve böylece başköşeye geçer (KB 3425)

Huzur, arzu ve nimeti gözünle görmedin; gümüş, mücevher, altın ve bakıra da hiç sahip olmadın (KB 3438)

Senin sarayın, köşkün, yerin ve yurdun yok; at, koşum, çoluk-çocuk hani, bunlardan hiç biri sende yok (KB 3439)

İnsanlar üzerinde de senin hiçbir kuvvet ve hâkimiyetin yok ki, onu kötüye kullanmayasın ve temiz nam kazanasın (KB 3440)

Ne buldun ki, sonra ondan vaz geçtin; hangi mecnun sana zahit adını taktı (KB 3441)

Erkek olan çoğu elde edebildiği halde az ile iktifa eder; böyle bir insan zahitlik mertebesine erişir (KB 3442)

Erlerin eri odur ki, her şeye muktedir olur; fakat yapmağa gelince nefesine karşı mukavemet eder (KB 3449)

Yine bu erden daha iyi erkek odur ki, bir arzusuna nail olduğu halde, kendisine derhal hâkim olur (KB 3450)

Hükümdar Kün-Toğdı seni haber aldı; sana ihtiyacı olduğu için beni gönderdi (KB 3455)

Hükümdarın yüzünü gören herkes kutlu olur; her iki dünyada tam saadete kavuşur (KB 3459)”

Ögdülmiş’in bu tavsiyelerinde de görüleceği üzere Yusuf, ısrarla Odgurmış’ı şehre çekmenin ve onun faziletleri ile insanlara faydalı olmasının çabası içerisindedir. O diğer insanlarla münasebet kurmanın ehemmiyetine değinerek insanın sosyal bir varlık olduğuna göndermede bulunmaktadır. Bıçak’a göre eserde Odgurmış’ın züht hayatı kişisel kurtuluş için yararlı bulunsa da “Yusuf için, toplumsal kurtuluşun nasıl

sağlanacağı sorunu kişisel kurtuluştan çok daha önemlidir. Kitabın yaklaşık yarısının Odgurmuş'la tartışmaya ayrılmasının başta gelen nedenlerinden biri bireycilikle toplumsalcılık arasındaki tartışmalardır (2019b, s. 251)". Diğer taraftan Odgurmuş'ın dini gerekçelerle elde ettiği faziletlerin onun bunlardan imtihan olmaması nedeniyle tam bir başarı olarak kabul edilemeyeceği vurgulanmaktadır. İnsanların içine çıkmayan Odgurmuş'ın dilini tutmuş olması, mal sahibi olmadığı halde dünyaya meyletmediğini söylemesi, hâkimiyeti olmadığı halde zulmetmemiş olması dini açıdan bir muvaffakiyet olarak değerlendirilmemektedir. Ögdülmüş durumu "ne buldun ki, sonra ondan vazgeçtin" diyerek özetlemekte ve "hangi mecnun sana zahit adını taktı" diyerek adeta Odgurmuş'ı kışkırtmaktadır. Yusuf, Ögdülmüş'in ağzından münzevi hayatın temsilcisi olan Odgurmuş'ı iyice köşeye sıkıştırmakta ve ona çıkış yolu olarak şehre gidip dünya nimetlerine kavuşmayı ve o nimetler içinde bahsi geçen faziletlere erişmeyi tavsiye etmektedir.

Kutadgu Bilig çalışmalarında Odgurmuş sembolü ve onun temsil ettiği değerlerin en çok tartışılan konularından biri olduğu görülmektedir. Araştırmacılar onun eserde hangi bağlamda ele alındığını ve tarihi açıdan nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda değişik görüşler ileri sürmüştür. Odgurmuş sembolü bazı araştırmacılar için Yusuf'un eleştirdiği ve değersiz bulduğu bir yaşam tarzının temsilcisi iken bazıları için o, eserde diğer semboller arasındaki temel denge unsurudur.

Arsal, Ögdülmüş ile Odgurmuş'un hayata birbirinden büyük ölçüde farklı açıdan bakmaları sonucu ortaya çıkan tartışmaların takip eden süreç içinde dünyada büyük atılımlar gerçekleştirmeye aday olan "Türklük ruhu ile Türkün faaliyet kuvvetini aşındırmak isteyen, esasını Buda dininden alan Tarikatçılık ruhu arasındaki mücadelenin bir tecellisi ve faal Türklük ruhu ile bu dünyadaki hayatı ihmal eden Nirvana ruhu arasındaki mücadelenin" açık bir özeti olduğunu söylemektedir (2020. s. 89). Arsal'a göre Türklerin hayat felsefesi Kutadgu Bilig'de Ögdülmüş tarafından temsil edilmektedir. Zira Ögdülmüş, Odgurmuş'ın fazilet anlayışını münzevi bir hayat çerçevesinde oluşturmasına karşılık toplumsal hayata etkin bir şekilde katılmayı, adaletin sağlanması için gayret etmeyi, halkın mutluluk ve refahı için mücadele etmeyi önceleyen faal bir erdem anlayışını benimsemektedir (Arsal, 2020, s. 89). Görüldüğü gibi Arsal, Odgurmuş'ın tutumunda Budist felsefenin izlerini aramakta ve onu Türklerin hayat anlayışı karşısında mahkûm etmektedir.

Şeker ise Kutadgu Bilig'in muhtevasını doğrudan Türklerin İslam dinine geçişiyle irtibatlandırmakta ve bu eserin yeni dinin değerlerinin yerleşmesi açısından taşıdığı öneme ısrarla vurgu yapmaktadır. Şeker "Türk-İslam düşüncesinin başlangıç noktasına yerleştirebileceğimiz Kutadgu Bilig'e eğilen bir araştırmacının gözden kaçırmaması gereken ilk husus; esere istikamet veren muharrik unsurun İslami değerler olduğu gerçeğidir (2016, s. 125)" demektedir. Bu bağlamda Şeker, Arsal'dan farklı olarak Kutadgu Bilig'deki tasavvuf telakkisinde Budizm'in tesirini önemsiz bulmaktadır. Ona göre Yusuf Has Hacib şekil açısından İslam öncesi Türk düşüncesinin kavramları içinde kalarak topluma yeni dinin muhtevasını aktarmanın gayreti içindedir (2016, s. 121). Şeker bu hususta "Yusuf Has Hacib bu yeni dinin oluşturduğu değerleri dolayısıyla Tanrı tasavvurunu öteden beri süregelen dilin imkânları içinde ele almış, yoğurmuş; İslam öncesi kavramları aynıyla, ancak muhtevasını ayıklayarak kullanmıştır (2016, s. 143)" demektedir. O, bu noktada İslamlaşma asrı açısından sufilerin rolüne değinerek onların içinde yaşadıkları bölgenin geçmişle olan ilişkisini koparmadan toplumu İslam'ın kitabi anlayışına hazırladıklarını ve İslam'ın bu bölgeye yerleşmesini sağladıklarını vurgulamıştır (2016, s. 148).

Şeker, Kutadgu Bilig ve çağdaşı olan diğer eserlerde İslami anlayışın "kitabi ve mistik unsurlar" ının iç içe geçtiğini vurgular. Ona göre İslamlaşma dönemindeki kitabi anlayışın kaynaklarının daha önce pek çok yönüyle şifahi bir niteliğe sahip olduğunun dikkate alınması gerekmektedir (2016, s. 40). Zira bölgenin sözlü geleneği kitabi İslam'dan ziyade sufilerin ön planda olduğu şifahi İslam'ın araçlarına uygunluk göstermektedir. Bunda bölgede İslam öncesi dönemde de etkili olan mistik unsurlar da etkilidir. Bu yüzden Türkler Yusuf'un farkında olduğu gibi sufi çevreler eliyle İslamlaşmayı kabullenmektedirler. Odgurmuş eserde bu sufi çevreyi temsil etmektedir. Bu sufiler bölgede yerleşik düşünceleri dikkate almakta, toplumsal olarak kabullenilmesi güç ani değişikliklerden kaçınmakta ve buradaki halkın fikri ve kavramsal birikimlerini kullanarak bölgeyi İslam dairesine sokmaktadırlar (Şeker, 2016, s. 83).

Ünal, Odgurmuş'ın tasavvuf anlayışının kapsamlı bir şekilde değerlendirildiğinde onun "ilk dönem tasavvuf/züht anlayışı çerçevesinde" hayat süren bir mutasavvıf olduğunun görüleceğini belirtir (2019, s. 277). Şeker'e göre "Odgurmuş'ın hayat tarzı ilk dönem zahitlerinde temsil edilen kıymetler dünyasının aktüel bir devamıdır. Bu değerler

manzumesinin bir ileri merhalesi ise Yusuf Has Hacib'in Ovgurmuş'ı çekmeye çalıştığı çerçevede görülebilir (2016, s. 96)". Yusuf, Ovgurmuş'ı dünyevi unsurlarla ahirete ait unsurların mezcedilerek uyumlu bir şekilde insan hayatında yer bulmasını ifade eden tasavvufi hayatın gereklerinin toplum içinde yerine getirilmesi anlayışına davet etmektedir (Şeker, 2016, s. 128). Zira Yusuf "mistik bir hayatın toplumsal bir atmosferde vazgeçilmezliğini, tasavvufun bölgenin hayatı için ifade ettiği değeri göz ardı etmez (Şeker, 2016, s. 160)."

Yusuf'un ideal hayat anlayışının dünyevi tarafını eserde Ögdülmiş'in üstlendiği görülmektedir. Zira "Ovgurmuş eserde yalnız iki defa kullanılan bir hitabın muhatabıdır: "Gönüldeş". Yusuf Has Hacib bu ifadeyi sadece Ovgurmuş ile Ögdülmiş arasındaki manevi yakınlığı belirtmek için kullanmıştır (Başer, 1995, s. 42). Böylece dünya ve ahiretin yahut akıl ile hikmetin bir araya getirildiği görülmektedir. Bu noktada Ovgurmuş aynı zamanda bir mutasavvıf olarak gönlü de temsil eder vaziyettedir. Çünkü "gönül kavramı, Kutadgu Bilig'de akıbet ve kanaat olarak da ifade edilen Ovgurmuş ile müşahhaslaştırılır (Akyol, 2019, s. 190)". Öte yandan "Gönül beydir. Bütün vücut onun kuludur. Bey nereye giderse kul onu takip eder (Başer, 1995, s. 30)".

Mutasavvıflar yoluyla bölgede şifahi İslam'ın inşasından sonraki süreç ise kitabi İslam'ın yerleşmesi olacaktır ki bu kelam ulemasının mesuliyetindedir. Bu bağlamda "Kitabi metinler şifahi ve mistik karakterli bu içkin tanrı tasavvurunu aşkın hale dönüştürerek bölgeyi akılla mistisizm arasında dengelemenin mücadelesini verir. Nitekim Yusuf Has Hacib, akılla gönlü Ögdülmiş'le Ovgurmuş'ın şahıslarında birleştirerek bir potada eritir (Şeker, 2016, s. 150)". Nazari sistemini ait olduğu geleneğin kavramsal çerçevesini dikkate alarak oluşturan Yusuf'un eserindeki sembolik şahısların temsil ettiği unsurların her biri o zamana değin biçimlenmiş olan yapının bir parçasına karşılık gelir. Kelami gelenek yani ulema akılla temsil edilirken tasavvufi gelenek toplum hayatına dâhil edilmeye çalışılan Ovgurmuş ile temsil edilmektedir (Şeker, 2019, s. 127). Bununla beraber Türklerin İslam'ı kabul aşamasında tasavvufi gelenekle akılcı gelenek "mahiyet ve nizamları" açısından birbirinden tamamen ayrı iki alan görünümde değildir. Nazari olarak aralarındaki mesafenin uzaklığına rağmen uygulamada durum değişir. Bazen mutasavvıflar akılcı bir çizgiye gelir; bazen de akılcı gelenek mensupları sufi bir görünüm kazanır (Şeker, 2016, s. 161).

Yusuf toplum hayatına dair farklı kavram alanları arasında uyumlu bir etkileşimi ön görerek hem faal toplumsal hayatta hem de zihinsel düzeyde ahenk yakalama çabası içerisindedir. O sağlıklı bir toplumun bu ahenkle sağlanabileceğine inandığı için Odgurmuş'ı şehre çekmekte ısrarcı davranmaktadır. Yusuf'un bu tavrını dikkate alan Akyol şunları söylemektedir;

“Kutadgu Bilig’e göre insan, yaşam içerisinde eylemlerini gerçekleştirirken akıl ve bilgi temelli hareket ettiğinde mutlu olmaya daha yakındır. Ancak bunun gerçekleşmesi salt akıl ve bilgidен hareketle sağlanmaz, onun ötesinde insanın benliğini oluşturan onu o kılan, bütüncül bir bakış ve algı durumu, arzuları, istekleri de bu noktada belirleyici olur. İşte akla bu noktada bütüncül bir anlam sağlayan meleke ise Yusuf Has Hacib’e göre insandaki gönül melekesidir (2019, s. 192)”.

Bu anlamda sadece bireylerin değil, toplumların da anlamlı ve bütüncül bir işler başarabilmeleri akıl ve gönül dengesini sağlamalarına bağlıdır. Bu sağlandığı takdirde toplumlar evrensel insanlık mirasına katkıda bulunacak, bunlar vasıtasıyla medeniyet tasavvuru da o toplumda zemin bulacaktır (Akyol, 2016, s. 196).

Kutadgu Bilig müellifinin hadariliği ön planda tuttuğunu ve bunun gerçekleşmesi için tasavvufu bir vasıta olarak kullandığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra mütefekkir şair hadariliğin insan ve toplum üzerindeki ifsat edici hususiyetlerinden korunma noktasında tasavvufu ön plana çıkarır. Bedevi hasletleri muhafaza etmenin imkanlarını yine tasavvufta görür. Bu durum bir bakıma onun, mensubu bulunduğu milletin fitratına en uygun olan hayat tarzı arayışı olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle ümrânın kaçınılmaz sonucu olan hadariliğin zararlı yönlerinden mensubu bulunduğu toplumu korumak ve onların bedevi hasletlerini muhafaza edebilmelerini sağlamak maksadıyla tasavvufa dayalı bir hadari hayat tarzı tayin eder (Ünal, 2019, s. 280).

Kutadgu Bilig’deki halvet ile celvet arasındaki denge arayışı din ile dünyanın birbirlerinin lehine yahut aleyhine sınırlandırılmaması gerektiğinin de müşahhas bir örneğidir. Züht anlayışının Yusuf’a kadarki çerçevesi dikkate alındığında, onun bu zühdü Odgurmuş’ın selefi olan zahitler gibi algılamadığı ortaya çıkar (Şeker, 2019, s. 169). İnsana içkin doğruluk ancak tasavvufî bir terbiye ile açığa çıkacaktır. Bu yüzden Odgurmuş’ın münzevi tutumu eleştirilse bile ona karşı asla bir menfi tutum gösterilmez. Aksine hem hükümdar hem de vezir ona karşı derin bir saygı duymaktadır. O toplumun ve devletin ihtiyaç duyduğu erdemlerin kaynağı ve adeta onların terbiyecisidir.

Hükümdar davetinin reddedilmesine rağmen gurur yapmak ya da Odgurmış'ı aşağılamak yerine onun peşini takip etmeyi sürdürür. Hükümdar onu “halkı maneviyata sevk edecek bir amil olarak gördüğü için hiçbir zaman ondan müstağni davranmaz, etraftaki her şeye ruhen tasarruf etmesini ister. Aslında peşine düşülen şey, dünya ile ukba arasında denge kurarak Türk tasavvuf anlayışını rasyonel ve realist bir zemine çekme (Şeker, 2006, s. 100)” çabasıdır.

Kutadgu Bilig'in dört temel sembolik şahsından biri olan Odgurmış'ın rolünün doğru anlaşılması için yeniden eserin çift katmanlı yapısına başvurmak gerekmektedir. Bu çift katmanlı yapı çerçevesinde öncelikle görülmesi gereken şey eserin bir yandan ideal nizam olarak törenin sıradan insanlara dönük yönünü yansıtmakta iken diğer yandan devlet örgütlenmesine ilişkin yönünü ele almaktadır. Eserdeki diğer sembolik şahıslar gibi Odgurmış da çift yönlü kavramlar silsilesini temsil etmektedir. Bunlardan birinci yön Şeker'in de belirttiği gibi halkın eski kültürel çerçeveden sıyrılarak yenisine sağlıklı bir şekilde dâhil olması için devrin sufi çevrelerinin yürüttüğü faaliyetlere ilişkindir. Bu bağlamda Odgurmış hükümdar tarafından halkın yararına istihdam edilmek üzere ısrarla şehre davet edilmekte ve kendisine büyük saygı gösterilmektedir. Ona ısrarla münzevi hayatın dini olgunluk için bir gösterge olamayacağı, dinin pek çok hükmünün ancak toplum içinde yaşanabileceği, insanın sürekli ilime ihtiyaç duyacağı ve bunun da ancak şehirde bulunduğu, günahlara karşı ilahi rahmetin olduğu, doğru insan olmanın yolunun diğer insanlara faydalı olmaktan geçtiği ve insanın toplumsal hayata ilişkin Allah'ın lütfu olan nimetlerinden faydalanmanın iyi bir şey olduğu söylenmektedir. Odgurmış bütün bu tavsiyeleri göz ardı etmekte ve şehre gidip devletin istihdamı altında insanlara faydalı olma yolunu tercih etmemektedir. Şehir hayatının onu günahlara sevk edeceğini, o zamana kadar elde ettiği manevi birikiminin heba olmasına sebebiyet vereceğini ve dünya nimetlerinin geçici olduğunu söylemektedir. Bütün bunları göze alsa bile devlet kapısında hizmet etmeye yaracak örf, adet ve adaptan mahrum olması nedeniyle başarılı olamayacağını dile getirmektedir. Nitekim bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir;

“Farz edelim, senin dediklerini dinledim ve hükümdarın yanına gidip hizmete başladım (KB 3996)

Hizmet etmek için ilk önce insan yolu-töreyi bilmelidir; onun tavrı-hareketi ile sözü teşrifata uygun olmalıdır (KB 3997)

O girmesini, çıkmasını, durmasını ve oturmasını bilmelidir; insan hizmet etmesini bilmezse boşuna zahmete girmiş olur (KB 3998)

Ben insanlardan uzaklaşmış bulunuyorum; töre bilmem, yol bilmem; hizmete yakışacak ne tavır ve hareket ne de söz söylemek kabiliyeti bende var (KB 4002)

Ben beyine nasıl hizmet ederim; bu kapı artık benim için kapanmıştır (KB 4003)

Bu kanun ve töreyi, kendimizin vaz ‘etmemiz icap ederken, töreyi bozmamız bize nasıl yakışır (KB 4016)’’

Odgurmuş kendisine bir görev verilmek üzere iki kere hükümdarın davetiyle saraya davet edilmişse de ikisinde de kalıcı olarak şehre inmeyi reddetmiştir. Ancak üçüncü davette hükümdarı belli bir süreliğine ziyaret etmeyi kabul etmiştir. Bu kısa süreli ziyaret boyunca hükümdar Küntogdı ve vezir Ödgülmiş’e dini konularda ve yönetime ilişkin meselelerde tavsiyelerde bulunmuştur. Ziyaret sonrası tekrar inzivaya çekilen Odgurmuş’ın kısa süre sonra ölüm haberi gelmiştir. Onun ardından müridi Kumaru Odgurmuş’ın yolunu sürdürmüştür.

İlk bakışta Yusuf Has Hacib’in kâmil bir insanı devlet ve toplum hizmetinde kullanmak üzere ısrarla şehre davet ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber göz önünde bulundurulması gereken esas mesele Yusuf’un gerçekten Odgurmuş’ı devlet hizmetine almayı isteyip istemediğidir. İdeal bir nizamın tesisi için nazari bir sistem kuran Yusuf Has Hacib kurgusal bir eser olan Kutadgu Bilig’de arzu etmiş olsaydı tıpkı diğer sembolik şahıslar gibi Odgurmuş’ı da devlet hizmetine alırdı. Her yönüyle kâmil ve dindar bir insan olarak ondan muhayyel devlet ve topluma büyük yararlar sağlayabilirdi. Fakat Yusuf onu eserde önemli bir hacim kaplayan münazaralara rağmen münzevi hayatına iade etmektedir. Bununla da kalmayıp onun ölümünü ilan ederek yerine müridinin geçtiğini aktarmaktadır. Bu durumda şu soru ortaya çıkmaktadır; Yusuf, Odgurmuş’ı okuyucuya aktardığı onca fazilete rağmen neden devlet hizmetine almak istemedi? Bu soru ancak Yusuf’un devlet kurgusu bütüncül olarak ele alındığında cevap bulacaktır. Öncelikle Yusuf devleti tecrübeye dayalı bilgi ve somut kurallara dayalı hukuk sistemi üzerine inşa etmektedir. Bunların her ikisi de devlet yapısı içinde ortalama vatandaşın ihtiyaçlarına göre şekillenen bir bilgiyi öncelemektedir. Bu bilgi somut ve genel geçer bilgidir. Odgurmuş’ın bilgisi ise ruhi tecrübeye dayalı öznel bir bilgidir. Bu bilgi ise manevi olgunluk bilgisi olup toplumun genel geçer ihtiyaçlarına

karşılık verebilecek türden bir bilgi değildir. Yusuf Has Hacib, manevi ve ruhi olgunluk bilgisini devletin kurumsal yapısının ihtiyacı olan bir bilgi olarak görmemektedir. Bu bilgi devletin günlük işleyişine uygulanmaktan oldukça uzak bir bilgidir. Bununla beraber Yusuf oldukça değerli bulduğu bu irfan bilgisini kanun ile akıl ve bilginin temsilcileri olan hükümdar Küntogdı ile vezir Ögdülmiş'in Odgurmuş'un tavsiye ve nasihatleriyle olgunluk kazanmalarına sarf etmektedir. Bu yüzden Odgurmuş kendi bilgisinin devletin kurumsal işleyişine yaramayacağını düşünerek devlette istihdam edilmeyi reddetmesine rağmen kısa süreli ziyaretle hükümdar ile vezire öğütler vermekte ve onları irfan çerçevesinde doğru yola sevk etmektedir. Bu da devletin kurumsal yapısı içerisinde irfana yer verilemeyeceğini ancak irfanın devletin kurumsallığının unsurları olan kanun ile akıl ve bilginin insanileşmesinde destekleyici bir unsur olarak kendine yer bulabileceğini göstermektedir. Bu yüzden Şeker'in görüşlerinin aksine Odgurmuş'un muhatabı toplum değil devlet sistemidir. Zira Odgurmuş'ı münzevi hayatına iade eden Yusuf, onun sistem içinde üstlendiği misyonun devam ettiğini vurgulamak için onun öldüğünü ve yerine müridinin geçtiğini bildirmektedir. Burada bir devamlılık vurgusu söz konusudur. Öte yandan Odgurmuş'un kanaatkâr ve dervişane hayatına imrenen hükümdar ve vezir Odgurmuş tarafından ciddi bir şekilde uyarılmaktadır. Odgurmuş onlara yapmakta oldukları görevlerine odaklanmalarını tavsiye etmekte ve topluma karşı kendi üstlerine düşen görevleri yerine getirmelerinin onlar için büyük bir ibadet olacağına işaret etmektedir. Aksi takdirde toplumun vebalini omuzlarına alarak ahiret hayatında büyük bir sorumlulukla karşı karşıya kalacaklardır. Böylece Yusuf Has Hacib, maddi bilgi ile manevi bilginin devlet işlerindeki sınırlarını belirlemekte ve mistik olgunluğun devlette istihdam edilmek için bir ölçü olamayacağını vurgulamaktadır.

3.12. Kutadgu Bilig'de Bireyin Konumu

Kutadgu Bilig, her ne kadar özellikle yönetici sınıfa hitaben yazılmışsa da genel olarak tüm insanları hem dünya hem ahiret saadetine ulaştıracak hayat tarzını öğretmeyi amaçlamıştır. Eser bu yönüyle idarecilere yönelik ahlaki öğüt veren bir nasihatnamenin ötesinde hayatın insan için ne anlama geldiğini irdeleyerek onun toplum ve devlet düzenindeki konumunu tespit eden “bir hayat felsefesi olarak” nitelendirilmiştir. (Kaçalın, 2002. s. 478-480)

Kutadgu Bilig’de çoğunlukla aynı kavramlar hem sıradan insanlar için hem de devlet yöneticilerinin kurumsal kimliklerinin ifadesi olacak şekilde çift katmanlı olacak şekilde inşa edilmiştir. Töre, akıl, bilgi, saadet gibi temel kavramların devlet yapısı içerisindeki anlamlarıyla genel olarak insanlar için ifade ettikleri anlam itibariyle belli ölçüde farklılaştıkları görülmektedir. Bununla beraber göz önünde bulundurulması gereken bir husus Yusuf Has Hacib’in eserinde belli ölçüde bir toplumsal sınıf olgusunu dikkate aldığı hususudur. Bu sınıflama soydan gelen ayrıcalıklardan ziyade daha sonra özellikle bilgi sayesinde elde edilen marifetlerden kaynaklanmaktadır. Yusuf Has Hacib’e (KB 1680) göre insan bilgiyi doğuştan elde etmez yaşı ilerledikçe öğrenir ve bu bilgi sayesinde işlerinde başarılı olur. Fakat akıl, bilgiden farklı olarak çalışmakla elde edilemez; doğuştan ilahi olarak bahşedilen bir şeydir. İnsan hamuruna katılan bilgi ile akıl dışındaki faziletleri öğrenerek bilgisini artırır (KB 1682,1683). Bu ise ona saadet yolunu açar.

Kutadgu Bilig’de toplumsal sınıfları oluşturan Ali evlâdı, âlimler, saray görevlileri, askerler, elçiler, tabipler, efsuncular, rüya tabircileri, müneccimler, şairler, çiftçiler, satıcılar, hayvan yetiştirenler, zanaat erbabı ve yoksul insanlar gibi farklı niteliklere sahip insanlarla nasıl münasebet kurulması gerektiği üzerinde durulmuştur. Yusuf Has Hacib bu toplumsal grupların her biri için ayrı hususiyetler belirlemiş ve onlarla münasebette göz önünde tutulması gereken hususlara dikkat çekmiştir. Yalnız burada onun toplumsal sınıflar arasında kesin bir çizgi çizmediği yalnızca belli nitelikleri itibariyle bazı toplum fertlerini öne çıkardığı hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu toplumsal tabakalar arasındaki farklar icra ettikleri meslekler yönüyle olsa da Yusuf Has Hacib için bireyin esas itibariyle değerini belirleyen şey meslek değil; akıl ve bilgi sahibi olup olmadığıdır. Bu bağlamda eserinde avam olarak tabir ettiği genel halk ile akıl ve bilgi sahibi olan toplumun seçkinleri arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Akıl ve bilgi sahibi sınıflar pek çok üstün ahlaki meziyetlere sahiptirler. Ona göre ferdin üstün ahlaki meziyetlere sahip olması toplumu ve dolayısıyla devleti olumlu yönde şekillendirecektir.

Yusuf Has Hacib eserinde bütün ahlaki meziyetlerle iyiliği kendine hedef almıştır. Ona göre fert, insan olabilmek için iyi olmak zorundadır. İyilik ise başkalarına faydalı olmayı gerektirmektedir (KB 3269). İyi insanın başkalarına karşı şefkatli ve merhametli

olması gerekir (KB 3272). Böylece kişinin insan olabilmek için diğer insanlarla ilişkisini faydalılık üzerine inşa etmesi gerektiğine işaret eder.

Yusuf Has Hacib, eserini hükümdar Küntogdı'ya hitaben yazdığı için bireye ilişkin değerlendirmeleri de hükümdarın şahsında bulunması gereken ahlaki ve insani meziyetlerle paralellik göstermektedir. Bu yüzden o ideal bir bireyden hükümdarda olmasını beklediği meziyetlere benzer meziyetler beklemektedir. Bu bağlamda birey öncelikle yaratılıştan akıllı bir kimse ise aklını bilgi ile desteklemelidir. Akıl ve bilgi sayesinde saadet kapısı ona açılacaktır. Elde edeceği ahlaki meziyetler ile de bu saadeti koruması mümkün olacaktır. Bunlar hükümdarda olması beklenen “doğruluk, dürüstlük, hayâ sahibi olma, kanuna uyma, merhamet, cesaret, yumuşaklık, şefkat, cömertlik, gözü tokluk, ağırbaşlılık, gayretli olma, davranışlarda ölçülü olma vb.” gibi ahlaki meziyetlerdir. Yusuf Has Hacib seçkin insanlardan diğer insanlarla olan münasebetlerinde bunları beklemektedir. O hükümdarın şahsında seçkinler için avam tabiatlı olmayı reddetmektedir (KB 2019).

Platon “Devlet” adlı eserinde toplumu üç sınıfa ayırarak her bir sınıf için keskin hatlarla belirlenmiş sınırlar çizer. Toplumsal sınıfların en üst katında yönetici konumunda bulunan filozoflar bulunur. Bu filozoflar bilime düşkün olup varlığı bütünüyle seven, özü sözü bir, yalan söylemekten kaçınan, doğruyu seven kişilerdir. (Platon, 2019, s. 194). Bunların altındaki sınıf ise devletin bekçileri olan askeri sınıftır ki çok iyi bir eğitim alarak yetiştirilirler. Eğitimleri hususundan bekçilik görevinin gerekleri sıkı bir şekilde takip edilir. Bunların altında ise yalnız kendilerine tahsis edilen meslekleri yerine getiren toplumsal gruplar bulunmaktadır (Platon, 2019, s. 89). Platon’a göre bu üç sınıfın birbirinin işine müdahil olması ağır bir suç teşkil etmektedir. Ona göre doğruluk bu sınıflardan birine ait olan her bir insanın yalnızca kendi işiyle meşgul olması anlamına gelmektedir. Böylece devlet de doğru bir devlet haline gelecektir (Platon, 2019, s. 133-134).

Platon insanların kabiliyetlerinin soydan geldiğini ileri sürerek her insanın ait olduğu toplumsal grupta kalması gerektiğini söyler. O insanları bu sıkı toplumsal sınıf ayırmasına ikna etmek için şu ifadeleri kullanmayı salık verir;

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar

bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüştten de altın doğduğu olabilir (2019, s.111).

Platon’a göre filozofların peşinde olduğu en yüksek bilim iyilik kavramının ideasına ulaşmayı hedefler. Ona göre değerler insanı iyiye yönlendiriyorsa yararlıdırlar (2019, s. 219). Ancak iyilik herkes için aynı şeyi ifade etmez. İyilik halk için zevk, aydınlar için düşünceyi ifade eder (2019, s. 220).

Platon alt sınıftan halkın “içinde Tanrısal yan baş olmuş üstün adam” olarak tarif ettiği yönetici filozoflara köle olmasını olağan karşılamaktadır. Ona göre bu kölelik onların ezilip zarar görmesini değil; böyle bir kişinin buyruğuna uymanın çok yararlı olduğu için bundan yararlanmayı hedefler. Böyle bir sistem içinde sağlanacak düzen sayesinde insanların birbirine daha çok benzeyeceğini ve birbirinin dostu olacağını söyler. Ona göre kanunların amacı da zaten budur. Kanunlar da toplum fertlerini yönlendirmektedir. Platon, “Çocukları yönetirken de aynı işi yapıyoruz; kendi işlerinde devlette olduğu gibi bir düzen kuruluncaya kadar onları buyruğumuz altında tutuyoruz (2019, s. 331)” demektedir.

Platon ile Yusuf Has Hacib’in bireyi ele alışı karşılaştırıldığında temel bakış açılarının önemli ölçüde farklılaştığı görülmektedir. Öncelikle Yusuf Has Hacib hükümdarın dışında kimseye soydan gelen bir üstünlük vermemektedir. Onun üstünlük göstergesi olarak kabul ettiği akıl dışındaki bütün faziletler sonradan edinilebilecek meziyetlerdir. Akıl ise soya bağlı elde edilebilen bir şey değildir. O insanı üstün yapan değerlerin akıl ile desteklenen bilgi ve ahlak sayesinde elde edilebileceğini ifade etmektedir. Bu yüzden bu şartları yerine getiren birey için toplumsal yapı içerisinde seçkinlerin arasına dâhil olma imkânı her zaman mevcuttur. Üstelik seçkinlik göstergesi olan bilgi ve ahlaki meziyetler toplumun bütünü için ortak olan değerlerdir. Bu yüzden Yusuf Has Hacib’in öngördüğü siyasal yapılanma içerisinde toplumun bütününe kapsayıcı normlar ön plandadır. Platon ise arası kesin çizgilerle ayrılmış bir toplumsal sınıflaşmayı incelemektedir. Yaratılıştan bazı insanların altın, bazılarının gümüş ve bazılarının da demir veya tunç özellikleri taşıdığını ileri sürerek toplumsal sınıflaşmaya kalıtsal bir hüviyet kazandırmaktadır. Her bir sınıfın yalnızca kendi işiyle meşgul olduğu ve sınıflar arası geçişin oldukça kısıtlandığı bu yapı içerisinde birey ancak kendi sınıfının bilgisine

sahip olabilmekte ve kendi sınıfına has ahlaki özellikleri taşıyabilmektedir. Platon devleti oluşturan temel değerler arasında saydığı ölçüyü buna istisna koymuştur. Ona göre “ölçüyse bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin fakir herkes aynı ahenge uyar (2019, s. 130)”. Kısacası Yusuf Has Hacib oldukça gevşek ve geçirgen bir toplumsal sınıflaşmayı öngörerek toplumsal ve siyasal yapıyı ortak kavramlar etrafında inşa etmeyi yeğlemiş ve bireyin yukarı yönlü sosyal hareketinin önünü tıkamamıştır. Platon ise bireyi ait olduğu sınıf içinde sıkı bir şekilde tutmanın yolunu aramıştır. Böyle bir yapı içerisindeki bireyin diğer insanlarla olan ilişkisinin boyutları ancak kendi sınıfına has bilgi ve ahlak anlayışı çerçevesinde belirlenecektir.

SONUÇ

Sosyal bir varlık olan insan maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla kaçınılmaz olarak bir araya gelmekte ve diğer insanlarla etkileşim içine girmektedir. Bu etkileşim sürecinde ortaya çıkan ilişki biçimleri ve bu ilişkilerin sonucunda süreklilik kazanan değer ve uygulamalar toplumsal kültürün nüvesini oluşturmaktadır. Ancak başta çevresel faktörler olmak üzere insan topluluklarının maruz kaldığı iç ve dış koşulların etkisiyle bu kültür nüveleri biçimsel olarak benzerlikler gösterse de anlamsal muhtevaları açısından çoğunlukla önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Toplumsal düzenin sağlıklı bir şekilde işleminin yegâne yolu olan ve belli kurallar çerçevesinde gerçekleşen sistematik yaşamı ifade eden siyasal organizasyona ilişkin kültür nüveleri de bu farklılaşmanın somut olarak gözlemlendiği alanlardan biridir.

Birey akıllı ve irade sahibi bir varlık olması nedeniyle hem diğer varlıklardan hem de kendi cinsi olan diğer bireylerden tercihleri itibariyle farklılaşmakta ve kendi becerileri çerçevesinde öz menfaatini takip etme eğilimi göstermektedir. Özgürlük olarak da nitelendirilebilecek bir durum olan bu öz menfaati takibi nedeniyle diğer insanlarla yaşadığı çatışma ise kaçınılmaz olarak bu karşılıklı menfaat çatışmasının kurallara bağlanmasını gerektirmektedir. Bu kuralların sistemleşmesiyle siyasal organizasyon ortaya çıkmakta; bu organizasyonun sürekliliği içinse günümüzde “devlet” olarak adlandırılan hiyerarşik yapı inşa edilmektedir. Öte yandan bu hiyerarşik yapıdan kaynaklanacak muhtemel suiistimallere karşı her toplum kendi kültür kodlarında içkin olan kavram ve değerlerle bir savunma mekanizması oluşturmakta ve hiyerarşik yaptırımın meşruiyetinin koşullarını ve gerekçelerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu hiyerarşik sistem içindeki iktidar ilişkilerinin nasıl inşa edildiği konusunun bilimsel yollarla ele alınması ise siyasal antropolojinin çalışma alanına girmektedir.

Siyasal antropoloji siyaset felsefesinden farklı olarak toplumsal yapı içerisindeki ilişkiler ağını bir bütün olarak ele almaktadır. Bu bağlamda bir toplumun siyasal organizasyonun temellerinde yatan düşüncelerin, sembollerin ve kutsal kabul edilen değerlerin o topluma münhasır iktidar ilişkilerinde ne denli belirleyici olduğuna odaklanmaktadır. Bu bağlamda genel geçer teoriler oluşturmak yerine her toplumu kendi özel koşulları içinde değerlendirmeyi yeğlemektedir. Bu husus belli bir toplumun

siyasal düşüncesinin oluşma sürecine ilişkin etkenlerin değerlendirilmesinde siyasal antropolojiyi öne çıkarmaktadır.

Karahanlılar döneminde kaleme alınan bir eser olan Kutadgu Bilig'deki temel kavramlar ile toplumsal ve siyasal perspektifin Göktürkler döneminden miras kaldığı dikkate alındığında bu dönemin sosyal ve siyasal yapısının hususiyetlerinin doğru tespiti Kutadgu Bilig'in siyasal nazariyesinin doğru anlaşılması açısından ehemmiyet taşımaktadır. Zira başta töre ve kut gibi temel sosyal ve siyasal kavramların yanı sıra pek çok düşünce kalıbı ile siyasal ve toplumsal değer yargıları bu dönemde şekillenmiştir. Kutadgu Bilig'de bu düşünce kalıpları ve değer yargılarına sık sık atıfta bulunulmuştur.

Türk tarihinin kökleri her ne kadar çok daha eskilere uzansa da Göktürkler döneminin Türk kimliğinin berraklaştığı, Türk kültürü unsurlarının kesifleştiği, toplumsal ve siyasal hayatın temel parametrelerinin açık bir şekilde ortaya konulduğu, millet bilincinin üst seviyeye ulaştığı ve devlet ile milletin karşılıklı sorumluluklarının belirlendiği bir dönemi işaret ettiği değerlendirilmektedir. Bununla beraber bilinen tarih itibarıyla Göktürkler öncesi dönemde Türklerin yerleşik ve yazılı bir kültüre sahip olmadığı gerçeği göz önüne alındığında Orhun Abidelerinde yankısını bulan böyle bir toplumsal ve siyasal gelişmişlik düzeyini ortaya çıkaran koşulların neler olduğu önemli hale gelmektedir.

Türklerin yaşadıkları coğrafyanın koşulları onların kendi dönemlerindeki pek çok kültürden daha özgün bir siyasal anlayış geliştirmelerinin önünü açtığı görülmektedir. Türklerin anavatanı ve Göktürk ülkesinin merkezi coğrafyası olan bölge bu günkü Moğolistan'ın batısı ile Kazakistan'ın doğusunda yer almaktadır. Bu bölge dünyanın geleneksel kültür havzalarından oldukça uzakta, çok sert iklim koşullarının hâkim olduğu bozkırlardan oluşmaktadır. Geleneksel kültür havzalarından uzak olmak bu bölgede gelişen kültürün özgün bir karakter taşımasını sağlamıştır. Sert iklim koşullarının ise toplumsal yapıyı dönüştürerek bu özgünlüğü pekiştirdiği değerlendirilmektedir. Zira “coğrafyanın hayat üzerindeki tesirleri düşünülürse bozkır ikliminin de çeşitli bakımlardan eski Türk yaşayışı, düşünce tarzı, inancı ve dünya görüşü, örfü ve geleneklerine, kısacası kültürüne yön verici tesirler yapacağı tabiidir (Kafesoğlu, 1977. s.189).”

Türklerin yaşadığı coğrafyanın zor koşulları onları başka yerlerde olduğundan daha sert mücadeleye ve aynı zamanda daha güçlü dayanışmaya sevk etmiştir. Türkler coğrafyanın koşulları gereği hayatta kalabilmek için konargöçer hayat tarzını benimsemişlerdir. Bu hayat tarzının güçlükleri iklim kaynaklı diğer zorluklarla birleşince dayanışmayı ön plana çıkarmış ve kişiyi önce aileye sonra da mensubu olduğu boya güçlü bir şekilde bağlamıştır. Boy bağlılığına dayanan bu toplumsal yapı İbni Haldun'un da (2013, s.351) ifade ettiği gibi aidiyet düşüncesini güçlendirerek varacağı son noktaya erişip devletleşmeyi sağlamıştır. Boy asabiyetinin hedefi daha yaygın bir siyasal organizasyon olarak devletin ortaya çıkmasıyla birlikte daha önce diğer boylara yönelik iken bu kez Çin gibi dış düşmanlara yönelerek millet bilincinin üst düzeye erişmesine olanak sağlamıştır. Böylece Orhun abidelerinde görüldüğü gibi boyların oluşturduğu siyasal yapı Türk kimliği etrafında birleşmiştir. Bu devletleşme sürecinde konar-göçer Türk topluluklarının günlük ilişkilerindeki davranış kalıpları, kozmoloji anlayışları, dini algıları ve toplumsal değer yargılarının yeniden şekillenerek siyasal yapının ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde anlamlar kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda en ön plana çıkan kavramlar ise “töre” ile “kut” olmuştur. Töre kavramı kısaca toplumsal ve hukuki normlar çerçevesinde inşa edilen “ideal nizamı” ifade edecek şekilde kullanılırken; Kut, törenin etkinlik kazanmasını sağlayan ilahi kaynaklı “iktidar gücü” olarak kendini göstermiştir. Bu iki kavram Türk devlet anlayışının kurumsallaşmasının önünü açmıştır. Ayrıca bu dönemde dikkat çeken başka bir husus konar-göçer hayat tarzı nedeniyle Türklerin, İbni Haldun'un (2013, s.327) dile getirdiği yerleşik toplumlardaki hadari yozlaşmaya maruz kalmamış olmasıdır. Her ne kadar konar-göçerlikten kaynaklı olarak devlette istikrar sorunu baş göstermiş olsa da bu durumun halkın toplumsal ve siyasal yapıya ilişkin tutumunun zinde kalmasını temin ettiği değerlendirilmektedir.

Türkler sahip oldukları ruhi zindeliği elde ettikleri başarılarla güçlendirmişler ve kazandıkları askeri muvaffakiyetlerle kendilerine yeni siyasi hedefler belirleyerek fetih hareketlerine girişmişlerdir. “Bu durum Türklerde zamanla dünyayı huzur ve sükûna kavuşturmayı gaye edinen bir fütühat felsefesi ve her yerde adil, eşitlikçi Türk töresini yürürlüğe koymak üzere bir cihan hâkimiyeti ülküsünü doğurmuştur (Kafesoğlu, 1977. s. 36).”

Cihan hâkimiyeti ülküsünün odağında yer alan “töre” kavramının ise Kafesoğlu’nun “Bozkır medeniyeti (1995. s. 15)” olarak ifade ettiği kökleri geçmişin derinliklerine inen bir bilgi ve tecrübenin mahsulü olduğu görülmektedir. Bununla beraber konar-göçerliğin somut ve soyut değerlerine ilişkin yeterince araştırma yapılmadığı için söz konusu medeniyet anlayışının niteliklerinin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olamamıştır (Kafesoğlu, 1977, s.191). Bu bağlamda konargöçer yaşam tarzının kalıcı ve somut üretimlerden ziyade toplumsal alana ilişkin telakkilerin gelişmesine uygun bir ortam hazırladığı değerlendirilmektedir. Böylece toplumsallığın güç kazanarak ideal düzene ilişkin bir yaklaşımı ifade eden törenin kurallarının sistemli hale gelmesini sağladığı görülmektedir.

Göktürkler döneminden sonra kısa süreli Kırgız ve Uygur yönetiminin ardından Türk toplulukları büyük ölçüde Karahanlılar idaresi altında bir araya gelmiştir. Karahanlılar dönemi Türk tarihi açısından yaşanan toplumsal ve siyasal değişimler nedeniyle keskin bir dönüşümü ifade etmektedir. Karahanlılar döneminde Türkler kitleler halinde Ötüken merkezli kadim coğrafyalarını terk ederek batıya göç etmiş ve Maverâünnehir civarına yerleşmeye başlamışlardır. Burada yerleşik bir hayat süren ve Batı Göktürkleri vasıtasıyla daha önceden etkileşim kurdukları Sogdlarla kaynaşmaya başlamışlardır. Bu yerleşik kavim vasıtasıyla yönetici sınıfın İslam’ı kabul etmesi Türklerin büyük bir kısmının ilerleyen süreçte bu dini benimsemesini sağlamıştır. Böylece Türklerin hayat tarzları ve değer yargılarında geri döndürülemez iki olgu ortaya çıkmıştır; yeni bir din olarak İslam ve konar-göçerlikten yerleşik hayata geçiş. Ayrıca bu iki konuda görülen değişim bir üçüncüsünü tetiklemiştir; o zamana kadar geleneksel olarak Uzakdoğu kültürüyle etkileşim içindeki Türk kültürü için yeni kültür dairesi olarak Batı Asya kültür dairesi. Bütün bu değişimlerin Türklerin hayatlarında sebebiyet vereceği hercümercin bir dengeye oturması için ise yerleşik değerlerle yeni değerlerin uyumlulaştırılması oldukça ehemmiyetli bir vaziyet olarak ortaya çıkmıştır. Hoca Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmeti ve Kaşgarlı Mahmut’un Divan-ı Lügat-it Türk’ü gibi eserlere benzer şekilde, Kutadgu Bilig Türklerin yeni kültür havzasına kendi özgün değerleriyle intibak etmek için gösterdikleri çabalara emsal teşkil edecek niteliktedir. Ancak Kutadgu Bilig ötekilerden farklı olarak belli bir konuya yoğunlaşmak yerine siyasal yapının doğru bir şekilde inşası yoluyla bütün bir toplumun yeni kültür çevresine sağlıklı bir şekilde intibakının önünü açmak istemiştir. Bu bağlamda yaptığı atıflarla

geleneksel Türk kültürüne güçlü bir şekilde vurgu yapmış; siyasal ve toplumsal yapıyı çok büyük ölçüde –kısmi muhteva değişimi gözlense de- önceki döneme ait kavramlarla ele almıştır.

Biri Uygur harfleriyle ikisi Arap harfleriyle yazılan toplam üç nüshası günümüze ulaşan Kutadgu Bilig, bu gün Kırgızistan sınırları dâhilinde bulunan Balasagun doğumlu Yusuf Has Hacib tarafından 1070 yılında Kaşgar’da tamamlanmış olup mesnevi tarzında yazılmış manzum bir eserdir. Dört sembolik şahıs üzerinden siyasal bir yapının ve toplumsal organizasyonun inşasını konu edinen esere ilişkin günümüze dek pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir.

Esere ilişkin yapılan erken çalışmaların öncelikle Batılı şarkiyatçılar tarafından gerçekleştirildiği ve bunların eserin transkripsiyonlarını ve kısmi tercümelerini ihtiva ettiği görülmektedir. Bu çalışmalar Kutadgu Bilig’i çoğunlukla Uygur araştırmaları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Batı’da başlayan çalışmalar sonraki dönemde Rusya ve Türkiye’de yoğunlaşmıştır. Orta Asya’daki çalışmalar ise Sovyetler döneminde ivme kazanmıştır. Çin’de yürütülen Kutadgu Bilig incelemeleri diğer bölgelerle karşılaştırıldığında oldukça geç bir dönemde başlamış ve bu ülkenin yaşadığı sosyal ve siyasal hengâmelerden oldukça yoğun bir şekilde etkilendiği gözlemlenmiştir.

Kutadgu Bilig üzerine yapılan çalışmalar daha ziyade eserin dil ve edebiyat açısından incelenmesine dayanmaktadır. Bununla beraber eserin hangi Türk etnik grubuna mensup olduğuna ilişkin tartışmalar eser üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir yer teşkil etmiştir. Özellikle Orta Asya’daki Türk halkları ısrarla eserin kendi etnik gruplarının kültürel mirası olduğu yönünde bir söylem geliştirmişlerdir. Eserin siyasi yönü ise bu çalışmalarda büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Eseri siyasi açıdan değerlendiren araştırmaların ise çoğunlukla onu belli yönlerden ele almayı tercih ettiği ve bütüncül bir yaklaşımla eserin siyasal nazariyesini ortaya koyma gayesi gütmeye değeri değerlendirilmektedir.

Kutadgu Bilig’in sunduğu siyasal bakış açısının ana hatları ortaya konulmak istendiğinde onun siyasal ve toplumsal yapıyı içine alan “ideal bir nizam” düşüncesiyle hareket ettiği görülmektedir. Bu ideal nizamın kavramları, düşünce kalıpları ve fikir öbeklerinin büyük ölçüde Karahanlılar öncesi döneme ait Türk kültürünün mahsulü olduğu tespit edilmektedir. Bununla beraber Yusuf Has Hacib, yeni girilen kültür

çevresinin gereklerini dikkate alarak söz konusu unsurların içeriğinde belli değişimler gerçekleştirmekten geri durmamıştır.

Kutadgu Bilig’de her bir sembolik şahıs bir yönü devlete bir yönü ferde bakan iki kavramsal ilişki yönüne sahiptir. Yusuf Has Hacib eserde kavramların bu çift yönlü yapısını açıkça belirtmese de onları fert ve devlet için farklı muhtevalarla kullanarak bu çıkarımı olanaklı hale getirmektedir. Örneğin; hükümdar Küntogdı esas itibariyle soyut ideal nizamı temsil etmekle birlikte uygulamada hem kanunları hem de örfü temsil etmektedir. Aynı şekilde 1. Vezir Aytoldı tarafından temsil edilen “kut” kavramı fert için kullanıldığında “mutluluk” ya da “ıkbali” ifade ederken; hükümdar için kullanıldığında “egemenlik” veya “siyasal iktidar” anlamına gelmektedir. Buna benzer şekilde eserde 2. Vezir Ögdülmiş tarafından temsil edilen akıl ve bilgi aynı zamanda diğer yöneticiler ve sıradan insanlarda da bulunması gereken bir hususiyettir. Fakat Yusuf Has Hacib “akıl” ve “bilgiyi” vezirin şahsında devletin kurumsal yapısına da dâhil etmiştir. Ögdülmiş’in temsil ettiği “akıl” ve “bilgi” diğerlerininkinden farklı olarak devlete has akıl ve bilgiyi kapsamaktadır. Fert ve devlete yönelik kavramsal farklılığın kesişim noktasında ise ilgili kavramın kamusal anlamı ortaya çıkmaktadır. Zira “kamu” kavramı devlet ve ferdin buluşma alanını ifade etmektedir.

Yusuf Has Hacib eseri boyunca hem devletin hem de ferdin cephesinden bu kavramları ele alarak kamusal alanın adil bir şekilde nasıl oluşabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kavramların ihtiva ettiği anlamsal çerçevenin toplumu ve devleti oluşturan unsurlar arasındaki etkileşimini doğru bir şekilde tanzim ederek “ideal nizamın” koşullarını belirlemeye gayret etmektedir. Onun ideal nizamının merkezinde ise dar manada kanun anlamında kullanılan “töre” kavramı bulunmaktadır. Ancak törenin eserdeki gerçek karşılığı kanundan çok daha geniştir. Yusuf için töre geniş anlamıyla ideal nizamın kendisidir. Zira eserdeki bütün diğer kavramlar açıkça töreye hizmet etmekte ve onun gereklerinin yerine getirilmesine yardımcı olmaktadır. Ancak hükümdar Küntogdı’nın töreyi sembolize ederek kanunlar vazetmesi ve günümüz Türkçesinde törenin kapsamını ifade edecek bir kavram bulunmayışı onun çoğunlukla “kanun” sözcüğüyle karşılanmasına neden olmaktadır.

İdeal nizamı eserdeki dört sembolik şahıs ile onların etkileşim halinde olduğu toplumsal sınıfların etrafında ören Yusuf Has Hacib, devlet yapısına geldiğinde devletin ana

sütunlarında dört sembolik şahsın üçünü görevlendirmekte ve münzevi bir zahit rolündeki Odgurmuş'ı devletin kurumsal yapısının dışında tutmaktadır. Bununla beraber o, diğer sembolik şahısların faaliyetlerini ve onların temsil ettiği kavramların uygulanışının ahlaki denetimi sağlamaktadır. Böylece Odgurmuş hem kanunun hem de akıl ve bilginin nasıl ahlaki olacağına ilişkin hükümdara ve vezir Ögdülmiş'e tavsiyelerde bulunmaktadır.

Kutadgu Bilig içeriğinde barındırdığı siyasal düşüncüyü manzum bir şekilde ve bir olay örgüsü etrafında anlatmaktadır. Eserin kurgusuna göre Aytoldı (Dolunay) adında genç, bilgili, yakışıklı ve güzel ahlaklı bir kişi hükümdar Küntogdı'nın (Güneş) şöhretini işiterek onun hizmetine girmek maksadıyla yola koyulur ve araçlar vasıtasıyla hükümdar ile tanışarak ona vezir olur. Sonrasında ise hükümdar Küntogdı ile vezir Aytoldı birbirlerine semboller üzerinden kendi mahiyetlerini anlatırlar. Küntogdı (Güneş) kendisinin bu adla anılmasının tabiatından kaynaklandığını belirtir. O doğrudan doğruya kanun (töre) dur. Aytoldı ise “kut” yani siyasal anlamıyla iktidar gücüdür. Hükümdar kanunu temsil ettiği için doğruluktan şaşmamaktadır. Kanun sınıfına veya statüsüne bakmaksızın herkes için aynı yaptırım gücüne sahiptir. Tıpkı güneş gibi sürekli olarak aynı büyüklükte ve güçte kalır, bütünlüğünü kaybetmez. Bunu yanı sıra kanun yine güneş gibi sürekliliğe sahiptir ve her zaman için geçerlidir. Bu yönüyle evrensel bir niteliğe sahiptir. Eserde Yusuf Has Hacib, hükümdarı her ne kadar kanunun sembolü olarak sunuyor olsa da hükümdarın onu tam olarak temsil etmekte yetersiz kaldığı görülmektedir. O, “Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır (KB 454)” diyerek kanunu hükümdarın da üstüne çıkarmaktadır. Bu bağlamda Yusuf Has Hacib, kanunu en güçlünün de üstüne koyarak bir yönüyle hukukun üstünlüğünü ilan etmiş ve onu “ideal nizamın” ana unsuru haline getirmiştir. Hükümdarın temel vazifesi ise onun uygulamaya konulmasına aracılık etmektir. Kanunu uygulamaya koyacak olan hükümdarın bazı niteliklere sahip olması gerekmektedir. Öncelikle soylu bir aile geçmişine sahip olması gereken hükümdar aynı zamanda; cesur, cömert, hayâli, akıllı, bilgili, merhametli, yumuşak huylu, iyiliksever, özü sözü doğru, gönlü tok vb. niteliklere haiz olmalıdır. Bütün bunlardan sonra kanunu tam olarak uygulamaya koyabilmek için hükümdarın ilahi lütfun eseri olarak kut (egemenlik hakkı, siyasal iktidar gücü) sahibi olması gerekir. Onu kanunu uygulama gücüne bu kut kavuşturacaktır.

Kutadgu Bilig'in kut için belirlediği sembolik şahıs olan birinci vezir Aytoldı daha isminin anlamı itibariyle karakter olarak Küntogdı'dan farklılaşmaktadır. Zira güneş ne kadar tabiatında sabitse dolunay tam tersine değişkendir. Bununla beraber ayın ışığını güneşten alması gibi kut da hükümdar yani töre sayesinde anlam kazanmakta ve itibar görmektedir. Kutun temsilcisi Aytoldı'nın Küntogdı'ya vezir olmasıyla hükümdar siyasal iktidar gücü elde etmiştir. Bu ise Yusuf'un ideal devlet nizamının başlangıcına işaret etmektedir. Zira kanunun ile güç birleşmiş ve kanunun fiili etkinliği tesis edilmiştir. Ancak Aytoldı'nın ifadesiyle siyasal iktidarın her an kaybedilme riski mevcuttur. Kutun cazibesi, kararsızlığı, dönecliği ya kusursuzluğun peşinde oluşu iktidarı elde tumanın güçlüğüne işaret etmektedir. Çünkü devletlerin kurumsallık zafiyeti nedeniyle iktidarın el değiştirmesinin kolay olduğu yerlerde egemenlik arzusunun şiddeti nedeniyle onu ele geçirmek isteyen pek çok kişi ortaya çıkacaktır. Ayrıca hükümdarın yönetimde idealist davranması ve yaptığı işlerde en iyisini başarmaya çalışması gerekmektedir. Zira yönetimde kusur gösterenler iktidarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklardır. Bütün bunlara rağmen her an ortaya çıkacak başka güç odakları tahtın ortağı haline gelebilecektir. Kutun yani iktidarın gerektirdiği koşulları yerine getirenler ise büyük bir yücelik kazanmaktadırlar. Hükümdarın da iktidarını sürdürmek için kutun talep ettiği niteliklere sahip olması gerekmektedir. Kutun sürdürülmesi için gerekli olan en önemli nitelikler ise akıl ve bilgidir. Küntogdı bu niteliklere sahip olduğu için kut kazanmış olsa da iktidar gücünü sürdürmek ve devletin devamlılığını sağlamak için kurumsal nitelikte "akıl ve bilgiye" gereksinim duymaktadır. Yusuf Has Hacib, Aytoldı ile kanuna egemenlik gücü sağlamış ve onun ölümüyle bunun sürekliliğini temin için sahneye üçüncü sembolik şahıs olan ikinci vezir Ögdülmiş'i almıştır.

Ögdülmiş (Övülmüş) akıllı ve bilgiyi temsil etmektedir. Onun egemenliği temsil eden Aytoldı'nın oğlu olması eserdeki konumuna ilişkin önemli bir ipucu vermektedir. Ögdülmiş, Aytoldı'nın oğlu olarak babasının biyolojik varlığını belli ölçüde sürdürdüğü gibi onun temsil ettiği değerlerin sürdürülmesinde de onun varisi konumundadır. Bu yüzden Yusuf Has Hacib ona kutu sürdürmenin en önemli koşulları olan akıl ve bilgiyi temsil görevi vermiştir. Kanun ile akıl ve bilgiyi temsilen hükümdar Küntogdı ile vezir Ögdülmiş büyük bir uyum içinde çalışırlar. Ögdülmiş başarıları nedeniyle ismine uygun bir şekilde hükümdarın büyük övgülerine mazhar olur. Hükümdar kendi dışında yalnız

ona yeni kanunlar yapma hakkı tanır. Ögdülmüş hem hükümdarın işlerini onun adına takip etmekte hem de kanunun uygulanması sağlamaktadır. Bu yönüyle yürütme görevini de üstlenmiştir. Böylece Yusuf Has Hacib, akıl ve bilgiyi kanunun yapımında ve uygulamaya konulmasında esas unsur olarak kabul ettiğini göstermektedir. Hükümdar tarafından yapılan -daha açık bir ifadeyle törede zaten var olan- kanunlara yenilerinin eklenmesinde takip edilecek yol akıl ve bilgiye dayanmaktadır. Törede öteden beri var olan kanunlar ise akıl ve bilginin denetime ihtiyaç duymaktadır. Zira hükümdar kendi yaptıklarının doğru olup olmadığını da Ögdülmüş’e sormaktadır. Ancak göz önünde bulundurulması gereken husus bu akıl ve bilginin bir yanılla gönülle etkileşim halinde olmasıdır. Bu hususta Yusuf “Tanrı yaratırken akıl ve gönül ihsan ederse, çocuk bilgi için tam bir sermaye elde etmiş olur (KB 1818)” demektedir. Kanunların oluşturulmasında takip edilecek yol akıl ve bilgiden geçiyor olsa da bu akıl ve bilgi gönül sayesinde insani bir çizgi takip etmek zorundadır. Doğru bilgi, akılla gönlün ittifakından ortaya çıkacaktır. Bunun yanı sıra Ögdülmüş’e icra görevi de yüklenmiştir. Yusuf ona kanunların oluşturulmasının yanı sıra uygulamaya konulmasında da sorumluluk vermiştir. Böylece Yusuf’un ideal devlet düzeninde töre, önce kut ile iktidar gücü kazanmış ardından da akıl ve bilgi ile hem kendini tashih ederek yenilenmiş hem de bünyesine yeni unsurlar katarak zenginleşmiştir. Ayrıca bu süreçte devlet yönetiminde egemenlik ile akıl ve bilgiye her ne kadar büyük değer atfedilmişse de kanun (töre) sistemin merkezinde kalmaya devam etmiştir. Diğerleri ancak onu şu ya da bu şekilde desteklemek için ortaya çıkmıştır.

Bilgi ve aklın desteğindeki kanuni düzen altında ülkenin her türlü sıkıntısı çözüm bulmuş, halk ve devlet huzur içinde varlığını sürdürürken hükümdar Küntogdı Ögdülmüş’i kaybetme korkusuna kapılır. Bu yüzden onun yokluğunda yerini doldurabilecek birini bulmaya karar verir. Konuyu Ögdülmüş’e açtığında, Ögdülmüş ona kendi akrabası olan Odgurmuş’ı tavsiye eder. Bunun üzerine hükümdar tarafından inziva hayatı yaşayan Odgurmuş’a saraya gelerek devlet hizmetinde bulunması için iki kez mektupla davette bulunulur. Ancak Odgurmuş devlet hizmetine girmeyi reddeder. Ancak belli bir müddet için hükümdarı ziyaret etmeyi kabul eder.

Yusuf has Hacib, onun hakkında “Ondan sonrası Odgurmuş’tır; onu ben akıbet olarak aldım (KB 357)” diyerek onunla insanın akıbeti yahut uhrevi hayatı arasında bir ilişki kurmuştur. Bununla beraber eserde Odgurmuş’ın temsil ettiği kavramsal değerlerin

oldukça geniş olduğu görülmektedir. Odgurmuş her şeyden önce dindar bir kişiliğe sahiptir. Bu dindarlığı dolayısıyla inzivada bulunduğu mağarasında züht hayatı yaşamaktadır. Bu zahitliği sebebiyle irfana ve ahlaki meziyetlere sahiptir. Doğruluğu, dürüstlüğü ve bu ahlaki meziyetleri dolayısıyla hükümdar ısrarla onu maiyetine katmak istemektedir. Fakat Odgurmuş çeşitli gerekçelerle devletin kurumsal yapısı içinde görev almayı reddetmektedir. Bir süreliğine gerçekleştirdiği ziyaret sırasında hükümdara ve diğer yöneticilere hem dini konularda hem de yönetim konularında çeşitli nasihat ve tavsiyelerde bulunduktan sonra tekrar inziva hayatına geri dönmüştür. Burada kısa süre sonra ölünce yerine müridi geçmiştir.

Odgurmuş ile ilgili kısım Kutadgu Bilig’de oldukça geniş bir yer kaplamaktadır. Burada Yusuf, zahitlik derecesindeki dindarlığın devletin kurumsal yapısı açısından neyi ifade ettiğini belirleme gayreti göstermektedir. Öncelikle göz önünde bulundurulması gereken husus Yusuf’un kurguladığı devlet düzeninde dinin esaslı bir yeri olduğu gerçeğidir. Yusuf Has Hacib, şeriat kurallarının uygulandığı ve yöneticilerin İslami ilkeleri dikkate alarak yaşadığı bir devleti eserine konu edinmiştir. Ancak Odgurmuş ile ilgili kısım dindarlığın ileri boyutunu ifade eden züht anlayışını diğer bir ifadeyle tasavvufi geleneği ve onun ideal düzendeki yerini ele almaktadır. Odgurmuş dinin genel hükümlerinin yerine getirilmesi konusundaki bir tartışmanın sembolü değildir. O zahitliğin sağladığı ruhi derinlik, irfani anlayış ve mistik yeteneklerin devletin kurumsal yapısı içinde yer alıp alamayacağını tartışmaktadır. Onu hükümdarın ısrarla saraya davet etmesi ve Odgurmuş’ın her defasında pek çok sebep göstererek bu teklifleri reddetmesi Yusuf’un da aslında bir noktada irfani meziyetleri devletin kurumsal yapısı içinde görmeyi arzuladığını göstermektedir. Odgurmuş’ın bu davete icabet edip etmeme konusundaki tereddütleri aslında Yusuf Has Hacib’in kendi tereddütleridir. Ancak Yusuf, sonunda kararını vermektedir; akıl ve bilgiye dayalı bir organizasyon olan devletin kurumsal yapısı içinde mistik düşünüş doğrudan yer alamayacaklardır. Zira bunların hem sahip oldukları bilgilerin yöntemleri farklıdır hem de hitap ettikleri toplum kesimlerinin anlayış ve soyut kavrayış yetenekleri farklıdır. Aynı anda bunların her ikisini de aynı meseleye ilişkin verilecek bir hükümde kullanmak mümkün görülmemektedir. Yusuf bu çabadan vaz geçerek Ögdülmiş’in temsil ettiği akıl ve bilgiyi devlet sisteminin merkezine yerleştirmektedir. Ancak irfani meziyetlerin ehemmiyetine müdrik bir kişi olarak Odgurmuş’ın geçici ziyareti ve nasihatleri

temsiliyle akıl, bilgi ve kanun etrafında bütün bir devlet sisteminin irfani terbiyeye muhtaç olduğunu vurgulamaktadır. Böylece ideal nizamın hem insani ve ahlaki boyutu tamamlanmakta hem de kozmolojik tarafına ilişkin sınırları belirlenmektedir. Zira, bir taraftan Yusuf Has Hacib'in Ödgürmiş'a ilişkin "akıbet" tanımlamasındaki "ahiret" vurgusu; diğer taraftan hükümdar ile vezirin ısrarla dünyadaki hayatlarını boşa sarf ederek Allah'a kulluktan geri kaldıklarını bu yüzden ahiret hayatı için dünyadan yüz çevirmek istediklerini belirterek Ödgürmiş'ın yolunu takip etmek istemeleri, Ödgürmiş'in şahsında dünya-ahiret dengesi kurulmak istendiğini göstermektedir. Ödgürmiş ise bu hususta net bir tutum sergilemekte ve hükümdar ile vezirin dervişlik yolunu girmelerine açıkça karşı çıkmaktadır. Ödgürmiş onlar için Tanrı'ya kulluk yolunun devletin işleyişini gerçekleştirerek dine ve insanlara hizmet etmek olduğunu söylemektedir. Onlarda Ödgürmiş'in bu tavsiyesine uyarak görevlerini sürdürmeye karar vermektedir.

Göz önünde tutulması gereken başka bir husus ise Ödgürmiş'in devlette görev almamak için öne sürdüğü gerekçelerin niteliğidir. Ödgürmiş burada ısrarla toplum hayatını bilmediğini, devletin işleyişine hâkim olmadığını, verilen görevleri yerine getirecek kabiliyetlerden mahrum olduğunu vurgulayarak bu koşullarda devlette istihdam edilmesinin töreyi bozmak anlamına geleceğini söylemektedir. Bu bağlamda kendisine sarayda üst düzey bir görev sunulan bir kişinin sırf liyakatsizliğini düşünerek bu seçkin makamdan imtina etmesi liyakate verilen değer açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Kutadgu Bilig'in siyasal kurgusunda ideal nizamın devlet yapısı tarafı belirgin bir şekilde sunulurken fert tarafı gölgede kalmaktadır. Yusuf Has Hacib devlet için atfettiği nitelikleri aynı zamanda fert için kullanarak, birey ile devlet sisteminin ihtiva ettiği anlamlar arasında ilişkisel bir ortaklık kurmaktadır. Örneği akıllı ve bilgili olmak hem hükümdarın, hem birinci vezirin, hem ikinci vezirin hem de dervişin niteliğidir. Halktan kişilerin de akıllı ve bilgili olma olanağı mevcuttur. Ama aynı zamanda devlet sistemi içinde vezir Ödgürmiş'in özel ve kurumsal niteliğidir. Bunun yanı sıra hükümdar için siyasal iktidarı ifade eden bir "Kut" kavramı diğer yöneticiler ve halk için mutluluğu ifade etmektedir. Yusuf Has Hacib, devlet ve toplum arasında temel kavramlar üzerinden ortaklık kurarak esasında ideal nizamın zihinsel bir bütünlüğünü sağlama çabası göstermektedir.

Bu kapsayıcı sistem, sosyal hayatı yönlendiren ilkelerin akıl ve bilgi ile saptanarak “töre” kavramı altında bütünleşmesi ve ahlak ve irfan denetiminden geçerek uygulamaya konulması sürecinin bütüncül şeklidir. Yusuf’un “Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır (KB 454)” derken egemenliğin üstüne çıkardığı kanun (töre) bu ideal nizamdır. Yusuf’un töre kavramı üzerinden şekillendirmek istediği ideal nizam aynı zamanda soyut evrensel değerleri hedeflemektedir. “İnsana yazık değil, insanlığa yazıktır; fertlere yazık değil, doğruluğa yazıktır (KB 1546)” derken onun evrensellik ve toplumsallık hedeflediği açıktır. İnsana ait olumlu değerleri bünyesine toplayan bir sözcük olan “insanlık” kavramı ve bu değerlerin en önde gelenleri arasında yer alan dürüstlüğün ifadesi olan “doğruluk” kavramının ferdin varlığının önüne geçirilmiş olması bu ideal nizamında bu değerleri hedeflediğini göstermektedir. Yusuf Has Hacib’in esas ulaşmak istediği nihai nokta insanın bu değerler çerçevesinde inşa edilen toplumsal hayatta mutluluğunun temin edilmesidir. Devlet aygıtı ise bunun icrasının aracıdır. Doğan’a göre Kutadgu Bilig’in belirlediği ilkeler bir araya geldiğinde “insan haklarına saygılı devlet” ortaya çıkmaktadır (2002b, s. 91).

Yusuf Has Hacib’in bu ideal nizamda karşılaştığı en büyük sorun ise bunun icrasını gerçekleştirecek olan devlet mekanizmasının denetim sorunudur. Halk kitlelerindeki bozuklukların giderilmesi görevini devlete yükleyen Yusuf, devlet yönetimindeki aksaklıkların kim tarafından giderileceği konusunda tereddüt yaşamaktadır. “İnsan temiz olmayan şeyleri su ile yıkayıp temizler; eğer su kirlenirse ne ile ve nasıl temizlenir (KB 2108), İnsan hastalanırsa tabip bunun ilacını verir, eğer tabip hastalanırsa onu kim tedavi eder? (KB 2109)” soruları ile bu tereddüt dışa vurulmaktadır. Bunun için öncelikle devlet yöneticilerinin yüksek ahlaki değerlere sahip kişiler olması gerektiği ifade edilerek bu ihtiyaç bir yönüyle öz-denetim şeklinde gerçekleştirilmek istenmiştir. Bunun yanı sıra devletin kurumsal yapısı içinde, Ögdülmiş’in şahsında “akıl” ve “bilgi” bu denetim için iki önemli ölçü olarak kabul edilmişse de bu yeterli görülmeyerek kurumsal yapının dışından bir denetim arayışına gidilmiştir. Bunun için ise Odgurmış sembolü ile ahlak ve irfan denetimi tercih edilmiştir.

Kutadgu Bilig’de Yusuf Has Hacib, Göktürkler dönemindekine benzer bir şekilde devlet ve halkın karşılıklı sorumlulukları olduğunu altını çizmektedir. Buna göre, devletin halka karşı üç temel sorumluluğu vardır. Bunlar;

- 1) Halkın ekonomik çıkarlarının korunması,
- 2) Halkın ihtiyacı olan kanunun verilmesi ve
- 3) Halkın güvenliğini sağlanmasından oluşmaktadır.

Yusuf Has Hacib, devletin halk üzerindeki haklarına ilişkin de üç hususu vurgulamaktadır. Bunlar;

- 1) Devletin hakkı olan verginin verilmesi,
- 2) Devletin kanunlarına riayet edilmesi,
- 3) Devletin güvenlik ihtiyaçlarını dikkate alınmasından oluşmaktadır.

Devletin ve halkın karşılıklı sorumluluklarının yanı sıra sosyal devlet anlayışının bir yansıması olarak Yusuf Has Hacib, devlete ayrıca bazı pozitif yükümlülükler tahsis etmiştir. Bu bağlamda devletin toplumun kırılgan kesimlerini doğrudan ekonomik olarak desteklemesi gerektiğini öngörmüştür. Bunun yanı sıra devletin toplumun farklı ekonomik sınıflarından onların gelirlerine göre vergi almasını tavsiye ederek toplumsal hayata dönük ekonomi politikalarıyla sosyal barışın tesisini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.

Kutadgu Bilig benzeri eserlerden bu çalışmaya dâhil edilenler arasında kavramsal düzlemde yalnız Yönetim Sanatı ile belli ölçüde benzeşmektedir. Kutadgu Bilig Batılı düşünürlerin eserleriyle benzer konulara cevap arayıp onlarla benzer sonuçlara ulaşsa da kullandığı kavramlar itibarıyla onlardan farklılaşmaktadır. Öte yandan Yönetim Sanatında yer alan Yin Yang, Gök’ün Emri ve Dao gibi kavramlar, Kutadgu Bilig’de yer alan töre, kut ve Ögdülmiş ile sembolize eden akıl ve bilgi kavramlarıyla paralel muhtevalara sahiptirler.

Yönetim Sanatında Ying-Yang kavramı öncelikle “şeylerin güneşe göre olan konumu” anlamını taşımakta iken Kutadgu Bilig töreyi doğrudan “güneş” ile sembolize etmektedir. Bu durum bu kavramların her iki eserde de her şeyi kuşatan temel evrensel

referans noktası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu kavramlar söz konusu eserlerin siyasal düşüncesinin şekillenmesinde temel belirleyiciler olarak görülmektedir. Bununla beraber Yin-Yang bütün doğaya hakim bir denge durumunu ifade ederken -her ne kadar “ilahi nizam” anlamına da gelse- töre Kutadgu Bilig’de esas itibariyle doğrudan doğruya toplumsal ve siyasal alanı düzenlemeye dönük maddi bir muhtevaya sahiptir. Yin-Yang ise çok daha kapsamlı, soyut ve metafizik niteliklere sahip olup toplumsal ve siyasal alandan bağımsız bir şekilde mevcuttur.

Kutadgu Bilig ile Yönetim Sanatı arasındaki bir diğer kavramsal benzerlik ise egemenliğin kaynağına ilişkindir. Her iki eser de egemenliğin kaynağını ilahi lütfı dayandırmaktadır. Kutadgu Bilig’deki “kut” kavramı, Yönetim Sanatında “Gök’ün Emri” olarak karşılık bulmaktadır. Bununla beraber “Gök’ün Emri” Yönetim Sanatında hükümdarın iktidarı ele geçirme sürecinde kendisine takdir edilen ilahi kaynaklı iktidar gücünü ifade etmektedir. İktidarın sürekliliği ise “Dao” ile sağlanmaktadır. Kutadgu Bilig hem iktidarın ele geçirilmesi hem de sürdürülmesi için “kut” sahibi olmayı gerekli görmektedir. Bu bağlamda kut kısmen Dao kavramının muhtevasına da sahiptir.

Kutadgu Bilig ve Yönetim Sanatı devletin istikrarı ve hükümdarın iktidarının sürekliliği için büyük ölçüde benzeşen tavsiyelerde bulunmaktadır. Kutadgu Bilig ile Yönetim Sanatı devlet hayatında bilginin yerine ilişkin de belli ölçüde benzeşmektedir. Kutadgu Bilig’deki akıl ve bilgi Yönetim Sanatında “Dao” kavramının anlam dairesiyle uyum göstermektedir. Dao kısaca “şeyleri asli niteliğinin bilgisi” anlamında kullanılmaktadır. Yönetim Sanatında her şeyi kendisine has “öz bilgisi” mevcuttur. Bu yönüyle Dao evrensel, mutlak ve belli ölçüde metafizik bir bilgiyi ifade etmektedir. Kutadgu Bilig’deki bilgi ise daha çok aklın da dahil olduğu deneyime dayalı bilgi olup büyük ölçüde toplumsal ve siyasal alan ile mukayyettir. Bununla beraber Yönetim Sanatı sunduğu siyasal perspektif dolayısıyla “yönetimin Dao’suna” özel bir vurgu yapmaktadır. Bu kapsamda hükümdarın yönetimin Dao’sunu iyi bilmesi gerekmektedir. Yönetim bilgisi bağlamında Kutadgu Bilig akıl ve bilgiyi ön plana çıkarmaktadır. Akıl doğuştan bir nitelik ise de bilgi sonradan öğrenildiği için Yusuf Has Hacib eserinde insanı sürekli bilgi öğrenmeye teşvik etmektedir. Bu yüzden de bilgiyi temsil eden Ögdülmiş’i töreyi temsil eden Küntogdı’ya vezir tayin ederek onun devlet hayatındaki yerine işaret etmektedir. Öte yandan sık sık kendinden önceki dönemin yöneticilerinin tecrübelerine ve sözlerine atıfta bulunarak yönetime ilişkin bilgi edinmenin önemine

vurgu yapmaktadır. Yönetim Sanatı ise hükümdarın yönetimi ilgilendiren şeylerin Dao'sunu iyi bilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Zira hükümdarın Dao'su bilgi sayesinde genişleyecektir. Bunun için ise hükümdar antikçağ metinlerini çok sıkı bir şekilde incelemeli ve yakın çevresindeki bilge memurlardan bilgi edinmeye ve tavsiye almaya çaba göstermelidir. Bunların yokluğunda ise Dao kaybedilecektir. Her iki eser bilgiye dönük farklı bakış açılarına sahip olsa da devletin devamlılığı için bilgiyi bir zorunluluk olarak görmektedir.

Kutadgu Bilig ve Yönetim Sanatının hukuka bakış açılarının ise önemli ölçüde farklılaştığı görülmektedir. Kutadgu Bilig, töre kavramı kapsamında geniş bir anlam dairesine sahip olan hukuku bütün sistemin merkezine yerleştirmektedir. Ahlaki unsurlarla desteklenen hukuk onun için sürekli güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılması gereken temel referans noktası olarak sunulmaktadır. Diğer unsurlar ancak onu destekleyici bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda ahlaki niteliklerle beslenen bir hukuk sistemi Kutadgu Bilig'de ulaşılması gereken bir hedef olarak sunulmaktadır. Ayrıca Kutadgu Bilig'de hukuk halkın hakkı olarak sunulmaktadır. Yönetim Sanatı ise hukukun doğru bir şekilde uygulanması konusunda ortaya güçlü bir irade koymuş olsa da onun hedefi konusunda Kutadgu Bilig'den oldukça farklılaşmaktadır. Zira Yönetim Sanatı hukuku Kutadgu Bilig'de olduğu kadar geniş bir çerçevede ele almaz; onun için hukuk bir hedef olmayıp adeta ahlaki dönüşüme giden yolda ara bir basamaktır. Yönetim Sanatı için asıl olan şey ahlaki dönüşümdür. Ona göre hedef insanların ahlaki dönüşüm yoluyla erdem kazanarak uyumlu bir şekilde yaşamasıdır. Böyle bir toplumda yasalara olan ihtiyaç da azalacaktır. Bu ise ancak erdemli bir hükümdarın kendi erdemlerini “eylemsizlik” yoluyla halka aktarmasıyla mümkün olabilecektir. Kutadgu Bilig'de “eylemsizlik” kavramının muhtevasına sahip bir kavrama rastlanmamaktadır. Ancak halkın hükümdarın tutumuna göre kendi tutumunu belirleyeceği vurgulanmaktadır. Öte yandan hem Kutadgu Bilig hem de Yönetim Sanatı evrensel ahlak ilkeleri olarak değerlendirilebilecek ortak ahlaki yaklaşımları benimsiyor olsalar da Kutadgu Bilig Odgurmuş'ın şahsında sunulan mistik/tasavvufi ahlakı da muhtevasına dâhil etmiştir. Bu bağlamda eserin özellikle eğitilmiş sınıfın ferdi ahlaki meziyetlerinin mükemmelleşmesi konusunda Odgurmuş'ı sahneye aldığı görülmektedir. Devlet ve toplum hayatı ise esasen töreye terk edilmiş olup burada tasavvufi derinliği olan bir ahlak anlayışı geliştirilmesi çabasına girilmemiştir. Benzer şekilde Yönetim Sanatında

da her ne kadar bütün bir toplumun ahlaki dönüşümünün sağlanması hedefi olsa da Üst İnsan ile Küçük İnsanın sahip olduğu erdemlerinin farklı olacağı vurgulanmaktadır. Kutadgu Bilig’de ahlak törenin tamamlayıcı bir unsuru iken Yönetim Sanatında öngörülen düzende ahlak yahut erdem temel hedeftir. Bu noktada Kutadgu Bilig’in hukukiliği, Yönetim Sanatının ahlakiliği öncelediği sonuncuna varmak mümkündür. Bunun yanı sıra göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus ise törenin özellikle toplumsal hayatta norm oluşturuıcı yönüyle ahlakiliği kendi içinde tabii olarak barındırıyor olduğu gerçeğidir.

Devlet toplum ilişkisi bağlamında da iki eserin tutumunun farklılık arz ettiği görülmektedir. Kutadgu Bilig devlet ve toplum ilişkisinde karşılıklı sorumluluğu öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda devlete ekonomi, güvenlik ve hukuk konularında açık sorumluluklar yüklemektedir. Benzer şekilde halkın da devlete karşı sorumluluklarını bildirmektedir. Devletin halka karşı sorumluluklarını yerine getirmeden halktan sorumluluklarını yerine getirmesini bekleyemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Yönetim Sanatı ise doğru bir yönetim için hükümdarın neler yapması, ne tür ahlaki meziyetlere sahip olması ve halka bakış açısının nasıl olması gerektiğine ilişkin geniş detaylar vermektedir. Hükümdar halkı altından kalkamayacağı güçlülere maruz bırakmaması konusunda uyarılmakta ve halka karşı merhametli olmaya davet edilmektedir. Ancak devlet ile halkın karşılıklı sorumluluğundan söz edilmemektedir. Hükümdarın halka yönelik tutumunda isyan ve kargaşanın önüne geçilmesi hususunun ve hanedanın (atalar tapınağı) varlığını sürdürebilmesine dönük kaygıların baskın olduğu görülmektedir. Bu bağlamda hükümdarın halka karşı tek taraflı olarak merhametli, lütfkâr ve anlayışlı davranması tavsiye edilmektedir. Halktan ise tabii olarak hükümdarın iradesine rıza göstermesi beklenmektedir. Kutadgu Bilig’in hükümdara yüklediği sorumluluklar ile Yönetim Sanatının hükümdar ile halk arasındaki ilişkiye çizdiği çerçeve söz konusu eserlerin egemenlik konusuna yaklaşımlarının farklılaştığını göstermektedir. Zira her ikisi de ilahi kaynaklı egemenlik hakkına vurgu yapsa da egemenliğin meşruiyeti konusunda birbirinden ayrılmaktadırlar.

Kutadgu Bilig ile karşılaştırıldığında Yönetim Sanatında ikaz mekanizmasına büyük önem verildiği görülmektedir. Kutadgu Bilig hükümdarın faaliyetlerinin denetimi sorununa vezirlerin uyarıları ve Odgurmış’ın ahlaki tavsiyeleri ile nazari çerçevede bir çözüm önerisi ortaya koymuştur. Buna karşılık Yönetim Sanatında hükümdarın en

yakınındaki yetkililerden biri İkaz Memurudur. İkaz Memurluğuna terfi önemli bir başarı sonucu adeta bir ödül olarak gerçekleşmektedir (s 36). Bu memurun görevi canı pahasına da olsa hükümdarı uyarmaktır (s. 47). Zira “bir hükümdarın hatalarını görmesi için memurlarının itiraz ve ikazlarına ihtiyacı (s. 57)” vardır. İkaz memurları eleştirileri için ödüllendirilmektedir (s. 47). İkaz görevini yerine getirmeyerek hükümdarın felaketine yol açan kişiler ise kesinlikle saygı görmemektedir (s. 11). Memurların hükümdarın ruh haline göre tutum alarak kendi görüşlerini bildirmemeleri makul görülmemektedir (s 15).

Kutadgu Bilig ile Yönetim Sanatının kavram haritasında belli ölçüde bir benzerlik olsa da bu kavramların muhtevalarında önemli farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar büyük ölçüde egemenlik, hukuk ahlak ve devletin denetimi konusundaki yaklaşımlarda göze çarpmaktadır.

Kutadgu Bilig’deki kut kavramının ilahi nitelikli oluşu ve hükümdara olağanüstü bir konum bahşetmesi ilk bakışta eserin karizmatik liderliği öne çıkardığı izlenimini doğurmaktadır. Ancak eserin siyasi nazariyesi bir bütün olarak ele alındığında Kutadgu Bilig’in hükümdara verdiği egemenlik hakkının Weber’in karizmatik lider perspektifinden oldukça farklılaştığı görülmektedir.

Weber’e göre karizmatik liderlerin herkesin sahip olmadığı bazı “doğaüstü fiziksel ve manevi lütuflara sahip” olduğu düşünülür. Ona göre karizmatik liderler olağan üstü koşullarda ortaya çıktığı için varlıklarını sürdürebilmeleri için bu olağanüstü koşulların devam etmesine ihtiyaç duyarlar. Bunun yanı sıra karizmatik liderlik olağanüstü koşullara dayanması nedeniyle kurumsal yapıyla uyum gösteremez. Bunun sonucu olarak da bürokratik işleyişe karşıdır. Öte yandan karizmatik liderlik kendini bu dünyaya ait hissetmez ve başarıya ulaşmak için her türlü gündelik meselelerden ve sorumluluklardan kurtulmak ister (2021b, s. 177-179).

Kutadgu Bilig’deki hükümdar manevi lütuf olarak Kut’a yani siyasal iktidara sahip olmuş olsa da fiziksel olarak diğer insanlardan –bey oğlu olması dışında– bir farkı yoktur. Onun doğaüstü bir niteliği göze çarpmaz. Ayrıca Weber’in karizmatik lider düşüncesindekinden farklı olarak iktidarını sürdürebilmek için olağanüstü koşullara ihtiyaç duymaz. Aksine toplum hayatına istikrar getirebilmek için olabildiğince yoğun bir şekilde çalışır ve sürekli kanun faaliyetleri yürüterek toplumun olağan nizamını

sağlama gayreti gösterir. Hükümdar yine Weber’in karizmatik liderlik görüşüne aykırı olarak kurumsallığa önem verir. Hem saraydaki hizmet sınıfı hem de yüksek rütbede istihdam ettiği vezirler aracılığıyla devlet yönetiminin etkinliğini sağlamaya çalışır. İstihdam ettiği bu devlet görevlilerine işlerini teslim etmekten çekinmediği gibi vezirlere kendi aldığı tedbirlerin uygun olup olmadığını sormaktan geri durmaz. Böylece devlet yönetiminde istişare ve kurumsallığı ön planda tutar. Hükümdar ilahi lütufla iktidar sahibi olmuş olsa da kendini “dünya dışı” addetmez. Aksine icraatlarıyla dünyanın koşulları ile olabildiğince uyumlu olmaya çalışır. Ahiret korkusuyla dünyadan uzaklaşmak istediğinde de bu arzusu bizzat bir din adamı olan Odgurmuş tarafından engellenir. Zira onun ibadeti dünyanın cari koşullarıyla halka hizmet etmektir.

Weber’e göre karizmatik liderlerin faaliyetlerinin sınırları ve koşulları kendilerince belirlenir. Karizmatik lider yürüteceği faaliyetler için kendisine itaat eden bir topluluğa ihtiyaç duyar ve bu topluluğun onun görevini tanıması gerekir. Liderliğini devam ettirebilmek için kanıt göstererek hitap ettiği topluluğu ikna etmesi gerekir (2021b, s.178).

Kutadgu Bilig’de hükümdarın faaliyetlerinin sınırı ve koşullarını töre belirlemektedir. Yusuf “Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır (KB 454)” diyerek töreyi hükümdarın üzerinde konumlandırmıştır. Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig’de halkın hükümdara itaatini şart koşmuştur. Ancak bunun yanı sıra hükümdarın kendi haklarını talep edebilmek için öncelikle halkın haklarını yerine getirmesi gerektiği dile getirmiştir. Hükümdarlığını sürdürebilmek içinse halkı kanıtlarla ikna etmek yerine ahlaki ilkelere sıkı sıkıya bağlı kalması, ihmalkârlık göstermemesi, toplumun zayıf kesimlerini desteklemesi, toplumsal adaleti sağlayıcı tedbirler alması ve hukuku geliştirerek kanunların uygulanmasını temin etmesi gerekmektedir. Bunları yaparak memleketin nizamını sağlarsa iktidar gücünü yani kutu kaybetmeyecektir.

Weber, karizmatik liderin gücünü halkın olağanüstü nitelikleri dolayısıyla kutsallık atfettiği şeylere olan inancı ile karizmatik liderin üstlendiği görevi tanımasından almaktadır. Ona göre bu nedenle gerçek bir karizmatik lider hukuki düzenlemelere ve resmi hukuki yargılamalara ihtiyaç duymaz (2021b, s. 181).

Kutadgu Bilig'deki hükümdarın halkın kendisine bağlanmasını sağlayacak olağanüstülükleri bulunmamaktadır. İrsî olan egemenlik hakkı için –Göktürklerde olduğundan farklı olarak– halktan faaliyetlerinin sonuçları dolayısıyla bir onay almasına da gerek yoktur. Bunun yerine egemenlik hakkının ifade eden kutun devamlılığını sağlayabilmek için onun gerektirdiği koşulları sıkı bir şekilde takip etmesi gerekmektedir. Öte yandan Weber'in varsayımının aksine Kutadgu Bilig'in hükümdarı ilahi nitelikli kutun sahibi olmasına rağmen sıkı bir şekilde yeni kanunlar oluşturmakta ve bunların uygulanmasını takip etmektedir. Zira Yusuf Has Hacib'e göre dönecek bir karaktere sahip olan kutu elde tutmak için onun şartlarını yerine getirmeli ve onun kalıcılığına güvenmemelidir. Diğer bir ifadeyle Yusuf, iktidarın devamlılığını olağanüstülüklerle olan inanç yerine ahlaki ve irfani meziyetlerle birlikte maddi koşulların yerine getirilmesine bağlamaktadır.

Karizmatik liderin otoritesinin istikrarsız olduğunu vurgulayan Weber, karizmatik liderin sahip olduğu karizmayı kaybederek Tanrının kendini terk ettiğini düşünebileceğini söyler. Bunun yanı sıra bir başarısızlık durumundan taraftarlarının onun Tanrının görevlendirdiği kişi olmadığını düşüneceğinin altını çizer. Bunun hükümdarların sadece Tanrıya karşı sorumlu olduğu teorisiyle çeliştiğine dikkat çeken Weber, gerçek karizmatik liderin yaptıklarından dolayı daha ziyade halkına karşı sorumluluk taşıdığını belirtir. Ona göre bu liderler Tanrı tarafından zaten bunun için görevlendirilmiştir (2021b, s. 180).

Kutadgu Bilig'in hükümdarı Küntogdı iktidarı ele geçirdikten sonra onun gereklerini yerine getirerek istikrarlı bir otorite sağlamıştır. İktidar gücü ilahi nitelikli olsa da eserde hükümdarın onu kaybetme ihtimali ortaya çıkmadığı için hükümdar Küntogdı'nın Tanrı tarafından terkedilme ihtimaline ilişkin bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Öte yandan Kutadgu Bilig'de hükümdarın sorumluluğu ilahi nitelikli olsa da çift yönlüdür. O halka karşı sorumluluklarını yerine getirerek bunun halka bakan yönünü, hem dini görevlerini hem de halka karşı sorumluluklarını yerine getirerek ilahi olarak kendisine yüklenen sorumluluğu tamamlamış olmaktadır. Halka karşı sorumluluğunu yerine getirmemesi hem iktidarını kaybetmesine hem de ahiret azabına maruz kalmasına neden olacaktır.

Weber'e göre karizmatik liderliğin gündelik olanın dışında olması nedeniyle halkın olağan yaşam koşulları gereği yeni ekonomik taleplerde bulunmasıyla otoritesini

kaybetme tehlikesi yaşayacağını dile getirir. Ona göre bu iktidarın devamı için toplumsal ortaklık temelli tedarik yöntemi gereklidir (2021b, s 186).

Kutadgu Bilig’de hükümdar öncelikle olağan hayatın koşullarını sıkı bir şekilde takip etmektedir. Onun ekonomik modelinde ortak tedarik yöntemi değil; bireysel üretim ve tüketim ile ticari faaliyetler ön plandadır. Bununla beraber hükümdara bazı kırılgan kesimleri ekonomik olarak desteklemesi ve ekonomik alanda sosyal adaleti sağlamak için adil vergilendirme yapması tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda hükümdarın mülkiyet ortaklığına dayalı tedarik modeline ihtiyacı bulunmamaktadır.

Kutadgu Bilig’in hükümdarı karizmatik liderlik bağlamında değerlendirildiğinde ise görülmektedir ki, onun ilahi nitelikli iktidarın yanı sıra ideal nizamın bütünü temsil eden törenin temsilcisi olarak sıra dışı bir karizmaya sahibi oluşu karizmatik bir lider olduğunu göstermektedir. Bununla beraber hükümdar iktidarını sürdürmek için olağanüstülüklerle bel bağlamamakta, kurumsallığı ve bürokratik gereklilikleri sıkı bir şekilde uygulamakta, hayatın olağan akışına uyumlu politikalar üretmekte ve iktidar gücünün talep ettiği kanun, akıl, bilgi, ahlak, irfan vb. koşulları yerine getirmektedir. Onun karizmatik iktidar sahibi oluşu sorumlu bir hükümdar olarak hareket etmesinin önüne geçememektedir.

Türklerin Göktürkler döneminde büyük ölçüde coğrafyanın koşullarının tesiriyle oluşturdukları özgün toplumsal ve siyasal sistemin Karahanlılardan itibaren aşamalı olarak değişime uğradığı görülmektedir. Kutadgu Bilig’de görüleceği üzere Göktürkler döneminin temel siyasal ve toplumsal kavramlarının Karahanlılar döneminde de kullanımına devam edilmiştir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu kavramlar muhteva kaybı veya değişimi yaşamıştır. Karahanlılar döneminde Göktürklerde olduğu gibi devlet ve halkın karşılıklı hak ve sorumlulukları anlayışı sürdürülmüştür. Devlete yine Göktürklerde olduğu gibi bir takım sosyal sorumluluklar yüklenmiştir. Ancak devlet ve toplum arasındaki etkileşimin eski gücünü koruduğuna söylemek güçtür.

Göktürkler döneminde mevcut olan Kurultay yoluyla hakanın denetlenmesi ve bu yolla belli ölçü de halk egemenliğinin sağlanması durumuna Karahanlılar döneminde rastlanmamaktadır. Göktürklerde halk hakanın kutunu kaybettiğini ileri sürerek onu tahtından indirme gücüne sahipken Karahanlılar’da kutun kaybedilmesi hükümdarın kişisel sorunu olarak algılanır hale gelmiştir. Türk siyasi bilinci toplum ve devlet

arasındaki etkileşim biçiminden devletten halka tek yönlü etki biçimine evrilmeye başlamıştır. Öte yandan yerleşik hayata geçişle birlikte boy yapılarının gevşemeye başladığı da görülmektedir. Böylece merkezi idare üzerindeki dengeleyici unsurlar eskiye nazaran güç kaybetmiştir. Öte yandan yerleşik hayata geçişle menfaatleri çelişme ihtimali olan yeni toplumsal sınıflar ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece toplumun önceki görece konar-göçer eşitlikçi koşullarında da önemli değişimler yaşanmıştır. Ortaya çıkan bu yeni sosyal sınıflar ve eşitlikçi koşullardaki değişim toplumsal yapıyı siyasal yapı karşısında daha edilgen bir konuma sokmuştur. Bunun sonucu olarak Kutadgu Bilig’de görüldüğü gibi özellikle töre kavramı genel kapsamını kaybetmese de muhtevaca zayıflamış ve önemli ölçüde hükümdarın kanun yapma faaliyetini yansıtır hale gelmiştir. Böylece Göktürklerdeki “halkın da töre” kazanması düşüncesi belirsizleşmiştir. Kısacası törenin halka bakan yönü güç kaybetmiştir.

Karahanlılar döneminden sonra ve Orta Asya’nın dışında kurulan Türk devletlerinde yukarda işaret eden değişimin hız kazandığı görülmektedir. Türkler göç ettikleri ülkelerin yerel koşullarına uyum sağlamaya öncelik vermişlerdir. Yönetimlerini devraldıkları bu ülkelerdeki yerleşik idari sistemleri ve kurumları “çıkarın zorunlu aciliyeti” nedeniyle büyük ölçüde korumuşlar ancak askeri alanda kendi özgün anlayışlarını sürdürmüşlerdir. Türkler özellikle Selçuklularla başlayan Batı yönlü göçlerde Fars, Arap ve Bizans halkları üzerinde hâkimiyet kurarak uzun uzun bir süre birbiri ardına gelen hanedanlıklarla devletler oluşturmuşlardır. Bu devletler çoğunlukla imparatorluk niteliği taşımaktadır. Çok farklı halklardan ve dini anlayışlardan insanı bir arada tutmak zorunda kalan bu devletler kaçınılmaz olarak merkeziyetçi bir yönetim anlayışını benimsemişlerdir. Öte yandan bu devletlerde toplumsal ve siyasal istikrarın sağlanabilmesi için idari görevler çoğunlukla “gulam” ya da “devşirme” sistemi denilen yöntemle çocukluklarından itibaren yetiştirilen gayrimüslim kökenli kişilere verilmiştir. Böyle bir devlet yapısında ise Türklere askerlik bağlantılı görevlerin dışındaki alanlarda idari faaliyet yürütme imkânı büyük ölçüde kalmamıştır. Kurucusu oldukları devlette ikinci plana düşmek ise özellikle konargöçer Türk toplulukları açısından kabullenilmesi zor bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumu Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizamülmülk’ün şu sözleri açıklığa kavuşturmaktadır;

Sayıları küçümsenemeyecek kadar çok olan Türkmenler her ne kadar bize bezginlik getirmişlerse de devlet üzerinde hatırı sayılır derecede hakları vardır. Nitekim devletin

kuruluş aşamasında nice sıkıntılar göğüsleyerek hizmette bulunmuşlardır. Dahası hısım akrabalandırlar. Dolayısıyla onların evlatlarından 1.000'ine maaş yazılıp her daim hizmetle meşgul edilmelidir (2017, s. 147).

Nizamülmülk Türkmenlerin devletin kuruluşundaki çabalarına ilişkin tespitiyle onların hakkını teslim etmekte ancak devlet ve Türkmenler arasındaki ihtilafların nedenlerine değinmemektedir. Bu ihtilafların nedenlerini anlayabilmek için Nizamülmülk'ün devlet kurumlarına yapılacak atamalar ve unvan tahsislerine ilişkin görüşlerine bakmak yeterli olacaktır. Nizamülmülk'ün bu konudaki düşünceleri Türklerin devlet içindeki pozisyonunu açıklığa kavuşturmaktadır. Nizamülmülk Türk ve Fars kökenliler arasında devlet görevlerinin taksimine ilişkin görüşlerini şöyle dile getirmektedir;

Bir imam veya kadının unvanı muinu'd-devle olunca; bir Türk yamağın yahut ilimden irfandan haberi hatta okuma yazması olmayan bir Türk kethüdasının unvanı da muinu'd-devle olursa alim ve cahil, kadı ve büyüklerin tilmizlerinin sahip oldukları unvanlar aynı olursa hem aradaki farkı kaldırır hem de caiz olmaz. Dolayısıyla Türk askerlerinin emirlerinin unvanları daime hüsamü'd-devle, seyfü'd-devle, yeminü'd-devle ve şemsü'd-devle ve benzeri olagelmıştır. Hacegan'ın amid ve diğer mutasarrıfların unvanları ise “amidu'l mülk, zahirü'l mülk, kıvamü'l mülk, nizamü'l mülk olagelmıştır. Günümüzde bu ayrım gözetilmemektedir. Türkler hiç beis görmeden Taciklerin unvanlarını almaktadırlar (2017, s. 217).

Devlet görevlerinin tahsisinde askeri görevleri Türklere veren Nizamülmülk buna ilave olarak “Türk emirlerinin “hacegan'ın unvanlarını kendilerine almaları kati surette bir adet olmamıştır. “Din” ve “İslam” lafızlarını içeren unvanlar alimlere; devlet ve mülk lafızlarını içeren unvanlar “hacegan” a hastır (2017, s. 227)” demektedir. Görüleceği üzere Türkler toplumun düşünce dünyasının önderliğini yapan görevlerden uzaklaştırılmışlardır. Bu durum ise Türklerin kadim devlet-toplum anlayışlarını sürdürmelerini olumsuz etkilemiştir. Bu nedenle bu yeni yerleşik kurum ve anlayışlara uyum sağlamakta zorluk yaşamışlar ve Nizamülmülk'ün ifade ettiği gibi merkezi yönetimle ihtilaflar yaşamaya başlamışlardır.

Bu ihtilaflar her ne kadar yüzeysel olarak bakıldığında idari maslahatlara ilişkin görülse de bunların esasen toplumsal ve siyasi değerlere dönük algılardaki farklılıklarla yakından alakalı olduğunu düşünmek mümkündür. Bu bağlamda Kafesoğlu'nun ifadesiyle “hakikatlere açık, gerçekçi bir millet” olan Türklerin bu hususiyetlerinin temelinde düşünce yapıları bulunmaktadır. Ona göre Türkler, hem anlaşılamayan her

şeyi doğaüstü unsurlara bağlayan doğaüstücü, hem de her şeyi sağladığı faydaya göre değerlendiren maddeci düşünce yapısından farklı olarak “mutedil ölçüde akılcı-maneviyatçı” bir anlayış yapısına sahiptirler (Kafesoğlu, 1970. s.176). Türklerin yerleşik hayata geçiş süreçlerinde karşılaştıkları yeni düşünce tarzları karşısında düşünsel bir karmaşa yaşamamış olduğunu söylemek güç görünmektedir. Bu durumda Türklerin günümüze kadar gelen toplumsal ve siyasal sorunlarını anlayabilmek için yerleşik hayata geçiş süreçlerinde maruz kaldıkları bu düşünsel karmaşayı da göz önünde bulundurmanın faydalı olduğu görülmektedir. Bu karmaşada göz önünde bulundurulması gereken en önemli hususlardan biri de konargöçer hayat tarzının “toplumsallığı” ön plana çıkarıyor olmasıdır. Bu bağlamda İbni Haldun’un (2013. s.333) asabiyeti (toplumsal dayanışma duygusunu) göçebeliğin bir hususiyeti olarak zikretmesi önemli bir husustur. Bu bağlamda Türklerin toplumsal ve sosyal alana ilişkin yaşadığı sorunların kaynağındaki unsurlardan birinin de yerleşik hayata geçiş sürecinin belli ölçüde başka halkların düşünce yapısı ve değer sistemleri üzerinden gerçekleşmesi olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

Sosyal eylemlerin öngörülemeyen sonuçlar doğurmasının nedenlerini araştıran Merton, “çıkarın zorunlu aciliyeti”ni bu öngörülemeyen sonuçların nedenleri arasına dâhil etmektedir. Merton’a (2021, s. 340) göre bir eylem gerçekleştiren kişi, bu eylem ile ulaşmak istediği öncelikli hedefin dışında kalan diğer sonuçları veya uzun vadeli etkileri hesaba katmadan girişimde bulunduğu “çıkarın zorunlu aciliyeti”ne göre hareket etmiş olmaktadır. Ona göre böyle bir teşebbüsün pek çok nedeni olabilmektedir. Bu teşebbüs ile elde edilecek çıkar arasında akla uygun bir ilişki mevcut olsa da, teşebbüs sahibi için eylem uzun vadeli hayati çıkarlar bağlamında akıl dışı sonuçlar doğurabilir.

Yeni bir uygarlık sahasına giren Türkler, yönetimini üstlendikleri ülkelerin yerel halklarının hususiyetleri, çok etnikli ve çok dinli toplumsal yapı nedeniyle imparatorluk anlayışının zorunlu hale gelmesi ve yerleşik hayatın arz ettiği yeni gereklilikler nedeniyle “çıkarın zorunlu aciliyeti”ni göz önünde bulundurarak yönetim anlayışlarında bu ülkelerin yerleşik nizamlarını dikkate almak durumunda kalmışlardır. Öte yandan yerleşik halkların toplumsal ve idari kurumları ve kurumların başındaki yerel halklardan kişilerin toplum-devlet ilişkileri konularındaki anlayış ve tutumları uzun vadede Türkler açısından geri döndürülemez sonuçlar doğurmuştur. Türk devletlerine dâhil edilen bu yeni kurumlarla birlikte Türk siyaset anlayışında da değişimler yaşanmıştır. Diğer bir

ifadeyle yeni alınan kurumlar ve onların faaliyetleri Türklerin devlet ile toplum arasındaki ilişkiye bakış açılarında dönüşüm yaşanmasına neden olmuştur. Yeni ortaya çıkan ilişki biçiminde ön Asya imparatorluk geleneğine uygun olarak merkezdeki hükümdar ve yönetici elitlerin toplum üzerinde tek taraflı güçlü tesiri ve halktan bekledikleri merkezi yönetimin politikalarına her koşulda uyum ön plandadır. Bu ise kaçınılmaz olarak böyle bir anlayışa uyum sağlayamayan özellikle konargöçer Türk kitleleri ile yönetim arasında çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur.

İmparatorluklar çağının yaklaşık yüzyıl önce son bulmasıyla birlikte Batı’da özellikle Westphalia antlaşmaları sonrasında gelişim gösteren ulus devlet modeli küresel bir yaygınlık kazanmıştır. Ulus devletler her ne kadar günümüzde vatandaşlık temelli bir toplum düşüncesine dayanıyor olsalar da temelde belli bir etnisitenin birikimleri üzerinden gelişen milli kültüre göre biçimlenmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu sonrası ulus devlet modeline geçen Türkiye, siyasal ve toplumsal yapının inşasında aydınlanma çağı filozoflarının düşüncelerinden önemli oranda etkilenmiştir. Rousseau’nun görüşleriyle mutabık olarak egemenliğin halka ait olduğu ilkesinin kabul edildiği belirtilmişse de aradan geçen bir yüzyıla rağmen onun siyaset teorisinin özünü teşkil eden “toplum sözleşmesi” nin tam olarak gerçekleştiğini söylemenin zor olduğu görülmektedir. Bunun sonucu olarak toplumun geniş kesimlerinin kabulüne mazhar olan ortak bir toplumsal ve siyasal perspektif kazanılamamıştır. Bu bağlamda Türk halkının gerçekleştireceği toplum sözleşmesinin koşullarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiği aşikârdır. Bu noktada özellikle batıya göç öncesi elde edilen kadim özgün tecrübeye yeniden bakmak yararlı olacaktır.

Daha önceki bölümlerde ele alındığı gibi Türkler, Göktürkler döneminde coğrafi koşullarında etkisiyle oldukça özgün bir siyasal anlayış gerçekleştirmeyi başarmıştır. Aile ve boya karşı başlayan aidiyet ve dayanışma duygusu Çin gibi dış güçlere yönelik mücadele azmiyle birleşerek millet bilincinin oluşmasının temelini teşkil etmiştir. Millet bilincine paralel olarak gelişen devlet yapısı ise milli düşüncenin hizmetine girmiştir. Böylece devlet ve toplumun karşılıklı hak ve sorumlulukları belirlenerek toplumsal mutabakat zemini inşa edilmiştir. Bir toplum sözleşmesi niteliği taşıyan töre kavramı çerçevesinde oluşan bu siyasi bilinç öncelikli olarak devlet-toplum ilişkisini kurallara bağlamıştır. Siyasal iktidarın kurallarını da belirleyen bu anlayış egemenlik sahibi hükümdarın bu gücünü ilahi lütfı bağlasa da onu gerçekleştirdiği uygulamalardan

sorumlu tutmaktadır. Kurultay aracılığıyla hakani töre kurallarının uygulanıp uygulanmadığı konusunda denetlemektedir. Bütün bunlar Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramı ile ulaşmak istediği toplumsal düzenin koşulları ile büyük ölçüde örtüşmektedir.

Karahanlılar dönemi eseri olan Kutadgu Bilig'le birlikte Türk siyasi düşüncesi Göktürklerden tevarüs ettiği değerleri değişen koşullara uygun hale getirmek için yeni bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Yerleşik hayatın gereği olarak önce Türklerin toplum sözleşmesi olan töreyi akıl ve bilgi ile yeniden tanzim etmek istemiştir. Bunun yanı sıra salt akıl ve bilginin toplumsal hayatın kurallarını belirlemede yeterince insani olamayacağını öngörerek yeni girilen İslam dinin de etkisiyle töreye ahlaki ve irfani bir boyut katmayı uygun görmüştür. Ayrıca din ve dünya hayatı arasındaki dengeye dikkat çekerek bunların devlet yapısı içindeki konumlarının sınırlarını belirlemeye muvaffak olmuştur. Diğer taraftan hem akıl ve bilgi hem de ahlak ve irfan faal hayatta hükümdarın denetlenmesi görevini üstlenmiştir. Ancak Göktürkler dönemindeki hükümdarın halk tarafından denetlenmesi görüşünden vazgeçilmiştir. Kutadgu Bilig ile Türk toplum sözleşmesi olan törenin eriştiği seviyenin özellikleri genel hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir;

- 1) Töre evrensel bir nizam hedefler.
- 2) Töre hükümdarlık dâhil bütün makamların üstündedir.
- 3) Töre akıl ve bilgiye göre tertip edilir ancak ahlaki ve irfani denetime muhtaçtır.
- 4) Töre devlet ve halka karşılıklı sorumluluk yükler.
- 5) Töre toplumdaki kırılgan gruplara karşı pozitif ayrımcılık öngörür.
- 6) Töre ekonomik düzenlemelerle sosyal adaleti sağlamayı gerektirir.
- 7) Töre herkes için geçerlidir, süreklidir, bütüncüdür, eşitlikçidir.
- 8) Töre kültürel devamlılığı önemser.
- 9) Töre halk ile devlet yönetimi arasındaki zihinsel bütünlüğü önemser.
- 10) Töre sürekli mutluluğu hedefler. (Hem dünyevi hem uhrevi)

11) Töre liyakati dikkate alır.

Törenin bütün bu hususiyetleri onun günümüzde de dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Töre günümüz Türkleri açısından öncelikle toplum sözleşmesi bağlamında yeniden göz önüne getirilmesi gerekmektedir. Türkler kendi özgün koşulları etrafında Batı dünyasından en az bin yıl önce halk ve devleti karşılıklı sorumluluklarla bağlayan, devleti halka hizmet aracı olarak gören, oluşturduğu hukuk kuralları ile hükümdarı sınırlayabilen bir toplum sözleşmesi oluşturabilmişler ve bunu uygulamaya koyabilmişlerdir. Sonraki dönemde ise bunu akıl ve bilgi ile tanzim etmişler ve erdemle insani yönünü güçlendirmişlerdir.

Günümüz ulus devlet temelli Türk siyasal anlayışının iki açıdan büyük çıkmazda olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi imparatorluk dönemi sona erdiği halde siyasal çözüm önerilerinde hale imparatorluk refleksleriyle hareket ediliyor oluşudur. Bu bağlamda ulus devletin sınırlarına ilişkin bir mutabakat bulunmamaktadır. Bu durum bir yandan uluslararası mecrada tutarsızlıklara bir yandan da iç gerilimlere sebebiyet vermektedir. İkinci olarak imparatorluk döneminde başlamış olsa da cumhuriyete geçişle birlikte hız kazanan kurumsal ve fikri değişimlerin yerel bünyeye sağlıklı bir şekilde bütünleşmemiş olmasıdır. Öncelikle dikkate alınması gereken husus yeni alınan kurum ve düşüncelerin başka halkların binlerce yıllık düşünsel üretimlerinin ve hayat tecrübelerinin sonucunda ortaya çıktığı gerçeğidir. Bu kurum ve düşüncelerin alınışının aynı zamanda başkasına ait binlerce yıllık tecrübenin içselleştirmesi gerektiği anlamına geleceği hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Üstelik bütün bunların bir toplum sözleşmesine dönüşebilmesi için toplumun geniş kesimleri diğer bir ifadeyle kahir ekseriyeti tarafından anlaşılması, benimsenmesi ve bunlarla kendi toplumsal bünyesinin gereklerine cevap verebilecek zihinsel üretimler gerçekleştirebilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde toplumsal mutabakat mümkün olamayacaktır. Osmanlının son döneminden günümüze Batılı tecrübenin yerel sisteme uyarlanmasında görülen gerilimin temelinde önemli ölçüde bu husus bulunmaktadır. Öte yandan bu durumun tıpkı Selçuklulardan itibaren başlayan Türklerin ön Asya imparatorluklar dönemindeki siyasal anlayış kırılmalarından bir benzerinin tekrar yaşanma ihtimalini doğurabileceği de açıktır. Tıpkı o dönemde olduğu gibi dışsal kurum ve düşünceler içsel yapıyı geri döndürülemez şekilde tahrip etme ihtimali doğurmaktadır. Zira toplum fertlerinin

bireysel ve toplumsal yapıya ilişkin algılarını inşa eden temel düşünce kalıpları ve değer unsurları tahrip edilmektedir.

Günümüzde Türk toplumunun yaşadığı siyasal ve toplumsal perspektifinde görülen ayrışmaların temelinde bu iki husus bulunmaktadır. Bu iki temel sorun alanına çözüm bulmanın yolu Göktürk ve Karahanlılar döneminin siyasal ve toplumsal yapısını günümüz Türk toplum ve siyasal anlayışı açısından yeniden değerlendirmeye tabi tutmaktan geçmektedir. Öncelikle bilinmesi gereken husus özellikle Göktürkler döneminin ulus devlet inşası açısından dikkate değer bir örneklik oluşturma potansiyeline sahip olduğu hakikatidir. Bu dönemde Türkler hem milli bilinç kazanmışlar hem de başka ulusların hazır kalıplarını almaksızın toplumun kendi bünyesinden ve kendi tecrübesinden geliştirdiği toplumsal ve siyasal mutabakat düzenine sahip olmuşlardır.

Karahanlılar dönemine gelindiğinde toplumsal düzende görülen ani değişiklikler nedeniyle toplumsal ve siyasal mutabakatın ifadesi olan törenin belirli bir muhteva değişimine tabi tutulduğu açıktır. Bu bağlamda özellikle akıl ve bilgi vasıtasıyla hem mutabakatın mahsulü olan kurallar cari hayata entegre edilmiş hem de bu mutabakat kendi özünü yenileme fırsatı bulmuştur. Bunun yanı sıra Odgurmuş karakteri ile törenin ahlak ve faziletle olan ilişkisi sağlanmıştır. Diğer yandan yine Odgurmuş ile din değişiminden kaynaklı kozmolojik anlayış değişikliğine siyasal düzen bağlamında bir çözüm önerisi getirilmiştir. İnsanın ölüm sonrası varlığına ilişkin durumunu da ele alan bir toplumsal kurum olan dine ilişkin anlayışta görülen değişimin Türklerin siyasal hayatında nasıl bir yer edineceği tartışılmıştır. Bu bağlamda dinin genel geçer kurallarının benimsenmesinde herhangi bir beis görülmemiştir. Ancak ileri düzeyde ruhani yaşamı temsil eden zahitliğin devlet içindeki konumuna ilişkin tereddüt gösterilmiştir. Bu bağlamda mistik tecrübenin devletin kurumsal yapısının bir parçası olamayacağının altı çizilmiş ancak tasavvufi terbiyenin devlet ve toplum hayatına insani değerler katılması anlamında değerli olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra ruhani gelişmişliğin devlette istihdam edilmek için tek ölçü olmadığı ısrarla vurgulanarak liyakate dikkat çekilmiştir.

Göktürkler ve Karahanlılar döneminin elde ettiği bu kazanımlar günümüz Türk siyasal düşüncesine hem ulus devlet anlayışın sağlıklı bir şekilde inşası açısından hem de din-

devlet ve din-toplum ilişkileri açısından yenilenme ve gerçek bir toplum sözleşmesi oluşturarak toplumsal mutabakatı sağlama yönünde imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda göz önünde bulundurulması gereken husus Karahanlıların İslam dinini kabul eden ilk büyük Türk devleti oldukları gerçeğidir. Onların İslam dinini milli kültür bağlamında diğer Türk topluluklarında olduğundan daha özgün bir bakışla değerlendirdikleri düşünülebilir. Kutadgu Bilig ayrıca hukukun değeri ve üstünlüğü, eşit yurttaşlık, sosyal devlet anlayışı, adil ekonomik düzen, evrensel insani değerler, akıl ve bilginin devlet hayatı açısından taşıdığı değer, devlet adamlarının taşıması gereken ahlaki erdem ve sorumluluklar vb. konularda pratik öneriler sunmaktadır.

Kutadgu Bilig'e ilişkin değinilmesi gereken bir diğer husus ise onun günümüz Türk dünyası açısından taşıdığı değerdir. Karahanlılar döneminden itibaren İslam'ı kabul etmeye başlayan Türklerin Ötüken merkezli kadim devlet geleneği daha batıya Maverâünnehir, Harzem ve Horasan gibi bölgelere taşınmıştır. Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinden birkaç asır sonra bu devlet geleneği güneyden İran, Anadolu, Arap yarımadası, Kuzey Afrika ve Balkan coğrafyasına doğru hızla yayılırken kuzeyden Doğu Avrupa'ya erişmiştir. Bu kadar geniş coğrafyaya yayılan Müslüman Türklerin inşa ettiği Türk-İslam medeniyetinin temellerinin ise Karahanlılar dönemi atıldığı açıktır. Bu yönüyle Karahanlılar bu medeniyetin kurucu topluluğudur.

Geniş bir coğrafyaya yayılış Türkler için beraberinde kaçınılmaz olarak olumlu ya da olumsuz pek çok değişimi getirmiştir. Öncelikle Karahanlılar ve onlardan önce mevcut olan toplumsal ve siyasal düşünceler, gelenekler ve kurumlar değişim göstermiş ve başlangıçtaki özgün niteliklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Bunların yerini ise pek çok eklettik unsur dolayısıyla tutarsızlık gösteren düşünce ve uygulamalar almaya başlamıştır. Türk dünyasının ortak bir kültür havzası ve medeniyet düşüncesi etrafında bir araya gelebilmesi için günümüzdeki Türk halklarının büyük çoğunluğunun da Müslüman olduğu dikkate alınarak ortak Türk kültürünün tutarsızlıklar, tezatlıklar ve karmaşadan kurtularak yeni, güçlü, özgün, sürdürülebilir ve değer odaklı inşası açısından Kutadgu Bilig temel bir eser mahiyetindedir. Zira eser kadim Türk kültürüyle çatışmaya ihtiyaç duymadan İslami duyarlığa sahip olmanın imkânlarını ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Kutadgu Bilig Türk topluluklarında ortak olan pek çok kültürel unsuru barındırmaktadır. Bu unsurların Türk toplulukları arasında hali hazırda yavaş da olsa devam eden toplumsal ve siyasal entegrasyon sürecine hem pratik hem de

duygusal açıdan katkı sağlayacağı aşıkardır. Öte yandan günümüz Türk yazı dilinin Kutadgu Bilig'in yazı dili olan Hakaniye lehçesi üzerinden geliştiği dikkate alınırsa Türk dünyası arasındaki dil konulu ihtilafların çözümü konusunda temel başvuru eserlerinden biri olma niteliği taşımaktadır.

Kutadgu Bilig'in Türk dünyası açısından sunabileceği en büyük hizmetlerden birisi de şüphesiz Türklük bilincinin inşasına vereceği katkıdır. Eser her şeyden önce Türkçe olarak, Türkler için, Türk kültürüyle barışık olarak ve Türk milli bilincine bağlı kalınarak kaleme alınmıştır. Yusuf Has Hacib eserini Türklere hitaben yazdığı için Türk dilinde yazdığını söylemektedir. O Türklerin sorunlarına çözüm bulmayı hedeflemiş bunu yaparken de Türk kültürüne sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. O her şeyden önce kendi sistemini Türklerin oluşturduğu kavramlar üzerinden inşa etmiştir. Eserinde sık sık Türk atasözlerine, Türk beylerinin ve bilgelerinin tavsiyelerine atıfta bulunmuş ve bunu yaparken bizzat “Türk” ya da “Türkçe” kavramını kullanmaya özen göstermiştir. Bütün bunlar onun Türklük bilincine sahip bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Kutadgu Bilig'e ilişkin yapılan araştırmalar sırasında Yusuf Has Hacib'in Türklük bilincinin bazı Türk topluluklarına mensup araştırmacılar tarafından belli ölçüde göz ardı edildiği gözlemlenmiştir. Türk toplulukları Yusuf Has Hacib ve eserini kendi etnik unsurlarına dayandırma gayreti göstererek onun Türklük bilincini göz ardı etmişlerdir. Bu bağlamda bazı Kırgız, Kazak ve Uygur araştırmacılar eseri kendi halklarının kültürel mirası olarak kabul ettirme gayreti göstermişlerdir. Öte yandan bu araştırmacıların ortak Türk kimliği bilincinden yoksun görüşlerinin Rus ve Çinli araştırmacılar tarafından destekleniyor olmasının salt bilimsel bir tutuma bağlanması mümkün değildir. Zira bazı Sovyet dönemi Rus araştırmacılar eseri ısrarla Kırgızlara bağlarken, buna karşılık Çinli araştırmacılar Kutadgu Bilig'i Uygurlara bağlayarak eserin muhtevasını Çin ana platosu kaynaklı gösterme gayreti içine girmiştir. Kutadgu Bilig'de Yusuf Has Hacib, açıkça milli kimlik olarak Türklüğü otaya koymuş ve herhangi bir boyun adını bir milli kimlik unsuru olarak zikretmemiştir. Türk topluluklarının, Türklük bilinci ve kimliği etrafında bir araya gelebilmeleri açısından da Kutadgu Bilig köklü ve güçlü bir sembol mahiyeti taşımaktadır.

Sonuç olarak; Kutadgu Bilig önemli ölçüde Göktürk dönemi siyasal ve toplumsal anlayışının izini sürerek Türklerin yeni bir Uygarlık sahasına sağlıklı bir şekilde

intibakının yollarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bir geçiş dönemi eseri olması nedeniyle her iki dönemin özelliklerini de ortaya koyma kabiliyetini sergilemiştir. Hukukun stnlğ, eşit yurttaşlık, sosyal devlet, adil vergi sistemi, akıl ve bilgi temelli yönetim, ahlaki sorumluluklar vb. bu gün dahi ulaşılmaya çalışılan hedeflere ilişkin yaklaşık bin yıl önce ortaya koymuş olduğu vizyona ilave olarak Kutadgu Bilig; Göktürkler döneminin birikimleri ile birlikte ele alındığında günümüz Türkleri için bir “toplum sözleşmesi” oluşturma gücüne sahiptir. şu husus göz önünde bulundurulmalıdır ki, her millet ancak kendi toplumsal yapısının üretimleri ve ihtiyaçları bağlamında oluşturduğu özünün hissi ve akli tecrübelerinin eserleri üzerinden bir devlet yahut medeniyet inşasına gireşebilir. Bu bağlamda idealist sosyal teori toplumların derin yapısının “maddi glerden ziyade düşünceler tarafından meydana getirilmekte” olduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır (Wendt, 2021, s. 43). Duralı’nın belirttiği gibi milletlerin de fertler gibi birey kimliği vardır. Milletler de fertleriyle maşeri bir birey hüviyetine sahip olurlar. Milletler de bireyler gibi bir geçmiş algısına ve kendi “maddi ve manevi birikimlerine” dayanan bir kişiliğe sahiptir (2019, s. 47). Bu kişilik üzerinden gelişmeksizin pragmatik ihtiyaçlara göre oluşan nizamlar ise sürdürülebilirlikten uzaktır. Eklektik bir yapıyı oluşturan unsurlar sorunlara pragmatik ve geçici çözümler retebilseler de uzun vadede bu unsurların altında yatan temel düşünce farklılıkları kavramsal çatışmaları ve dolayısıyla toplumsal kaoslara beraberinde getirecektir. Öte yandan Türklerin geçmişte yerleşik hayata geçiş sürecinde yaşadıkları çelişkiler ve karmaşaların doğru bir şekilde ele alınarak geleceğe yönelik olarak toplumsal ve siyasal yapının temellerinin güçlü bir şekilde atılması yararlı olacaktır. Bu bağlamda Kutadgu Bilig’in doğru tahlili büyük değer taşımaktadır.

Kutadgu Bilig merkezli bu çalışma, koşullar çerçevesinde belli ölçüde niteliklerinde değişim görülmekle birlikte Türk kültürünün; hukukiliği toplumsal ve siyasal hayatın merkezine koyduğunu, fertler arasında genel geçer somut kurallara dayalı bir sosyal yapı oluşturmayı hedeflediğini, devlet ve toplum hayatında akıl ve bilgiye büyük önem atfettiğini, kamu hizmetinde liyakate öncelik verdiğini, ferdi ahlaki gelişime teşvik ettiğini, devlet yöneticilerinin ahlaki erdemler yoluyla insani değerler kazanmasını teşvik ederek kamu hizmetine insani bir boyut katmayı hedeflediğini, akla ve tecrübeye dayalı bilgiye değer vermekle birlikte tasavvufi bağlamdaki ahlak ve maneviyatla uyum gösterebildiğini (bunların konumlarını açık bir şekilde belirlemek suretiyle), devlet ve

toplum hayatını karşılıklı sorumluluk esasına göre tanzim ettiğini, bireysellik yerine toplumsallığı yeğlediğini (özellikle konar-göçerlik döneminde), kültürel devamlılığı önemseydiğini ve bütün bu unsurlar çerçevesinde ideal bir nizam kurmayı hedeflediğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ortaya konulmak istenen ideal nizamın devleti müeyyide gücü olan tek taraflı düzenleyici bir özne olarak görmek yerine bireyin toplum ve devlet ile ilişkisi ve devletin ferde ve toplumsal alana ilişkin tutumuna dönük kapsamlı bir etkileşim alanı oluşturmayı öncelediği görülmektedir. Öte yandan devleti inşa eden kavramların bireysel ve toplumsal alanda karşılıklarının olması siyasal yapının gerekliliklerinin toplumun tabii ihtiyaçlarıyla bütünleştiğini göstermektedir. Bununla beraber devletin denetimi meselesinin önemli bir sorun olarak kaldığı, bu soruna ilişkin özellikle yerleşik hayata geçiş sonrasında belirgin bir kurumsallık sağlanamadığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abeles, M. (2020). *Devletin Antropolojisi*. (Çev: N.Ökten). İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Açık, F. (2019). Kutadgu Bilig'e Alıntı Sözcükler Bağlamında Bakış. Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig Ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı içinde (s. 252-266).
- Akyol, A. (2019). İnsanın anlam arayışında Akıl ve Gönül ilişkisi; Kutadgu Bilig Merkezli Bir İnceleme, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.184-202), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Akyüz, H. (2002). *Kutadgu Bilig'de Sosyo-Pedagojik ve Siyasal Söylem*. Erzurum: Eser Ofset.
- Anat, H.Y. ve Almaz, A. (2003). *Karahanlılar Tarihi*. İstanbul: Oku Yayınları.
- Arat, R.R. (1947), *Kutadgu Bilig 1, Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arat, R.R. (1959), *Kutadgu Bilig 2, Tercüme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Arıkoğlu, E. ve Güven, E. (2019). Karahanlı Türkçesinden Hakaşçaya Ses Denklikleri. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig Ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 186-191)
- Arsal, S.M. (2020). *Türk Tarihi ve Hukuk*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarihi Kurumu Yayınları.
- Arslan, M. (1987). *Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Artıkbaev, K. (2019). Türk-İslam Kültürünün İnşasına Katkı Veren Bir Eser Olarak Kutadgu Bilig'de Hadis ve Sünnet Kültürü. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 802-804)

- Avşar, Z. (2019). Kutadgu Bilig’de İletişim. Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı içinde (s. 904-914)
- Balandier, G. (2021). *Siyasal Antropoloji*. (Çev: D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Başer, B. (1995). *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna*. İstanbul: Seyran Kitap.
- Berg, B.L. ve Lune, H. (2019). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Çev.Edt: A. Arı). Konya: Eğitim Yayınev.
- Bıçak, A. (2019a). Kutadgu Bilig’de İnsan ve Evren Tasavvuru. A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s. 77-116), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bıçak, A. (2019b). Kutadgu Bilig’de Dünyanın Kötülüğü ve Yönetimi İyileştirme Tartışmaları, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.231-262), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bican Ercilasun, A. (2020). *Kutadgu Bilig Grameri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bice, H. (2006). *İşaret Taşları*. İstanbul: İnsan Yayınları
- Çağatay, S. (1950). *Türk Lehçeleri Örnekleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çelik, A. (2019). Geleneğin Genleri ve Uzantıları Bağlamında Kutadgu Bilig’de Şaire Bakış. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 33-49).
- Çetin, H. (2021). *Türk Toplum Sözleşmesi; Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Kültür*. Birinci Cilt Yazılı Ata Yasalar: Orhon Abideleri ve Siyasetnameler. Ankara: Kadim Yayınları

- Çetin, A.Y. (2019). Kutadgu Bilig’de Şikâyet. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 641-652).
- Coşkun, A.O. (1981). Kut Kelimesi ve Kutadgu Bilig Adı, *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi*, Sayı: 12, s. 58-64
- Develi, H. (2006). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Alkım Yayınları.
- Demirci, M.F. (2019) Kutadgu Bilig ve Yusuf Has Hacib’in Metafizik Anlayışı, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s. 285-307). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Doğan, N. (2002a). Kutadgu Bilig’in Devlet Felsefesi I. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* içinde (Sayı: 12). (s. 127-158).
- Doğan, N. (2002b). Kutadgu Bilig’in Devlet Felsefesi II. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* içinde (Sayı: 13). (s. 77-94).
- Duralı, Ş.T. (2019). Devletebedmüddet Bilinci: Kutadgu Bilig / Devletebedmüddet ülküsü: Kızıl Elma / Türklüğün Seyyar – Asker – Devletliliği (Ordu). A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s. 11-76). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Durdu, Z. (2018). Siyasal Kültür, Modern Devlet ve Demokrasinin Demokratikleştirilmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* içinde (Cilt: 11 Sayı: 61). (s. 574-582)
- Durkheim, E., Mauss, M. (2021). Uygarlık Kavramı Üzerine Not. P. Kivisto (Ed.), *Sosyal Teori; Kökler ve Dallar* içinde (s. 129-132). İstanbul: Isık Yayınları.
- Eraslan, K. (1994). Divan-ı Hikmet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (9. Cilt). (s. 429-430). İstanbul: İsam Yayınevi.
- Ercilasun, A. B. (2020). *Kutadgu Bilig Grameri; Fiil*. Ankara: Akçağ Yayınları

- Ertugay, F. (2014). Kutadgu Bilig’de Siyasal İktidarın Meşruluğu ve Devletin Tanzimi. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* No:51.(Ekim) içinde (s. 77-99).
- Evkuran, M. (2008). *Siyasal Kültür ve Kimlik Sorunu*. Ankara: Yarımelma Yayınları.
- Farabi (1990). *Medinetü’l Fazıla*. (Çev: N. Danışman). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Genç, R. (1981). *Karahanlı Devlet Teşkilatı; XI. Yüzyıl Türk Hâkimiyet Anlayışı ve Karahanlılar*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gocayeva, S. (2019). Yusuf Has Hacib’in “Kutadgu Bilig” Eseri Ve Türk Mitolojik Düşüncesinin Azerbaycan Edebiyatında İzleri, *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 749-759).
- Güçlü İ. (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri; Teknik - Yaklaşım – Uygulama*, Ankara: Nika Yayınevi.
- Gül, S.S. ve Kahya Nizam, Ö. (2021). Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* içinde (2021 Sayı 42:Özel Sayı 1, Denizli). (s. 181-198).
- Gülensoy, T. (1991). Atabet-ül Hakayık. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (4. Cilt). (s. 50-51). İstanbul: İsam Yayınevi.
- Heywood. A. (2019). *Siyasi ideolojiler*. (Çev: L. Köker). Ankara: BB101 Yayınları.
- Hobbes, T. (2019). *Leviathan*. (Çev: S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbni Haldun. (2013). *Mukaddime I*. (Haz: S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İnalcık, H. (1993), *Adaletnameler, Belgeler* içinde (Cilt II, Sayı 3-4)Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- İnayet, A. (1994). Kutadgu Bilig ile Çin Felsefesi Arasındaki İlişki üzerine, *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 514, s.275.
- Jamal, G. Ve Kafkasyalı, M.K. (2016). *Kutadgu Bilig Research History*, Ankara: Eflal Matbaacılık
- Kaçalin, M.S. (1994). Dîvânü Lugâti't-Türk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (9. Cilt). (s. 446- 449). İstanbul: İsam Yayınevi.
- Kara, M. (2012). *Bir Başka Açıdan Kutadgu Bilig*. İstanbul: Nesil Matbaacılık.
- Karaca, N. (2019) Kutadgu Bilig ve İnsan Felsefesi Temellendirilmesinde Varlık Koşullarından 'Bilgi' Fenomeni. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu, Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 877-895).
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları: 368, Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 13.
- Kafesoğlu, İ. (1977). *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 46, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Kafesoğlu, İ. (1995). *Türkler ve Medeniyet*. İstanbul: Hamle Basın Yayın.
- Kafesoğlu, İ. (1970). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Aydınlar Ocağı Yayını, ÖZAL Matbaası.
- Kaymaz, Z. (2016) Kutadgu Bilig Araştırmaları Üzerine Bazı Düşünceler. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* içinde (Sayı: 7. s. 105-109)
- Kışlalı, A. T. (2016). *Siyaset Bilimi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kirişcioğlu, F. (2019). Açılış Konuşması. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 27-29)
- Kök, A. (2020). *Türklerin Entelektüel Mirası Kutadgu Bilig; Devlet, Adalet, Kut, Töre*, İstanbul: Kesit Yayınları.

- Köprülü, F. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurtuluş, K. (2010). *Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Lord Ofset Matbaacılık.
- Külekçi, N. (1980). *Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Lavenda, R.H. ve Schultz, E.A. (2021). *Kültürel Antropoloji; Temel Kavramlar*. (Çev: D. İşler ve O. Hayırlı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Layder, D. (2019). *Sosyal Teoriye Giriş*. (Çev: Ü. Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.
- Locke, J. (2020). *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. (Çev: Ö. Saruhanoğlu). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Machiavelli, N. (2019). *Hükümdar*. (Çev: N. Adabağ). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mehdiyev, N. (2019). Kutadgu Bilig'in Epistemik Tahlili, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.157-169), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Merton, R.K. (2021). Sosyal Eylemin Öngörülemeyen Sonuçları. P. Kivisto (Ed.), *Sosyal Teori; Kökler ve Dallar* içinde (s. 333-342). İstanbul: Isık Yayınları.
- More, T. (2020). *Utopia*. (Çev: S. Eyüboğlu, V. Günyol, M. Urgan). İstanbul: Sena Ofset.
- Nizamü'l Mülk (2017). *Siyasetname*. (Çev: M. Taha Ayar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Niyazi, M. (*Türk Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Oktay, C. (2014). *Siyaset Bilimi İncelemesi; Meşruiyet, Sınıflandırma, Kültür, Modernleşme*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Outhwaite, W. (2019). *Sosyal Teori*. (Çev: Ü. H. Yolsal). İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Ögel, B. (2016). *Türklerde Devlet Anlayışı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özaydın, A. (2001). Karahanlılar: Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da Hüküm Süren Türk-İslâm Hânedanı (840-1212), *İslam Ansiklopedisi* içinde (24. Cilt). (s. 402-412). İstanbul: İsam Yayınevi.
- Parsons, T. (2021). Toplumun Alt Sistemleri. P. Kivisto (Ed.), *Sosyal Teori; Kökler ve Dallar* içinde (s. 343-352). İstanbul: Isık Yayınları
- Platon (2019). *Devlet*. (Çev: S. Eyüboğlu., M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şahin, Ç. (2022). Verilerin Analizi, R. Y. Kıncal (Ed.) *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* içinde (s. 183-220) Ankara: Nobel Yayınları.
- Şahin, Enes. (2019), Türk Siyaset Nazariyesinin Hülasası Olarak Kutadgu Bilig, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.308-319), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Şeker, F. M. (2016), *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Rousseau, J.J. (2019). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev: V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Taneri, A. (1996). Hacib. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (14. Cilt). (s. 508-509). İstanbul: İsam Yayınevi.
- Taş, İ. (2019). Kutadgu Bilig'de Temel Metaforlar, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.203-230), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Türk, H. (2021). *Kültür Kuramı ve Kavramı; Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Ankara: Nobel Yayınları
- Uyanık, M. (2019). Türk Felsefesinin Kurucu Metni Olarak Kutadgu Bilig; Yusuf Has Hacib'i Tanrı – Evren Tasavvuru Merkezli Bir Okuma, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu*

- Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.117-156), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ülken, H.Z. (2007). *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünal, M. E. (2019). Yusuf Has Hacib'in Siyaset ve Umran Düşüncesinde Tasavvufun Önemi, A. Bıçak (Ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar* içinde (s.263-284), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Weber, M. (2021a). Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada Nesnellik. P. Kivisto (Ed.), *Sosyal Teori; Kökler ve Dallar* içinde (s. 145-153). İstanbul: Isık Yayınları
- Weber, M. (2021b). Karizmatik otoritenin Sosyolojisi. P. Kivisto (Ed.), *Sosyal Teori; Kökler ve Dallar* içinde (s. 177-186). İstanbul: Isık Yayınları
- Went, A. (2021). *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Yönetim Sanatı (2023). Haz: Wu Jing. K. Karasulu (Ed.), (Çev: G. Fidan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, M. (2019). Kutadgu Bilig'e Göre Devlet Adamlarında Liyakat. *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu (3-5 Ekim 2019 Ankara/Türkiye) Sempozyum Bildiri Kitabı* içinde (s. 805-816).

ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı: Muhammet GÖK

Yabancı Dil: İngilizce, Fransızca

Eğitim ve Mesleki Geçmişi:

- 2008, Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Edebiyatı Bölümü
- Ufuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Programı

Yayınları ve/veya Bilimsel/Sanatsal Faaliyetleri:

- Gök, Muhammet. 2019. Türkiye’de AK Parti ve Tunus’ta Nahda Hareketinin Demokrasi Anlayışlarının Temelleri, Yüksek Lisans Tezi, Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.