

PAPER DETAILS

TITLE: Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig

AUTHORS: Mübahat TÜRKERKÜYEL

PAGES: 375-469

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/692088>

FÂRÂBÎ, HİKMET VE KUTADGU BİLİĞ*

MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL**

I. GİRİŞ

Reşit Rahmetî Arat 1947'de (1979), *Kutadgu Bilig'i* yayınladığında, eserin Giriş'ine "Türk dili ve edebiyatının olduğu kadar, Türk kültür tarihinin de en muazzam eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*, hâlâ el sürülmemiş bir âbide halinde, karşımızda durmaktadır. ..." sözleriyle başlamıştır.

Arat, Giriş'ine şunları eklemiştir: "... Kutadgu Bilig'in, böylece, bir karnada unutulup kalmasının sebeplerinden biri de, eserin yazıldığı devrin, gerek siyasî ve gerekse kültür tarihi bakımından Türk-İslâm muhitinin çok mühim bir merkezini teşkil etmesine rağmen, bugüne kadar tamamen meçhûl kalmış olmasıdır. Türk tarihinin hiç bir devrinin tam manâsıyla işlenmiş, maddî ve manevî varlıklarının, tarih çerçevesi içinde, âhenkli bir şekilde yerleştirilmiş ve neticelerinin kendinden evvelki ve sonraki devirlere bağlanmış olduğunu iddia etmek, bugün için mümkün değildir. ... Bu derece karanlık kalan bir devir için ne kadar mühim olduğu kendiliğinden anlaşılan bu eser ve vesikaların bugüne kadar tetkik dışında kalmış olmasının ilim adına izahı müşkildir. Kara Hanlılar tarihi bizim için, yalnız bir Türk devletinin tarihi olması bakımından değil, daha çok bütün Türk milletinin kendi tarihî mukadderatına yeni bir istikamet veren, yeni bir kültür çerçevesine girmiş olmasının maddî ve manevî esaslarını aydınlatması bakımından da mühimdir."¹

"... Kara Hanlıların, gerek Sâmânîler gerek Gazneliler ile olan harp ve sulh zamanlarının münasebetleri ve nihayet tahsil ve ticaret vesilelerinin kültür mübadelesi içinde her yerde ve her devirde oynamış oldukları rolün, eski ticaret yolunun bu mühim noktasında da (Kaşgâr'da) kolaylıkla oynamış olmaları tabiidir. Mahmut Kaşgârî bu hususta bir istisna de-

* Bu makale 6 Aralık 1984 tarihinde Atatürk Kültür Merkezi'nde verilmiş konferansın genişletilmiş şeklidir. Ayrıca, bkz., "Kutadgu Bilig et Fârâbî", Eylül 1985, Sempozyum (1990), "Fârâbî ve KB", cilt 1. Kırş., burada not: 32, 33 ve s. 381, 382.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü ve Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

¹ KB. I, metin, 2. baskı, T.D.K., Ankara 1979, s. VII, VIII, IV.

ğil, bu gibi münasebetlerin teyidi için bir misâl teşkil eder. ... Kaşgâr ve civarının bu münasebetleri yalnız garp ile değil, aynı zamanda ve belki de, daha çok şark ile idame ettirmiş olduğu muhakkaktır. İslâmdan önceki Türk kültür sahasında oturan Uygurların Kaşgâr ile asırlarca devam ettirdikleri bağılıklarını birdenbire kesmiş oldukları tasavvur edilemez. Kaşgâr sahasında İslâmın yayılması ve yeni Müslümanların ve bilhassa bunların ruhanî zümresinin diğer dinlere karşı daha haşin davranmış olması mümkündür. Fakat, insanlar arasındaki münasebetleri tanzim eden esaslara hiçbir yerde ve bilhassa Türk tarihinde, yalnız din gözü ile bakılmamış olduğu da isbata muhtaç olmayacak derecede bedihîdir. ..."²

"... Eserin esasını teşkil eden kâmil insan mefhûm ve tarifi yanında, daha birçok fazîletler vardır. Bunlar arasında her türlü bilgi edinmek, okumak, yazmak, güzel yazmak, bütün alfabeleri ve bütün dilleri bilmek, şiir yazmak, belâgat, hesap ve hendese öğrenmek, hey'et ilmine vâkif olmak, tıp bilmek, rüya tabir etmek vb. gibi, devrin ilim şubelerini teşkil eden mevzular bulunduğu gibi, Türk muhitine has avcılık, kuşculuk, ok atmak, çöğen ve satranç oyunları gibi maharetlere ait bahisler de vardır. Bazen, bunların büyük bir kısmının bir tek şahısta toplanmış olması da istenilmektedir. ... İlim şubelerinin bir kısmının, eserde kullanılan ıstılahlara göre, Arapça ve Farsça eserlerden istifade sureti ile elde edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yusuf'un Arapça ve Farsça bildiği ve İslâm Dünyasını alâkadar eden ilim şubeleri ile edebiyatlarını takip etmiş olduğu, eserin tetkikinden kolayca anlaşılacağı gibi, kitapta, bu muhitin eski Türk malzemesini teşkil eden Burkancılık kültür ve felsefesine de aşina olduğunu belirten emareler eksik değildir. Bilhassa bilgi nazariyesinde bu sonuncu felsefenin tesiri görülmektedir. Mansıp sahiplerinde ve bilhassa devlet reislerinde bulunması lâzım gelen vasıflarda, Yusuf ile İslâm âleminin ilk ve büyük feylesofu Fârâbî (ölümü 950) arasında çok sıkı bir yakınlık vardır (krş., Sadri Maksûdî Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1946, s. 130 vd.). Şairin, soydaş ve vatandaşı olan Fârâbî'nin eserlerini mütalâa etmiş, onun fikirlerini, belki, herkesten çok daha iyi anlamış olduğunu kabul etmek mümkündür. X. ve XI. asırların başlıca mümessillerinden olan bu iki mütefekkirin eserlerini mukayeseli bir tetkike tâbi tutmak, bu yakınlığın nerelere kadar gittiğini gösterebileceği gibi, Türk fikir hayatının gelişmesini izaha yarayacak mühim neticeler verebilecektir."³

² KB., s. XVII.

³ KB., s. XII. Krş., Sadri Maksûdî, "Fârâbî'nin Kültür Tarihindeki Rolü", *Türk Tarih Kurumu Kongresi*, III, 1943 (1948), s. 375-367; "Beşeriyet Tarihinde Devlet," *T.T.K. Kongresi*, II.

Sadri Maksûdî'nin, bir devlet reisinde bulunması gereken vasıflar hakkında Fârâbî'nin Ulu Hâcib'i etkilemiş olduğu konusundaki işaretine dayanan, ama, onunla yetinmeyen ve *Kutadgu Bilig*'de, özellikle bilgi teorisinde, "Burkancı" bir etki öne süren Arat, açıkça görüldüğü üzere, Fârâbî'nin eserleriyle Yusuf Has Hâcib'in eserinin, karşılaştırma yolu ile, incelenmesini istemiş bulunmaktadır. Netekim, Caferoğlu da, *Kutadgu Bilig*'in *Suvarna Prabhasa* ile karşılaştırılmasını istemiştir.⁴ Caferoğlu'na göre, Kaşgârî'nin *Dîvân*'i ile *Kutadgu Bilig*'in kaleme alınışı ve söz konusu Buddhist "Sutra" sının çevirisi aynı tarihlere rastlar.

İşte biz, bu incelememizde, bir yandan, Fârâbî'nin felsefesiyle *Kutadgu Bilig*'deki düşünce yapısı arasındaki paralellikleri göstermeye çalışırken, öte yandan da, Fârâbî'nin "Hikmet" (Bilgelik) konusuna ilişkin tanıklığını değerlendirerek, bu aynı paralelliklerin Mezopotamya ve özellikle Sumerlilerin felsefî düşünceleri arasında da bulunduğunu, hayretle, gözlemleyeceğiz. Ama, biz, Batı kültür ve uygarlığının Mısır, Mezopotamya ve, asıl, Sumerliden eski Yunan, İslâm Âlemi ve, nihayet, Batı doğrultusundaki akış yönüne ilişkin tarihsel gerçekleri göz önünde bulundurursak, bu hayretin, yerini, bir açıklama beklentisine bıraktığını söyleyeceğiz. Ama, "*chronologique*" ile "*historique*", "*synchronique*" ile "*adiachronique*"i tayin ederken, birtakım güçlüklerin olduğunu bileceğiz. Bunun yanında, biz, bu beklentiyeye karşılık verecek olan her tür açıklamanın temelinde, bilimin birçok alanlarında yöntem olarak kullanıldığı görülen ve matematikteki "*interpolation*" kavramının tarihsel olaylara uygulanmış bir tür çeşitlemeleri olan "*restitution*", "*restoration*", "*reconstruction*" kavramlarının bulunduğu bilincini de hep canlı tutmaya çalışacağız. Kronolojik geçişleri yakalayamadığımız yerlerde, sistematik yapıdaki paralellikleri göz önünde tutarken, "*structuralisme*"nin aşırılıklarına kaçmamaya çalışacağız.⁵

⁴ Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, II, s. 54-55; krş., Saadet Çağatay, *Altun Yaruk*, s. 15-29, 1978; *Türk Lehçeleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi.

⁵ Claude Levy Strauss, *La Pensée Sauvage*, 1952, Plon; *Le Cru et le Cuit* (1964) strüktürdeki paralellikleri göstermekte aşırı gittiği gözlenmiştir. Bilindiği üzere, Levy Strauss "diyalektik"i dile uygulamıştır. Ona göre, nasıl, dilde her bir kelime zıddı ile anlam kazanıyorsa, ve dilin ilkeleri, dile dışarıdan uygulanmışsa, "structure" objektif ise, antropolojide de hal böyledir. En ilkel saydığımız insanda bile, mantık mevcuttur. "Mitos"lar arasında paralellikler bulunmaktadır. Meselâ, "canavar öldürmek" teması böyledir. Ama, bu tarz açıklamalarda aşırı gitmek olasılığı vardır. Nitekim, Levy Strauss'un aşırılığına dikkat çekilmiştir. Bkz., Verger, Huismann, *Court Traité de la Connaissance*, Nathan 1969, s. 274. "Synchronique" ile "adiachronique"i tayin ederken isabetsizlikler olabilir.

Fârâbî'nin felsefesi ile *Kutadgu Bilig*'i karşılaştırıp, aralarındaki ilişkinin sadece "mansıp sahipleri"nde ve bilhassa "devlet reisleri"nde⁶ bulunması lâzım gelen vasıflardan ibaret olup olmadığını göstermeye çalışacağız.⁷

Arat'ın tezlerinden biri olan "Burkancılığın bilgi teorisinin" *Kutadgu Bilig*'de etkili olduğu hakkındaki tezinin savunulmasının mümkün olup olmayacağını da kendimize soracağız;⁸ ve, ayrıca, *Suvarna Prabhasa* ile *Kutadgu Bilig*'in, ileride, karşılaştırılmasına doğru bir zemin hazırlamaya çalışacağız.⁹

Kutadgu Bilig'in eski Çin, Hind, İran, Yunan kökenli etkilere maruz kalmış olduğu hakkındaki görüşler karşısında bir vaziyet alacağız. Bu sırada, Türklerin temel görüşleri ile Sumerli ve Mezopotamyalıların bazı görüşlerindeki birtakım paralellikleri belirteceğiz.

Dilaçar'ın görüşlerine, yeri geldikçe, temas edeceğiz.¹⁰ Bu incelemede, aynı zamanda, biz, Ahmet Ateş'in, Otto Alberts'in *Kutadgu Bilig* ile İbn Sînâ arasındaki ilişki hakkındaki yayınlarına dair "(Otto Alberts), *Kutadgu Bilig*'in, İbn Sînâ'nın tesirinde kaldığını isbat etti" veya "isbata yakın bir katıyetle ortaya koydu" şeklinde izhar etmiş olduğu kanaatini ayrıca değerlendirme fırsatını da ele geçireceğiz. Malûmdur ki, bu konuda, Köprülü'nün "Alberts'in tezi kuvvetlidir" sözleriyle bir önceliği bulunmaktadır;¹¹ ve, o, "*Türk Edebiyatı Tarihi*"nde bu teze dayanmıştır. Robert Dankoff ise bu teze hiç itibar etmemektedir.¹²

İster İstemez, oldukça *kalabalık* olarak yapmış olduğumuz bu incelemenin, Arat'ın, "eserin her bakımdan tetkiki ve tesbiti" dediği ümit sınırına ulaşmış olduğu mânâsına da alınmaması gerekir. Bu araştırma, ancak, *Kutadgu Bilig*'de, *Philosophia Perennis*'in, *Câvidân-ı Hûred*'in, *el-Hikme el-Hâli-de*'nin yankılanmış olduğu yerlerden birini, Türk dilindeki edîbane ve bedîî bir "mazhar"ını, bir "mâkes"ini görmek kutuna ermek olabilir; Kaşgâ-

⁶ Bkz., s. 444 ve sonrası.

⁷ Bkz., s. 444 ve sonrası.

⁸ Bkz., s. Tao Cheng (Amitaba dini): Bilge bilig— bilig köngül— Buddha.

⁹ Bkz., s. 444 ve sonrası.

¹⁰ Bkz., s. 444 ve sonrası.

¹¹ A. Ateş, *Belleten*, cilt 13, sayı 949, 1949, s. 157; ayrıca bkz., not 15; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (1981 Kervan), s. 168, 1928 basımı.

¹² Yusuf Khass Hajib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), a Turko-Islamic Mirror for Princes*, trans. with an Introduction and Notes by Robert Dankoff, Chicago 1983, The University of Chicago Press, s. 12.

rî'de, Yesevî'de, Yûnus'ta, Nevaî'de, ve Nâbî'de de yankılanmış olduğu-nun görülmesi gibi. *Kutadgu Bilig*'in, şimdilik, Türkçemizde, hiç olmazsa, daha eskileri gösterilinceye kadar, *Philosophia Perennis*'in, "allegorik" yolla ve manzum olarak, ilk kez, yansıdığı olduğu bir yer¹³ olduğunu söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere, Yusuf Has Hâcib'in 1069'da, Kaşgâr'da sona erdirmiş olduğu *Kutadgu Bilig*, 1439'da, Timur'un torunu Şahruh zamanında, Herat'ta, Uygur harfleriyle istinsah edilmiş ve Osmanlılar zamanında Tokat üzerinden,¹⁴ 1474'te, İstanbul'a ulaşmış olan bir nüshası, orada, von Hammer (1774-1856) tarafından satın alınıp Viyana Saray Kitaplığı'na kazandırıldıktan sonra, *Journal Asiatique*'te, A. Jaubert tarafından, 1825'te, Batı bilim âlemine tanıtılmıştır. Vambéry tarafından 1870'te, Viyana'da, kısmen Radloff tarafından 1890'da, Petersburg'da, tıpkı basım halinde, 1871-1910'da, tamamen transkripsiyonlanarak ve Almancaya çevrilerek,

¹³ Eser bir Siyâset Nâme değilse bile, bir Hîred Nâme sayılmaktadır; Ateş, *KB*'nin önceli tartışmasında, Brockelmann'ın *GAL*'ine göndermekte, ve yüzlerce öncel gösterilebilir demekte ise de, atıf çok geneldir; hangi eserin söz konusu edilmiş olduğu belli değildir. Miskawaih, Câhîz'in, *İstîlâ el-Nafs*'inde, *Câvidân-ı Hîred* adlı bir eserden söz ettiğini görmüş, onu aramış, ama bulamamıştır. Miskawaih'in kendisi İran, Hind, Yunan, Arap hikmeti hakkında yazmıştır. Bkz., *el-Hikme el-Hâlida*, Badavî neşri, Kahire 1952. Krş., Arkoun, *Miskawaih*, 2e ed., 1982, Vrin, Paris.

¹⁴ *KB*'in, Herat'ta, 1439'da istinsah edilen nüshası, 1474'te Tokat'a ulaştığında, Uzun Hasan'ın, Tokat'ta 1472'de açtığı cephede, 18 Ağustos'ta, Şehzade Mustafa, Kireli'nde çarpışmış, Ak Koyunlu'yu yenmiş, Fâtih, 11 Ağustos 1473'te Otluk Beli'ni kazanmış, bir sene sonra, 1475'te Kırım ilhak edilmiş bulunuyordu. Fâtih'in 3. VIII. 1473 tarihli, Uygur harfli yarlığı, Otluk Beli Zaferi'ni bildiriyordu. Bu yarlığın Bakşı Şeyh Zâde Abdürrezzak tarafından kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. *KB*'nin söz konusu nüshası işte bu Bakşı için Tokat'tan İstanbul'a getirilmiş bulunuyordu. *Atebetü'l-Hakâik* yazmasının istinsahı da bu Bakşı'nın elinden çıkmıştır. *KB* nüshasındaki kayıtlarda geçen "Molla Hayrettin Mescidi", Fâtih'in hocalarından Hayrettin Efendi'nin mescididir. *KB* nüshasının bu İstanbul macerası, onun Koçi Bey ile ilgisini tahminimizde yardım etmektedir. Çünkü, Koçi Bey "Yirmi İki Arz Tezkiresi"nden birinde, adâlete ilişkin fikirlerini sergilerken, "Bu söyledigim kelâm benim değil, Kudemâ'nın kavlidir" mealinde bir "réfêrence" yapmaktadır. Gerçi Nizamülmülk'ün *Siyâset-Nâme*'sine ve Hwâce Dehhânî'ye de (*Kenzü'l-Küberâ*, 71b ile A. K. M. 1991) "réfêrence" yapmak mümkündür.

Şunu da hatırlatmakta yarar vardır ki, XV. yüzyılda, Herat'ta, Nevâî, eserleriyle ışıltamaktadır. Nevâî'ye göre de âdil hükümdar, hikmet'i bilen, hikmet'i tanıyan hakîm hükümdardır, bilge hükümdardır. Bu hükümdar, Agâh Sırrî'ye göre, Nevâî'nin dostu Baykara'dır. Bkz., *Siyâset Nâmeler*, *Türk Dili ve Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1962, s. 167-194. Krş., Abdülkadir İnan, *Çağatay Yazı Dilinin Kuruluşu*, Makaleler II, s. 19, T. T. K. 1991. Fuzulî, Nedim, Şeyh Galip, Bakî, Necati'nin Ali Şîr'e nazireler yazmış olduğu malumdur. (M. Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", *TD*, 415-417, 1986, s. 16; Cem Dilçin, "Divan Şiirinde Gazel", *aynı yer*, s. 172, 190, 191).

yayınlanmıştır. Otto Alberts'in, *Kutadgu Bilig'i* Aristoteles'e ve İbn-i Sînâ'ya bağlayan iki incelemesi ise, 1900-1901 tarihlerine rastlar.¹⁵ *Kutadgu Bilig'i* Bonelli İtalyancaya,¹⁶ Malov ise Rusçaya kısmen çevirmeyi denemişlerdir.¹⁷ Eser, en son, Robert Dankoff tarafından, bir Giriş ile birlikte mensur olarak İngilizceye çevrilmiştir.¹⁸

Vambéry ve Radloff'un transkripsiyonlarından yeterince yararlanmadığı için, — bunu bilgin Thomsen 1879'da, Paris'te toplanan Oryantalistler Kongresi'ne bildirmiştir ve *Keleti Szemle*, 2, 241-259, Budapeşte, de bir yayın yapılmıştır.¹⁹ — Willi Bang'ın öğrencisi R. R. Arat, *Kutadgu Bilig'in* Uygur harfli Herat nüshasını, Arap harfli Fergana ve Mısır nüshalarıyla karşılaştırarak yeni bir transkripsiyonlama yapmış, bu çalışma, Türk Dil Kurumu'nca, ilkin 1947'de, sonra, yeniden, 1979'da yayınlanmıştır.²⁰ Türk Dil Kurumu, daha önce, *Kutadgu Bilig'in*, 1942'de, Uygur harfli Herat, 1943'te, Arap harfli Kahire ve Fergana nüshalarının tıpkı basımlarını vermiş bulunuyordu.²¹ *Kutadgu Bilig*, ilkin, Hakaniye veya Kara Hanlı veya Doğu Türkçesi, sonra Çağatayca veya Nevaî'nin ve Babür'ün lehçesi adını alan Uygur lehçesinden, Arat tarafından bugünkü Türkçeye aktarılacak il-

¹⁵ *Aristotelische Philosophie in der türkischen Literatur des 11. Jahrhunderts*, Kaemmerer, Halle, a. s. 1900, 3-28; *Der Dichter des in uigurisch-türkischem Dialect geschriebenen Kutatgu Bilig (1069-1070) ein Schüler des Avicenna*, A. f. G. d. P., Berlin 1901, s. 319-336. İkinci inceleme M. Türker Küyel tarafından, Türkçeye çevrilmiştir. Bkz., *Erdem*, cilt 1, sayı 1, 1984, s. 217-230.

A. Ateş, Alberts hakkında, delil göstermeden, bir inanç izhar etmekte, "*KB'nin*, İbn Sînâ'nın tesirinde kaldığını isbat etti" veya "isbata yakın bir katıyetle ortaya koydu" (s. 157) demektedir. Bkz., *Belleten*, cilt 13, sayı 949, 1949, s. 157-163. Ateş'e göre, *KB'nin* önceli yoktur denemez, çünkü, *GAL* yüz kadar öncel saymaktadır. Bütün sorun, *KB'den* önce yazılmış olan bu eserlerden hangisinin doğrudan doğruya etkili olmuş olduğunu göstermekte düğümlenir. İnalçık, Türk temeli üzerinde Hind ve İran etkisini kabul etmekle birlikte şöyle demektedir: "Bu âlimlerin (Köprülü, Alberts) fikirleri tartışılmadan, yeni iddialar öne sürmek doğru değildir." (s. 159). Bkz., "KB'de Türk ve İran Siyâset Nazariye ve Gelenekleri", *Arat Armağanı*, Ankara 1966. Bombaci ise, böyle "allegorik" bir öncel gösterilemez, eser orijinaldir demektedir. Bkz., O. Yalçın. "*KB Hakkında Bazı Mülâhazalar*," *Köprülü Armağanı*, 1953. Eserde Dankoff'a göre, dramatize edilmiş orijinaldir. Eser, Hind'e değil, İslâm mistisizmine bağlanmalıdır, Yusuf, Gazâlî'nin öncüsüdür. İbn Sînâ'ya bağlamakla Alberts mübalağa etmiştir.

¹⁶ Bonelli, Napoli 1933. Krş., Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötügen, 1981.

¹⁷ Malov, Moskava 1951. Krş., Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*.

¹⁸ Yusuf Khâss Hâcib, *Wisdom of Royal Glory. A. Turko-Islamic Mirror for Princes*, 1983, Chicago University. Krş., not 12.

¹⁹ Dilaçar, *KB İncelemesi*, 1972, T. D. K. s. 38-39.

²⁰ Arat, Metin, Önsöz. Ateş'in tanıtma yazısı: *Belleten*, s. 157, XIII, 1949. 949.

²¹ Bu tıpkı basımların gerçek birer tıpkı basım olup olmadıklarını Arat tartışmıştır. Bkz. Metin I, Önsöz. *KB*, 1993, TDK, 3. bsm.

kin 1959'da, sonra da 1974'te tekrar yayınlanmıştır. Arat, *Kutadgu Bilig'i*, *İslâm Ansiklopedisi* maddelerinden biri olarak yazmıştır. Brockelmann, daha önce, *İE*'de, 1933'te, Yusuf Has Hâcib maddesini yazmıştı. Köprülü, *İA*'da, aynı maddeyi yeniden kaleme almıştır. Bombaci "*Kutadgu Bilig* Üzerine Bazı Mülâhazalar" ileri sürmüştür.²² Fındıkoğlu, "XI. Yüzyılda Bir Türk Mütefekkiri ve Ahlâkî Düşünceleri" başlıklı bir konferans vermiştir. Sadri Maksûdî de *Kutadgu Bilig* üzerine yazmıştır.²³ S. Çağatay, *Kutadgu Bilig*'deki Odgurmuş'un ve Ögdilmiş'in kişiliği üzerinde durmuştur.²⁴ Arat'ın ölümü münasebetiyle de *Kutadgu Bilig*'den bahsetmiştir. Abdülkadir İnan bu konuda çeşitli fırsatları değerlendirmiştir.²⁵ Kafesoğlu "Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle *Kutadgu Bilig* ve Kültür Tarihimizdeki Yeri" üzerinde durmuştur.²⁶ *Kutadgu Bilig*'in kaleme alınışının 900. yılına tesadüf eden 1969'da, Türk Dil Kurumu, üyesi Dilaçar'ın *Kutadgu Bilig* *İncelemesi*'ni yayınlayarak (1972) bir katkıda bulunmuştur. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü ise bir *Kutadgu Bilig* *Sayısı* çıkarmıştır.²⁷ Aynı Enstitü, Arat'ın kendilerine emanet ve vasiyet etmiş olduğu fişlerine dayanarak, 1979'da, *Kutadgu Bilig* *Dizini*'ni yayınlamıştır; bu çalışma 1981'de, *Belle-ten*'de tanıtılmıştır.²⁸ Arat'ın vefatı ile anısına bir kitap yazılmış, orada yer yer bu eserden bahsedilmiştir.²⁹ Kültür Bakanlığı da, Reşat Genç tarafından *Kutadgu Bilig*'in ana kaynak olarak kullanılmış olduğu "*Karahanlı Devlet Teşkilâtı*" adlı doçentlik tezini 1981'de yayınlayarak bir katkı yapmıştır.³⁰ Emel Esin 1983'te, *Kutadgu Bilig* ile ilgili birkaç kelimeye dikkat çekmiştir.³¹ Atatürk Kültür Merkezi'nde "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig"

²² Fuat Köprülü *Armağanı*, "Kutadgu Bilig Hakkında Bazı Mülâhazalar", İstanbul 1953, s. 72.

²³ Bkz., burada not 3. *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 1946, s. 130 vd.; *Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi*, İstanbul 1955; *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1946.

²⁴ S. Çağatay, "Kutadgu Bilig'de Odgurmuş'un Kişiliği", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1967, s. 39-49. Dankoff, S. Çağatay'ın fikirlerine katılmaz. Bkz., *Mirror for Prince*, s. 13-14; S. Çağatay, "Kutadgu Bilig'de Ögdilmiş", *Türk Kültürü*, IX, 98, Ankara 1970, s. 95-112.

²⁵ A. İnan, "Yûsuf Has Hâcib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar", *Türk Kültürü*, IX, 98, Ankara 1970, s. 112-126.

²⁶ Kafesoğlu, "Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1 Ekim 1970. İstanbul Üniversitesi.

²⁷ Aralık 1970, IX, 98.

²⁸ *KB*, Index, III, İstanbul 1979; Semih Tezcan, *Belleten*, 1981, XLV, 2, s. 178.

²⁹ *Arat Armağanı*, İstanbul 1966.

³⁰ Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*'nda *KB*'i kaynak olarak kullanmıştır. Krş., Mükrimin Halil, "Kiymettar Bir Telif", *Tanzimat*, s. 586.

³¹ Emel Esin, *The Religious Terminology of Kutadgu Bilig*, *Miscellanea Mediavalis*, s. 831-837, Walter de Gruyter, Berlin 1981.

adlı bir konferans verilmiş,³² aynı Merkezin 9-13 Eylül 1985 yılı “Milletlerarası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu”nda, eser, “*Kutadgu Bilig* et Fârâbî” başlıklı bir bildiride ele alınmıştır.³³

Arat, *Kutadgu Bilig* hakkında, o ne bir “methiye mecmuası”dır, ne bir “kuru nasihat kitabı”dır,³⁴ ne de bir “siyasetnâme” dir dedikten sonra, şunları eklemektedir: “*Kutadgu Bilig*’de şairin içinde bulunduğu muhite ne dereceye kadar temas etmiş ve hayatın realitelerine ne kadar yer vermiş olduğu meselesine gelince ... eserin her bakımdan tahili ve tetkiki yapılmıyacağı kadar, bu hususuta katî bir şey söylemek mümkün olmayacaktır. Bu mesele üzerinde düşünürken, Yusuf’un her şeyden önce, bir şair olduğunu unutmamak lâzımdır. *Kutadgu Bilig*, ne vakaları nakleden bir tarih, ne muntaka ve şehirleri tasvir eden bir coğrafya, ne din âlimlerinin içtihadlarını toplayan bir telif, ne hakimlerin fikirlerine istinad eden bir felsefe ve ne de şeyhlerin vecizelerine dayanan bir nasihat kitabıdır. ... Bir edebî eserden bu gibi teferruatı beklemek çok dar görüşlülük olurdu.”³⁵ Arat’a göre, bu edebî eserinde Yusuf Has Hâcib, gerçekten, “İnsan hayatının mânâsını tahlil ve onun cemiyet ve dolayısıyla devlet içindeki vazifesini tayin eden bir felsefe, bir hayat felsefesi sistemi kurmuş”,³⁶ “derin bir mesûliyet hissi ile yazan bir mücahit”tir.³⁷ Yusuf Has Hâcib, ideal toplumu tasvir ederek, toplum eleştirisi yapmaktadır.³⁸ Ama, Arat’a göre, yine de eser bir felsefe eseri değil, bir sanat eseridir. Tarihçilere göre ise, Hâcib, “Hayalinde canlandırmış olduğu siyâsî teşkilâtı ortaya koymaya çalışan bir filozof” olarak yazmamış, gerçek Karahanlı teşkilâtını bilen bir kimse olarak eseri kaleme almıştır.³⁹

Bütün bu mütalâalarla birlikte, biz, *Kutadgu Bilig*’in, birincileyin, bir felsefe, ikincileyin bir edebî eser olduğunu ileri sürebilecek durumdayız. Aslında ise, bu eser, felsefe ile edebî sanatın örtüştüğü, içiçe girdiği, adetâ

³² Bu inceleme işte o konferansın genişletilmiş şeklidir.

³³ Türkçe ve Fransızca metin için bkz., A. K. M. yayını, 1991.

³⁴ Arat, KB, *İslâm Ansiklopedisi*.

³⁵ KB, XXVII.

³⁶ KB, XXV.

³⁷ KB, XXVI.

³⁸ Arat, KB, *İslâm Ansiklopedisi*.

³⁹ Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 17. Dankoff’a göre eser, “a mirror of court life” geleneğinin bir devamıdır. Öyleki, “Yusuf’s intent was to provide his patron a mirror of court life, in order to guide his conduct in an age full of opportunity and uncertainty and, thus, to ensure the success of his rule. In doing this, Yusuf provides for us a mirror of the political and cultural life of the central Asian Turks at the set of Islamic career,” s. 1, 2.

aynılaştığı bir eserdir. Onda, tâ Sumer ve Mezopotamya'dan gelen evren, toplum, insan, dil, düşünce, yazı paralelliği, yani hikmet, edîbane buluşlarla, Kut kavramı mihverinde yansıtılmıştır.

Gerçekte, Türk dilindeki felsefe ürünlerini, Cumhuriyet dönemine kadar, manzum hikemî eserler içerisinde de aramak mümkündür.⁴⁰ Gerçi, bilge şair Yusuf Has Hâcib, felsefesini dile getirmek için, Bombacı'nın "allegorik" dediği, Arat'ın "yarı hikâye ... yarı temsil ... monolog ... sahne eseri" saydığı, Köprülü'nün ise "Mesnevî tarzında" dediği, "mükemmel bir şekil" geliştirmiştir. Hattâ, bu şekle bilge şairin mektup nevini ve diyalog tarzını eklemiş olduğunu da belirtmek gerekiyor. Bilgeler, düşündüklerini, bazen, manzum, mümkünse, bedîi ve edebî bir şekilde söylerler. Mezopotamya bilge ozanları da düşündüklerini destan, "logomacy" (münâzara), ata sözü, ağıt ve ilenç şekillerinde dile getirmişlerdir. Mezopotamya'da "Bahar ile Yaz", "Balta ile Sapan", "Çiftçi ile Çoban" tartıştırılmıştır.⁴¹ Gerek Kaşgârlı, gerekse Hâcib de yaz ile kış münazara ettirmişlerdir.⁴² Manzum yolda, eski Yunan'da Parmenides, Empedokles, Lâtinler arasında Lucretius, İslâm âleminde Attâr, Câmi, Türk-İslâm âleminde Yesevî, Yûnus, Mevlânâ, Gülşehrî, Nevaî, Nâbî gibi bilge şairler yürümüşlerdir. İbn-i Sînâ, kendisine yöneltilmiş "Bilgedir, ama, edîb değildir" küçültmesine karşı, üç yıl üslûp çalışmıştır; manzum olarak felsefe konusu işlemiştir. Allegorik yazma geleneğini ise eski Sumer, Mezopotamya, Çin, Hind, İran, Yunan kültürü çevreleri ve Müslüman âlem tanımakta idiler.⁴³ Eski Hind'te, "Düşünce" ile "Söz" münazara etmiştir. *Kutadgu Bilig*, birincileyin bir felsefe eseridir; ama deyişi edebîdir, sanatlıdır. Başarılı edebî tasvirler,

⁴⁰ Mine Mengi, *Nâbî*, 1989, A. K. M. yayını.

Nevâî'nin, ondan önce de Yesevî'nin ve Yûnus'un felsefî fikirlerini, onların manzum eserlerinde buluruz. Hattâ, sazları "münazara"ya sokarak, orijinal bir şekilde, toplum eleştirisi yapan Ahmedî'nin (Ahmet-i Dâî'nin) eserini de burada hatırlamak gerekir. Bkz., Gönül Alpay, "Sazlar Münazarası", *Araştırma*, cilt 3, 196, DTCT.

⁴¹ Kramer, *From the Tablets of Sumer*, s. 160-168, 1956, The Flacon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, (16. bahis). Hayvanlar da tartıştırılmıştır. Bkz. *Tarih Sümerde Başlar*, 1991, TTK.

⁴² Köprülü, *Türk Edebiyatına Umûmî Bakış*, s. 314; *İlk Mutasavvıflar*, s. 25, *T. T. Kongresi*, II; krş., Talât Tekin, *En Eski Türk Şiiri*, T. D. K., sayı 409, 1986, Kış Yaz tartışması.

⁴³ *Şarkılar Kitabı*; *Pança Tantra*; *Upanişadlar*; *Kalkamış Destanı*; Platon, *Salarman Atsâl*, Hayy b. Yakzan; bkz., Levy Strauss, *Anthropology Structurale*, 1958; *La Pensée Sauvage*, 1962; *Le Cru et le Cuit*, 1964; J. Grey, *Near Eastern Mythology*, 1969; Kirk, *Myths*, Yale 1970; *Métaphore*, Vrin 1989; Cahier du Centre sur l'Image, le Symbole et le Mythe, Université de Bourgogne, Vrin 1989; E. M. Baatem, *Nature, Mythe and Culture*, 1989, State University of New York 1990 (Thèse); Eva Foder Kittay, *Metaphor*, 1990 Clarendon. Krş., M. Türker Küyel, "İbn Sînâ ve Seyahat", not 27, *Erdem*, cilt 5, sayı 14, s. 431-464.

özellikle, tabloların bağlantılarında görülür. Ama, konu, hiç durmadan, “tahkiye” yolu ile, hep, tek konu “İnsan nedir?” felsefî sorusu etrafında yine tek parça halinde gelişir. Oysa, Aisope veya *Pançatantra* masalları, Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâset Nâme*'si küçük küçük hikâyelerden oluşur. *Kutadgu Bilig*, kutu bulan insan olarak, hükümdarın, Kalkamış gibi, ölüm problemiyle hesaplaşmasıdır. Biz eserin tümünde, hükümdarın, Yusuf'un sanat-kârca ve bilgece bize açmış olduğu bilincini seyrediyoruz. Bu bilinç kendini, bize, evrenin, anlatımında da yansıtılan, episikloid hareketine paralel olarak açmaktadır. Kutu bir kez bulduk mu akıl, hikmet ve adâletle elde tutacağız, artık kaçırmayacağız; ama, ya ölüme neyle engel olacağız? İşte eser, asıl, bu soruya cevaptır. *Kutadgu Bilig*'de, evrendeki episikloid hareket aynen taklit edilir. Evrenin bu hareketi “faûlun, faûlun, faûl” kalıbına girmiş olarak, eserin arka plânında hep duyulur. Eserde, bize, zamanın, kendini aşarak, devrederek tekrarladığı, yuvarlanarak geçtiği duyurulur. Evrenin bu hareketi arka arkaya “tezinginç”ler halinde, “körünç”ler şeklinde olarak bize verilir;⁴⁴ ama, sonda, ölüm beklemektedir. Hiç şüphesiz, ozan, “mecâz-ı savtî” gibi gerçekleştirilmesi çok zor söz sanatları yapmış, realist ve renkli tasvirler vermiştir.⁴⁵ “Beyit telâkkisi”nden hiç kopmadan, yaklaşık, 6650 beyit dizelemiştir. Ama, konu, hükümdar, vezir, hâcip, kumandan, karpıcı ‘başı, elçi, kâtip, hazinedar, aşçıbaşı, satıcı, hayvancı, zenaatci, zâhid, zengin, orta halli, fakir olarak, insan nedir konusudur. — Tâ Mezopotamya’da, Sumerlilerin ilk kez *Kalkamış Destanı*’nda, Enkidu tipi ile vaz etmiş olduğu felsefî problem de bu idi: İnsan kime derler? Enkidu, dış görünüşü itibarıyla, insana benzemektedir; *Kutadgu Bilig*’deki terimlerle, “bod sın yorıklı”, boylu boslu idi, ama, o, kültür ve uygarlıktan yoksul olarak hayvanlar âleminin bir parçasını oluşturmaktaydı. O, bir “Sab^c”, bir “wild beast” idi.⁴⁶ Ona kültürü ve uygarlığı “İnanna’nın Kızları” öğretmiş, onu toplumsal değerlerle eğitmişlerdi. Bu, sehâ gibi, değerlerin yücelerinden alan canlı yaratık, işte, ancak o zaman, insanlaşmış, uygarlaşmış, kişileşmiştir. Bunu, elbette, “*Mihna*” ile “Emgek” (emek) ile başarabilmiştir, ama yine de başarabilmiştir.⁴⁷ “Canlı”ya “akıl”, yani, kültür ve uygarlık eki ve ayrımı gelince, “insanın tarifi”nin elde edilebileceği fikri, Aris-

⁴⁴ Körünç— temaşa. Krş., Tezcan, *En Eski ...*, s. 291.

⁴⁵ Bombaci, *KB Hakkında*, s. 75. “Kaz ördek kuğu kılkalığı todî. Kakılayı kaynar yokarı kodu,” *KB*, 72.

⁴⁶ “Sab^c”, “wild beast” kavramına benzer bir kavram Fârâbî’de de “*sebze-i bigâne*” şeklinde geçer.

⁴⁷ “*Mihna* Mulûkiyya” idare edilenleri eğitmektir. “*Mihna* Tibbîya” gibidir. Bkz., Fârâbî, *Milla*, s. 47, 54, 56, 58, neşreden: Muhsin Mahdî, Dâr el-Machreq, Beirut 1968, Nevâî’de “Bir dem ulus *mihne*ânden kâm yok”, der.

toteles'te, daha belirgince ortaya çıkacaktır—. ⁴⁸ İnsan olmak ne demektir? İnsan için hayat, insan için ölüm ve ölümsüzlük ne demektir? — Kalkamış Destanı'nda, Sumerli, ölüm problemine, yazılı tarihte bilindiği kadarıyla, ilk kez eğilmiş bulunuyordu. ⁴⁹ Orada, Kalkamış'tan, ölümsüzlüğe ermiş olan Ziu Sudra'nın, sadece kendini değil, canlı cansız bütün varlıkları, fark gözetmeden, bütün insanları, özellikle kültür ve uygarlığı yok olmaktan kurtararak, bu sırta nasıl ermiş olduğunu öğreniyoruz. Başka hikâyelerde, ibadet yoluyla yalnız kendisini kurtarmak için rüzgârın kanadını kırarak doğa dengesini bozan Adapa'nın, yalnız eşini kurtarmayı düşünen Etena'nın niçin bu sırta eremediğini anlıyoruz. "Şarru kibratim erbaim" (Dört yön hükümdarı) olmasına ve "Çift boynuzlu taç"ına rağmen (Zu'l-Karneyn?), bir türlü Ziu Sudra'nınki nevinden bir ölümsüzlüğe eremeyen Naram Sin'in macerasından haberdar oluyoruz.— İnsan için var olmak, insan için yok olmak nedir? Var olmak mı, yoksa, yok olmak mı? İşte bütün mesele buradadır! İnsan kimdir? İnsanı insan yapan nedir? Hükümdarı hükümdar, avamı avam yapan nedir? İnsanın başı sonu nedir? İnsan nereden gelmiş, nereye gitmektedir? İnsan nedir, insanlık nedir? İnsan nerede insanlaşır? Nerede insanlıktan çıkar? İnsanla Tanrı, Tanrı ile insan ilişkisi nedir? "Âbid" ve "zâhid", insan mıdır? — Mezopotamya'da, Adapa hikâyesi, bize, "âbid" ve "zâhid" tipin eleştirisini, çoktan yapmış bulunuyordu. Aynı şekilde, Etena tipinde de aynı eleştirilerin yapılmış olduğunu görüyoruz. Bu eleştirilerden öyle anlaşılmaktadır ki Sumerli için, insanın yalnız kendisini kurtarması bir yüce değer değildir. Yüce değer bütün insanların, hattâ bütün canlıların ve cansızların kurtuluşudur. Tanrılara ibadet etmek için doğa dengesini bozanlar cezalandırılırlar. Tanrıların bu türden ibadetlere ihtiyaçları yoktur. — Olumlu değerlerden yoksul, ama, insan kılıklı canlıya, "bod sın yorıklı"ya, hiç insan denir mi? — *Kalkamış Destanı*'ndaki Enkidu, "İnanna'nın Kızları" eliyle eğitilmeden önce, bir insan değil, bir "Sab", bir "Wild beast", bir orman adamı idi. — İnsana canlı demekle, hayvana canlı demek aynı anlama gelir mi? Değişen Ay-altı evreninin mensûbu olarak kendisi de değişen, var iken yok olan insanda, acaba, değişmeden kalan bir gerçeklik, bir öz var mıdır? Varsa nedir? İnsanın ebedî bir özü var mıdır? Varsa nedir? Kişi, yani şahıs, nedir? Kişi kime denir? "Kişiler kişisi" nedir? "Kişi söngu" (İnsan artığı) nedir? ⁵⁰ İnsan artığı kimdir? Eserde, insan, "ethos"u olan bir

⁴⁸ Bkz., dip not 46.

⁴⁹ *Gılgamış Destanı*, M. E. B., 1942. Çev.: M. Ramazanoğlu.

⁵⁰ "Kişi song'u", "Bod sın yorıklı", Akif'te "İnsan taklidi"ne dönüşür.

varlık olarak ele alınmıştır, öyle tanımlanmıştır. Bu bakımdan eser, kesin olarak bir tür Felsefî Antropoloji'dir. Çünkü, Kant, "Felsefenin kaynağı akıldır", "Felsefe, insan aklının en son gâyelerinin bir bilgisidir" diyordu; ve felsefenin alanını şöyle belirliyordu: 1. Ne bilebiliriz? 2. Ne yapabiliriz? 3. Ne umabiliriz? 4. İnsan nedir? İşte bu dördüncü nokta, bir felsefî antropolojidir ve diğer geri kalan üç noktayı da kapsamına alır.⁵¹ Scheler ise "Felsefe *Geist*'in bilgisidir", "Felsefenin kaynağı *Geist*'dir" diyordu ve ekliyordu: 1. *Geist*'i meyelânlar değil, obje belirler. 2. *Geist* ârî ve aşkın bir sevgi sahibidir. 3. *Geist* "mahiyet"i, "mevcudiyet"ten ayırır. Felsefe "mahiyet"lerin, oysa metafizik, "mevcudiyet"lerin bilgisidir. Başka deyişle, neyin gerçekten var olduğuna metafizikte karar verilir. Oysa, felsefede kavramlarla uğraşılır. "Mevcudiyet" ya Kuvvet, ya Hayat, ya Şahıs merkezidir. Bunların herbirine tekabül eden bir metafizik vardır. Şahıs metafiziği bir "Meta-antropoloji"dir. Felsefî Antropoloji ise işte onun bir kısmıdır. Scheler'in "şahıs" derken İsa'nın şahsını kastetmiş olduğunu da artık biliyoruz.⁵² İnsan, "şey"den fazla bir şeydir. Hattâ, insan, dünyanın manâsıdır. —Burada, Mezopotamyalıların Tanrı'nın insan kalbinde kendisine bir "bercail" yaptığı fikrini hatırlamaktayız—. ⁵³ İnsanın diğer şeylerden farkı, onun *Geist* sahibi olmasıdır. ⁵⁴ İnsan "müşahhas", "müstakil" ve "*ethos*"u olan bir bütündür. İnsanı bir bütün olarak almak, insanın kâinattaki yerini ele almaktır. ⁵⁵ İşte Ulu Hâcib de bütün bunları yapmaktadır. Hattâ daha fazlasıyla. Çünkü, o, yalnız bu dünyada değil, "İnsanın (öte dünya) kâinat(in) daki yerini de aramaktadır. İnsanın "*ethos*"u, "Kişi iki ajunnu tutsa kutun" (352) (İnsanın iki dünyayı da kut ile kazanması)dır. O halde, bu açılardan, Kutadgu Bilig'i, daha adı konulmamış, farkına varılmamış, erken bir "felsefî antropoloji" olarak düşünmek mümkündür. Netekim, Otto Alberts de, Yusuf Has Hâcib'in kişiliğinde, "Batı Avrupa Renaissance'nının Uzak Doğu'da erken açmış bir tomurcuğu"nu görmekte idi. ⁵⁶ Ulu Hâcib'in, erken de olsa, felsefî antropolog olarak teşhis edilmesine yardım eden bir kaç dizesini, burada, birlikte hatırlayalım:

⁵¹ Mengüşoğlu, *Kant ve Max Scheler'de İnsan Problemi*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1949; "İnsan ve Kâinattaki Yeri" çevirisi; Bedia Akarsu, *Max Scheler'de, Kişilik Meselesi*, 1962, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Yayını.

⁵² Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sînâ'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi", *İbn-i Sînâ Sempozyumu*, 17-20 Ağustos 1983, 1984, Başbakanlık Matbaası, s. 22-75.

⁵³ "Bercail" için bkz., not 296.

⁵⁴ Mengüşoğlu, s. 50.

⁵⁵ Bkz., not 51.

⁵⁶ *Erdem*, cilt 1, sayı 1, s. 228. Tabir Cengiz Aytmatov'a da mal olmuştur ("Turan Ülkesinin Rönesansı Tomurcuk Açıyor", *Türk Dili*, sayı 486, Haziran 1992, s. 1040).

“Kişike kişi bol kişilik bile” (1599) (İnsanlara karşı insaniyetle hareket ederek insan ol.)

“Kişilik için at urundu kişi

“Kişilik bile at kötürdü kişi” (1600) (İnsana insanlığından dolayı bu ad verilmişti. İnsan insanlık ile adını yükseltir.)

“Kişiliğini kodma ay aslı kişi

“Kişiliğ kılatur kişike tuşı” (1596) (Ey asıl insan, insanlığı bırakma. İnsanlara karşı, daima, insaniyet ile muamele et.)⁵⁷

Eserde, ölüm karşısında, insandaki “kadgu” (kaygı) (5448, 6199, 6258, 6267), “sakınç” (endişe), “erinç”, “buñg”, “emgek” (emek) (*mihna*) incelenmektedir. Bu açıdan eser, bir çeşit “personalisme” ve “existentialisme” olarak algılanabilir. Eserde insanlaşmak, “kişileşmek” yolu gösterilmektedir. Bu açıdan, eser, bir universal “Humanisme” çağrısı demektir:

“Togar kün arıg ya arıgsız timez

“Yarıkluk birür kamıya hiç eksümez” (831)

(Güneş doğar, temiz veya kirli demeden, her şeye aydınlık verir. Kendinden hiç bir şey eksilmez.)

II. SUMERLİLERİN HİKMETİ, FÂRÂBÎ’NİN FELSEFESİ VE KUTADGU BİLİĞ’İN GENEL KÜLTÜR ORTAMI

Bu Giriş’ten sonra, şimdi, artık, Fârâbî ile *Kutadgu Bilig*’in ve Sumerli düşüncesinin paralelliklerini gösterebiliriz. Bu amaçla, ilkin, Fârâbî’nin felsefesinin, sonra, *Kutadgu Bilig*’in en geniş ortamını, doğrudan ve dolaylı ortamını, sergileyelim.

Bilindiği gibi, yaklaşık M. S. 1500-1900 yılları arasındaki, özellikle Renaissance ile başlayan Modern Çağ ile, bugün, dünyamızın en parlak kültür ve uygarlık çevresi sayılan Avrupa, ilkin, büyük ölçüde, Eski Yunan kültür ve uygarlığının en yüksek entellektüel değerleri üzerine dayanmış, sonra, onlara kendi özgün katkılarını yaparak dikilmiş, yükselmiş, yücelmiştir. Kültür ve bilim tarihçilerinin bir haylisi, bu arada Sartre da (*Introduction*, Giriş), bütün İnsanlık yüksek kültürünü, eski Yunan köküne Sanskrit gözden çıkan bir İran dalı da ekleyerek, Hind-Avrupa ağacından ibaret saymışlardır.

⁵⁷ Arat neşri, s. 177.

Ama, eski Yunan kültür ve uygarlığının, kendi temellerinde de, ya doğrudan doğruya, ya dolaylı yoldan, Mısır ve Mezopotamya kültür ve uygarlıklarının etkisinde kalmış olduğu doğru düşüncesi, çoktandır, yine uzman çevrelerden taşarak yaygınlaşmaktadır; bu konuda, artık, bir kamu oyu da oluşmaktadır.⁵⁸

Batı kültür ve uygarlığının temeline tıbbi, kimyası, astronomisi, matematiği, felsefesi olan eski Hind ve Çin medeniyetlerini koyamamanın sebebi, bilim tarihçilerine göre, bu iki uygarlığın bilimdeki etkilerinin, ancak, tâ Orta Çağ'da, İslâm çevresi yolu ile, dolaylı olarak Batı'ya geçmiş olması, bir türlü ağırlığını koyamamış bulunmasıdır.⁵⁹ Mısır uygarlığının ise, tıbbi, astronomisi ve matematiği olmakla beraber, Batı uygarlığına göre kıyıda köşede kalmış, Mezopotamya'dan Batı'ya doğru akan akıntıyı, Mezopotamya'dakinde olduğu ölçüde, doğrudan doğruya güçlendirememiş olmasıdır. Batı'ya doğru olan bu büyük kültür akısında ağırlığını koyan ne Çin, ne Hind, hattâ ne de Mısır değildir, ama Mezopotamya kültür çevresidir; özellikle de Sumerlilerdir. Onlar, Hellenistik Devir'e kadar, doğrudan doğruya, günümüze kadar ise dolaylı olarak, Batı kültür ve uygarlığı üzerindeki derin, köklü ve uzun süreli etkilerini sürdürmüşlerdir. Bu uzun süreli etki, kronolojik değildir, tarihidir; Sumerlilerin önemi, tarihî rollerindedir. Bu rol, hem Mezopotamya kültür ve uygarlık tarihi, hem de insanlık kültür ve uygarlık tarihi bakımından önemlidir. Öyle ki, Sumerliler vazî değer sayılarını bulmuşlar, geometri, cebir ve aritmetike uzun vâdeli katkılar yapmışlardır; etkinlik göstermişlerdir. İlk kez okullar açmış, yasalar yapmışlardır. Tabîî bilimlerde ve dilde, sınıflama yapmışlar, Sumerlice-Akkadca gibi iki dilli lûgatlar yazmışlardır; sistemli düşünceye yol açmışlardır; "Listeler İlmi"ni icad etmişlerdir. Sumerlilerde arı bilimsel faaliyetler vardı. Mezopotamya'da, aritmetik ve geometride, isbat fikri bulunmaktaydı. Ama, onlardaki isbat fikrini Platon ve Eucleides'teki gibi, tanım, aksiyom ve postuladan kalkarak kurulmuş örgülü bir sistem olarak düşünmemek gerekir. Eğer, bilimi "isbatlı geometri"den, "matematikli astronomi"den başlatacak olursak, Sumerlilerin katkısını, tabîî olarak, dışarıda bırakmış oluruz.⁶⁰ Meselâ, Ronan, Çin kültüründe, bilimi yerleştirmek için,

⁵⁸ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, 1966, T. T. K. Ankara (2. bsk. 1982, 3. bsk. 1991); ve *Muhtasarı*, A. K. M. 1994.

⁵⁹ *Aynı yer*, s. 1, 443.

⁶⁰ *Aynı yer*, s. 7, 18.

“representential” bir evren tasavvuruna gerek duymuyordu.⁶¹ Bilim müessesesini evrim kavramı tabanında anlamaya çalışmak, mukayeseleri bu anlayışla yapmak, tarihsel olgulara uygun düşer. Mezopotamya’da astronomi, mitolojiden kurtarılmış ve bilimsel bir sistem haline sokulmuştur. Sumerliler, astronomilerinde, bir çeşit analitik geometriye dayanmakta idiler. Tıp, gerek Mısır’da, gerekse, Mezopotamya’da, tabiî olayın tabiî olayla açıklandığı bir alan haline getirilmişti. Bu süreç, eski Yunan çevresinde, daha da başarı ile sürdürülmüştür. Öyle ki, Mezopotamya’da denel yöntem uygulanamamıştı; ama, gözleme önem verilmişti. Eski Yunan çevresinde ise, sistemli gözlemler yapılmıştır. Mezopotamya’da, astronomi alanı, aritmetik ve cebir ile temellendirilerek sistemleştirilmiştir, oysa, eski Yunan çevresinde, geometri ile temellendirilerek sistemleştirilmiştir. Her iki çevrenin astronomilerinde de, ölçü ve nicesellik, karakter olarak göze çarpmaktadır. Ama, her iki tarafın, bütün bilim tarihi göz önünde bulundurulursa, noksanları olduğu da gerçektir. Meselâ, eski Yunanlı çevrede, “hareket”e dayanarak, “eğri tanımlamak”a başlanmıştı; ama, bunun arkası gelmemiştir. Eski Yunanlı çevrede, bazı eğriler, analitik geometrideki gibi ele alınmıştı, ama, analitik geometri kurulamamıştı. Öyle ki, teğet çiziminde, her bir teğet için ayrı bir çizim yolu düşünülmüştür. Sanki eski Yunanlı çevrede, adetâ, teğet yoktu da teğetler var idi; teğet çizme yoktu, ama, teğet çizmeler var idi. Astronomide, “daire şeklinde yörünge” kavramına varılmıştı, ama, bunun dışına çıkılmamıştı. Koni kesitleri incelenmişti, ama, yörünge, bir türlü, eliptik olarak tasarlanamamıştı. Oysa, göksel cisimlerin hareketlerine ilişkin gözlemler, daireden farklı bir yörünge telkin etmekteydiler. Ünlü üç klâsik geometri problemi olan dairenin kareleştirilmesi, bir açının üç eşit parçaya bölünmesi, ve bir kübün hacminin iki katına eşit bir kübün bir kenarının bulunmasında, pergel ve taksimatsız cetvel şart koşulmakta idi. Bu çevrede, zihin, sanki, dairenin ve doğru çizginin tutsağı olmuş bir halde idi. Bu çevrede, insanlar, adetâ, “yüksek dereceden eğriler”den çekiniyor gibi idiler. Bu çevrede, Mısır ve Mezopotamya çevresine nazaran, rakamlarda ve aritmetik işlemlerde, görüşler ilkel idiler. İnsanlar sayıları ve kesirleri soyutlaştıramamışlardı; tam sayıları ve kesirleri sembollerle ifade edememişlerdi. “*Theoria*”, bazen, ayak bağı bile olmuştur.⁶² Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki: Mısır, Mezopotamya ve es-

⁶¹ Ronan, *The Shorter Science and Civilisation in China*, Cambridge 1981, s. 67, 221. Krş., Mübahat Türkel-Küyel, “İbn-i Sînâ’da el-Akl el-Fa’âl’in Kökleri”, *İbni Sinâ Armağanı*, s. 639-640, T. T. K. 1982.

⁶² A. Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda...*, Sonuç kısmı.

ki Yunan çevrelerinde, bilimde ortak vasıflar bulunmaktadır. Sistemli, bilimsel düşünce, bir süreç olup, bu süreç Mezopotamya ve Mısır'da başlamış, eski Yunan çevresinden geçerek İslâm âlemi üzerinden Batı'ya, tâ yirminci yüzyıla ulaşmıştır.

Böylece, Platon, Aristoteles, Beressos, İbn Nevbaht, Fârâbî, Roger Bacon, İbn Meymûn, Erasmus, Mikloş Daczi Yanoş gibi düşünürlerin, eski Yunan uygarlığının Kalde'den gelme köküne ilişkin tanıklıkları, gerçek oluşlarıyla değerlendirilmektedir. Bu arada, İbn Meymûn'un Türklerin kültüründe Sabîi etki görmüş olması da, ayrıca, dikkati çekmektedir.⁶³ Yine, böylece Batı uygarlığını oluşturan köksel etmenlere bakarak, Çin uygarlığı uzakta durmaktadır, uzakta kalmaktadır.

Arada bir, yer yer güçlü ışık pırıltıları ve aydın çizgileri olmakla birlikte, genellikle karanlık olan Orta Çağ Avrupası'nın yıkılıp, Modern Avrupa'nın yaratılmasında, aydınlık İslâm kültür ve uygarlığının, Sicilya, İtalya, Endülüs, Güney Fransa yolu ile Avrupa'ya geçip, ağırlığını koymuş olması, kültür tarihçilerinin birer birer ve ayrıntılı olarak ortaya sermiş bulundukları, sayısız, somut kanıt ve belgelerle aydınlattıkları bir gerçekliktir.

XII. yüzyılın ikinci yarısında, İslâm dünyası kültür ve uygarlık yüce değerlerinin, ya doğrudan doğruya, ya da yerel Katalanca gibi diller veya İbrânî dili aracılığıyla, Arapçadan Lâtinceye, özellikle bilim ve bilgelik sevgisi demek olan felsefe alanında yapılmış olan çevirilerle, Avrupa'ya geçmiş, bunun ardını da, geç kalmadan, üniversitelerin izlemiş olduğu bilinmektedir. Kültür tarihçilerinin bu olaya "*Onikinci Yüzyıl Rönesansı*" adını vermiş olmaları boşuna değildir. Demek, Karanlık Orta Çağların Avrupası, Modern Çağ'ına, *Renaissance* ile değil, ama, gerçekte, "*Onikinci Yüzyıl Rönesansı*" ile adım atmış olmaktadır. Salerno Tıp Okulu'nun XI. yüzyılda eylem ve etkinliğe geçmiş olması gözönünde bulundurulacak olursa, İslâm etkisinin Karanlık Orta Çağlar Avrupası'na nasıl geçmiş olduğunu görmek için, XII. yüzyılı beklemek zorunluluğu bile kalmaz. Karanlık Orta Çağlar Avrupası'nın aydınlık İslâm kültür ve uygarlık çevresine ilk değdiği tarihlerin kökünün, hele, Hârûn Reşîd-Karlus Magnus olayı ile ilk Haçlı Seferleri düşünülürse, daha da eskilere varmış olduğu anımsanır.

⁶³ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, s. 457, 590, 592, 616, 585, 719, yayınlayan H. Atay, Ankara 1974, İlahiyat Fakültesi.

İşte, Fârâbî, bu iki kültür ve uygarlık çevresinin birbirlerine verimli olarak değmelerinin pek çok yakınlarında yer almış bulunmaktadır. O, X. yüzyılda yaşamıştır. Ulu Hâcib ise, kutlu çiçeklerini XI. yüzyılda, 1069'da, derlemiş, onları bize, Kut Veren veya Kutlulanmış Bilgi⁶⁴ demeti olarak sunmuş, Kaşgârlı, güzelim dilimizin erkini aynı tarihte, *Dîvân*'ında göstermiş, Türklerin bir bölüğü, Selçuklular, bu yüzyılda Anadolu'ya akmış, Anadolu'yu açmış, il tutmuş, orayı kendisine yurt edinmiştir.

Bu arada, özellikle Türk kültür tarihi bakımından taşımış olduğu anlam açısından, "Orta Çağ" kavramının gözden geçirilmesine temas etmek zarureti de hasıl olmaktadır. Şöyle ki: Batı'da, Orta Çağ'ın başı sayılan 395 ile sonu sayılan 1453 tarihleri, bilindiği gibi, Roma İmparatorluğu'nun Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılışının ve her iki parçanın ayrı ayrı yıkılışlarının tarihleridir; ve, bu tarihlerin arasında Avrupa için, genellikle karanlık sayılır. Gerçekten, bu iki tarih arasında, XII. yüzyıldan önce, Avrupa'da, "Karanlık Çağ" adını hak etmiş uzunca bir zaman yaşanmıştır. Bu sebeple, bu çağ, adetâ, "utanılacak" bir çağ sayılmış insanlık tarihinde, sanki yaşanılmamış farzedilerek, bazen atlanmak bile istenmiştir. Ama, bu tavır, bu iki tarih arasında yaşanmış bulunan bütün öteki çağdaş dünya kültürleri için geçerli olmamak gerekir. Özellikle de durum, M. S. V.-XIII. yüzyıllarda çok parlak bir atılım yapmış ve bütün dünya kültür tarihinde etkin bir rol oynamış olan, hem İslâm öncesi, hem de İslâmî Türk kültürü için böyledir. Eğer, Avrupa için geçerli olan "karanlık" vasfından dolayı Orta Çağ atlanacak veya bir kenara bırakılacak olursa, dünya tarihini, ancak Avrupa tarihi için muteber olabilecek birtakım tarih göstergelerine göre bölmek esasını kabul etmiş olan bütün kültür çevreleri, M. S. 395-1453 tarihleri arasını, atlayacaklardır. Bu tarihler arasında kendi kültürlerinde yaşanmış olaylar yaşanmamış sayılacaktır. Türk kültür tarihi bakımından, bu, tarihteki en parlak devirlerinden yaklaşık bin yılını yok farzetmek anlamına gelecektir. Kaldı ki, Avrupa bile, kendisi için, artık, bu tarihler arasındaki devrin tümünü "karanlık" saymaktan vazgeçmiş bulunmaktadır. Avrupalı, araştırmalar ilerledikçe, "Skolâstik", "Karanlık", "Ara Devir" (media aevi) kavramlarını dikkatle birbirlerinden ayırmaktadırlar. Bilindiği gibi, Avrupa'da, "Orta Çağ" kavramı, artık, tümüyle, ne

⁶⁴ "Kutatgu"nun "kutlanmış, kutlanan" manâsı hakkında bkz., Ali F. Karamanlioğlu, "Kutatgu Bilig'in Diline ve Adına Dair", *Türk Kültürü*, IX, 98, Ar. 1970, s. 127-131. Ayrıca bkz., Kaşgârlı, *Dîvân*, 11, s. 299; Ş. Tekin, *Ses İşiten İlâh*, s. 44; A. Caferoğlu, *Eski Uygarca-Türkçe Sözlük*, s. 19, 92; T. Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, s. 83, 185, 189. KB de Kut'un hareketine bakılırsa, kutatgu=müstefâd olmak, kut hem alınmalı, hem de verilmelidir.

“skolâstik”, ne “karanlık” değil, sadece Eski veya İlk Çağ ile Modern Çağ arasında bir “ara devir” sayılmaktadır. Bu “ara devir”in, “karanlık” ve “skolâstik” kısımları da bulunmaktadır. Gerçi, Fatih’in, İstanbul’u aldığı anda, bilim adamları ve filozofların İtalya’ya kaçıp, orada, *Renaissance*’ı yaratıtlıkları iddiası henüz isbatlanmamış veya bu hata, henüz her yerde düzeltilmiş de değildir.⁶⁵

X. yüzyıl İslâm çevresi, bütün dünyanın, neredeyse, her bakımdan en ileri ve başka yarışmacısı bulunmayan bir kültür ve uygarlık elçisidir. Dilci ve tarihçi uzmanlar da Türklerin, Asya’da, en parlak kültür ve uygarlık devirlerini V. yüzyıl ile X. yüzyıl arasında olarak vurgulamak istemektedirler.⁶⁶ İslâm çevresinin bu kültür ve uygarlığı da, sırasında, yüksek değerlerin büyük parçasıyla, özellikle, bilim ve felsefede, VIII. yüzyılda başlamış, IX. yüzyılda çok yoğunlaşmış, eski Yunancadan Arapçaya doğrudan doğruya, ya da dolaylı yoldan çeviriler aracılığı ile, eski Yunan kültür ve uygarlığına dayanmaktadır. Çeviri işi değişik yoğunluklarda, gerek Fârâbî zamanında, gerekse daha sonraları, XII. ve XIII. yüzyıla kadar sürüp gitmiştir. Bilim tarihçilerinin, XIX. yüzyıldaki Batılı bilim adamları ile, özellikle, matematik alanında, haydi haydi boy ölçüştüğünü, kimi duraklarda ise, onların önüne geçtiğini bile söylemiş oldukları, XI. yüzyıla adını veren büyük Beyrûnî’nin, İslâm çevresini, eski Yunan kültür ve uygarlığı ile birlikte Batılı sayması, boşuna değildir. Beyrûnî’ye göre, Doğu uygarlıkları Hind ve Çin’dir.⁶⁷

Tarihin İlk, Orta ve Modern Çağlar’ında, Batı’da, filozoflar, “İnsan nedir?” sorusuna çeşitli karşılıklar verdiklerinde, bu konuya türlü türlü açılardan yaklaşmışlardır. Bilindiği üzere, XIX. yüzyılda, Batı’da, birtakım irili ufaklı etkilerle, ve değişik arayışlar içerisinde, ‘*insan* ancak tarihsel boyutu içerisinde tanırsak, gerçekten tanımış oluruz’ gibi bir düşünce de ağırlık kazanmıştır. Bu tür bir yaklaşımın temelinde, ‘*Gerçek*, ancak, *tarihsel* olandır’ düşüncesi yer almış bulunuyordu. İşte bu nedenle, insan denen gerçeklik, tarihsel boyutu içerisinde, dili, tarihi, coğrafyası, dini, ahlâkı, sanatı, hukuku, âdetleri, gelenekleri, görenekleri, ekonomisi, maliyesi, bilimi, tekniği ve nihayet felsefesi ile, kısacası, kültür ve uygarlığı ile incelen-

⁶⁵ Mübahat Türker-Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, s. 44, Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Matbaası.

⁶⁶ Semih Tezcan, “En Eski Türk Dili ve Yazını”, s. 275, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, Ankara 1978, T. T. K. s. 271-323.

⁶⁷ Aydın Sayılı, “Doğumunun 1000’inci Yılında Beyrûnî”, *Beyrûnî’ye Armağan*, T. T. K. Ankara 1974, s. 34.

meye başlamıştır. Bu sayılan kültür ve uygarlık öğeleri, insanın, kalıtım yolu ile doğuştan getirmeyip, doğaya, sonradan, kendi eliyle kattığı, kendi ürünleri olarak telâkki edilmiştir. “Historisisme” veya “tarihçilik, tarihselcilik” denen bu akımla, Batı’da, her alanda bir tarih endüstrisi kurulup, işlemeye, kültür çevrelerinden bahsedilmeye başlanmıştır.

Felsefenin tarihini ayrıntılarıyla işlemek merakı da, yine, işte bu yüzden, tabîi olarak, kendisini göstermiş, genel veya, “İslâmda felsefe” gibi, özel felsefe tarihleri araştırmalarına veya monografiler yazmaya girişilmiştir. XIX. yüzyılın, yaklaşık olarak, yarısından beriye, “İslâmda felsefe” alanında, değerleri farklı olan ürünler veren araştırmacılar ortaya çıkmıştır. Munk, Renan, Hauréau, Jourdan, Steinscheider, Dieterici, De Boer, Max Horten, Gauthier, Carra de Vaux, Anawati, Gardet, Brockelmann ... vs gibi. Bunlara İkinci Dünya Harbi öncesinde, sırasında, sonrasında, d’Er-langer, Wolfson, Mehren, Miguel Asin y Palacios, Kraus, Walzer, Van der Bergh, Madkour, Bedewî, Abû Rida, Vajda, d’Alverny, Goichon, Corbin, Rosenthal, Dunlop, Arnaldez, N. Rescher, Muhsin Mahdi, Naccar, Bürgel, Fazlurrahman, Kutsch, van Riet, S. H. Nasr, M. Fakhry, M. Marmura, İzutsu, Arkoun, Daiber, Khan... gibi araştırmacılar katılmış, hattâ; “Orta Çağ’da, Felsefe” konusunu işleyenler biraraya gelerek “Société Internationale Pour l’Etude de la Philosophie Médiévale” adlı bir merkez etrafında müessesleşmişlerdir. Bu merkez, fikirlerini, bir organla duyurmakta, üyeleri ve konukları her beş senede bir toplanarak milletlerarası kongrelerinde sorunları tartışmaktadırlar.⁶⁸ Oxford, Cambridge, Sorbonne, Leiden, Roma, Milano, Köln, Kahire, Chicago, Princeton, Harvard Üniversiteleri ve başka akademik merkezler yanında, yayınlarıyla ve katkılarıyla, bu alanda, Türk Tarih Kurumu, AKM, Ankara, İstanbul, Atatürk ... Üniversiteleri de yerlerini almış bulunmaktadır.

Şimdi, artık, 150-200 yıllık bu türlü bir milletlerarası çalışma sonucunda, Fârâbî’nin felsefesinden söz edilebilecek seviyede metinlere de sahip bulunmaktayız. Ama, bu durum “Fârâbî Külliyyatı’nın, artık, ortaya konmuş olduğu manâsına da alınmamalıdır. “Fârâbî Külliyyatı” için, ayrı ve bunlara ek çalışmalar gerekmektedir.⁶⁹ Bu araştırmaların son ucunda, İslâm’da felsefenin asıl kurucusunun Kindî’nin değil, Fârâbî’nin olduğun-

⁶⁸ Mübahat Türker-Küyel, “Orta Çağ Felsefe Tarihi ve S. İ. E. P. M.”, *Araştırma*, cilt 8, 1970 (1972), Ankara, DTCF.

⁶⁹ Mübahat Türker-Küyel, “Fârâbî’nin Şerâ’it el-Yakîn’i”, *Araştırma*, cilt 1, s. 152, 1963. Krş., *Fârâbî Külliyyatı*: A. K. M. yayını, I, Sunuş, 1991.

da, uzman çevrelerin görüşleri birleşmiştir. Çünkü, Kindî'nin çalışmaları parça parça kaldığı halde, Fârâbî, parçacılığı aşır, büyük ve etraflı bir felsefe sistemi kurabilmiştir.^{69a}

Bilindiği üzere, "İslâm Felsefesi" terimi, — "İslâm kelimesinin, hem bir dinin hem de bir kültür ve uygarlığın sıfatı olması, aynı zamanda, bir din ve uygarlığı gösteren bir terim olması dolayısıyla —, tartışmalı bir sözcüktür.⁷⁰ Biz, "İslâm Felsefesi" terimiyle, İslâm uygarlığındaki felsefeyi kast ediyoruz; ve daha açık bulduğumuzda, "İslâm'da felsefe" terimini de kullanıyoruz. İslâm dini üzerine dayalı felsefeye "Müslüman felsefesi" veya "İslâmî felsefe" diyoruz; veya, asıl adı olan "Kelâm" sözcüğünü kullanıyoruz. O halde, bu sûretle, Fârâbî'nin Kelâm'ın değil, fakat, İslâm kültürü ve medeniyeti çevresinde felsefenin veya İslâm'da felsefenin kurucusu olduğu söylenmek istenmektedir. İslâm'da felsefe ile uğraşanlara "*Felâsife*", "Müslüman felsefesi" ile uğraşanlara ise "*Mütekellimûn*" (Kelâmcılar) denildiği bilinmektedir. Fârâbî, tıpkı, Zekeriya Râzî, Kindî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâce, İbn Tufeyl, Yahyâ ibn 'Adî, Sicistânî, 'Âmirî, İbn Meymûn ... vs. gibi "*Felâsife*" dendir. Hattâ, o, büyük çaplı mantık araştırmalarıyla, "Muallim-i sâni" adını bile almış bulunuyordu. "Muallim-i evvel" ise Aristoteles'tir. İslâm'da, ilk büyük kapsamlı felsefe sistemini kurmayı başarmış olan kişi, Fârâbî'dir, dedik. Fârâbî, "Hikmet"i'n Kaldelilerce yaratılıp, onlardan Mısırlılara, eski Yunanlılara ve İslâma geçtiğini görerek, Tanrı'da öz (essence) = töz (substance) gibi kendi özgün felsefi buluşunu temele koyarak, Platon, Aristoteles ve Plotinos'tan devşirmiş olduğu öğelerle tutarlı bir felsefe yapısı kurmuştur. Onun Tanrı'da öz = töz'den ibaret orijinal felsefi buluşu, ünlü felsefe tarihçisi Etienne Gilson tarafından, "Metafizik tarihinde bir an" olarak değerlendirilmiştir.⁷¹ Fârâbî'nin bu başarısında, onun ana diliyle kazanmış olduğu "*Kut*" kavramı,⁷² "Bilge", "Alp", "Bilge böğü", "Köngül", "Erk", "Erdem", "El", "Tüz", "Köni", "us", "ukuş" kavramları, Tengricilik'ten ve Atalar Ruhu'ndan gelme kavramlar ile Evren-Toplum-İnsan paralelliğinin Tanrı'dan başlayıp

^{69a} Madkour, *La Place d'al-Fârâbî*, Paris 1934, Thèse; Fârâbî, *The Fusûl al-Madani*, neş. S. Dunlop, Cambridge 1961, s. 5; M. Mahdî, *Alfârâbî and the Foundation of Islamic Philosophy*, s. 37-54, *Essays on Fârâbî*, Tahran 1976.

⁷⁰ Mübahat Türker-Küyel, "İslâm Felsefesi", *Türk Ansiklopedisi*; Anawati, *La Philosophie en Terre d'Islam*, MIDEO.

⁷¹ Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, s. 348, Paris 1944, Payot.

⁷² Mübahat Türker-Küyel, "Kut. ...", *İbn Sînâ Armağanı*, s. 489-590, Ankara 1984. Krş., Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ütüg)*, Ada Yay., İstanbul 1987, s. 60, 61.

Tanrı ile kapandığı “Adâlet dairesi” ve “Hikmet”i ilk bulanlar olarak saydığı Kaldelilerin Evren-Toplum-İnsan’a ilişkin ve bunların arasındaki paralelliğe inanan birliktir ve aşkın varlık görüşü, hiç şüphesiz olarak, çok etkin ağırlıklar koymuştur. Ayrıca, Fârâbî’nin İslâm Âleminde “Siyâset bilimi”nin (Political science) de kurucusu olduğu gösterilmiştir.⁷³ Fârâbî, temele “*el-‘Akl el-Fa‘âl*” (Hep Etkin Akıl) olarak geliştirmiş olduğu devlet felsefesiyle, “Birleşmiş Milletler” ruhuna yatkın sayılmıştır.⁷⁴ Onun, Orta Çağların en büyük müzik kuramcısı olduğu tesbit edilmiştir. Türklerde, “Köni törü”nün varlıkta önceliği vardır. Türklerde, gökten “kut” şeklinde alınan iktidar, “elig uzluk” veya “elig uzunluk” olarak alttaki tabakalara geçirilir. “Erklig” veya “elig uzun”luk, Fârâbî’nin toplumları “Fâzıla”, “Câhile”, “Dâlile”, “Fâsika” ... vs. olarak teşhis etmesinde rol oynamıştır. Türklerde, Hükümdar için değil, fakat, “İl” için “asker”, “asker” için “para”, “para” için “zenginlik”, “zenginlik” için “adâlet” gereklidir (“*Adâlet Çemberi*”). Türklerde “devlet”, “köni törü” = adâlettir. İranlılarda ise devlet, hükümdarın iktidardır; “Siyâset” ise bu iktidarı korumaktır. O yüzden, İranlılarda, “Hükümdar” için “asker”, “asker” için “para”, “para”, için “zenginlik”, “zenginlik” için “adâlet” gereklidir; “adalet”, hükümdarın teb’asına bir lûtfudur. Oysa, Türklerde, “Adâlet”, hükümdarın halka bir lûtfu değildir; hükümdarın halkına karşı bir görevlidir.⁷⁵ Fârâbî’nin, ya doğrudan ya dolaylı yoldan, İbn Sînâ, ‘Âmirî, Sicistânî, Miskeveyh, Tevhîdî, İbn Tufeyl, İbn Bâce, İbn Rüşd gibi Müslüman, Yahyâ ibn ‘Adî, Albertus Magnus, Roger Bacon, Gundissalinus, Aquino’lu St. Thomas gibi Hristiyan, İbn Meymûn gibi Mûsevî olan, apayrı ve çoğu kez karşı dinlerden büyük öğrenciler yetiştirmiş, birleştirici doğrultuda onları var gücü ile etkilemiş olduğu anlaşılmıştır. Özellikle, Hristiyan Orta Çağların en büyük ve resmî filozofu Aquino’lu’nun çok uzak görüşlü bir uygarlık davasının, din ile bilim ve felsefenin uzlaştırılması savının çözülmesinde, Fârâbî’ye dayanmış olduğu, cümlelerine varıncaya kadar, Tanrı’nın varlığını belgitlemekte, Tanrı’nın isim ve sıfatlarını anlamakta, Tanrı’nın yaratma gibi fiillerini açıklamakta, Tanrı’nın aklının *ideaların* yeri olduğu düşüncesinde, Fârâbî’den esinlenmiş ve onun görüşlerini benimsemiş ol-

⁷³ Muhsin Mahdî, *Alfârâbî and The Foundation of Islamic Philosophy*, Tahran 1976, Colloquium, ed. by Iraj Afshar, s. 37-54. Krş., not. 69a.

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâb al-Milla*, (*Alfârâbî’s Book of Religion*), s. 60, ed. by Muhsin Mahdî, 1968, Dâru’l-Maschrîk, Beirouth, Krş., Mübahat Türker-Küyel, “Kurtuluş ve Sa’âdet: İbn Maymûn, *Erdem*, cilt 4, sayı 10, Ocak 1988, s. 248.

⁷⁵ H. İnalçık, “Kutatgu Bilig’de Türk ve İran Nazariye ve Gelenekleri”, *Arat Armağanı*, 1966.

duğu görülmüştür. Aquino'lu, etkisini götürmüş olduğu her yere, Descartes'a, Leibniz'e, Spinoza'ya ve çağdaş Yeni Thomasçılara, ister istemez, Fârâbî'nin de çözümlerini getirmiştir. Fârâbî'nin Aquino'lu'dan önce, Gundissalinus, Roger Bacon, Albertus Magnus gibi düşünürleri, Aquino'lu'dan sonra, geç Hristiyan Orta Çağları, özellikle, Geneller Kavgası'nda, etkilemiş olduğu meydana çıkarılmıştır. İslâmın tutarlı yapı kuran ikinci büyük filozofu İbn Sînâ'nın, Mantık, Fizik, ve İlâhiyat alanlarında doğruca, ve çok yaygın olarak, baştan başa, Fârâbî'nin etkisinde kaldığı, onun kendi tanıklığına dayanarak da anlaşılmıştır. İslâmın üçüncü büyük filozofu İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin etkisini sürdürmüş olduğu görülmüştür. Özellikle, din ile felsefe arasında uyum sağlamakta, İbn Rüşd, Fârâbî'den geniş ölçüde yararlanmıştır. Ona göre, 'felsefe doğrudur, din de doğrudur; doğru doğruya aykırı olmaz.' O bakımdan din ile felsefe arasında bir ayrıcalık bulunamaz. Din, felsefeyi iteklemek, kovalamak şöyle dursun, tam tersine, çağırır; zorunlu kılar. Çünkü, din, gerçek bilimi, başka deyimle, Tanrı'yı, öteki varlıkları, öte dünyadaki mutluluğu, mutsuzluğu ve gerçek eylemi, başka deyimle mutluluk veren şeylere yönelmeyi, mutsuzluktan kaçıp kurtulmayı öğretir. "Felsefe ise, varlıkları, onları düşünmek ve onların yapılaşlarını bilmek yolundan bir yapıcıyı göstermek yönleriyle" değerlendirir. Din, Tanrı'yı ve yaratıklarını, akıl yoluyla, benzetme yaparak bilmek buyruğunu verdiği için, onunla özcek bir olan felsefe, din yönünden yapılması kaçınılmaz olan bir eylemdir. Müsevî dünyasının, Philon bir yana, tutarlı yapı kuran biricik büyük filozofu İbn Meymûn'un da, yine, cümlelerine varıncaya kadar, Fârâbî'nin etkisinde kalmış olduğu meydana çıkarılmıştır. Fârâbî'nin Yahudi felsefesindeki yerinin, İbn Meymûn'dan İspanya ve güney Fransa Yahudilerinden tâ Spinoza'ya ve Spinoza'nın çağdaş etkilerine varıncaya kadar belirlenebilecek, alabildiğine büyük bir önem taşıdığı görülmüştür. Böylece, din ile felsefe arasında, bir uyum sağlanmakta, Fârâbî'nin Müsevî, Hristiyan ve Müslüman Âlemi'ni, birlik doğrultusunda,⁷⁶ tâ kökten etkilemiş olduğu anlaşılmaktadır. Şurasını hatırlamak gerekir ki, *Kur'ân-ı Kerîm*'de, "hikmet" ve "kitap" kelimeleri sık sık ve yan yana kullanılmıştır; insanlara, Tanrı'nın, "Kur'ân" ve "hikmet" vermiş olduğu bildirilmiştir.

Fârâbî, felsefesini, Tanrı-Evren-Toplum-İnsan sırasında veya, Varlık-Bilgi-Değer olarak serimlemiş, hayatını, bunlar arasındaki paralelliği göste-

⁷⁶ Mübahat Türker-Küyel, *La Valeur et Fârâbî*, s. 53-63, Tahran 1976, col. ed. by I. Afshar; "Kurtuluş ve Sadakat, İbn Meymûn," *Erdem*, cilt 4, sayı 10, Ocak 1988, s. 245-254.

rerek ve bu paralelliğe uygun olarak yaşamıştır. O, insanı, bir tür, belirlemiştir. O, bu belirlemesini, bir insanı, veya evrenin tâ kendisini veya zamanı, veya İyi-Kötü gibi iki karşıtı Tanrı sayanlarla, Tanrı'yı sevgisiz veya yok sayıp, değerleri gerçeklik güvencesinden yoksul bırakan, insanlığı parçalayan, şu her tür ayrılıkçılar karşısında, yüce insan değerlerini ortak bir temelle, akıl temeliyle, "Hep Etkin Akıl" ile temellendirerek, anlayanlara kabul ettirmiş bir hümanisttir.^{77a}

Biz de, göstermiş olduğu bu aynı sırayı izleyerek, şimdi, Fârâbî'nin felsefesinin belli başlı ana çizgilerini Varlık-Bilgi-Değer alanlarında olarak belirtelim. Çünkü, maksat, Fârâbî'nin felsefesiyle, *Kutadgu Bilig* arasında bir etkileşme, hiç olmazsa, bir paralellik olup olmadığı savını yoklamaktır.

Fârâbî'ye göre, varlık, ikiye ayrılır: Birincisi, kendi kendine var olması zorunlu olan varlıktır (Vâcibu'l-Vucûd bizâtihi). Asıl varlık budur. Bu, Tanrı'dır. İkincisi, kendi kendine değil, başkası aracılığıyla var olan varlıktır (Vâcibu'l-Vucûd bigayrihi). Bu, Tanrı'dan başka olan (*Mâ sivâhu*) her şeydir. Evrendir, Toplumdur, İnsandır.

Tanrı birdir, tektir, ilktir. Yalındır; eşi, benzeri, yakın cinsi, ayrımı yoktur. Tanımı yapılmaz. O, ne konudur, ne yüklemidir, ne de konudur. Karşıtı yoktur. Bütün bu bakımlardan insan, Tanrı'yı, birden bire kavrayamaz; tıpkı Güneşin gözü kamaştırması gibi. İnsanın, Tanrı hakkındaki bilgiye, İbn Sînâ'nın tabiriyle "Beden bağları"ndan sıyrılarak, yani Bilim, Felsefe ve Sanatla yavaş yavaş alışması gerekir. Fârâbî'de "Beden bağları" (*alâ'ıku'l-beden*, "zâun ârizî levâhiki" adını alır, "Beden bağları", "iskât-ı vesâ'it" veya "Beş müstebitten kurtuluş" değildir; kökü, tâ, İnanna'nın "Yedi takı"sından "kurtuluş"a varan, Platoncu "Beden mağarası"ndan kurtuluştur. Tanrı, "Gerçek"tir, "Hakk"tır, kendisine bir zihin taalluk etmeden de var olandır. Tanrı "Hakikat"tır, kendisine bir zihin taalluk edip, hakkında doğru önermeler getirilen varlıktır; olduğu gibi kavranılan varlıktır. Tanrı, olduğu gibi kavranıldıkta, adı, "*Hakku'l-Yakîn*" olur. Bu durumda, kavrayan akıl, kavradığının akılsal sûretine bürünür, onu olduğu gibi kavrar. Tanrı, "tüz"den sapmaz; O, eksiksizdir. Bu yüzden, O, biricik güzeldir, Tanrı'nın sevdiği de kendisidir. O, seven sevilen ve sevidir. O, sevinçtir. O, araç değil, amaçtır. Tanrı, "Sûretler sûreti" olarak, kendi kendisini düşünmekten bir an olsun el çekmez. Onun için, Tanrı'nın kendisi hep

^{77a} M. Türker-Küyel, "Klasik, Skolastik, Modern", *I. Sempozyum*, T. T. K. Ankara 1977, s. 29-43.

canlıdır, diridir. Tanrı, bilen, bilinen ve bilidir; ang bilinçtir. O, hakîmdir, bilgedir. Bilgelik, hikmet, ‘en yetkin varlığı, en yetkin bilgi ile bilmek’tir. — İnsanda, hikmet, “nutkî veya nazarî erdem”dir. Varlığın, gerçek, doğru, iyi ve güzel olduğunu ve bunların eşdeğerliğini bilmektir, ona göre davranmaktır; —“fikrî”, “hulkî” ve “amelî” erdemler kazanmaktır. Tanrı, varlıkları, onları düşünmekle, onlara sûretlerini vermekle, varlığa getirir. Tanrı öyle sonsuzca varlıktadır ki, varlığını hiç durmadan akıtır. Bu akıştan, Başka oluşur. Tanrı, akıdır. O, Başka’ya, işte bu yolla varlık verir, onu oluşturur. O, kendisinin sonsuz varlığını düşündükte, ondan ilk akıp çıkan İlk Akıl’dır. Sonra, O’ndan sırasıyla Dokuz Akıl, Dokuz Gök çıkar.⁷⁷ Varlığa orun sırasıyla varış, varlıkta birlik sağlar. İlk Akıl, Tanrı’yı düşününce, O’nun zorunlu bir kendilik olduğunu görür, böyle bir düşünceden İkinci Akıl çıkagelir. İlk Akıl kendi kendisinin zorunlu olmadığını görür. Böyle bir düşünceden de, İkinci Akıl’ın kendi bedeni ve kendi nefsi çıka gelir; var olur. Demek ki, bu çıkışta, Dokuz Gök’ün her birinde, bir akıl, bir nefis ve bir beden ortaya çıkmış bulunmaktadır. Gökler, akıllı ve canlı birer bedendir. Bu bedenler akıllı oldukları için, en yetkin hareket olan daire hareketi yaparlar. Canlı ve yalın oldukları için de hiç durmazlar, boyuna hareket ederler; ölümsüzdürler. Bu bedenlerin kendileri de en yetkin şekildedirler, küreseldirler. Varlığın, böylece çıkıp akışı Dokuz Gök-Dokuz Akıl tamamlanıncaya kadar sürer gider. Onuncu Akıl Ay Feleğinin aklıdır; o akıl “*el‘Akl el-Fa‘âl*”dir, “Hep Etkin Akıl”dır.

“Hep Etkin Akıl”, özlerin, gerçekliklerin yeridir. Bu akıl, hiç durup dinlenmeden, boyuna, gerçek, doğru, iyi ve güzeli ve bunların eşdeğerli olduklarını düşünür. Bunlar, ona, tâ Tanrı’dan — Tanrı onları düşünmekle —, yayılıp taşarak, “Maddeden sıyrık” öteki akıllar aracılığıyla gelmişlerdir. Gerçeklik, İyilik, Güzellik ve Doğruluklar, taşıp yayılmış oldukları kaynağa bir kaç adım ötedeki “Tanrı düşünceleri”dir. Tanrı’dan hiç pay almamış olan, tam belirsizliktir, sûretsizliktir. Ay Feleğinin üstündeki göklerde, canlılık hiç sona ermez. Onlar, canlılıkta, dolanmakta, dönmekte, başsız ve sonsuzca “süriligidir”ler. Onların hepsi zorunludurlar. Oysa, Ay Feleğinin altında, her şeyin bir başı bir sonu bulunur. Onlarda, bir varlığa geliş, bir kuruluş bir bozuluş, bir ölüm bir dirim, bir uyku bir uyanıklık, bir çıkış bir iniş, bir yükseliş bir alçalış vardır; bir oluş vardır; bir zaman vardır. Bir ertelenme vardır. Ay Feleğinin altındaki varlıkların bir kesimi zorunludur. Bunlar, durmadan “*hep*” o şekilde” varlığa gelirler.

⁷⁷ I. Madkour, *La Place d'al-Fârâbî*, Paris 1934, Maisonneuve.

Bunun adı, *Kutadgu Bilig*'in terimleriyle, “kılık”tır, “kılınç”tır; felsefe terimleriyle, “fûsis”tir, “tabî’at”tır, “itki”dir, Aristoteles’in terimleriyle de “entelekeia”, “energeia”, “telos”tur. Varlıkların bir kesimi ise, “çoğu kez o şekilde” varlığa gelirler, olağandır. Bir kesimi ise, “eşit olarak o şekilde” varlığa gelirler, ya da gelmezler; bunların varlıkları ile yoklukları eşittir. Bir kesimi ise, “kimi kez o şekilde” varlığa gelirler; kimi kez de gelmezler. Bir kesiminin ise, ne şekilde varlığa geleceği “belli olmaz.” Varlıkların bu şekillere bürünmeleri ve bürünüşlerindeki sıklık, seyreklik, Göksel cisimlerin yer yüzüne yaklaşmaları, yer yüzünden uzaklaşmaları ve eğimleri yüzündendir. Yine bu yüzden, Ay Feleğinin altında, hiç belirleme almamış İlk Madde’ye çeşitli sûretler gelerek, Ateş, Hava, Su, Toprak öğeleri ve bunlarla yapılmış canlı, cansız dengeli karmalar oluşur. Bu karmalar, sırasıyla, Maden, Bitki, Hayvan ve İnsan’dır. Canlılarda, maddeyi dışı, sûreti erkek sağlar. İnsan bedeni ile evren bedeni arasında bir paralellik vardır. Karmadaki dengesizlik “haksızlık”tır; “tüz”den sapmadır, “*inhirâf ‘an il-îtidâl*” dir. Düzden sapmak kötülüktür. Hastalık da bir “kötülük”tür, onu otaç, hekim sağaltır.

Bütün canlılarda ortaklaşa bulunan “Bitkisel ruh”, üreme ve beslenmeyr yürütür. Yalnız hayvanda ve insanda ortaklaşa bulunan “Hayvansal rûh”, yer değiştirmeyi, yönelmeyi, kaçmayı, kollar. Yalnız insanda bulunan “İnsan ruhu”, ise, düşünmeyi sağlar. İnsanı insan yapan, hayvandan ayıran işte bu ruhtur. İnsan, ancak, uygun bir mizacı olduğunda ve uyumlu bir toplumun parçası bulunduğunda, bu ruha iyi kötü, az çok, bürünür. Demek ki, insan, düşünen ve toplumda yaşayan bir canlıdır.

Tıpkı, öteki varlıkları meydana getiren “maddî-sûrî-muharrik-gâî” dört sebepte olduğu gibi, insandaki düşünce de dört görünüşlüdür: Düşüncenin belirsiz olan görünüşü, düşüncenin düşünme alışkanlığı kazanmış görünüşü, düşüncenin düşünceyi bir kendine alıp bir de kendinden veren görünüşü, düşüncenin düşünceyi almış olma şeklindeki görünüşü. İnsan, düşünmez iken, kendi kendine, birden, düşünmeye başlayamaz; netekim, birdenbire, “En Son Sevinç”i (*Es-Sâade el-Kusvâ*) de tadamaz. İnsanı düşünmez halden çıkarıp düşündürten öyle başka bir düşünce daha vardır ki, o hep düşünmektedir. Düşünmekten hiç kesilmeyen işte odur. Onda, insana, “En Son Sevinç”i tatırtan gerçekler bulunmaktadır. İşte, bu düşünce, Ay Feleğinin düşüncesi olup, o, “Hep etkin” bir “düşünce”dir, veya akıldır; o, “*el-‘Akl el-Fâ‘âl*”dır. Bu “Hep Etkin Düşünce”nin veya “Hep Etkin Akıl”ın insan ruhuna oranı, tıpkı, evrendeki güneşin evrene

oranı, ışığın ise göze oranı gibidir.⁷⁸ “Hep Etkin Düşünce” veya “Hep Etkin Akıl” gerçek, doğru, iyi ve güzel düşüncelerin yeridir. İnsan, bu düşünceye veya bu akıla vardıkça, ona kavuştukça, onunla tanışıkça, onunla biliştikçe, onunla birleştikçe, onunla üleştikçe, onunla paylaştıkça, ona benzedikçe, bitkiden, bitkiselden, hayvandan, hayvansaldan ayrımlanır, insanlaşır. İnsan, işte bu “Maddeden sıyrılmış akıllar” aracılığıyla akan bir akı ile “Hep Etkin Akıl” ile tanışır, orada bilişir, orada kavuşur, orada birleşir. Gerçek, doğru, iyi, güzeli orada tanır, bilir, davranır; “En Son Sevinç”i tadar, kutlanır. “Hep Etkin Akıl” ile tanışanlar, ona bitişenler, onunla birleşenler, ona varanlar, ona kavuşanlar, oradaki gerçekleri, doğruları, iyileri, güzelleri veya Gerçek’i, Doğru’yu, İyi’yi ve Güzeli’i “akıl gözü” ile görürler. Böylece, insan olmanın son sınırına varırlar; adam olurlar, adam gibi olurlar, insanlaşırlar. “Akıl gözü” ile görenler, genel-doğru-zarûrî sonuçlara ya birden ya birdene yakın ya da adım adım varırlar, sezerler, kanıtlarlar, belgelerler, bilim ve felsefe yaparlar. Birden varıp olumsuz değerlere hizmet edenlere “dâhî” ya da “mâkir” denir.⁷⁹ Göremeyenler, ya adım adım, ama, genel ve zorunlu olmayan, kimi kez doğru çıkan sonuçlara varırlar, inandırıcı konuşurlar, kandırırlar, yerine göre, hitâbet, fıkıh, Kelâm, sofizma yaparlar, ya adım bile atmadan, benzetmeler yaparlar, sanki sözle büyülerler —müzik gibi—, şiir söylerler, güzel ve etkili söz düzerler. İnandırıcı konuşanlar da, ya olumlu değerlere hizmet ederler, ya etmezler, ya da söyledikleri dipsiz sözlere kendileri de inanmaya başlarlar. Bunların her birinin temelinde, çıkarışlarına uygun bir ruh gücü ve bir değer inancı bulunur. İnsanlar, toplumda, meslek gruplarına göre sıralandıkları gibi, kanıt çeşitlerine veya orun sırasına göre de sıralanabilirler,⁸⁰ “merâtibu’l-mevcûdât”ı gerçekleştirirler, ona uyarlar. Doğrulukların sahibi bilim adamı, iyiliklerin sahibi peygamber ya da gerçek yönetici, güzelliklerin sahibi sanatçı, bunların hepsi, *özde* birleşirler; bunların hepsi *özde* birdirler. Doğru, İyi, Güzeli, birer Gerçek olmakla, gerçekliğin sahibi filozof ile bilim adamı, yönetici ve sanatçı arasında *özcek* bir ayrıcalık bulunmaz; ayrıcalık *görünüştü*redir. Bunların hepsi, hep bir gerçeği, hep bir doğruyu, hep bir güzeli görürler. Ancak, gördüklerini her biri kendi dilince, başkaca, ayrıksı söylerler. Gerçekte, hikmet veya bilgelik, gerçek,

⁷⁸ *Makâla fî Ma’ânî’l-‘Akl*, Dieterici neşri, s. 39-48, 6. bahis: ‘Akl Fa‘âl; ve *Madina Fâdila*, 22. bahis.

⁷⁹ *Makâla fî Ma’ânî’l-‘Akl*, Dieterici neşri, s. 39, 41.

⁸⁰ *Ârâ Ahl-i Madinat Fâdila*, Dieterici neşri, 8. bahis (Marâtibu’l-Mevcûdât), 13. bahis, 33. bahis; *Kitâb al-Milla*, s. 47-48, M. Mahdî neşri, 1967, Dâr al - Maşrik.

doğru, iyi, ve güzel'in özdeş olduğunun farkına varmaktır, "tasdik" etmektir, üzerinde düşünmektir, ona göre davranmaktır.

"Merâtibu'l-mevcûdât" demek, evren bedeni ile insanı bedeni arasında paralellik olduğu gibi,⁸¹ insan bedeni ile toplum bedeni,⁸² evren bedeni ile toplum bedeni arasında da bir paralellik bulunmaktadır, demektir.⁸³ Nasıl, evrende bir yöneten (el-mudebbir el-evvel) varsa, toplumda da, işte öyle, bir yönetici (el-re'îs el-evvel) vardır. Bu yönetici, evin (el-menzil) yöneticisine benzer.⁸⁴ Toplumun gerçek yöneticisinin (el-melik fi'l-hakika) görevi ve çabası, yönetilenleri, *Bura*'da, erdem kazanacakları doğrultuda, *Ora*'da, En Son Sevinç'i tadıp kutlanacakları yolda yetiştirmektir, eğitmektir; yoksa, sürüp gütmek, itip kakmak, dürtüklemek, sopalamak, ve, özellikle de, kullanmak değildir. Tıpkı "mihnet-i tıbb" gibi, "siyâset" de, bir "mihnet-i mulûkî"dir. "Mihnet" ise, "sîret" kazanmaktır; kazandıklarını muhafaza etmektir.⁸⁵ "Gerçek yönetici" (el-melik el-hakikî)nin görevi,⁸⁶ *Bura*'da, her türlü iyiyi ve güzeli, doğrulukla düzlükle, doğru düzgün ve sevgi ile üleştirmektir; ve, ülemeyi gözlemektir, doğru ülüşü korumaktır, erdem ortamı yaratmaktır. *Ora*'da tadına varılacak En Son Sevinç'i göstermektir, yönetilenleri oraya doğru yönlendirmektir.⁸⁷ Bu, evrendeki dengeli, uyumu, uygunluğu, sırayı, olduğu gibi, toplumda da gerçekleştirmek ve yansıtmak görevidir.⁸⁸ Erdemli toplum, yöneticisinin aracı değil, amacıdır. Netekim, En Son Sevinç'in tadımı da, insan için, araç değil, amaçtır. Böyle bir yönetici, insanı insan yapan ruhun bütün olumlu düşünce ve davranış erdemleriyle donatılmış bulunmalıdır (İnsân-ı ilâhiy).⁸⁹ İşin özünde, erdemli toplumun erdemli yöneticisi, evrenin yöneticisi olan Tanrı'dır. Tanrı, evreni yöneten "el-mudebbir el-evvel"dir. Hükümdar ise, "Mudebbir el-umma"dır. Tıpkı "Mudebbir el-Menzil" gibi, o, "el-re'îs el-Evvel", "el-Melik el-Evvel"dir. Söz konusu donanım, eğer, bir tek yönetici de bulunmazsa, bundan, çeşitli yönetici türleri doğar.⁹⁰ Bu donanımların

⁸¹ *Kitâb al-Milla*, s. 6, 61.

⁸² *Aynı yer*, s. 65.

⁸³ *Aynı yer*, s. 65.

⁸⁴ *Ârâ*, 21. bahis, Dieterici neşri.

⁸⁵ *Aynı yer*, s. 56, 58. "Ulus mihnetünden bir dem kâm yok", Ali Şîr Nevâî.

⁸⁶ *Aynı yer*, s. 50-52.

⁸⁷ *Aynı yer*, s. 52.

⁸⁸ *Aynı yer*.

⁸⁹ *Kitâb al-Milla*, s. 56; krş., "Sicistani'nin Neşredilmemiş Bir Risâlesi", s. 98, 108 (160 a 13), *Araştırma*, cilt 7, 1969 (1971).

⁹⁰ *Ârâ*, 28. bahis, Dieterici neşri.

parça parça bulunduğu kişiler de yönetim için biraraya gelebilirler. İnsan, ancak, erdemli bir yöneticinin yönettiği bir toplumda erdem kazanabilir. Erdemli kişi demek, erdemli toplumun parçası demektir. Erdemli kişi, *Burada*, düşüncesini ve davranışlarını erdemle sürdürerek, adamlığını en son sınırdan gerçekleştirerek, *Orada*, En Son Sevinç'e ulaşır. İşte böylelerinin sevinç tatları, *Orada* birikir, üst üste yığılır, birbirine katılır; bu suretle, onlar ölümsüzlleşirler. Ölümsüzlük işte budur. Ölümsüzlük, erdemlilerin ruhlarının, ölümden sonra, birbirlerini bulmasıdır. Erdemsizlerin ruhları, eksikli ve maddeye bağlı ruhlar olduklarından, kaybolurlar. Hasta ruh, gerçeksizi gerçek, kötüyü iyi, çirkini güzel görür. Hastalık ise, zaten, bir kötülüktür.⁹¹

Evrende, varlıklar, nasıl, orun sırasında dizilir iseler, erdemli toplumda da, insanlar, böyle dizilirler: Bilgeler, dili etkililer, güzel konuşanlar, ozanlar, yazarlar, niceliklerle uğraşanlar: Matematikçiler, hekimler, yıldız bilimciler, dövüşkenler, mal sahipleri... gibi. İnsanlar, düşünme yöntemleri bakımından da dizilirler: Bilgeler, cedelciler, sofistler, kanun koyucular, kelâmcılar, fakîhler, avam.⁹² Varlıktaki bu tür dizilişlerle,⁹³ bedendeki, ruhtaki, düşüncedeki, kelimelerdeki, (müzik notalarındaki) yazılışlardaki dizilişler birbirlerine paraleldir. Öyle ki, yazı dili, dil düşüncüyü, düşünce varlığı gösterir.

Erdemli kişinin erdemleri ya düşünceleriyle ilgili olur, ya davranışlarıyla ilgili olur. İnsanın, düşüncesi ile ilgili "nutkî" denen erdemleri, ya "nazarî"dir, ya "fıkri"dir. "Nazarî" erdem, "Hikmet"tir, bilgeliktir. Doğru, genel, zarûrî önermeye, "yakîn"e yöneliktir. "Fikrî" erdemler, çıkarışın temeline "Fayda" ilkesini koyan erdemlerdir. Davranışla ilgili "hulkî" denen erdemler ise, adâlet, şecaat ve iffet gibi bütün olumlu davranış erdemleridir. "Amelî" erdemler, bir sanatı ortaya koyan erdemlerdir. "Milla" veya "din", "temsîl" veya "tahyîl"e dayanmakla, davranışla ilgili erdemleri kazandırarak, yardım etmekte, felsefenin bir parçası olmaktadır. Ama, o, "hikmet-i hakikiyye" değil, "hikmet-i mûmevvihe"dir.⁹⁴ Erdemli kişilerden oluşan toplum, erdemli toplumdur, "medine-i fâzıla"dır. Bu toplumda, kişilerin amaçları, En Son Sevinç'i tatmaktır. Amaçtan sapınç, "Fâsıka", "Dâlî", "Câhile" gibi, erdemsiz toplum türlerini oluşturur ve oluşturmuş-

⁹¹ Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda*. ..., s. 417.

⁹² *Ârâ*, 26. bahis, Dieterici neşri.

⁹³ *Ârâ*, 8. bahis, Dieterici neşri; *K. al-Milla*, 19. bahis.

⁹⁴ *Kitâb al-Milla*, 44 vd.; *The Attainment*, 60 ve 61. bahis.

tur. Bu erdemsiz toplumlar, gerçek amaç üzerinde bilinçsizdirler (Medine-i câhile). Bunlar, ekip biçme gibi, gereksinmeyi (medine-i zarûriye), zerginlik gibi artık ürün devşirmeyi (medine-i nizâle), yeme, içme, üremeyi (medine-i hasîse), üstünlüğü (medine-i kerâmet) (medine-i tagallüb) (medine-i mukâtele) (medine-i musâtele), başıboşluğu (medine-i cimâî), kargaşayı (medine-i ahrâr), ya bile bile, ya da bilmeden amaç edinmiş toplumlardır. İnsan, amaçtan sapmış böyle toplumların hiçbirinde, kendisini gerçekleştirip adam olamaz; insanlaşamaz. Bu toplumların kimisinde ise, insan, kendisini bulacağı yerde, kendisini büsbütün yitirir. Bu toplumların kimisi erdemli toplum taslaklarıdır. Onların yöneticileri de böyledir. Erdemli kişi, bu tür toplum taslaklarında tek başınadır, yalnızdır; yadırganır. Erdemli kişi için yapılacak şeylerin en doğrusu, eğer, yaşadığı zamanda, bir yerlerde var ise, erdemli bir topluma GÖÇ etmektir.⁹⁵ Eğer, böyle bir toplum yoksa, o ölsün daha iyidir.

Fârâbî'ye göre, işte, bütün bunların böyle olduklarını, öylece oldukları gibi bilmek, "Hikmet"tir, bilgeliktir. Gerçek, Doğru, İyi, ve Güzel'in aynı oluşudur; bu aynılığı sezış ve ona göre davranıştır. En yetkin konuyu en yetkin bilgi ile bilmektedir. Tanrı, en yetkin olan kendisini en yetkin bilgi ile bilir. İşte, onun için, Tanrı, bilgedir. İnsan için bilgelik, en yetkin konuyu en yetkin bilgi ile bilmektir. En yetkin bilgi, konuyu, "Akıl gözü" ile, birden, en yetkin şekilde kavramanın adıdır.⁹⁶ Konu, düşünce adımları ata ata da kavranabilir.⁹⁷ Her iki halde de kesin bilgi (yakîn) doğar. Böyle bir bilgi, insanın düşünen ruhunun "nazarî" veya "nutkî" ve "fikrî" denen erdemlerini oluşturur. Konu, Tanrı, Maddeden Sıyrık Akıllar, Hep Etkin Akıl, Nefs, Sûret ve Madde olarak varlıktaki diziliştir, "merâtib ul-mevcûdât"tır, veya en uzak sebeplerdir; Tanrı, Evren, Toplum, İnsan'dır. Ya da Yaratık'ın En Son Sevinç yoluyla, Yaratan'a varmasıdır. Kendini açan veya açılan düşüncenin, son uçta, yine kendisine dönmesidir. Varlığın, varlıktan bu tür çıkışını, varlığa bu tür dönüşünü, bu tür açılışını, bu tür toplanışını, bu tür kendi üzerine kıvrılışını, olduğu gibi bilmek bilgeliktir. Bunun dışında bir bilgelik yoktur. Varsa, o bilgelige benzeyen, bilgelik taslaklarıdır. Konu, yöntem ve amaç bakımından "Aldatmaca bilge-

⁹⁵ *Ârâ*, 33. bahis, s. 69, Dieterici neşri; "Kala Çakra", E. Esin, *Türk*, ..., s. 167.

⁹⁶ Mübahat Türker-Küyel, "Felsefenin Tarihinde ve Tarifinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî", *Erdem*, cilt 6. sayı 18, (Mayıs 1990) 1992, s. 725-735.

⁹⁷ Mübahat Türker-Küyel, "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri", *Şerâ'it el-Yakîn*, A. K. M. Ankara 1990.

lik”tir (hikmet-i mumevvihe).⁹⁸ Kaynağından kaynakayan varlık bu türden bir bilgelikle, asıl bilgelikle, kaynağına dönüyor, kaynağını buluyor.

Fârâbî’ye göre, bilgelik’e, hikmete, ilkin, Iraklı Keldânîler ermişlerdir. Tanrı-Evren-Toplum-İnsan arasındaki paralelliği ilkin onlar görmüşlerdir. Sonra, onun hakkında bilgi edinmişlerdir. Elde etmiş oldukları bu bilgiyi onlardan Mısırlılar, Mısırlılardan eski Yunanlılar, onlardan da Süryânîler yolu ile, Arap dilinde olarak, İslâm âlemi almıştır.⁹⁹

Kutadgu Bilig’in en geniş kültür ortamına gelince. Bu ortamı görmek, önce siyasal ortamı gözden geçirip hatırlamayı gerektirir. Bilindiği üzere, çok hareketli bir kavim olan Türkler, Çin, Hind, İran, Bizans ve Ön Asya kültür çevreleri ile temas etmişlerdir.

Türklerin bir kısmı, Ordos civarında iken, sonra Orhon ve Selenge kaynaklarını yurt tutmuşlardır. Böylece, M.Ö. 1300’lere kadar geri götürülebilen bir tarihten gelen “Çin’in Kuzey Komşuları”arasında bulunan Yue Chi’ler ile aralarında Türklerin de bulunduğu Hyung Nu’ların çatışması ve Teoman’ın oğlu Mao Tun’un (Bağatur) Yue Chi’leri yenmesi sonucunda (M. Ö. 209-174) bir Yue Chi göçü başlamıştır, ve, bu göç, güney-batıya yönlendirilmiştir. Çinliler Türk hükümdarlarına “Tangli Ktu Chen-yu” derlerdi.¹⁰⁰ Türk hükümdarları, kendilerinin Tanrı’dan kut almış olduklarına inanıyorlardı. Anıtlarda, “Özim kutu bar için ödke olurtum” denmiştir. Anıtlarda, henüz, Buddhist bir iz sürülmemiştir.¹⁰¹

Mao Tun’un kurmuş olduğu Hun (Hyung Nu) Konfederasyonu, M. S. 58’de, Güney Hunları, Batı Hunları olarak ikiye ayrılmıştır. Çin taraftarı olan Güney Hunları, aralarında, sonradan, tekrar, Kuzey ve Güney olarak ikiye ayrılmışlar, Çin’e yenik düşmüşlerdir. Yenik düşenlerin bir kısmı, vaktiyle Batı’ya gidenlere ulaşmışlardır. İşte, Batı’da toplanmış olan Şan Si bölgesindeki ondokuz Hun kabilesinden ancak Tabgaçlar ve Tuk-yular varlık gösterebilmişlerdir.

Kuzey Çin’de, tebası Mogol, Tonguz ve Çinli olan Tabgaçlar, Tai’yi merkez yapıp, Sien Pi’lerle ve onların mirasçıları olan Juan Juan’larla çarpışmışlardır (338, 367, 386). Onlar, “Böri” Tao (424-452) ile en parlak devirlerini yaşamışlardır. “İpek Yolu”nu elinde tutan “Böri” Tao, Budd-

⁹⁸ Bkz., not 94.

⁹⁹ *Tahsil*, 53. bahis, Muhsin Mahdî, *Attainment*, 52. ve 53. bahis.

¹⁰⁰ M. Türker-Küyel, “İbn Sînâ’da al-‘Akl al-Fa’âl’in Kökleri”, *İbn Sînâ Armağanı*, s. 635. 1984.

¹⁰¹ Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*.

hizm'e karşı idi; o, Buddhizm'i yasaklamış idi. Ama, Buddhizm, onun ölümünden sonra, yayılmıştır. Öyle ki, 479'da, yeni başkent Lo Yang'da, 100 Buddhist tapınak, 2000 Buddhist rahip kaydedilmiştir. "Kağnılı Begler", Lo Yang'ı merkez yapan Tabgaçlı'ya, artık, "altın değnek" hediye eder olmuşlardır.¹⁰² Çinlileşen Türk hükümdarları, kendi tebası olmayan Buddhist dindashlarını bile koruyorlardı. Türkçe yasaklanmıştı. 495'te, Tabgaçlar, artık, Çinlileşmişlerdi. 534'te, Doğu-Batı olmak üzere ikiye ayrılmış olan ülkeden Türk hanedan uzaklaştırılmış, onların yerini Çinli hanedan almıştı (557). Daha sonra, Çince Uygurcaya yapılan çevirilerin adı, bu yüzden, artık, "Tabgaç dilinden Türk diline" yapılmış olarak anılır.¹⁰³ Bazin ve Eberhardt tarafından, Tabgaçların "Kağnılı" Türklerinden oldukları gösterilebilmiştir. Pritzak'a göre, H'si=H'i, belki, Kay'ların (Kayıg) en eski ataları idi. Yine aynı araştırmacı, Tabgaçlı'nın doğusundaki Wu Huanları "Ugan" adlı Oğuzların ataları olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁴

Tukyu'lara gelince: Juan Juanları yenen, Tabgaçlı ile evlenen Bumın (534), Ötüken'i merkez yapmış, Batı'yı İstemi'ye, Doğu'yu Mukan'a (553-572) vermiştir. Böylece, Tukyu'lar, Batı ve Doğu olarak ayrılmışlardır. Tukyu'ların kurmuş olduğu Doğu'daki I. Kök Türk devleti (551-630) en sonda Çinlilerin eline geçmiştir. Doğu'yu alan Mukan da, atası gibi, Juan Juanlarla çarpışmıştır. Orhun Anıtları'nda geçen "Başlılara baş eğdiren, dizlilere diz çöktüren" ve Bilge ile Kül Tigin'in "bilge imiş, alp imiş" diye övünçle sözünü ettiği ataları olan hükümdar, bilindiği üzere, işte bu hükümdardır. Mukan'dan sonra, Tapo (Taspar) hükümdar olmuş (572-581). *Nirvana Sutra*'yı çevirtmiştir (574). Çinli ile evlenip, Buddhist tapınak yaptırmıştır. Buddhizm, 574-579'da, Çin'de yasaklanmış idi. Buddhist rahip Jinagupta'nın, Çin başkenti Çang An'da, 559-560'ta, faaliyet göstermiş olduğu anlaşılmaktadır. Jinagupta, Buddhizm'in Çin'de yasaklanması üzerine, Taspar'ın yanına gitmiştir; 580'e kadar, orada, on sene kalmıştır. Yanında 260 Buddhist eserle Hind'den gelen Çinli Buddhist rahip de ona ulaşmıştır. Türk alfabesiyle yazılmış, şimdilik bilinen ilk yazıt Soğutça Bugut yazıtıdır. Bu yazıttan anlaşıldığına göre, Mukan ve Taspar zamanında, büyük bir Buddhist cemaat vardır. Bu yazıtın Sanskrit yüzünü Jinagupta'nın yazmış olduğu tahmin edilmektedir.¹⁰⁵

¹⁰² Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, III. bölüm, not 17, 1978, İst. Üniver. Ed. Fak. Yayını.

¹⁰³ S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*; krş., E. Esin, *Türk Kültürü* ..., s. 135.

¹⁰⁴ E. Esin, *Türk Kültür El Kitabı*, I. bölüm, not 10 ve s. 45.

¹⁰⁵ S. Tezcan, *En Eski* ..., s. 278.

II. Kök Türk Devleti'nin (681-744) Tengricilik'ini koruduğunu, Atalar Ruhü'na inandığını, Orhun Anıtları'ndan anlıyoruz. Batı Tukeyuları, Bizans, Sâsânî, İran ve Çin ile etkili ilişkilere girişmişlerdi.

Yue Chi'ler, M. Ö. III. yüzyılda, ve M. Ö. 177'de, Kansu'dan çıkarılmıştı. Ama, onlar, M. Ö. 165'te, Gobi'nin kuzeyinden Kuça'ya geçmişler, İli'deki Wu Sunları koruyan Hyung Nu'lar ise, Sakaları sürerek, Ceyhun'un güneyine kadar uzanmışlardı. Sakalar ise, Hind ve Pencâb'a girerek Yue Chi'lerle karışmışlardı. Yue Chi'ler, İskender'le gelen Orta Asya Yunan egemenliğine son vermişler, M. Ö. 120'de, Kaşmir'e yerleşmişlerdi (Kuşanlar). Hükümdar Kagula'nın sikkesinde "Yavugu-Yabgu" ("Chauwu", "Chen yu") ve *kido*=kut okunmaktadır. Kuşanların "Tamga"ları, giyim kuşamları, Türklerinkine benzetilmektedir. M. Ö. VI. yüzyılda, Sakalar arasında doğan Buddhizmin, Tohar (Düger, Döğer?) veya Hind İskitleri de denen işte bu Yue Chi kalıntıları yolu ile, Hind'den Çin'e sokulmuş olduğu kabul edilmektedir. Sanat tarihçilerine göre, *stupalar*, artık, çadır görünümü, çadır formunu almaya başlamıştı. Gerçi, "Sul" (çöl) Türkleri, bu sıralarda, hâlâ, "ateşgede" idiler. Ama, "Dikotomik universalizm" in hazırladığı yeri, şimdi, *Mandalada*, merkezde, bağdaş kurmuş oturan, etrafındaki "arhat"ları, "küzetgici"leri (*Lokopala*), "*Boddhisatva*"ları ile, "Binbir Burxan" ile çevrili, dört bir yöne, "mânevî âlemlere hükmeden" "Tilgenli Khan" (*Çakravartin*) Buddha almıştı. Bu "Khan", "*Dharma Çakra*"yı (Bilgi Çarkı) ele geçirmiş, döndürüp duruyordu; yani, düşüncelerini her bir yana yayıyordu. "*Harnika*"ı bir "kalık" görünümünü alan "*stupa*"lar, kâinat plânını yansıtmakta idiler.¹⁰⁶

Buddhizm, bilindiği üzere, Türkistan'a, M. Ö. I. yüzyılda, iki yolla gelmiştir: 1. Baktıriya'dan Pamir yolu ile, Kaşgâr, Yarkent ve Hoten'e (Gomati Viharası, "farhar")Türkçe "*suwlaq*" kelimesi ile Çince "*shu-le*"nin ayniyetine dayanarak, M. S. I. yüzyılda, Kaşgâr çevresinde, Türklerin bulunduğu Schimidt tarafından kesin olarak gösterilebilmiştir.¹⁰⁷ 2. Kaşmir'den Kara Kurum, Yarkent yoluyla Hoten'e. Bu gelişte (386), kuzeyden Tanrı Dağları, güneyden Kwen-Lün'den doğuya doğru İpek Yolu da etkili olmuş olsa gerektir. Bu iki yol, Turfan ve Hoça'da birleşmiştir. Yazında, Türklerin, Kung Fu'nun temellendirmiş olduğu Çin kültüründe erimemek için, "Ulug Kölüngü" yü (Mahayâna Buddhizmi) kabul ettikleri kanısı paylaşılmaktadır.

¹⁰⁶ E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 169.

¹⁰⁷ S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 274.

Çinlilerle sürekli çatışmalar sonunda, M. S. I. yüzyılda, Batı'ya çekilen Hyung Nu'lar, "Hun" adı altında, dünya tarihinde, çok etkin ağırlıklar koymuşlardır.¹⁰⁸ Tarihçiler ve dilciler, Batı'ya ilerleyen kollardan, "Attila ve Hunları" olarak söz edeceklerdir.¹⁰⁹

Hunlardan, Sir Derya ve Amû Derya havzasından İran'a, Güney'e sarkan kollar ise 350'lerden itibaren, Ak Hunlar (Eftaller, Haytallar, Hayâtıla, Heftalitler, Kion, Hiyon) adıyla anılmışlardır.¹¹⁰ Bu yüzyıllar, Ahura Mazda inancı karşısında Manici inancın yayılmaya başladığı yüzyıllardır. İran toplumu ise, Plotinos'un gözlemlediği toplumdur. Ak Hunlar, Kabul'de, Kuşanları yenmişler, Gandhara'yı ele geçirmişler, Sâsânî Firuz'u bertaraf edip, Toharistan'ı alıp, Bedehşan'ı merkez yapmışlardır. Mazdek'in toplumsal reformlarına bir şans tanımak isteyen İranlı Kavad'ın, isyancıları bertaraf etmekte, Ak Hunlardan yardım almış olduğu hakkında tarihlerde kayıt vardır. Kavad'ın ise Nuşirevan Âdil'in babası olduğu malûmdur. *Kutadgu Bilig*'de geçen Nuşin Revan (Anuşervan) Âdil, onları, Mâvera ün-Nehr'e geri püskürtmüştür. Juan Juan (Avar) baskısı, İran ile Batı Tukyuları (Batı'daki II. Kök Türkler) ittifakı, Heftalitlerin hâkimiyetlerine son vermiştir. Ak Hunlu Toramana Tekin'in oğlu Mihira Gula ise Buddhizme karşı idi.

Batı'da Ak Hunlar'ın yenilgisinde rol oynayan, Batı Tukyuları veya Kök Türkler, eski Hyung Nu kollarından idi. Yukarıda işaret edildiği üzere, M. S. V. yüzyılda, yavaş yavaş kuvvetlenmişler, büyümüşler, Batı ve Doğu olarak ikiye ayrılmışlar idi. Batı'yı alan İstemi, Ak Hunlara karşı mücadelesinde, Anuşervan'ı damat edinmiş, İpek Yolu'nu ele geçirmiş, 568'de, Bizanslılarla anlaşmıştı. Bizanslı Zamarkhos, *Hatıralar*'ında, işte bu devlete sefaretinin anlatmıştır. Batı Türkleri 571, Bizans-İran anlaşmazlığı ve savaşı sonunda, Sâsânîlerin Araplara yenilgisini (622-628), İran'ın islâmlaşmasını hazırlamıştır. Bumın'ın kardeşi olan İstemi'nin yerine geçen oğlu Tardu, "Bilge" adını, "Yedi İklim, Yedi Irk hükümdarı" sanını almıştı.¹¹¹ Bu "Ulu Türk, Kara Çurin Bayagu Tardu'nun (?) oğlu "Ulu Türk Hakani Şâba İl Arslan"ın oğlu, Yarkent hâkimi, "Tantrik Buddhizm"ın

¹⁰⁸ Gyula Németh, *Attila ve Hunları*, Önsöz, çev.: Başta, 1982, s. 5.

¹⁰⁹ Aynı eser ve Laszlo Rasonyi, *Tuna Köprüleri*, çev.: Hicran Akın, Ankara 1984, Ay-Yıldız Matbaası.

¹¹⁰ Aydın Sayılı, "The Nationality of the Ephtalites," *Belleken*, XLVI, 181, 1982.

¹¹¹ Bizans İmparatoru Mavrikios'a Mektup'ta, Tardu, kendisinden böyle bahseder. Önce sadece "Bilge Kagan" idi.

yayılmış olduğu Gandhara'daki Tigin Şahlar'ın atası olan, Yıl Tigin de (588) Buddhist idi. Yıl Tigin'in Hâtun'u, Kaşmir'de, bir Buddhist tapınak yaptırmıştı. Batı Kök Türk Devleti 603'te Çin'e yenik düşmüştür. Mazda, Buddha, Nestûrî ve Mani inançları, Bizans, Sâsânî ve Çin kültürleri arasında yerleşmiş olan Tukyular kanalı ile yayılmıştır.¹¹² Tukyular, 630'da, Çin boyunduruğuna girmişlerdi, ama, Kutluk ile Tonyukuk, ili yeniden dermişlerdir. İl ve "bod" yeniden kurulmuştur. İlin yeniden derildiğini anlatan Orhun Anıtları'nda, Tengricilik inancının, Atalara saygının hüküm sürdüğünü görüyoruz. Orada, Buddhizme ait bir iz süremiyoruz. Bunlara yukarıda işaret edilmiştir.

İşte bu yeniden derilen ili Uygurlar vurmıştır. Oysa, Uygurlar da yine bir Hyung Nu'ludur. M. S. VI. yüzyılda, Kök Türkler gibi, teşkilâtlı, binici ve okçu olan, Selenga'nın yukarı yataklarında oturan Uygurlar, 639'da, Bars Köl'de, I. Kök Türklü Kapagan'a yenik düşmüşlerdi. Uygurlar, o sırada, Çin'in müttefikidirler. Hattâ, 639'da, bir Uygurlu prensin (Alp Tigin?) "*Boddisatva*" (Buddha adayı) olarak yetiştirilmekte olduğundan haberimiz vardır. VIII. yüzyılda güçleri artan Uygurlar, Dokuz Oğuz, Karluklar ve Basmıllar ile (Reşat Genç'e göre Çigiller ile) birleşerek, II. Kök Türkleri yenip, Orhun'u ele geçirmişler, Uygur Devleti'ni kurmuşlardır (745). Uygurlar, güney-batıya inip, Hoça'yı (İdi Kut) merkez yapmışlardır. Tarım'da, Uygurlardan önce, bilindiği üzere, üç kültür dönemi yaşanmıştır: 1) 600'lere kadar Hind-Hellen etkili Gandhara kültürü. 2) 800'lere kadar Sâsânî, özellikle, Tohar kültürü. 3) 800'lerden sonra, Türk-Çin etkili kültür. Uygurlar, Hellenistik Baktriya komşu kültürü de benimsemişlerdir. 840'ta, Kırkızların Hoço'yu yakmalarına kadar, bu, böylece devam etmiştir. Ama, Uygurlar, yeniden toparlanmışlar tâ Mogol istilâsına kadar ayakta kalmışlardır (1250'ler). X. yüzyılda, İslâmiyet buralara ulaştığında, Karluk menşeli (Reşat Genç'e göre, Yagma) Kara Hanlılar 996'da, Yarkent'i ve Hoten'i işgal ederek Tarım havzasının Türkistan ismini almasına sebep olmuşlardır.

II. Kök Türkler (681-744) Tengirci, bozkırlı Uygurlar (746-840) Manici, Tarımdaki Uygurlar (Koço, Turfan, 850-1250) ile Kansu'daki Uygurlar (900-1028) Buddhist, Kara Hanlılar ise Müslüman inançta idiler. Türkler arasında, "Kurtuluş", sırasıyla Şamanizm'de Atalar Ruhu'nda, Tengiricilik'te, Manici, Buddhist, Hristiyan, Yahudi ve en sonda Müslüman yolda

¹¹² S. Çağatay, *Uygur Yazı Dili*, s. 10 ve 12; krş., Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 128.

aranmıştır. Gerçi, Hristiyanlık, buralarda, M. S. VII. yüzyılda, biraz önem kazanmış, “Rex Turcarum”, Hristiyan Nesturîlerden bir piskopos istemiştir; “Cyrill alfabesi” mucidi bir Hristiyan misyoner, IX. yüzyılda, gerçi, Yahudiliği benimsemiş olan Hazar Türkleri (620-965) arasına girmiş, saray çevresinde din tartışmasına katılmıştır; “*Codex Cumanicus*”tan, bize, felsefede kullanabileceğimiz tertemiz Türkçe terimler intikal etmiştir; Bulgar Türklerinin (VIII. - 1236) ise orthodoxlaştıkları bilinmektedir. Ama, “Buddhizm, Uygurlar içine pek derin kök salmıştı”,¹¹³ ve, Buddhist ozanlar kendi dinlerinin üstünlüklerini çığırılmışlardır.¹¹⁴

Mani dini de, Türkler arasında, yüksek tabakanın dini olmuştur. Uygurlu Böğü, Lo Yang seferinden dönerken, (757-762), yanında, dört Manici rahip getirmiş, devlet dininin, bundan böyle, Manici olduğunu ilân etmiştir (762). Manici dualar, ilâhîler, Manici inancı Buddhizme yaklaştırmış bulunuyordu.¹¹⁵ Çünkü, bunlarda Buddhist etki tesbit edilmiştir. Öyle ki, Manici ve Buddhacı bazı terimler aynı anlamlara bile gelmekteydi.¹¹⁶ Mal-mülk edinmemek, aile kurmamak, çoluk-çocuk sahibi olmamak, şarap içmemek, et yememek, bedeni (“etöz”ü) aşağılamak gibi Buddhizmle müşterek kuralları bulunan, Madde’nin, Kötü’nün, Karanlık’ın Aydınlık ile çarpıştığı kabul edilen bu inanca göre, ahlâkî amaç, azalan ve kararan ışık’ı parlatmaktır, “uyandırmak”tır. Eğer, “ıskat-ı vesâit” ve “Beş müstebitten kurtuluş” ile “beden alâikinden kurtuluş”un kökü araştırılacak olursa, bunda Mazdacı, Gnostik, Manici, Mazdekçi, Buddhist, Taocu görüşlerin payları olup olmadığı da sorulabilir. Hattâ, geri geri giderek İnanna’nın “Yedi Takı”sından feragati konusuna kadar ulaşılabilir. Mani’nin yedi kitabından *Şahpurakan* kitabını, Uygurlar, “İki Kök” olarak çevirmişlerdir. Zerdüş, İsâ ve Gnostik inançlarıyla karışmış olan Manici inancın bir başka kitabı, Soğutçadan Uygurcaya çevrilmiş olduğu anlaşılan tövbe kitabı *Hwanstvaneft*’de Buddha heykeline saygısızlık edenlerin cezalandırılacakları söylenmektedir. Bize, “Mağara âbideleri” olarak gelen, Uygur yazınında geçen, “Kâfirlerin kitaplarının yakılması”nı öngören Manici mesajda kastedilen kitapların hangi kitaplar olduğu anlaşılamamıştır: Acaba, Buddhist Uygurların kitapları mı, yoksa Şaman Uy-

¹¹³ S. Çağatay, *Altun Yaruk*, s. 26 (*Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler* içinde), 1978, D. T. C. F. yayını.

¹¹⁴ Tezcan, *En Eski...*, s. 317.

¹¹⁵ Bkz., not. 114, Tezcan, *En Eski...*, s. 302.

¹¹⁶ Tezcan, *En Eski...*, s. 315-316.

gurların kitapları mı? ¹¹⁷ Şato Türkleri arasında da Mazda'yı veya Mani'yi temele alan inançlar yayılmıştı. Cengiz istilâsından sonra, Hristiyan ve Buddhist inançların yayıldığı gözlenmiştir.

Bilindiği gibi, Thomson'un söküp, W. Bang'ın katkısıyla çözülüp okunan, "tamga" ve "run" kaynaklı oyma Gök Türk yazısı ile yazılmış olan Orhun Anıtları'ndaki Kök Türkçe ile, sanskritçi, sinolog, indogermanist, arkeolog Müller'in sökmüş olduğu Uygur yazısıyla yazılmış olan Uygur Türkçesine, kelime hazineleri ve yapısı aynı olan bir dilin, Türkçenin, iki ayrı lehçesi gözüyle bakılmaktadır. ¹¹⁸ *Dîvân-ı Lûgat it-Türk* sahibi Kaşgârlı Mahmûd'un "Hakaniye" dediği, Oğuzunkini ise ondan daha ince bulduğu dil, Uygurcanın devamıdır. *Kutadgu Bilig*, işte bu dil ile yazılmıştır. Bugün, artık ona Çağatayca veya *Muhâkemetu'l-Lugateyn* sahibi ve Baykara'nın Dîvan Beyi olan "Nevâî'nin dili" veya "Babür'ün dili" yerine, Doğu Türkçesi de denmektedir. "Nevâî'nin dili" bilindiği üzere, Fuzûlî, Bâkî, Nedim, Şeyh Gâlip, Avni Bey gibi Osmanlı devri şair ve edîblerini etkilemiştir. Onlar, bu lehçe ile şiirler yazmaktan veya "tanzir" etmekten kendilerini alamamışlardır. ¹¹⁹

Yine bilindiği gibi, Uygur yazısı, XV. yüzyılda, Fatih Devri'nde, Osmanlı sarayında, hâlâ kullanılmaktaydı. Bunu, Fâtih'in 1473 tarihli Uygur yazısı ile yazılmış bir yarlığından anlamaktayız. ¹²⁰ Yine bilindiği gibi ve yukarıda işaret edildiği üzere, *Kutadgu Bilig*'in eldeki üç yazma nüshasından Uygur alfabesiyle yazılmış olan Herat nüshası, 1439'da, Timur'un torunu Şahruh zamanında, Herat'ta istinsah edilmiş, sonra Osmanlı topraklarına ulaşmış, 1474'te, Tokat üzerinden İstanbul'a varmış, 1774-1856 arasında, von Hammer'in eline geçmiş, o da onu, Viyana Saray Kitaplığı'na kazandırmıştır. Fâtih'in yarlığının tarihi ile *Kutadgu Bilig* nüshasının Tokat üzerinden İstanbul'a ulaşma tarihi 1474'ün birbirini tutması, Fâtih'in bu nüshanın getirtilmesini irade edip etmediği sorusunu hatıra getiriyor. Gerçi, nüshayı Tokat'tan isteten Bakşı Abd ur-Rezzak'dır ve "temellük" kayıtları Fâtih'in hocası Hayrettin Efendi'nin İstanbul'daki Molla Hayrettin Mescidi-

¹¹⁷ Aynı eser, s. 303.

¹¹⁸ S. Çağatay, *Uygur Yazı Dili*, s. 9 (*Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler* içinde) 1978, D. T. C. F. yayını.

¹¹⁹ Mehmet Çavuşoğlu, *Divan Şiiri*, s. 11, *Türk Dili*, sayı 415-416-417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986. Krş., İsmail Parlatır, "Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin", s. 105, (*Ömer Seyfettin* içinde, A. K. M. 1992, 2. bsk.); Cem Dilçin, *Divan Şiirinde Gazel*, T. D. K. sayı 415-417, 1986, 172, 190-191.

¹²⁰ S. Çağatay, *Uygur Yazı Dili*, s. 3.

di'nindir. Herat, bu sırada, Baykara'nın Divan Beyi, bilge ozan Nevâî'nin felsefî eserleriyle parlıyordu. Öyle ki, kullandığı "Hakaniye" lehçesine "Nevâî dili" bile denmekteydi. Osmanlı şairleri bu lehçeyi denemişlerdir. Hind-Türk hükümdarı Babür, *Hatıralar*'ını bu dil ile yazmıştır. Bütün bunlara yukarıda işaret edilmiştir. Koçi Bey, "Arz Tezkireleri"nden birinde, "Bu dediğim kelâm, benim değildir; meşayih kavlidir" derken, herhalde, işte bu esere (*Kutadgu Bilig*'e) telmihte bulunuyor olmalıydı. (Telmihin Hoca Dehhânî'ye yapılmış olması da mümkündür: *Kenzü'l-Küberâ*, K. Yavuz neşri, 71b, 7-10, A. K. M. 1991, s. 107). *Kutadgu Bilig*'in, Osmanlı ricâl-i devletinde bir yeri olmalıydı. Gerçi, adâlet konusunda, "Küfr ile dünya durur, ama, zulm ile durmaz" ibaresi, hem Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâset Nâme*'sinde, hem de *Kutadgu Bilig*'de, ana tema olarak, mütemadiyen tekrarlanmaktaydı, ama, *Kutadgu Bilig*, *Siyâset Nâme*'den çok önce kaleme alınmıştır. Koçi Bey'in muhtemel kaynağı olarak *Kenzü'l-Küberâ*'yı da unutmamalıyız. J.P. Roux bu ibareyi, "une résonance très turque" olarak değerlendirir (*Histoire des Turcs*, s. 186).

Uygur yazısı, Cengiz'in sarayında, Mogollar arasında da kullanılıyordu. Bununla birlikte, Uygur Türkçesi, yalnız Uygur alfabesiyle yazılmış değildir. Uygur Türkleri Brahmi, Mani, Sogut ve en son Arap alfabeleriyle de yazmışlardır. Mani yazısı ile, Orta Farsça ve diğer Fars kavimlerinin dilleri, özellikle, Sogut dilindeki metinler yazılmıştır. Mani yazısı ile yazılmış, ama Türk dilinde olanlar bu dillerden çevrilmiş olsa gerektir. Türkçe Manici metinler, Sogut yazısıyla da yazılmıştır.¹²¹ Uygur alfabesinin Sogut alfabesinden kök aldığı tezi önünde, diğer yandan, Uygur alfabesini, kökte, geri geri giderek Sogut, Estrangelo, Süryânî, Aramî, Fenike, Mezopotamya alfabelerinden geçip, Sumerli alfabeye kadar bağlamak imkânı da açılmaktadır. Bununla birlikte, "tamga" ve "run" menşeli oyma yazı da vardır. Yazı tarihi izlenerek, yazı dili, dil düşünceyi, düşünce objeyi yansıttığına göre, kültür çevrelerinden kültür akışlarının "senkronik" mi, yoksa "adiakronik" mi olduğu bilinemese bile, bu akışın sistematik olarak karşılıklı yönleri ve sürekliliği hissedilmiş olmaktadır. Başka kültür öğeleriyle birlikte, yazı tarihi ile de, Sumerli kültürü, demek ki, belli yerlere kadar getirip bağlamak imkânı hasıl olabilmektedir.

Turfan kazılarında, Uyğurca, başka Türk lehçeleri, Çince, Si-Hia, Mogolca, Tibetçe, Sanskrit, Orta Farsça, Sakaca, Toharca, Süryânice, Hefalitçe dillerinde yazılmış belgeler bulunmuştur. Bu diller, çeşitli alfabeler-

¹²¹ S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 303.

le yazılmıştır: Çin, Brahmi, Gupta, Tibet, Estrangelo, Pehlevî, Uygur, Si-Hia, hPags-Pe yazıları gibi.¹²²

VIII. ve IX. yüzyıllar, Uygur kültürünün en parlak devrini teşkil eder. Bu devir, dilcilere göre, ilk Uygurca ile geç Uygurca arasında bir altın devir sayılmaktadır. Çince, Tibetçe, Sanskritçe, Toharca, Küsen, Ugu-Küsen, Sogutçadan, din coşkusu sağlayan Buddhist ülkü, dinsel vaazlar, felsefe, biyografi, tövbe, büyü konusunda Türkçe terimler yaratılarak, çeviriler yapılmıştır. Bunlar arasından, bazıları da, Uygurcadan Mogolcaya çevrilmiştir. Mogolca, Uygur Türkçesinden, Buddhist terimler ödünçlemiştir. Sanskrit dilinden Çinceye, Tibetçeye, Mogolcaya, Kalmuk diline yapılmış olan çeviriler içinde, Çince ve Tibetçe üzerinden de Uygur Türkçesine çeviriler yapılmıştır. Yaratılmış olan felsefe terimlerini dilciler bize hatırlatmaktadır: “Bilge bilig (Prajna. Fetânet), “Bilig köñgöl” (Nijnana), “ürlügsüz” (Anityata. Geçici, fâni).¹²³ Hendiadioinler: “*tsung* ürünçü” (günah), “*dyan* sakınç” (istiğrak) gibi. Uygurlar, Arapçadan Türkçeye çeviri yaparken de, aynı şekilde davranmışlardır. Meselâ, *Kur’ân-ı Kerîm* çevirilerinde görülen: “Belgü” (Âyet), “adriglı” (Furkan), “ortak katıglı” (müşrik), “ortak koşuglu” (müşrik) gibi. “Ruhu’l-Kuds” için Türkçede tam dört karşılık bulunmuştur: “Arıg can”, “Yalın söz”, “Arıg tın”, “Ulu kut” gibi. Uygurlu Türkler, dillerine ya doğrudan, ya da dolaylı olarak çevirdikleri “*Sutra*”ları “*Sudur*” adı altında okuyordu; “*Nomos*”u, “*nom kutu*” olarak karşıyordu. “*Nom iligi*” (“kopta kötürülmüş nom iligi”— *Suvarna Prabhasa*—Dinin Şahı Akâid), “*Nom bitig*”, “*Nomlug tilgen*”, “*Dharma çakır. Nomlug Tilgen evirmek Sudur*” (*Dharma Çakra*, Din Çarkını Çevirmek adlı *Sutra*) şeklinde kullanıyorlardı.¹²⁴

Nirvâna Sutra’nın, daha önceleri, Taspar zamanında, Türkçeye çevrilmiş olduğu bilinmektedir. *Pança Tantra*’nın ve hattâ Süryânî ve Sogutça üzerinden geldiği tahmin edilen *Aisope Masalları*’nın da Uygurcaya çevrilmiş olduğu görülmektedir. Buddhist Uygur yazınındaki öyküler, Toharca ve Küsen (Toharca B) dilinden çevrilmiştir. Buddha’nın ve “*Boddhisatva*”nın başından geçenler, “*Avâdana*” ve “*Jataka*” olarak, “*Sutra*”lar içerisinde dinsel coşku sağlayacak şekilde verilmekte idi. Devlet adamlarının en büyük erdemi olan akıllık, yüceltilmekte, hırs, kin, nefret duyguları yerilmekte idi. *Altun Yaruk*’ta, prensin bedenini aç pars yavrularına yedirecek derecede

¹²² S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 286.

¹²³ S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 316.

¹²⁴ S. Çağatay, *Altun Yaruk*, s. 15.

akı¹²⁵ oluşunu gösteren hikâye ünlüdür. M. Ö. III. yüzyılda, Hind'te telif edilmiş olan *Maitrisimit*, M. S. VIII.-IX. yüzyılda Uygurcaya çevrilmiştir. Acaba, bu eser, *Kutadgu Bilig*'deki "körünç"ün, dramatik anlatımın kökü olabilir mi? Uygurcada dramatik anlatımın varlığını gösteren bu çeviri, Toharca çeviri üzerinden genişletilerek gerçekleştirilmiş bir sahne eseri-
dir;¹²⁶ bir "körünç"tür; sahneye konmak üzere kaleme alınmıştır. Dile-
rin göstermiş olduğu üzere, Uygurcada, "körünçlük" sahne, "körünçci" ise
seyircidir. Dilde, "körünçlemek" fiilinin bulunması, Uygurlarda sahne ese-
ri bulunduğunu göstermektedir. Söz konusu olan eserin, *Maitrisimit*'in ko-
nusu, Buddhizmdeki "Mehdî"yi, yani "*Maitreya*"yı sergilemektir.¹²⁷ *Kutad-
gu Bilig*'de *oyun* kelimesi kullanılmıştır: "Bu dünya işi kör oyun ol oyun.
Oyunka katılmak nerek bu oyun", 5930. Yine, araştırmacılar, bize Uygurlar-
da mektup nevinin varlığını haber vermekteler. Resmî veya özel mektup-
larda, hatır sorma ve selâm âdabı vurgulanmaktadır.¹²⁸ *Kutadgu Bilig*'de
mektuplaşmaya da yer verilmiştir. *Kutadgu Bilig*'de "Yarattı kör evren tuçı
evrilür. Anıng birle tezgünç, yine tezgünür" (126) geçmektedir. Evrendeki
bu oyun, bu "devr", bu "çakır= çakra", bu "çığır", bu "çukruk", bu "tez-
ginç", bu "*samsar*" aynen, eserin kendisinde yansır. "Tahkiye"de, eser bo-
yunca tablolar=tezgünçler, tezgünir, döner, devreder, birbiri arkasından ge-
lir gelir gider. Zaman, kendisini tekrar eder: Gece-gündüz, karanlık-aydın-
lık, olumsuz-olumlu, madde-ruh, kötü-iyi, manzaralar gelir gelir geçer. Bu
durum, evren-toplum-insan arasındaki paralelliğe inancın bir göstergesidir.
Çünkü, evrenin yapısı, eserle, paralel olarak yansımaktadır.¹²⁹ Bilge ozanın
başarılı tasvirleri, özellikle, "mecaz-ı savtî" sanatı çok övülmüştür.¹³⁰ Bu
sanat, şüphesiz, paralellik duygusunun bir aksidir. Fakat, bilge ozanın yap-
maya muvaffak olduğu asıl sanat, bize göre, onun, evrendeki devirleri,
eserinde de, olduğu gibi, devrettirebilmiş ve bu devirleri bize hissettirebil-
miş olmasıdır. Eser, gözlerimizin önünde, tıpkı evrenin dönmekte olması
gibi, tablolar halinde, tezgünçler halinde dönmektedir. Bu sanat, ancak,
Karl Orff'un seslendirmiş olduğu "*Carmina Burana*" adlı sahne kantatında
evren devirlerini iştirtirmiş olduğu o yüksek müzik sanatıyla karşılaştırılabi-
lecek bir güçtedir. Berkeley'den W. Hickmann *Kutadgu Bilig*'i "a dramatic

¹²⁵ S. Çağatay, *Altun Yaruk*, s. 26.

¹²⁶ S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 291.

¹²⁷ S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 293.

¹²⁸ S. Tezcan, *En Eski ...*, s. 306.

¹²⁹ Fârâbî, *Kitâb al-Milla*, Muhsin Mahdî neşri, 1967, Dâr al-Machriq.

¹³⁰ Bombaci, *Kutadgu Bilig Hakkında*.

representation, unique in Islamic literature” olarak değerlendirmektedir. Dankoff da eserin dramatik anlatımını özgün bulmaktadır. Biz bu gerçeği, bu araştırmacılar önce, Atatürk Kültür Merkezi konferansında dile getirmiş idik (6 Aralık, 1984).

Suvarna Prabhasa, biri M. S. V. yüzyılda, diğeri M. S. 700-710'larda olmak üzere, iki kez Çinceye çevrilmiş bulunuyordu. Eserin, Çinceye yapılmış olan bu çevirilerinden, Biş Balıg'lı Sungku Seli Tutung tarafından, Uygurcaya, X. yüzyılında, “Kopta Kötrülmüş Nom Bitig”i (Dinin Şahı Akaid) adıyla çerilmiş olduğu sanılmaktadır. *Suvarna Prabhasa*’nın Tibet ve Mogol diline de çevrilmiş olduğu sanılmaktadır. Sungku Seli’nin çevirisi, 707 sayfalık, 10 kitaplık, 3 bölümlüktür. Eserde, “yok, kurug töz” (yokluk) hakkında, “yok kurug tözünke tayanıp küsemış köşişik kanturmak” (Boşluğun esasına dayanarak istenilmiş arzuların kanatlandırılması) hakkında, “Köni törü” (VIII. Kitap, 9. Bölüm), *Dharma* hakkında,¹³¹ “yok kurig tözin okıtmak” (9. Bölüm) hakkında bahisler bulunmaktadır. *Suvarna Prabhasa*’nın alt bölümlerinin “tezginç” adını aldığı dikkati çekmektedir. Eserin, büyük devreleri içerisinde yer almış olan küçük devreler, yani, “tezginç”ler halinde geliştiği görülmektedir. Sumerlilerde, evrenin açılmış “Büyük (bir) Kitap”, *Dubba*, kitabın ise okudukça açılan çok büyük bir evren olduğu görüşüne,¹³² kültür ve uygarlık değerlerinin *Gök Teknesi* ile taşınması, Hikmet Tanrısı Enki’nin, *Muları Gök Levhası*’nda saklaması, kitapların “*e-dubba*”da (kütüphanede) dikkatlice korunması gibi önemli temel düşünüşe, evren-toplum-insan paralelliğine inanca, insanda yazı-dil-düşünce-obje temel paralelliği de eklenmektedir.¹³³ Bilindiği üzere, evreni, başı-sonu kopup kaybolmuş bir kitaba benzetmek pek revaçta idi:

“Mâ zi âghâz-i o zi anjâm-i-jahân bî-khaberîm

“Awwal-o-âkhır-ı-in kuhna kitâb uftâde ast.”

Başı sonu kaybolmuş olan kitabı=evreni, anlamak da, elbette, güçleşmektedir:

“Halledemediler bu lügazın sırtını kimse

“Bin kâfile geçti hukemâdan fuzelâdan” (Ziya Paşa)

¹³¹ S. Çağatay, *Altun Yaruk*, s. 22.

¹³² Kramer, *From ...*, s. 254 vd.

¹³³ Bkz., not 132.

Evren ile kitap arasındaki bu benzerlik, bu paralellik, daha sonra, İbn Arabî’de, “*Kur’ân-ı Kerîm*”ın “Küçük evren”, evrenin ise “Büyük *Kur’ân*” olarak betimlenmesinde de görülmüştür.

Hindologlar, aslının bile çok güç anlaşıldığı yerlerde, *Suvarna Prabhasa*’nın Türkçe çevirisindeki açıklığa hayran olduklarını gizlememektedirler.¹³⁴ “Pek kapalı ve anlaşılması zor olan Buddhist felsefesinin esaslarını veren”, “çok ağır” felsefi bir eseri¹³⁵ çevirebilmek için, dilin tâ önceden çok işlenmiş olması gerekmektedir. Gerçekten, tâ önceden, *Nirvana Sutra*’nın çevrilmiş olduğunu, Jinagupta’nın on yıllık faaliyetini, 260 eserle ona katılan Çinli Buddhist rahibi, 639’larda Uygurlu bir prensin, “*Bodhisatva*” olma hazırlıkları içerisinde olduğunu biliyoruz. *Suvarna Prabhasa* çevirisinde, çok az yabancı kelime kullanılmış, terimlerin karşılıkları, hemen hemen verilebilmiştir. Meselâ, beden karşılığında “etöz”ün kullanılmış olması gibi. Eserin VIII. Kitabının 17. Bölümü, Kut Teñgri Katun Şrigini (Baht İlâhesi Şri) ve servet artırmak üzerinedir. *Kutadgu Bilig*’de, küre, üç ayaklı oturak, hançer, zehirli ok ve şeker unsurlarıyla ifade edilmeye çalışılmış, şans anlamındaki kut allegorisi, Barthold’e “tatsız bir mecaz” etkisi yaparken, Bombaci’yi hayrette bırakarak, bir açıklamaya yönelmiştir. Bombaci, bu allegoriyi eski Yunan kültür etkisine bağlamıştır.¹³⁶ Ama, Bombaci, *Kutadgu Bilig*’in kendisini de “orijinal bir allegori” saymaktadır.

Kendimizi *Kutadgu Bilig*’in havasına hazırlamak için Türklerin doğrudan veya dolaylı olarak temas etmiş oldukları kültür ortamlarını, konumuz açısından, ana hatlarıyla hatırlamaktan da yarar ummaktayız. Bu kültür çevreleri tâ yukarıda adları zikredilmiş olan Çin, Hind, İran, Bizans ve Ön Asya kültür çevreleridir.

Bilindiği üzere, Fırat ile Dicle’nin birleşerek Basra Körfezi’ne ulaştığı yerlerde, yaklaşık olarak M. Ö. 4000’lerde, kurulmuş olan medeniyetleri 150-200 yıldır incelemekte olan bilim adamlarının ve arkeologların çalışmaları, nihayet, bundan 10-15 yıl önce, Borger tarafından, *Handbuch der Keilschriftsliteratur* adıyla, topluca, üç ciltlik bir bibliyografya halinde derlenerek yayınlanmış bulunmaktadır.¹³⁷

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sumeroloji Bölümü’nü kuran Landsberger, bir incelemesinde, Eski Çağ kültürünün, bu araştırmalar sayesinde-

¹³⁴ W. Ruben, *Bir Uygur Filozofu Hakkında*, III, T. T. K. 1948. s. 312-342.

¹³⁵ S. Çağatay, *Altun Yaruk*, s. 19.

¹³⁶ Bombaci, *Kutadgu Bilig Hakkında*.

¹³⁷ Borger, *Handbuch der Keilschriftsliteratur*, Berlin 1975, De Gruyter.

de, daha 3500 yıl kadar geriye götürülebildiğini söylemekten kendisini alamamıştır.¹³⁸

Çivi yazılı tabletlerin, böyle, ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi, bilim âleminde, gerçekten bir heyecan uyandırmaya yetmiştir. Öyle ki, kültür olaylarını açıklamaya çalışan araştırmaların yokluğuna sığınmış olan ve temelsiz oldukları halde, gerçek yerine alınmış birtakım yapıtlar, yavaş yavaş dökülmeye başlamıştır. Gerçi, çivi yazılı kültürleri açıklama modellerinin bir kısmı, aşırı sayılmıştır; ve, araştırmacılar, daima, itidale dâvet edilmişlerdir. Ama, çivi yazılı kültürlerin en temelinde yer almış bulunan bilim, felsefe, teknik, sanat, hukuk, din, ekonomi, vs. alanlarında, yüce değerleri yaratmayı başarmış olan Sumerlilerin dili eklemeli olmakla, XIX. yüzyılda, Batı'da, yalancı bir hümanizmaya veya hümanitarizme bürünmüş olan her tür sömürgeci zihniyete meşruiyet veren, ve bu değerlerin, ancak bükümlü dillerle yaratılabileceği savı da, bu arada, itibardan düşmeye başlamıştır. Buna en çok sevinecek olanlar, bu yoldan da gerçek bir hümanizma veya hümanitarizm yaşayacak olanlar, şüphesiz, önce, dilleri eklemeli olanlar, sonra da tek heceli olanlardır.

Çivi yazılı kültürlerin araştırılmasıyla ortaya çıkan bu problemlerin başında, kültür denen olguyu açıklamaya çalışan modellerden hangisinin bu olgu için biçilmiş bir kaftan olduğunu sormak bulunmaktaydı. Bu açıklama modelleri arasında "cezalandırılmış" (!) olanlar bile vardı. Hattâ, bazı bilim adamları, bilim adına ihtiyatlı olmak adı altında, sinmiş veya sindirilmiş, azarlanmış bir görünüm bile sergilemekteydiler. "Paralelci" veya "diffüzyonist" görüşler arasında, kültür olgusunu daha ayrıntılı biçimde açıklamaya uğraşan çeşitli çalışma hipotezleri ortaya atılmıştı: Irkçı, evrimci (Hegelci, Marxçı, Comptec'u türleriyle), organik, "Ruhî antropolojik" vs. modellerde olduğu gibi.¹³⁹

Kutadgu Bilig'i yazarken, Yusuf Has Hâcib'in, Fârâbî'nin etkisinde kalıp kalmamış olduğunu kendimize sorduğumuzda, varsayımının istikametinden yararlanacağımız model, ünlü çivi yazısı uzmanı, gerek Mohencodaro kültüründen, gerekse Girit kültüründen bir kısım yazıyı, ilk kez de Hititlerin çivi yazısını sökmeye muvaffak olmuş olan Çek bilgini Hrozny'nin teklif etmiş olduğu o toparlayıcı modeldir.¹⁴⁰ Bu istikamet,

¹³⁸ Landsberger, *Kadım Ön Asya Kültür Tarihinin Meseleleri*, II, T. T. K., 1937; krş., *Erdem*, cilt 6, sayı 16, 1990, Kemal Balkan'ın "Kutlar..." içerisinde.

¹³⁹ Aynı eser ve bkz., not 138.

¹⁴⁰ Bedrich Hrozny, *l'Histoire de l'Asie Antérieure de l'Hinde et de la Crète*, Paris 1947.

çok hareketli bir kavim olan, Çin, Hind, İran, Mezopotamya, Bizans, İslâm, ve Batı ile daima temas etmiş bulunan Türklerin tarihlerine de aykırılığını düşmemektedir.

Hrozny'e göre, Fırat ile Dicle'nin birleşerek, Basra Körfezi'ne ulaşmış olduğu yerlerde, yaklaşık M. Ö. 4000-3000'lerde, ilk yazılı uygarlığı kuran Sumerliler, bir Asya kavmidir; dilleri de Türkçeye benzer. Hattâ, onların, Türkçe ile "Teṅgri" gibi, tartışmasız ortak kelimeleri bile bulunmaktadır. Türkçede, Tengri, Tangara, tengerek, Tanrı kelimeleriyle Sumerli dilindeki Dingir kelimesinin aynıyeti üzerinde Sumerologlar birleşmektedirler.¹⁴¹ İnsanlık kültür ve uygarlığı, Hrozny'e göre, Asya'dan, Pamir-Altay-Hazar üçgeni arasından çıkıp dünyaya yayılmıştır. Ona göre, Sumerliler, Altay'dan kopup gelerek Hazar'ın güneyinden ve kuzeyinden geçmek suretiyle —sonradan, belki, Doğu İran veya Umman kıyısını takip ederek—, Mezopotamya'ya ulaşmışlar, orada, büyük bir "kültür farı" yakmışlardır. Bu farın ışıkları doğuda, Çin'e (M. Ö. 1200'ler), batıda Girit'e (M. Ö. 2000'ler), kuzeyde Anadolu'ya (M. Ö. 2000. Hititlere), güneyde Mısır'a (M. Ö. 3000) ve Hind'e (M. Ö. 3000) (Mohencodaro, Harappa) kadar ulaşmıştır.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Hindoloji Bölümü'nü kuran Walter Ruben ise "Avrasya bölgesinde hâkim bir kâinat tasavvuru tipinin esaslı bir tarihi yazılmak istenirse, o zaman, Buddhistlere ait tasvirlerle, Brahmanlara ve Caynalara ait ayrı ayrı tasvirler ve bir de *Babil* ve Çin kaynaklarındaki kâinat tasvirleri yanyana getirilmeli, ve ondan sonra, müsbet bir neticenin elde edileceğine inanılmalıdır. Böyle bir tasavvurun beşiğinin Orta Asya'da olduğu tahmin edilmekte ise de, bunun tam manâsıyla tasvirine, henüz imkân yoktur"¹⁴² demektedir.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Sinoloji Bölümü'nü kuran Eberhard'a göre ise, Çin ile Mezopotamya kültürleri arasında, doğrudan doğruya bağlar vâkısı, henüz belgelendirilmiş değildir.¹⁴³

Bununla birlikte, iki Rus bilginine, Tolstov'a ve Trofimova'ya göre, "Milâttan önceki bin yılın başındaki Turan ovasında, Dravidoidleri, Elâm ve Sumerlileri andıran ırklar yaşıyordu." Bunların dili, Tolstov'a göre, Türkçeye benzeyen Sumerli dili idi. Veya, bunlar, üst Poluy kültürü ile il-

¹⁴¹ Hommel, *Babylonien und Assyrien*, s. 245.

¹⁴² W. Ruben, *Buddhizm Tarihi*, s. 3, Ankara 1947.

¹⁴³ Eberhard, *Eski Çin Tarihi*, 1947; *Çin'in Şimal Komşuları*, 1992.

gili Fin-Ogur boyları da olabilir. Trofimova, bazı hükümdar tasvirlerinin, eski kavimlerde görülen tipolojiye benzediğine dikkati çeker. Bunlar, Sumerli heykelleri gibi badem gözlü, yukarı doğru kalkık burunlu, az saçlı, kısa boylu insanlardı.¹⁴⁴ Milâttan önceki bin yılın ilk yarısında, Turan ovasına bazı göçebe boyları akını ile Tolstov'un "ilk göçebeler devri" dediği safha başladı. Turan ovasının bu ilk göçebelerinin *Avesta*'da adı geçen Tura boyları olduğu sanılır. *Avesta*'da, bunların iline Kanhâ-K'ang kü (Peçenek Kaňgarlar. Kaňg erleri. Kangeres. Kıpçaklarla karışınca: Kanglılar) denir. Tura'lar, Türklerin ecdadıdır, Tur'un çoğulu Turan'dır. Bunların hükümdarları ise, Efrâsyâb-Franrasyan-Alp Er Tunga'dır.¹⁴⁵

Yine, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Hititoloji Bölümü'nü kuran Güterbock, Zeus başta olmak üzere, başlıca Yunan tanrılarının Anadolu ve Mezopotamya menşeli olduğunu gösterebilmiş, Homeros Destanı'nın kökünde, Anadolu menşeli Kumarbi Destanı'nın, onun da kökünde, Mezopotamya ve Sumer menşeli Kalkamış Destanı'nın bulunduğunu ortaya koymuştur.¹⁴⁶

Nihayet, yine Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Bilim Tarihi kürsüsünü kuran, Aydın Sayılı, eski Yunan matematiği, tıbbi ve astronomisinin kökünde, Mısır, Hind ve Çin'in değil, fakat, Mezopotamya'nın ve özellikle de Sumerlilerin yer aldığını gösterebilmiştir.¹⁴⁷

Kurgan araştırmalarıyla, sanat tarihçilerinin ulaştığı sonuçlara göre, Orta Asya'da, M. Ö. 2000-1000 yılları arasına tarihlenen kültürler, europoid ve mongoloid tipte, türlü ırkların karışmasıyla oluşmuş bulunmaktadır. Bu karışık göçebe veya yarı göçebe kavimlerin maddî ve manevî kültürlerinde, pek çok müşterek noktalar bulunmaktaydı (Afanasiyef, Andronov, Ananin, Karasuk, Tagar, Taştık, Esik, Pazırık kültür verilerinde olduğu gibi). Bu müşterek noktalar arasında evren telâkkisi bakımından en önemli olanı gök kapısı addedilen kutsal bir "Yer-Gök Dağı"na, bir kosmolojik dağa inanç ile,¹⁴⁸ "otag" menşeli (*eğmeli, eğinli, tüğünüklü, titigdi, balıglı, çıtlı, değirmi tam*) ve "tört bulung"lu (yön) yapılar,

¹⁴⁴ Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 25.

¹⁴⁵ Aynı eser, s. 25-26. Sumer ülkesine ilişkin *Ku-en-gi-ra, ke-ger* kelimeleri dikkat çekmektedir. "Sumero-Dravidian culture" a ilişkin açıklamalar için bkz., *History of Philosophy*, I, Radhakrishnan, 1952, Allen-Unwin, Londra, s. 152.

¹⁴⁶ Güterbock, *Kumarbi Efsanesi*, Ankara 1945.

¹⁴⁷ Bkz., not 58.

¹⁴⁸ Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 21-22.

özellikle, öne çıkmaktadır. Çünkü, bir “Yer-Gök Dağı”na olan inanç ile bir dikdörtgeni örten yarım küreden ibaret yapı anlayışı, Tanrı ile evren, evren ile toplum, toplum ile insan arasındaki paralellige, bir kelime ile, hikmete inancın ilk belgesini oluşturmaktadır. Öyle bir belge ki, Türklerde, hiç olmazsa, cāmilerde, varlığını belirginliği gitgide artan bir biçimde, günümüze kadar korunmuştur.¹⁴⁹ “Dikotomik Üiversalizm”e göre, gökte, nasıl, haçvarî olarak, Doğu-Batı ve Kuzey-Güney istikametinde kesişen iki doğrunun kesişme noktası üzerinde, kutup yıldızı bulunuyorsa, kutup yıldızının tam altına isabet ettiği düşünülen Çu şehrinde de şehrin dört köşeli kalesi, kalenin içerisinde dağa benzer bir set üzerinde, hükümdarın dört kuleli kalesi ve köşkü bulunur. Sumerlilerin bir Asya kavmi olduğu inancını veren ölçütlerden birisi, onların tapınaklarının, zigguratların, yığma da olsa, işte böyle, dağ gibi yükseltilerek yapılmış olmasıdır. Çünkü, Sumerli, tapınağını da gök yüzünü, yer yüzünde temsil eden bir temsilci olarak kabul etmekte idi.

Tanrı, evren, toplum, insan üzerinde, hikmet hakkında, Türk görüşü, Çin, Hind, Mezopotamya ve eski Yunan ile bazen ve bazı noktalarda çok benzerlik arzeder; şöyle ki:

M. Ö. III. yüzyılda, Han’lar Devri’ndeki Çince kaynaklara dayanan Chavannes, Eberhard, Tsun Tung gibi araştırmacılara göre, Prototürk sayılan Çular, Milâddan yaklaşık olarak 2000-1500 yıl önceleri sırasında, Hsia Hanedanı’nın ardından, M. Ö. XII. yüzyılda, toprağa bereket saçması amacıyla insan kurban eden, bronz işleyen, tekerleği tanımayan, pirinç ziraati toplumu halindeki Çin’e, Shanglar Devri’nde, demire dayalı, yıldız kültü sahibi, takvimli, “kağnılı” bir kültür tanıtmışlardır.

Bu iki kültürün arasındaki kaynaşma, yaklaşık, M. Ö. 700-600’lere kadar sürmüş, nihayet, M. Ö. III. yüzyılda, ondört derebeylikten Chî’n varlık gösterebilmiş, Han sülâlesi başa geçmiş, “Çin’in Kuzey Komşuları”ndan gelen akınlara karşı, Çin Seddi’ni yapmayı başarmıştır. Çu’larla Çin’e gelen ve “Dikotomik Üiversalizm” veya “Üiversism” de denen bu yeni yıldız kültüne, artık, Çin, aralarında Türklerin de bulunduğu “Kuzey Komşuları” ile birlikte katılmış ve uyum sağlamış bulunuyordu.

Bilindiği üzere, bu Çinli inancına göre, Yer *Thi*’nin karşısında bulunan Gök *Thien*, en önemli iki kavramdır, daha doğrusu bir kavram çifti-

¹⁴⁹ J.-P. Roux, *l’Histoire des Turcs*, Fayard 1985; “l’Art Ottoman”, 649-694, (*L’Histoire de l’Empire Ottoman* içinde, Fayard 1989), s. 651. Türkçe çevirisi için bkz., *Erdem*, cilt 6, sayı 18, (Mayıs 1990) 1992, s. 893-933.

dir. *Thien* pek çok anlamlara geliyordu. *Thien*'in en önemli anlamları: Gök, kader (*Ming*), "Küllü Akıl", tabiat, ahlâk, sağlık, aydınlık, kut ve şansdır. Bu anlamlar, daha sonra, *Tao* ile de ifade edilmiştir. Geldiği anlamlar bakımından, *Thien*'de, "yalnız Çin'in değil, bütün dünyanın nizamını toplayacak prensipler bulunmaktadır" diyen Sinologlar vardır.¹⁵⁰ — J. P. Roux ise "*Thien*"ın "Teñgri"den galat olduğunu düşünmektedir.¹⁵¹ — "Dikotomik Üiversalizm"i, Khung Fu'cular gibi anlayanlar, gökteki nizamın, aynen, yer yüzünde ve toplumda yansımış olduğunu kabul etmekteydiler. Bunu, Çinlilerin "Ming Tang" dedikleri atalar veya gök tapınağının ve hükümdar köşkünün plânından anlıyoruz. Hükümdar, evrenin merkezidir ve "Tanrı'nın oğlu"dur. Çinlilerin temel inançlarından olan *Shang-Thi* ise, Çinlilerin eski hükümdar sülâlesi "Shang" ile ataların ruhlarını idare eden *Thi*'nin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Sinologlara göre, "Shang-Thi", ilk Çin hanedanının tanrılaştırılmış olan atasıdır. "Shang-Thi", evreni, toplumu ve insanı, bu arada, hükümdarı idare eder. Hükümdarların ataları ölmez. Şu hükümdar, hem, atası kendisinde yaşayan hükümdardır, hem de Tanrı'dır. Hükümdar, her şeyini "Shang-Thi"ye borçludur. Çin'de, gök ile Atalar kültü birleştirilip, hükümdar, "Gök'ün Oğlu" sayılmıştır. Bu inancın tabii sonucu olarak, "Her şeyin kökü göklerde, toplumun kökü ailededir", denmiştir.

Lao Dze için ise, *Li* (merasim) önemlidir. Çünkü, *Te*'ye (erdem), *Li* ile ulaşılır. *Li* ise, "kendini tanımak" yoludur. *Li*'yi gerçekleştirmek veya *tao*'yu bulmak için toplumdan uzaklaşıp, ormanlara çekilmeli, oradan kendini aramalı, duymalı, bulmalı, ve tanınmalıdır. Kendini dinleyen Taocu rahipler, kendilerinin, artık, *Tao-Shi*, yani, evrenin kendisi olduklarına karar verirler. *Tao*—yol, iki karşıt varlığın (*Yang* ile *Yin*'in) birlik oluşturduğuna inançtır; ahlâkta ise, "*Wu Wei*"dir— "(*Tao*'ya aykırı) hareket etmemek"tir. Bilindiği üzere, Çinliler, öğle, yaz, sıcaklık, ateş, parlaklık, hükümdar, er, Doğu'ya "*Yang*", bunların karşıtları olan gece yarısı, kış, soğuk, su, "karang", çift, hatun, dişi, Batı'ya da "*Yin*" derler. Söz konusu olan bu "Dikotomik Üiversalist" görüşten, Çinliler, merkezîyetçi-millîyetçi bir evren ve toplum görüşü türetmiş bulunuyorlardı.¹⁵² Öyle ki, gök kubbenin yer dörtgeninde doğu-batı, kuzey-güney doğrultusunda örtebildiği taraflar, Çinli olanları, örtemediği taraflar ise, belki, dairenin kareleştiril-

¹⁵⁰ M. Özerdim, "Choular ve Çin Dininin Menşei", *Belleken*, cilt 27, 1963, 105, 1962, s. 103.

¹⁵¹ J.-P. Roux, *L'Histoire des Turcs*, s. 66, 73, 97, özellikle s. 102.

¹⁵² E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 47.

mesi zorluğundan dolayı, Çinli olmayanları temsil ediyordu. Bunlar, Çinlilerce, insana yabancı sayılıyordu. Çin ise, dünyanın merkezi idi. Chî'n bu merkezîyetçi-millîyetçi görüşü, kendi devlet politikasının temelini almıştı (M. Ö. 249 - M. S. 206). Bu devlet politikasında, eğitimin amacı, "Yabancı"ları Çin kültürünün ve dilinin güzellikleriyle eğitip, onların kendi ülkelerine döndüklerinde, yöneticilik üst kademelerinde yer almalarını sağlamak, Çin muhibbi olan çevreyi oluşturmaktır. Kung Fu, devlet politikasının temelini "Her şeyin kökü göklerde, toplumun kökü ailede" olarak anlıyordu. Oysa, Tao, Kung Fu'nun bu merkezîyetçi-millîyetçi devlet anlayışına karşı, ferdi toplumdan ayıran bir ferdiyetçiliğe ve kosmopolitliğe doğru tam bir yöneliş temsil ediyordu. Bu iki görüş arasındaki savaş, Kung-Fu'cu "seçkin" ile Taocu "seçkin" (electi) arasında sürüp giderken, "Kara Baş" halk,¹⁵³ bu savaşımdan hiçbir şey anlamaksızın, dinginliği, Buddhizm'de arıyordu. Çin'de, bir aralık, Buddhizm'in yasaklanmış (M. S. 574-579) olduğu kaydedilmiştir. Buna yukarıda işaret edilmiştir. Taocular için "Tabiata göre", "Tabiat'ın Küllî Ruh'u"na (*Tao-Shi*) göre, yani, "Taocu Yol"a göre yaşamak demek "*Wu wei* (yapmama) yapmak" demektir. "*Wu wei*", yasaya, yani Tao'ya aykırı bir hareket yapmamaktır. Çünkü, yasa, "Tabiatın Küllî Ruh'u"dur, ilâhtır. "*Tao*", zıdlardaki birliği göstermektedir.¹⁵⁴ İnsan, riyâzet ile toplumdan çekilerek, hiç evlenmeyerek, aile ve çoluk-çocuk sahibi olmayarak, işte ancak bu suretle "Küllî Ruh"a kavuşabilir, "bir tözlük bolur", dinginliğe erebilir. Taocuların bu görüşlerinin "Devletin kökü ailededir" diyen Kung Fu'cularla temelden aykırı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁵ Taocular, "erenler"den olmak için, bazen, beden eğitimi ve drog teknikleri de geliştirmişlerdir,¹⁵⁶ "geyiğe binip, göklerde kaybolmuşlardır."¹⁵⁷ Taocularda, "geyik", ebediyetin timsâlidir.¹⁵⁸

Türklerde, "Dikotomik Üversalizm"de, Gök ve Yer Lao Dze, Zaratustra, ve Mani inancında olduğu gibi, "Yang-Yin", "Ahura Mazda-Angra Mainyu", "İyi-Kötü", "Aydınlık-Karanlık" olarak, birbirlerini yok etmeye çalışan iki düşman ve karşıt varlık değil de, iki karşı ve birbirini tamamlayan varlık olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁹

¹⁵³ Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sînâ'da 'al-ʿAkl al-Faʿâl'in Kökleri", *İbn Sînâ Armağanı*, Ankara 1984, T. T. K. s. 641.

¹⁵⁴ E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 48.

¹⁵⁵ Aynı eser, s. 47.

¹⁵⁶ Aynı eser, s. 48.

¹⁵⁷ Aynı eser, s. 48.

¹⁵⁸ Aynı eser, s. 49.

¹⁵⁹ Aynı eser, s. 45.

Türkler, “Yer-Gök” gibi, iki karşı, ama, birbirlerini tamamlayan bu varlığa, “Gök”-“Yir Sub” (Yer ve oradaki sular) diyorlardı; ve, onlara göre de, tıpkı Buddhist ve Sumerli evren görüşlerinde¹⁶⁰ olduğu gibi, “... Daha Yer-Gök yaratılmazdan önce, her şey sudan ibaret idi.”¹⁶¹

Buddhist evren tasavvuruna göre, yer, dairesel bir yüzey olarak gösterilir. Bu yuvarlak yüzey, suda yüzmektedir. Yüzeyin ortasında, çok büyük bir dağ vardır. Arzın üstünde ve yukarıya olan bu muazzam çıkıntıya mukabil, alt tarafta da suyun içine doğru ve aynı büyüklükte bir çıkıntı vardır. “Böyle bir şeklin bir tekerlek biçimi arzemesi icabeder. Brahmanların tasvirine bakılırsa, böyle bir dünyanın kağı arabası tekerleği gibi masif bir değirmi satıhtan ibaret olması iktiza eder.”¹⁶² Evrenin kağı tekeri biçimindeki bu tasarımı, Anaximandros’tan önce, evrenin tekerlek biçiminde tasavvuru olarak mevcuttur. Platon da, zamanı incelerken, ruh göçü münasebetiyle, eskilerin inandığı “Çark”ı, gerisin geriye çevirmekten bahsetmiştir. “Çark”, “çuhruk”, “çıkırık”, “çakra”, “çığır” Türklerde ve Hindlilerde, yine Hindlilerde “Rta”, (*Road, route, rota*), Romalılarda *Ratis, Ratio*, Yunanlılarda “*Cosmos*” (Anaximandros’un “çark” tasavvuru), Çinlilerde “*Tao*”, Araplarda “*hikma*”, “*Şari’a*”, “*parsu*”, Sumerlilerde “*si.pa.si*” doğru yol anlamında kullanılmıştır.

Sumerli kosmogonisine göre de, belirsizlik ilkesi sayılan, “İlk Deniz” (Primeval Sea) sayılan Tanrıça Nin-Khursag’dan, ilkin, “Yer-Gök Dağı” meydana gelmiştir.¹⁶³ Sumerli dilinde “Yer-Gök Dağı” terimi, tıpkı bu biçimde, “The Mountain of Heaven and Earth” olarak, daha önceleri yer almış bulunuyordu.¹⁶⁴ Buddhist mitolojide geçen “Yer-Gök Dağı”nın da adı “Altın Dağ” veya “Sumeru” gibi ilginç bir isimdir.¹⁶⁵ Buddha’nın bir “*sakyamûni*” olduğu tesbit edilmiştir. Sakaların ise, “Apasiakoi=Su kenarı Sakaları” olduğu, onların da aralarında Türklerin bulunduğu ve ağaç kültü ile ilgisi gösterilmiştir.¹⁶⁶ Sumerlilerde yasaya aykırı hareket ettiği için “kirlenmiş” olanların sulara iade edilerek arıtıldığına, temizlendiğine inanılıyordu. Sumerlilerde “*ordalie*” denen bu cezalandırma sistemine Sel-

¹⁶⁰ Kramer, *From...*, s. 71 vd.; E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 22.

¹⁶¹ Abdülkadir İnan, “Türklerde Su Kültü”, *Köprülü Armağanı*, 1953.

¹⁶² E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 21-22.

¹⁶³ Kramer, *From...*, s. 72.

¹⁶⁴ Aynı yer.

¹⁶⁵ E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 22.

¹⁶⁶ Abdülkadir İnan, “Türklerde Ağaç Kültü”, *Köprülü Armağanı*, 1953.

çuklularda da rastlanmıştır.¹⁶⁷ “Suna”, Sumerli dilinde temiz, arı (a.ru) anlamına gelmektedir (Demiél).

Türklerle göre evren, üstte, Altun veya Temür Kazguk denen sâbit kutup yıldızı ile onun etrafında dönerek yılın takvimini belirleyen “Yiti-ken”den, yıldızlardan oluşmaktaydı. Kutup Yıldızı’nın diklemesine tam altında, “Yir-Sub”da, merkezde bulunan kutsal dağın üzerinde, evren hükümdarının (“Ajun Begi”, *Kutadgu Bilig*) surlu köşkü, surlu şehri bulunurdu. Şehir plânı, aynen, Gök nizâmını yansıtır şekilde, “dört beltir” yolun doğu-batı, kuzey-güney doğrultusunda kesişmesiyle oluşurdu. Evren de, bunun gibi, “dört bulunglu” (dört yönlü) idi. Doğu, “yaruk”a bakardı; timsâli ağaçtır. Batı, karanlıktır, timsâli madendir (altın, temir). Ay batıyı, Güneş güneyi temsil eder. Güneş, zenitte iken, güneyde görüldüğü için, Kaşgârlı, buna, “Türk Kuyaş ödü” (Güneşin kuvvetli zamanı) demiştir. Zenit, Gök’ün “tepe”si sayılırdı. Bu evren plânı, yalnız şehir plânında yansımakla kalmıyor, hükümdarın saray plânında ve “kua” (“ırk”) denen işaretler sisteminde de yansiyordu. Böylece, Türklerde, evren ile toplum arasında, bir paralellik olduğuna inanç bir kez daha teyit edilmiş oluyordu.

Dikotomik Üniversalizmi, Türkler, Çinilerin aksine, âlemin merkezinin kendi “*Orda*”larının (Hakan şehri: “*Ordug*”) olduğu şeklinde anlıyordu. Türklerin hükümdarları, Çinlilerinkinin aksine, ne Tanrı idi, ne de “Tanrı’nın oğlu” idi. Öyle ki, onların hükümdarları, “Kara baş” tarafından bile seçilebilir, atanır veya reddedilebilirdi (Kapagan, kutu taplamadı). Hükümdar, Tanrı’dan, sadece kut almıştı. O, Çinlilerin tabiriyle, “Tangli Ktu” idi. Hükümdarlar alp ve bilge olarak kutlarının gereğini yaparlardı; “bod”larını gönendirirlerdi. Zamanı gelip de “bod”da gönencin gerçekleşmiş olduğu bilincine erince, onlar, “Tanrı’ya (borcumu) ödedim” derler, bu dünyadan çekilirlerdi.

Dikotomik Üniversalizm denen evren görüşü, aynen, Orhun Anıtları’nda da benimsenmiş olarak görünür. Türk hakanı, Tangriden kut almış olarak, Altın Dağ’da veya Ötüken Yış’ta, oturur; ve, semavî dağda, ormanda, Tanrı’ya bizzat kendisi kurban sunar. Ağaç, Türklerde, demek ki, kut veren yerin de timsâli olmaktadır.¹⁶⁸ Hakanın, insan olarak, öteki insanlardan bir ayrıcalığı yoktur. Yalnızca, o, ötekilerden farklı olarak, Teñg-

¹⁶⁷ Ali Sevim, *Tekış Md. IA*.

¹⁶⁸ Krş., not 166. Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*.

ri'den kut almış bulunmaktadır; ve, bu kutun gereklerini yerine getirmektedir. Türk hükümdarlarının Tanrı kutu aldıkları hakkındaki inançlarının devam etmekte olduğu, Anıtlardaki "Özüm kutu bar için ödke olup" cümlesinden de anlaşılmaktadır.

Türklerle göre, daha evren yaratılmazdan önce, her şey sudan ibaret idi. Buna biraz evvel işaret edilmiştir. Bu, Türkler arasında, kutsal sayılıyordu; kirletilemezdi.¹⁶⁹ Türklerin kosmogonisine göre, bütün Teңgri'lerin en büyüğü, her mevcudun ilk başlangıcı ve "kişi oğlu"nın atası olan "Kara Han", ilkin, *kendisine benzer* bir yaratığı dünyaya getirmiş ve adına "kişi" demiştir. Orhun Anıtları'nın tanıklığına göre, "Üze Kök Teңgri, asra yağız bir kılındıkta, ikin ara kişi oğlu kılınmış..." idi. "... Kişi oğlu köp ölüglü törümüş..." idi. Türklerin yaratılış efsanesine göre, Teңgri Kara Han, "kişi" ile, engin sular üzerinde uçmuş, "kişi"nin, Teңgri'nin ululuğunu karnı alamaması yüzünden, hile yapması üzerine, Teңgri Kara Han, onu, suyun derinliklerine yollamış, temizlenmesini emretmiştir.¹⁷⁰ "Kişi", deniz dibinden ağzına doldurmuş olduğu toprağı, sular üzerine püskürterek, karaları, yani, kültür ve uygarlığı, "emgek" (emek) ile, *"mihnet"* ile, yaratmıştır. Gerçi, Türklerde, "Yer-Gök" gibi, karşılıklı iki ilkenin Ateş, Ağaç, Su, Toprak, ve Maden kutları halinde dünya denen merkezde toplanmış oldukları da kaydedilmiştir. "Wu-huan"ları "Guz"ların ataları kabul eden araştırmacılara göre, "Wu-huan" kelimesi de, "Ogan"ın (Ugan, Okan), Çinlilerce telaffuzu değiştirilmiş şekli olmalıydı. Ogan, ugan, okan, bilindiği üzere, Türklerde, engin, kadır, kudretli demektir.¹⁷¹

Mezopotamya metinlerinde, "Ogun.na" olarak geçen bir kelime bulunmaktadır. Araştırmacılara göre, "Okeanos"un aslı, işte bu kelime olmalıdır. Eski Yunanlılar, denizi ifade etmek için "tuzlu" anlamına gelen bir kelime kullanırlar imiş; çünkü, onların dilinde deniz kelimesi mevcut değildir.¹⁷² Oysa, Türklerin Attila'nın oğlu Tengizik'te olduğu gibi, denizi bir şahıs adı olarak bile kullanmış oldukları görülmektedir. Milâttan önce III. yüzyılda, Babil tapınağında rahip olan Berossos'a göre, bilgiyi, kültür ve uygarlığı insana bağışlayan Tanrı Oannes (Ugan, Ogan, Okan, Okeanos, sonradan Yûnus?), bir balık şeklinde, denizden çıkmış, insanlara kültür ve uygarlığı öğrettikten sonra, tekrar denizin derinliklerine dalmış-

¹⁶⁹ Abdülkadir İnan, "Türklerde Su Kültü", krş., not 161.

¹⁷⁰ Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*.

¹⁷¹ E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 45.

¹⁷² W. Kranz, *Antik Metinler*.

tır. Berossos'a göre, Oannes, bir kitap yazmış, orada, insanlara her şeyi öğretmiştir.¹⁷³ Sumerli destan kahramanı Kalkamış da "tırıgıg otı"nı bulmak için, denizin derinliklerine dalmıştı.¹⁷⁴ Çinliler arasında da bilginin denizden, bir balık vasıtasıyla insana ulaştırılmış olduğu hakkında, dolaşan bir söylenti, sanat tarihçileri kaydetmişlerdir. Hattâ, Çinli hükümdarın Türk hükümdarına mor bir kese içinde, altından bir balık figürü hediye etmiş olduğunu da, yine, sanat tarihçilerinin kayıtlarından anlamaktayız.¹⁷⁵ Hind literatüründe, Vedaların balık tarafından getirildiği hakkında rivayetler bulunmaktadır. Peru'nun eski kültürlerine göre bilgiyi Titi Caca gölünden çıkan ilâh insanlara öğretmiştir (Virococa). Maorilerde Tanrı, "Tangaro" ile karşılanmaktadır.

Sumerlilerde adı geçen kozmik "Yer-Gök Dağı"nı yaratan ve Sumero-logların "Primeval Sea" (İlk Deniz) olarak düşündükleri Nin-Khursag veya Nammu'nun bir de oğlu vardır: Su Tanrısı Enki. O, "tırıgıg suvı"nı tanıyandır. Enki, aynı zamanda, "Hikmet Tanrısı" idi. O, bütün öteki Tanrıların kalplerinden geçenleri okuyordu. O, "Boat of Heaven" (Gök Teknesi) ile bütün "Me"leri, mahiyetleri taşıyordu. Mu'lar, varlıkların isimleri, ondaki "Table of Heaven"da (Gök Levhası) kayıtlı idiler. Enki'nin "Gök Teknesi"nin, "me"lerin yeri olmakla, Platon'un "İdealar evreni"nin de prototipini oluşturmuş olduğunu düşünmek, mümkün görünüyor. Aynı zamanda, Platon, *Timaios* ta, "Bizler göğün bitkisiyiz" de diyordu. Bu ise, insanın göksel, tanrısal olduğuna bir işaret. Tanrılar gibi ebedileşen Sumerli hükümdar Ziu Sudra, Enki'nin "Gök Teknesi"ni *taklîd* etmiş, kültür ve uygarlığı, bir tekne yaparak, tufanda yok olmaktan kurtarmıştır. Enki, Tanrıların kalplerinden geçenleri bilmekle, onların bilinci mesabesinde bulunuyordu. O, evrenin "Küllî ruh"unun prototipi olmalıydı. Bu bakımdan, O, her tür varlıktan haberdar bulunuyordu. O'nun, Ay Tanrısı Nannar'ın "tamga"larından da haberi olmalıydı. Enki, varlıklara "mu"larını da veriyordu. Yani, varlıklar adlarını bu Tanrıdan alıyorlardı. Tanrı, varlıklara adlarını takmadıkça, bir varlık varlığa gelemiyordu. Tanrılar, varlıklara adlarıyla ünlüyorlardı, onları adlarını söyleyerek okuyorlardı.¹⁷⁶ Ad takılmadıkça yaratma fiili tamamlanmış olmuyordu. Sumerli insan da, buna

¹⁷³ *Ur Excavations II, Royal Cemetery*, New York 1934, s. 393; Conteneau, *Le Déluge*, s. 33, Paris 1954.

¹⁷⁴ *Gılgamış Destanı*, çev.: M. Ramazanoğlu, İstanbul 1942; krş., Kramer, *From ...*, s. 209 vd.

¹⁷⁵ Emel Esin, "Ordug", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, s. 47-51.

¹⁷⁶ Kramer, *From ...*, s. 91-96.

karşılık, ad ve ün kazanmak istiyordu.¹⁷⁷ Kalkamış, şan, şeref, ün kazanmak için, sedr ormanlarına gitmişti, sedrleri deviri devirivermişti; Humbaba canavarını, yılanı, Gök Boğası'nı öldürmüştü. Ölümü ise, öte dünya "Kur"a "seyâhat" ederek öldürmek istemişti. Kalkamış "tırıgı otı"nı, "sığın otı"nı, bulmak için, Dingirlerinki gibi ebedî hayata kavuşmuş olan hükümdar Ziu Sudra'nın, öte dünya Nergal'de kılavuzluk etmesi üzerine, denizin derinliklerine dalmıştı. Sumerli inancına göre, Tanrılar, her sene, toplanarak, evren yasası *Nam*'i göklere yazıyorlardı. Sumerli için de en önemli kavram, adâlet, *Nig.si.sa* kavramıydı.¹⁷⁸ Sumerliler, hekimlere, "(vucud) suları(nı) tanıyan adam" anlamında "*ab.zu*" diyorlardı.

Sumerli yaratılış efsanesine göre, ilkin, en başta, hiçbir belirlemesi olmayan bir "İlk Deniz" (Primeval Sea), Nin-Khursag veya Mummu vardı. Nin-Khursag'dan "süt emmemiş" ne bir Tanrı ne de bir yaratık mevcuttu.¹⁷⁹ Sumerli panteonun bütün tanrıları, Dingirler, hiçbir belirlemesi olmayan bu İlk Deniz'den meydana gelmişlerdir. Bu Tanrıların bir kısmı yaratıcıdır, bir kısmı ise yaratıcı değildir. Hepsinin müşterek vasıfları ebedî oluşları, ölümsüz oluşlarıdır. Tanrılar, hep "canlı gözler"le bakarlar; "Hayy"dırlar; Dilmun'da yaşarlar.¹⁸⁰ Baş Tanrı, adâlet tanrısı olan gök Anû'dur.

"İlk Deniz"den, ilkin, kosmik dağ bir "Yer-Gök Dağı" meydana gelmiştir. Yer, Sumerli gözünde dişi ilke veya ana Ki idi. Gök ise, erkek ilke veya baba ilke olan Anû'dur. Bu ana ve babanın, Ki ile Anû'nun birleşmesiyle oğul olan hava Lil meydana gelmiştir. Sumerli gözünde, bu, Hava tanrısı olan Enlil'dir. Enlil doğunca, Gök Anû ile Yer Ki'yi birbirinden ayırmıştır. Hava Lil, sonra, toprak ana Ki ile birleşerek, madenleri, canlıları, bitki ve hayvanları —daha sonra da insanı, kültür ve uygarlığı— meydana getirmiştir.¹⁸¹ Meydana gelenler, doğanlar, ölürler: "Ölüm önünde herkes bir. Ayrıcalık yok bir kimseye."¹⁸²

Sumerli kosmogonisinde, göskel cisimler, Hava'ya "Ug" (parlaklık) eklenmesi ile şekillenmişlerdir. Enki'nin Gök Teknesi'nde taşınan Gök Levhası'nda, *Me*'ler (Tanrı emri, mâhiyet) ve *Mu*'lar (isim) halinde toplanmış

¹⁷⁷ Kramer, *From ...*, s. 205 ("I set up my name").

¹⁷⁸ Tosun, "Sumer Dili", s. 161, *Atatürk Konferansları*, IV, 1970 (1971); "Sumer, Babıl...", *Belleten*, XXXVII, 148, 1973.

¹⁷⁹ Kramer, *From ...*, s. 102. tâbiri Boethius ve Yûnus Emre'de kullanır.

¹⁸⁰ *Aynı eser*, s. 73.

¹⁸¹ *Aynı eser*, s. 71 vd.

¹⁸² *Aynı eser*, s. 207, 225. Yesevî : "Azrail iltimas yapmaz".

olan gerçeklik prototipleri, bu süreç ile Ay Tanrısı Nanna (r)'ya geçirilmiş olmaktadır.¹⁸³ Ay Tanrısı Nanna, Gök Tanrısı Anû'dan, Yer Tanrıçası Ki beraberliğinde, aldığı emir üzere, onları "gebe bırakır", "tamgalar." Ay Tanrısı Nanna, Anû ve Ki emriyle, bir hükümdarı da hükümdar olarak atar.¹⁸⁴ Ay Nanna, bir "*Dator Formarum*", bir *Vâhibu's-Suver*'dir. Hikmet Tanrısı Enki ise, "Gök Teknesi" sayesinde, kültür ve uygarlığı oradan oraya taşır; ihtiyaç sahiplerine dağıtır. "Gök Levhası" ile de, varlıkların adlarını tesbit eder, onları korur, onların orada adeta demirbaşlarını muhafaza eder. Çünkü, her şey o *Levha*'da kayıtlıdır — Platon'daki İyi İdeası'nın hem aydınlatıp, hem varlık verdiği "İdealar Evreni"nin, Aristoteles'teki "*Nûs Apates*"ın de yerinin prototipi, Fârâbî'deki "*el-^εAkl el-Fâ^εâl*" yolu ile, işte bu Ay Nanna olsa gerektir—. Ay Nanna, Hikmet Tanrısı Enki'ye ve Adâlet Tanrısı Anû'ya tâbidir.

Bilindiği üzere, Mezopotamya'da, Ay Sin baş tanrılığa yükseltilmiştir. Sin'in bir oğlu, Güneş Utu, bir de kızı, İnanna —İştar—Astarte—Venüs—Çoban Yıldızı vardır. Güneş Utu ahlâk düzenini sağlar.¹⁸⁵ İnanna ise, Enki'den almış olduğu kültür ve uygarlığı yerleştirir. Yine, bilindiği üzere, Yahudi düşünür Filon, Alexandros Afrodissias'tan önce, Platon'un "İdealar Evreni"ni, "Tanrı düşünceleri" olarak Tanrı aklına yerleştirmiş bulunuyordu.¹⁸⁶ Aristoteles'in, her tür bil kuvve aklı, bilfiil akıl haline getiren, yani, akıllı, gerçek varlık olarak varlığa getiren "*Nûs Apates*"ı, "dışarı"dan (*turaten*) geliyordu. Mezopotamya Tanrıçası Aruru, "can"ı, hayatın ve idrâkin ilkesini, çamurdan insan figürüne "*dışarı*"dan üflüyor, Tanrı Kingu kanından ve balçıktan yapılma insan bedenini canlandırıp, insana akıl ihsan ediyordu.

Sumerli hükümdarlar, ellerinde göğüslerine doğru, dümdüz bir sopa tutarak, resmedilip yontulurlardı. Çünkü, onlar, kendilerini, halkı üzerine, adâlet, şefkat ve dikkatle eğilmiş ve göğün tayin etmiş olduğu "çoban"lar olarak kabul ederlerdi. Onların başta gelen sanları "*si.pa.si*", doğru ve adâletli çoban idi. Çünkü, görevleri "sürü"sünü adâletle idare etmekte. —Sicilya Seyahatlerinden sonra, Platon'un, *Politikus*'unda, hükümdarın "*çoban*" fonksiyonu belirtilmiştir—. Devlet sistemlerine göre, doğada ot-çöp toplayanın bile geleceği temin edilmiş bulunuyordu. Oysa, Akkadlı "Şarru Kenû" (Âdil hükümdar) Sargon'un torunu Naram Sin, tanrılık alâmeti

¹⁸³ *Aynı eser*, s. 50.

¹⁸⁴ *Aynı eser*.

¹⁸⁵ *Aynı eser*, s. 170-171, 180.

¹⁸⁶ Harry Wolfson, *Philon*.

olan “Çift boynuzlu taç”ı (Hörnerkrone), yani, Ay’ı, kendi başına kondurmaktan çekinmemiştir. (Zu’l-Karneyn?). Bu suretle, o, Mısır Firavunları gibi, tanrılığını ilân etmiş oluyordu. O, bir Tanrı-Kral idi. O, aynı zamanda, “Şarru Kibratim Erbaim” (Dört iklim hükümdarı) (dört bulung) sanını da almıştı. Bu san, her halde, sonradan, “Yedi İklim Dört Bucak Hükümdarı” sanının prototipini oluşturacaktır. “Yedi iklim dört bucak” teriminin kökünde bulunduğu izlenimini veren hususun, yani, şamanın yedi adımda dört yöne yürümesi hareketinin, Budhizm’e de Şamanizm’den gelmiş olduğu kabul edilmektedir.¹⁸⁷ Esasen, Buddha için, Hindologlar, “müterakkî bir şaman” deyimini yakıştırmaktadırlar; ve, Buddha, bir “sak-yamûni=Sakaların akıllısı”dır. Bazı araştırmacılara göre, ise, Sakalar Türk sayılmaktadırlar.¹⁸⁸ Acaba, Naram Sin, bu sanları Doğu’ya, İran’a yapmış olduğu seferde, “Umman Manda”larla karşılaştığı sırada mı almıştı? Yoksa, onlar, Gutilerce Mezopotamya’da bırakılmış bir miras mı idi? Acaba, âdil anlamına gelen “kenû” ile Türkçede kullanılan “köni” aynı kökten gelen birer kelime mi idiler? Tardu, Batı’ya, İran’a, yapmış olduğu seferden sonra, ancak, “Yedi bucak hükümdarı” sanını almıştı. Ün salmak değeri, Sumerlinin de “*ethos*”u idi.¹⁸⁹ Adını yüceltmek değeri Sumerlilerden beriye doğru gelmektedir. Eski Yunanlılarda da kahraman Hektor “ünsüz ve dövüşsüz ölmekten korkarım ben” diyordu.¹⁹⁰ Ama, “kut esrükü” olmamak gerektiğini de, yine, bize Sumerliler hatırlatmakta idi.¹⁹¹ Hititlerin “Arma” dedikleri, Frigyalıların Men’i, Ay Tanrı da, hükümdarları hükümdar olarak atardı.¹⁹² Fârâbî’deki “*el-^cAkl el-Fa^câl*”ın yeri de Ay küresidir. *Kutadgu Bilig*’de, Ay, hem düzenli bir şekilde parlayıp sönmesi, toluması ve kararnası yüzünden, Fârâbî’deki akılları, hem, büyüyüp küçülmesi ve öteleme hareketi yapması yüzünden “Dawla”yı ve kutu, hem de, dönen tekerlek gibi, Türklerin “Öd Teñgri Katun”undaki (Zaman Tanrıçası) evirgenliği temsil eder. Bu sebeble, *Kutadgu Bilig*’de, kutun gelmiş olduğu anlamlar zenginleşir ve çeşitlenir.¹⁹³ Brahman dinindeki Vishnu’nun eşi Şri (Saadet Tanrıçası), Şri Naga Buddhist Türkler arasında, “Öd Teñgri Katun” adını almış veya kut muamelesi görmüştü.¹⁹⁴ Eski

¹⁸⁷ W. Ruben, *Buddhizm Tarihi*, s. 53.

¹⁸⁸ E. Esin, *Türk Kültür El Kitabı*, s. 20.

¹⁸⁹ Kramer, *From ...*, s. 205.

¹⁹⁰ W. Kranz, *Antik Metinler*, s. 6, İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi.

¹⁹¹ Kramer, *From ...*, s. 205: “Man the tallest can not reach to the Heaven. ...”

¹⁹² Afif Erzen, “Ay Tanrısı Men’in Adı ve Menşei Hakkında”, *Belleten*, XVII, 1953.

¹⁹³ Mübahat Türker-Küyel, *Kut...*, s. 540 vd.

¹⁹⁴ E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 90.

Yunanlıların "Tycke"si ise Uygurlarda, "Toka" olarak anılmıştır. "Öd Teñgri"nin, İranlı zaman tanrısı "Azruna Zervan" veya "Zurwan" ile, Yunanlı zaman tanrısı "Kronos" ile ilgileri düşünülmüştür.¹⁹⁵ Tigin Şahlar'ın "Zaman Yezdan"a ibadet etmiş oldukları gösterilmiştir. "Yezdan", Türk Manicilerinin "Ulug İlig Teñgri Khan"ı idi. Kuşanlı kral Kanişka, "Kronos'un ölümsüz evlâdı", "Güneş Mithra'nın, Ay Mao'nun mümessili" sayılmıştır.¹⁹⁶ "Şaman" veya "Şamaniyyûn"un görüşünün Buddhizm ile karışmış olması gibi, Öd Teñgri de Buddhizm ile karışmış bulunuyordu. Türklerin "Farhar"ları (Vihara), "Bud"ları, "Sangha"ları, "Dharma"ları, "Samsar"ları, "nom"ları, "sudur"ları, "çakır"ları, "Mandal"ları vardı. Utarid kültürüne dayalı, Sabîî bağlantılı bir görüş olarak Hermetizm ve Manikeizm, Buddhizm ile karışarak Türklere ulaşmıştı. Yukarıda, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'inde "aksâ'l-Şimâl"de yaşayan Türklerin Sabîîlerin inançlarını taşıdıkları iddiasına temas edilmiştir. Türklere göre, astral tanrılar hükümdarlara kut verirler. Türkler, "Yetiken"e de taparlardı. "Kuyaş" (Güneş) şehri Kökşi Bagan'da, Gök tapınakları, Fergana'da ise Güneş tapınakları bulunuyordu. Hattâ, Uygurlarda, Buddhizm, sanatı dinin hizmetine vermiş bulunuyordu. "Teñgridem oyun" (Tanrıların dansı) ve "Körünç" (temaşa) bunun tezahürleriydi. Buddhizm, politeizme ve sihire, Tibet'te ise "Tantrizm"e doğru yol alırken, İslâmiyet monoteizme ulaşmıştı. İşte, bu, Karahanlıların ulaşmış olduğu nokta idi.¹⁹⁷

Türklerin Atalar Dini ve Tengricilik'e bağlı "Alp"lik ve "Bilgelik" değerleri, Buddhizmi kabul eden Türklerde, adetâ, içine "Boddhisatva"nın veya "Maitreya"nın yerleştirilebileceği birer hazır kalıp olarak bulunmaktaydı: "*Alp erenleming tungusı*."¹⁹⁸

Hindolog Ruben'e göre, "tarihî bir alâka olmamakla birlikte, Buddhizm, Manicilik ve Gnosticism arasında bunların tasavvurları yönünden, birtakım benzerlikler bulunmaktadır."¹⁹⁹ *Upanişad*'larda, nasıl, Vishnu'nun şahıslandırılmış şekli olan arabacı Krishna, hükümdarların bu dünyayı dönüp dolaşmaları, "harp arabasının tekerleğini", "Çakra"yı, her yerde döndürmelerini, yani, bu dünyayı hâkimiyetleri altına almalarını temsil ediyor ise, ve bu yüzden, onlar, birer "çakravartin",²⁰⁰ birer ("Hayat veya

¹⁹⁵ Aynı eser, s. 125.

¹⁹⁶ Aynı eser, s. 126.

¹⁹⁷ Aynı eser, s. 133, 163.

¹⁹⁸ Talat Tekin, "İslâmiyet Öncesi Türk Şiiri", *Türk Dili*, sayı 409, Ocak 1986, s. 231.

¹⁹⁹ W. Ruben, *Buddhizm Tarihi*, Ankara 1947.

²⁰⁰ E. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 50 vd.

dünya) Çarkı Döndüren" sayılıyorsa, buna zıt olarak, Buddha, nasıl, elinde "Bilgi Çarkı"nı, "Bilgi Tekerleği"ni, "*Dharma Çakra*"yı tutuyor, döndürüyor ve manevî dünyaya hâkim sayılıyorsa, "*Kâla Çakra*" (Zaman Çarkı Mabudu) veya "Tilgenlig Khan" olarak algılanıyorsa, Türklerde de "Zaman Çarkı"nı Döndüren Felek Ejderi" (=Evren) kavramı ile "ışık küçig ebirmek", "tilgen ebirmek" kavramları bulunuyordu. Türklerde, daha önceden, "Evren", "Öd", "Ödle", "Tezginç", "Kün", "Tün", "Kün-Tün", "Ay-Kün", Toharca "Ajun", "Dünya" kavramları da yer almış bulunuyordu. Türk hükümdarları, kendilerinin "ışık küçig ebirdikleri"nin bilincinde idiler (Orhun Anıtları). *Kutadgu Bilig*'de, evren, içindekilerle birlikte, evrilen, yani, bir tekerlek hareketi gibi, kendi üzerine katlana katlana, devrile devrile, devr ede ede, tengerlenerek hareket eden varlık olarak, düşünülmektedir. "Yarattık kör, evren tuçi evrülür."²⁰¹ Evren evrilirken, içinde bulunanlar, bulundukları yerden ayrılmakta, yerlerinde kalmamaktadırlar, "tezgin"mektedirler: "Anıng birle tezginç yime tezginür."²⁰² Onlar "tezgi"tirler.²⁰³ Eğer, evrenin evrilmesi bir insanın gönlünce olur ise, işte bu kut'tur, uğurdur, toka=*tycke* 'dir: "Ongay evrülür emdi evren sanga."

Bilindiği üzere, Pâli dilindeki aslı Buddhist inancı olan "Kiçig Kölüngü" (Hinâyâna), *Veda* lardan kök alan Brahma inancına, temelden bir karşıtlık olarak, belirmiştir. "Doğuş Tekeri", "Doğuş Çarkı" döndükçe, meydana gelen canlılar, varlıktaki bu değişmelerin sebep olduğu acıları tadarak, sarsılmaktadır. Brahman için, insanın, bu acılardan, bu sarsıntılardan "Kurtuluş"unun yolu, tüm evreni, Brahman'ın bilincinin içerikleri olarak algılamaktır. Bu, Brahman'ın kendi "Ben"ini, "*Âtman*"ını, biricik ve tek gerçeklik saymasıdır. Başka deyişle, Brahman'ın kendi "Ben"inden "Başka (bir) Ben"in varlığını red etmesidir. Bunun anlamı, Brahman'ın, kendini, Tanrı saymasıdır. Bu, Brahman'ın eğittiği Brahman adayı ile yapmış olduğu karşılıklı konuşmadan anlaşılmaktadır. Eğitim sonunda adayın, "*Aham Brahmasmi*" (Demek ki, ben, Brahma'yım)²⁰⁴ dediği işitilir. Eğitimcinin buna vermiş olduğu cevap, "*Tat twam asi*"dir. (Evet, sen O'sun). Bu tasdikle, artık, adayın adaylığı kalkar; o, brahmanlaşır. Oysa, Buddha, Brahman'ın biricik ve tek gerçeklik saydığı "(Brahman'ın) Kendi Ben'i"nin bir "Hiç" olduğu tezinden yola çıkar. Bu suretle, Buddha da, Brahman'ı ortadan kaldırmış, "hiç"e indirgemiş olur. Gerçi, sırası geldi-

²⁰¹ "Bak feleği yarattı, Durmadan döner."

²⁰² "Onunla birlikte hayat da durmadan devreder."

²⁰³ *KB*, Index, 440.

²⁰⁴ *History of Philosophy*, I, Radhakrishnan, s. 45, Allen-Unwin, London 1952.

ğinde, Buddha'nın öğrencisi Nagarcuna da hiççiliğin tabîî sonucu olarak, hocası Buddha'yı, bilinçte, ortadan kaldırır, hiçe indirger. Netekim, Tantrizm'e varan Tibet Buddhizminde, "*Tangarig*"da, "*murakaba*"de, Buddhizm'in de, kökten bir "hiç" olduğu sonucuna varılır. Bununla birlikte, izlenim odur ki, siyasal edim bakımından, ne Brahman "*Avatâra*"larından vaz geçmektedir, ne de Buddhist "*Maitreya*"larından (Mehdî) vaz geçmektedir. Çünkü, bunların her ikisi de, müşterek bir temele, "*Tenâsuh*"a "*Ruh Göçü*"ne inanmaktadır. "Ben"in bir hiç, bu evrenin ise bir "*Mâyâ*" (ıstıraplı bir hayâl) olduğu görüşü temelinde, Buddha, bu "Hayat Seli"nin (*Samsara*, Sansar) acılarından ve sarsıntılarının kişisel olarak kurtuluşuna böylece, bir yol bulmuş oluyor ("Küçük Gemi"yi Kutarma). "Buddhizm, aslen, bir dinden ziyade, hayatı, ıstırap dolu bir hayâl ve büyümlü bir rüya sanan bir felsefe" idi.²⁰⁵ Hayat, "Bir kötü rüya" sayıldığı için, "Kurtuluş" (*Nirvana* veya *Moksa*), bu "Rüya"yı görmemekte, "Benlik"i söndürmekte aranmalı idi. "Ulu kölüngü"de (Mahayâna), "Kâinatın Küllî Ruh'u"nun ateşi ile birleşme" fikrinin veya Taocuların "Bir tözlük bolmak" tarifinin, yazında, Buddhizmi, bir yandan, Taoizme, bir yandan "Vahdet-i Vucûd"a yaklaştırmış olduğu kabul edilmektedir.²⁰⁶ "Kâinatın Küllî Ruh'u", "*Tantara*" da (Tantrik Buddhizm) "*adi* (ebedî) Burxan" sayılan Sakyamû-ni'nin kendi kişiliği idi. Buddhizm, Tibet'e ulaştığında ve ilk şeklini kaybettiğinde, —çünkü, Buddhizm, çok tanrıcılığa dönerek ilk şeklini kaybetmiş bulunuyordu—, Lama, "*tangarig*"a niyet edince, yere bir "*Mandal*" çizer, içine bağdaş kurar, "*Mandala*"nın baş ilâhını hayalinde canlandırarak, kendisinin hüviyeti ile onunkini birleştirir idi. Şaman "hayat"ı, Lama "ölüm"ü terennüm ediyor kabul edilir.²⁰⁷ XIV. yüzyıldan sonra, Lamacı Buddhistler, artık, ilâhların bile yokluğunu kabul eder olmuşlardı. Tanrılar için dahi, onlar, "Özi tözi yok, közüngüdeki körkteşteğ" diyorlardı. Aslî Buddhizme göre, "Hayat Çarkı" döndükçe, birbirini takip eden hayatlar silsilesi (tenâsüh), "Korkulu bir rüya" sayılarak, ondan kurtulmak, kendisini tenâsüh'un dışına almak gerektiği sonucu çıkıyordu. "Kurtuluş", "Benlik"ten geçip, yokluk'a ulaşmakta idi. Bu düşünce, Türklerde, "Yokug kurugug tanuklamak çin kırtün erür" diye dile getirilmiş bulunuyordu. Bunun anlamı, yokun varlığını tanımaktır; asıl var olanın yokluk olduğunu tasdik etmektir. İşte, bu tanıyışın tâ kendisi idi; hakikate varmak idi. Bel-

²⁰⁵ "Yırtınçününg yilvi tülteğ ertügin ukıl" (Kainatın bir büyü, bir rüya gibi olduğunu anla), Arat, *Şiir*, 120. Krş., E. Esin, *Türk ...*, s. 129.

²⁰⁶ Emel Esin, *Türk ...*, s. 130.

²⁰⁷ J.-P. Roux, *La Mort Chez les Peuples Altaïques*, Paris 1963, Maisonneuve.

ki, Lamacılar, bu yüzden, ilâhların varlığını da yok saymışlardır. Ama, Mahayânacı olan Türkler, “*adi* Burxan”ın insan gönlü olduğunda karar kıldılar; şair bunu şu dizelerinde dile getirmiştir:

“Burxan kendü Küñgöl erür

“Kögöl ok Burxan

“Köngül den taş negü bar?”²⁰⁸

Buddha → Nagarcuna → Kumarajiva (veya Bodidharma) → Seng Chao ve Hui Yuan hattındaki Tao Shang de Gönül ile Buddha eşitliğini kurmuştur (“*Köngöl bilig* birle yaratılmış *bilge bilig*”).

Bu suretle, Türkler, Buddhizmi, ferdin kurtuluşunu sağlayan “*Hinayâna*” şekliyle değil, toplumsal kurtuluşu sağlayan “*Mahayâna*” (“Ulug Kölüngü”—Büyük Gemi) şekliyle kabul ettiler. Türklerin, Teñgricilik ve Atalar Ruhı’na inançlarıyla temellenen, özellikle, alplik ve bilgelik değerlerine bu şekil uygun düşmekte idi. Çünkü, Türklere göre, alplik ve bilgelikte, kazanılan ad ve “küy” birer boşa tınlayan ses değil, gerçek idi. Ad ve “küy” erdeme, erdem ise biricik gerçeklik olan Teñgri’ye inanmaya ve hiç ölmeyen “Atalar Ruhı’na saygıya dayanıyordu. Ad ve “küy”ün erdeme, erdemin Teñgri’ye ve Atalar Ruhı’na dayanması “Kiçig Kölüngü”nün “Ben”i bir hiç sayan görüşüne kökten aykırı idi. Çünkü, “Kiçig Kölüngü”de, varlık veya “Benlik” bir hiç olduğu için, değerlerin temeli kayıyor, değerlerin yeri olan fert ortadan kaldırılıyordu. Brahman ise, kendi Ben’ini biricik varlık saymakla, değerlerin yaratıcısı durumuna girdiği için, kendisini, kendi yaratmış olduğu değerlere mutlak olarak bağlı ve değerlerle yükümlü saymıyordu: O, *Kendi*’nce, bir değerler yaratıcısı idi; değerlere kendisi değil, *Başkası* uysundu. “*Dharma*”nın bir bizatihi varlığı yok idi; Brahman’ın ona verdiği kadar bir varlığı bulunuyordu. Bu görüşün Nietzsche’nin değerler hakkındaki görüşü ile uygunluk içinde bulunduğu açıkça görülmektedir. Öyle ki, Nietzsche’nin değerleri yaratıp, emirler şeklinde öteki insanlara vereceğini tahayyül etmiş olduğu “Üstün İnsan”ı ile “Maitreya” (veya Mehdî) aynı plâna geliyorlar. Bu iki görüşün ikisi de, bu halleriyle, Türklerin Teñgricilik anlayışına aykırı idi. Türkler, evren anlayışı bakımından, realist ve optimist idi — insanları “bu pis bu temiz” diye ayırmayan Gönül’e inanıyorlardı—; Hindliler gibi nihilist ve pessimist değil idi. “Ulu Kölüngü” ferdin değil, toplumun “Kurtuluş”u olarak sunulduğundan, ve, hayatın acıları karşısında insanların dayanışma-

²⁰⁸ Arat, *Eski Türk Şiiri*, 12-6.

şı teklifi ile geldiğinden, daha elverişli kabul edilmiş olmalıydı. Çünkü, bu görüşe göre, “Canlılar acı çektikçe merhametliler mutlu olamazlar” idi. İşte, evvelce, toplumda mevcut olan bilgelik ve alplik değerleri, Buddhizm’in bu tür, yani, “*Mahayâna*” şekliyle, algılamasına yardım etmiş olabilir. Ama, Buddhizm’in “yalan söylememek, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, iftira etmemek... vs. gibi, bazı temel inançları, Türklerin mevcut değerlerine uygun düşmekte idiye de, hayvan öldürmemek, ürememek, et yememek gibi bazı temel inançları, araştırmacıların gözünde, ekonomisi hayvancılığa dayalı Türk toplumunu çökerten nedenlerden birisi sayılmıştır. Tarihler, bunu böyle kaydetmektedirler. Gerçi, Türklerin Buddhist olmakla, kültür ve uygarlığa çok parlak katkıları olmuş, siyasal rollerini kaybettikleri devirlerde bile, bu kültür üstünlüklerini yüzyıllarca korumuşlardır.

Dünyanın gelip geçici oluşu, fakirlik, hastalık, ihtiyarlık, vefasızlık ve ölüm acısından kurtulmak, Buddhizm’in hayatı, böyle, “Ulug” veya “Kiçig” bir “Kölüngü”, bir gemi, bir taşıt, bir araç ile götürmek, sürdürmek, yürütmek, sürüklemek, sürükletmek tasarımının arkasında, insanın Ziu Sudra’nın “Tekne”sinin görmemezlikten ve bu “Tekne”nin taşıdığı anlamı düşünmemezlikten gelmesi pek mümkün olamıyor. “Kurtuluş”un her iki kültür için de bir *gemi* ile olduğu dikkati çekmektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere, Mezopotamya ve, asıl, Sumerli inançlarından birisi, uzak yakın, hemen hemen bütün kültürleri etkilemiş olan “*genesis*” (yaratılış) *mitosu*’dur. Tanrı, insanı balçıktan yoğurup şekillendirdikten sonra, ona kendi nefesinden üfleyerek can vermiştir. “Kiçig Kölüngü”, *Nirvana* veya “*Moksa*” vaadiyle, işte bu “nefes”i söndürmeye çalışmaktadır. “*Nirvana*”nın söndürme anlamına geldiği bilinmektedir. “Söndürme”, bazı Buddhistlerde, Tanrının varlığını söndürmeye kadar bile varmaktadır. Tanrı, kendi nefesinden üfleyerek canlandırmış olduğu insanın *gönlünde* kendisine bir yuva yapmıştır.²⁰⁹ *Kutadgu Bilig*’e göre, akılsızlık, insanı, işte bu “nefes” kendisine üflenmeden önceki haline döndürür: “Ukuşşuz kişi bir avuçga tetig.”²¹⁰ Gerçi, onda, beyitlerin yarısı, Ay-üstü âlemini, Akılları (Ay, Güneş, Küsemiş, Hâcib, Hükümdar’ı), “Toka”yı (Tycke) anlatmaya, yarısı ise Ay-altı âlemini, Odgurmuş’ın temsil ettiği *Hinayânacı* görüş ile, Ögdilmiş’in temsil ettiği *Mahayânacı* görüşün çarpışmasına ayrılmıştır.

²⁰⁹ Kramer, *From ...*, s. 170-171, 180; Dhorme, *Textes Religieux*, s. 87 (“le bercail sacré des Dieux”).

²¹⁰ “Akılsız adam bir avuç balçık gibidir.”

Nasıl ki bir gezegenin, Ay'ın ve Güneş'in On İki Burç'ta, birer "Ev"i (*Kyklos*) varsa, birer "ev"i bulunuyorsa, sanki, Kök Teñgri'nin de bir "Kyklos"u bir durağı bir evi vardır. Bu durak, bu ev, "Köñgöl"dür, "Köngöl"dedir. İnsan düşüncesinin yeri, kimi kez, beyinde değil de, kalpte kabul edildiğine göre,²¹¹ meselâ, Empedokles'te,²¹² meselâ Fârâbî'de olduğu gibi —çünkü, Fârâbî'ye göre, baş organ ("a'zâ-i reîse") beyin değil, kalptir—, Teñgri'nin "kyklos"unun "köñgöl"de olmasının anlamı, acaba, evrenin akıl, düşünce ve bilim yolu ile araştırılması ve bir teknik geliştirilmesi midir, yoksa, Tengri'ye karşı, gönülde, dinsel bir coşkun duygusallık beslemek midir? Yoksa, bu ikisi birleşmekte midir? diye sormak mümkündür. İşte, bütün mesele, burada düğümlenir: Tengri'yi *kavramak* mı, Tengri'yi duymak mı? Yoksa ikisi birden mi? Ziu Sudra, birisi düşünceyi, ötekisi duyguyu temele alan bu karşıtlığı mutlu bir şekilde çözmüştür. *Dingir*lerin yasalardan ayrılan şu insanların neslini kurutacakları hakkındaki niyetlerini anlar anlamaz, Tanrıların konuşmalarını "işitir işitmez" (*divination*), o, etkisiz bir yakarıya sığınacak veya birtakım sihirselsel uygulamalar yapacak yere, aklıyla davranarak, hemen koşup, yalnız kendisi için değil (oysa, "Kiçig Kölüngü"nün amacı bu idi), canlı cansız, bütün yaratıkları, bu arada, kültür ve uygarlığı da içine alacak bir "tekne" yapıp, hepsini yok olmaktan kurtarmış, hiçbirini yok olmaya bırakmamıştır — Bu, Hinayânacı tutumla değil, ancak Mahayânacı tutumla uzlaşabilir—. O, Hikmet Tanrısı Enki gibi davranmıştır. Kültür ve uygarlık öğelerini taşıyan, "Boat of Heaven"i (Göksel Kayık'ı) *taklîd* etmiştir. Bu noktaya, yukarıda, bir başka açıdan işaret edilmiştir. Onun, *Dingir*lerin yaratış sürecine (Creation Dei) insanoğlunun bir cevabı (Imitatio Dei) demek olan davranışının en yüksek seviyeden bir ibadet olduğunu, *Dingir*lerin Ziu Sudra'ya "Breath eternal"i (ezelî soluk) bağışlamış olmalarından anlıyoruz. Ziu Sudra, "Dilmun"da, "Nehirler Ağzı"nda, ebedileşmiştir, Tanrı katına ulaşmıştır; o, artık, ölümsüzdür. Demek ki, yukarıda da değinilmiş olduğu gibi, *Dingir*ler, sanki, yaratmış oldukları insandan (*Creatio Dei*), insana "üfle-miş" oldukları o tanrısal soluklarının karşılığını (*Imitatio Dei*) beklemektedirler, ummaktadırlar. *Dingir*lerin umuncu şu insan denen yaratığın, bir gün, kendileri gibi "*dingirleşmesi*"dir; *Dingir*leri *taklîd* etmesidir. Ama, ozanlar, Sumerli ve Mezopotamya tarihinde, böyle, Ziu Sudra gibi, ebedileşen, ölümsüzlüğe kavuşan, bir başka hükümdarı daha terennüm etmiş değillerdir. Ziu Sudra, toplumdan kaçacak yere, ona hizmette bulunmuş-

²¹¹ W. Kranz, *Antik Felsefe*, not 57, s. 92.

²¹² Aynı eser, s. 89.

tur. Netekim, Ögdilmiş de “Negü yorır men bu yerde kurug, Barayın ilimke kılayın tapug”²¹³ demiştir. Kalkamış’ın ölümsüzlüğü arayışı, ise herhalde, ölümü öldürmek isteşinden ötürü, başarısız kalmıştır.²¹⁴ İnsan için ölümsüzlük, bir biyolojik ölümsüzlük olamaz. *Kutadgu Bilig’e* göre ölüm öldürülemez: “Ölümke asıg kılmaz ok ya tolum.”²¹⁵ Onun için, Odgurmış’ın devlete hizmet teklifini kabul etmekte biyolojik ölümsüzlüğü şart koşması anlamsızlaşıyor: “Tiriglig kolar men ölgüsüz özüm”²¹⁶ (3756). Bu, yasaya aykırıdır. Çünkü, doğanlar ölür. Odgurmış’ın hükümdara hizmet şartı olan ölümsüzlük, ancak, kültür ve uygarlık yüce değerlerini yaratmaya devam etmektedir. Kimbilir, belki de, Sargon, yüce kültür değerleri yaratacak yere kendisini “Şarru kenû” diye oyalamış, torunu Naram Sin, başına çift boynuzlu tacı boşuna kondurmuş, kendisini “Şarru Kibratim Erbaim” diye kandırmıştır. Taspar, “Pâtra” olarak aynı durumda bulunmuştur. Adapa’nın, ibadetine engel oldu diye, rüzgârı durdurmasını Tanrılar hiç de hoş karşılamamışlardır. *Kutadgu Bilig’de*, bu durumda olan, yanlış yolu seçen hükümdara, pek çok atıflar yapılmıştır. Kün Toğdı’nın kişiliğine ve Güneş’e dayanarak, Tanrı’nın başat vasıflarının *taklidi=Imitatio Dei* öngörülmüş, bu vasıflar, en sonda, adâletli olmak vasfına dayandırılmıştır. Ziu Sudra’nın söz konusu tavrı, Pithagorasçılar üzerinden, Platon’da, “Mağara”dan bilim, sanat, ve hikmetle “Kurtulmak” (*Devlet*), yükselerek “uçmak” (*Phaidros*), veya “aşk” ile (*Symposia*) çıkmak şeklinde kendisini tekrarlayacaktır. Platon’un “İdealar Evreni”nin, Enki’nin “Table of Heaven” ile paralelliği gözden kaçmamaktadır.Şunu da eklemek gerekir ki, ölüm, insanın kaderidir; Epikürosçular, ölüm korkusuna karşı bir ontoloji geliştirerek cevap vermişlerdi. Bizim burada gözler önüne serdiğimiz şekilde, Ziu Sudra’nın davranışını değerlendirmek, van Dyck’ın “Hikmet”i “Sagesse, me semble, être un certain savoir sous l’aspect de l’esthétique ou sous l’aspect de la désharmonie avec cette dernière. L’esthétique est la perception de ce qui correspond dans un objet avec notre sens inné du bon et du bien”²¹⁷, şeklinde tanımlamasına uygun düşmektedir. İnsan gönlünün Tanrı’nın meskeni, evi, tahtı, durağı, yeri, yurdu olduğu

²¹³ Aynı eser, s. 209 vd. “Burada niçin boşuna vakit geçiriyorum; hükümdarın yanına gideyim ve onun hizmetine gireyim.”

²¹⁴ *Gılgamış Destanı*, s. 70: “Kalkamış, niçin Tanrılara karşı geliyorsun?” (Sabitü Siduri).

²¹⁵ “Ok-yay, silâh ölümüne karşı fayda etmez.” Nergal herkese eşit davranır.

²¹⁶ “Ben, ölümsüz bir hayat isterim.”

²¹⁷ Van Dyck, *La Sagesse Sumero-Accadiens*, Brill 1953.

görüşünün tasavvuf edebiyatımızı derinden etkilediği, Türk mutasavvıflarına değerli bir malzeme oluşturduğu malumdur.

Burada, kültür ve uygarlık değerlerinin yok edilmesi şöyle dursun, onların yüceltilmeleri gerektiği hakkındaki Sumerli zihniyetini yansıtan İnanna'nın Huluppu ağacı hakkındaki neşidesini hatırlamamak da elden gelmiyor: İnanna, toz topraktan, yağmur yaşıyan harap olmuş olan *Huluppu* ağacını kökleyip getirir, kendi tanrısal bahçesine diker. Çünkü, ondan kendisine bir yatacak, bir de oturacak yer yapmak istemektedir. Yani, kültür ve uygarlık yaratmak arzusunda bulunmaktadır. Ağaç büyür, ama, köküne yılan, gövdesine *Lilith*, dallarına da İmgudud yuva yapar. İnanna durumu görünce, ağabeyisi Güneş Utu'ya ağlar. Bunun üzerine Kalkamış gelir, yılanı öldürür.²¹⁸ Kuş ve Lilith de ağacı terkeder. İnanna, ağacın kökünden davul, dallarından tokmak yapar. Ama, bu emekler boşa gider. Çünkü, gerek davul gerek tokmak, öte dünya *Kur*'a giderler. İnanna ağlar. Kalkamış şaşırır. Enkidu öte dünyadan onları getirmek için ileri atılır. Kalkamış, öte dünyada yapmaması gereken hususları ona hatırlatır; onları birer birer sayar.²¹⁹ Enkidu bu yasakları dinlemez. Bunun üzerine, Öte Dünya da Enkidu'yu Bura'ya salıvermez. Kalkamış onu kurtarmak için, gider, Enlil'e yalvarır, yakarır. Davulu ve tokmağı ne ölüm cini Namtar, ne kıtlık ve salgın cini Asag, ne de "Nergal tuzakçısı" ölüm tutsak etmiş değildir. Ölüm gerçi kimseye iltimas etmez: Davulu ve tokmağı *Kur* tutsak etmiştir. Demek ki, kültür ve uygarlığı ne ölüm, ne salgın, ne de kıtlık yok edemez. Bunlara, insanın, meselâ, eskiyerek yok olan eşyayı yeniden yapmak veya onarmak gibi, birtakım çareleri bulunabilir. Ancak, Kur, yani, hiçlik, hiçe inanç, hiçe dönüş kültür ve uygarlığı mahveder. Hiçlik, ölümden beterdir; o, kültür ve uygarlığı önünde sonunda yok eder.

Kutadgu Bilig'de, Ögdilmiş, toplum dayanışmasını öngören en eski Türk töresine ve Buddhizm'in Mahayâna değerlerine yatkındır (3977). Bircik mal varlığı bir tas ve bir sopa olmakla, bazı bakımlardan Kynikler gibi bir görüntü sergileyen Odgurmuş ise, daha çok, Hinayâna, Tao ve Mani değerlerine yatkındır. Çünkü, o, insan neslinin karşısındadır, çocuk istememektedir (3502, 3653). Ama, eğer, herkes, dağa çekilirse, dünyanın boşalacağını da görmektedir (3658). Gerçi, çocukların ana-babaya karşı gelmesi olgusu —"Kral Lear"ın de şu ünlü konusu— dikkatlerden kaçmamıştır (1164, 1165, 1166, 6205). Buna karşılık, kadının kötü ilkesi olduğu

²¹⁸ Kramer, *From ...*, s. 224-225.

²¹⁹ Aynı eser.

hakkında da fikirler ileri sürülmüştür (1303, 1304, 2283, 4504 vd.). —Kıl-kamış'a göre de İnanna, "Isıtmayan bir örtü" idi—. Odgurmuş, aynı za-manda, malın, mülkün ve "nefs" in karşısındadır; toplumun da karşısındadır. Bütün bunlar, Hinayâncı Buddhizm'in ve Taoculuğun ana fikirleri arasında bulunmaktadır.²²⁰

Tarihte, "Kurtuluş"u arayışın çeşitli yolları denenmiştir: İnanna, *Kur'a* gidip, aradığını bulmak için, "Yedi takı"sından vaz geçmiştir; *Kur'un* yasa-larına uymuştur. Mısır'daki "Salamân ve Absâl" macerasını, İbn Sînâ, *Hayy ibn Yekzân*'ında tekrar yaşatmıştır. İbn Tufail, *Tadbîr al-Mutavah-hid*'inde, aynı konuya girmiştir; Fârâbî, "el-'Akl el-Fa'âl"ine kavuşturarak aynı şeyi yapmıştır; Yusuf Has Hâcib, Baş Perdeci, perdesini, Küsemış, Ay Toldı, Kün Toğdı, Odgurmuş ve Ögdilmiş ile aralayarak, aynı yola girmiştir. Hatırlanacağı üzere, "Kurtuluş"u, Parmenides ve Krişna, "at ve araba" ile, Platon, *Phaidros*'ta, "Kuş" ile, Etena da "kuş" ile, Mani, "İhti-şam Sütunu"na tırmanarak, "Nûr Merdiveni"nden çıkarak, Taocular, "Ge-yik" ile yükselerek, Pegasus ile uçarak, Enki'de olduğu gibi, "Gemi" ile ta-şıyarak, —Buddha'nın "Kurtuluş"u "Gemi" ile gerçekleştirmiş olması da dikkati çekiyor—, Adapa'daki gibi "Balık sunarak", Ziu Sudra'daki gibi, ayakta "işiterek", Buddha'daki gibi, "Dharma Çakra'yı çevirerek, Türkler-de olduğu gibi, "Sığın otu"na ulaşarak, hep, aynı yolda yürünmüştür.

Sumerli hikmetinde, Varlık-Bilgi-Değer konusunun işlenişinde, ilkin, Tanrı-Evren-Toplum-İnsan paralelliği, sonra, adı Ninkursag olan, İlk De-niz, İlk Mutlak Belirsizlik'ten *Dingir*lerin, — çeşitli vasıflardaki bu ölmez yaratıcı olan veya olmayan varlıkların—, ve Evren'in, canlı cansız, maden, bitki, hayvan ve insanın yaratılışı, *Nam*, *Mu* ve *Me*lerin verilisi, sonra, "Yaratma Odası"nda, "Güzel sûret veren Tanrılarca", insanın, çamurdan, "Tanrı sûretinde" (?) Aruru'nun kendi "nefes"inden dışarıdan= *Turaten* üflemesi suretiyle şekillendirilmiş olması, kadının o figürün küreğinden ya-ratılmış olması, insanın Tanrı'ya isyanı, Tanrının bu insan şekline kendi "nefes"lerinden üfleyerek can, dil, düşünce ve bilgi vermeleri, yüce değ-leri sunmaları, insanın gönlünde kendilerine birer taht kurmaları, Tanrıla-rın ad takmaları, Ay'ın "Tamgalar yeri= *Dator Formarum*" olması, Gök'ün emriyle hükümdarı ataması, toplumsal olaylar ve tabakalar, bilginin, kültür ve uygarlığın önemi, insanın âkıbeti,²²¹ varlıkların adlarıyla ünlenmesi, ölümün manâ ve mahiyeti, insanın ad ve ün kazanmak isteği ve şükranı

²²⁰ *History of Philosophy*, II, Radhakrishnan, London 1952, Allen-Unwin.

²²¹ *Kılkamış Destanı*, s. 20. Krş., Kramer, *From*. ...

sırası,²²² Şamânî-Altay kosmogonisinde, Oğuz Destanı'nda, Orhun Anıtları'nda, aynen, korunmuştur,²²³ Dede Korkut'ta, parçalar halinde serpiştirilmiştir. Aslında, *Kutadgu Bilig*'in en temel, en dip, en arka, en derin plâ-nı da işte, yine, bu sıradır: Tanrı ile Evren-Toplum-İnsan bedenleri paralelliği ile insanın "Odysse"si, Evrenin, ve asıl, insanın yaratılışı, insanın âkıbeti ve şükrü ve bunların üzerinde düşünmek, konuşmak, yazmak, yazılanları sonsuza bırakmak.

Bütün bu söylenenlerin anlamı, *Philosophia Perennis*'in o genel ve birleştirici gücünde, yeniden bir bilinç adımı atmaktır. Gerçi, ülkemizde, "Hikmet ü felsefeden ayle hazer" (Nâbi) diyerek "Evsatu'n-nâs" olmayı öğütleyenler, yılgınlık gösterenler, "Felsefiyyâta tevaggul etme", "İtibar eyleme pek hendeseye. Düşme ol daire-i vesveseye" (Vehbî) diyenler çıkmış, "İlm kesbiyle pâye-i rifât. Arzu-yi muhal imiş ancak. Aşk imiş her ne varsa âlemde. İlm bir 'Kıl ü kâl' imiş ancak." (Fuzulî) diye düşünenler olmuştur. Ama, "Tufanı kopsa âlem-i âbın şarab ile. Keşti-i bezmi kurtarır aklım misâl-i Nûh. Cenâb-ı kibriyâ, el-Hakk, sezâvâr-ı ibâdetdir. İbâdet, ana zikir ü fikr-i hâlisten ibarettir"(Şinâsî) diyenler de bulunmuştur.

III. KUTADGU BİLİĞ'İN ÖNCELİ MESELESİ VE HAS HÂCİB İLE FÂRÂBÎ'NİN DÜŞÜNCESİ ARASINDAKİ PARALELLİKLER

Şimdi, Fârâbî'nin düşünceleriyle *Kutadgu Bilig*'deki düşünce yapısı arasındaki paralelliği göstermek üzere, artık, *Kutadgu Bilig*'i inceleyebiliriz. Ama, ilkin, yukarıdaki ortam hazırlığı çerçevesinde, *Kutadgu Bilig*'in önceli sorununa temas etmek gerekmektedir.

Ulu Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i yazarken, hangi kaynaklardan beslenmiş olduğu meselesi, başka deyimle, onun ruhunu oluşturan kültür varlıklarının ve kültür değerlerinin kaynaklarının nelerden ibaret olduğu sorunu, kendisiyle birlikte birtakım başka problemleri de getirmektedir. Bu problemlerin başında, Türklerin gerek siyasal, gerekse uygarlık tarihlerinin yerli veya yabancı tarihçiler tarafından, henüz, tam anlamıyla ve eksiksiz olarak ortaya konulmamış olması gelmektedir.

²²² "I would set up", Kramer, *From ...*, s. 204.

²²³ Mübahat Türker-Küyel, "Edebiyatımızda Sumerli Kültür İzleri Var mıdır?", *Erdem*, cilt 6, sayı 17, 1990 (1992), s. 385.

Yukarıda açıklandığı ve bilindiği üzere, Türk siyasal tarihinin gerek başlangıçları, gerekse daha sonraki açılımı hakkında Çin, Bizans, İran, Arap ve Türk yazılı kaynaklarından, arkeolojik verilerden, anıtlardan ve yazıtlardan bilgi derlemektediriz. Gerektiğinde ise, etnografya ve folklor da baş vurmaktayız. Bununla birlikte, bütün problemler çözülmüş değildir. Yalnız Türk siyasal tarihinde değil, Türk kültür tarihine ilişkin bilgilerimizde de, çok eksiklikler ve boşluklar bulunmaktadır.²²⁴

Gerçi, yaklaşık olarak, 1900'lerden bu yana, Türklerin siyasal ve kültürel tarihleriyle ilgilenen, meselâ, Barthold ve öğrencileri, Köprülü ve öğrencileri gibi, yerli ya da yabancı tarihçiler yetişmiş veya ciddi meraklılar ortaya çıkmış, Türk Tarih Kurumu üyeleri ile, başta Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin ve üniversitelerimizin öğretim elemanları olmak üzere, siyasal tarih, iktisat tarihi, sanat tarihi, bilim tarihi, felsefe tarihi vs. gibi alanlarda katkılarda bulunanlar olmuştur. Ama, meselâ tarihçi Mükrimin Halil Yınanç'a göre, Türklerin uygarlıklarına dair olan incelemelerin sayısı azdır. Çoğunun ise, bilimsel değerleri pekişmiş değildir.²²⁵ Bu durum karşısında da, *Kutadgu Bilig*'i, öncelleri bakımından değerlendirmek güçleşmektedir.

Ama, yukarıda söylendiği üzere, meselâ, hindolog W. Ruben'e göre, eğer, bir Avrupa kosmolojisi yazmak gerekirse, ortada, *tarihî* bir bağ bulunmasa dahi, önce *Babil*, Hind ve Çin kaynakları karşılaştırılmalıdır. Ona göre, kültürün beşiği olarak, Orta Asya düşünülmekte ise de, bu düşünceleri kanıtlayacak belgelere henüz sahip değiliz.²²⁶ Ona göre, Uygurları incelemek demek, Manikeismi ve Buddhismini incelemek demektir.²²⁷ Sinolog Eberhard'a göre ise, yine yukarıda belirtildiği üzere, Çin ile Mezopotamya arasında, henüz *tarihî* bir bağ gösterilememiştir.²²⁸ Hattâ, Çin kültürü ve tarihi üzerinde çağdaş bir otorite olan Needham, Çin bilimini, eski Yunan biliminin karşısına koyarak bile değerlendirmektedir.²²⁹ Ünlü Çek bilgini

²²⁴ J.-P. Roux, *La Mort Chez les Peuples Altaïques*, 1963, Maisonneuve; *La Religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris 1984 (Bibliografya bahisleri), (*Belleten*'de Selçuklu tarihine ilişkin, uzmanların çetin tartışmaları).

²²⁵ Mükrimin Halil Yınanç, *Akkoyunlular*, İA.

²²⁶ Ruben, *Buddhizm Tarihi*, İstanbul 1947, s. 3.

²²⁷ Ruben, *aynı eser*, s. 4-5.

²²⁸ Eberhard, *Çin Tarihi*, 1947, D. T. C. F. ve *Çin'in Şimal Komşuları*, 1942, D. T. C. F.

²²⁹ Ayrıca bkz., Ronan, *The Short Science and Civilisation in China*, Cambridge 1981, s. 67, 221.

Hrozny'e göre ise, insanlık kültürü, Tibet-Altay-Hazar üçgeninden çıkarak dünyaya yayılmıştır. Altaylardan kopan Sumerliler, Çin'i, Etileri, Girit'i, Mısır ve Hind'i aydınlatan medeniyet farını Mezopotamya'da yakmıştır.²³⁰ Sumerli dili Türkçe gibidir,²³¹ onunla akrabadır.

1900'lerde, tek bir kültürden değil, çeşitli, ayrı, hattâ aykırı "kültür çevreleri"nden bahsetmek, "Tarihselci filozoflar"ın veya "Kültür filozofları"nın itibar ettikleri bir yaklaşım olmuştur. Halbuki, bilim tarihçilerine göre, Batı kültür ve uygarlığı üzerinde, Mezopotamya, Çin ve Hind uygarlıklarının bilim alanındaki etkisi ve bu etkinin dereceleri gösterilmiştir. Öyle ki, Hind ve Çin bilimlerinin Batı'ya etkileri, İslâm bilimi üzerinden, ancak Orta Çağ'larda, X. ve XI. asırlardan sonra, söz konusu edilebilmiştir. Bundan önce ise, Mezopotamya köklü bilimsel bilgiler, İslâm âlemine, Yunanca çeviriler aracılığı ile veya öteki aracı kültürlerle ulaşmış bulunuyordu. Çin ve Hind etkileri, ancak, bu ulaşımdan sonra söz konusu edilebilmiştir.²³²

Bu güçlüklerle, kültür tarihçilerinin, bir kültür olgusunu açıklarken, veya değerlendirirken, müstakil menşe veya müşterek menşe modellerine ilişkin, "diffusioniste" veya "paralelci" görüşlerini de eklemeliyiz. Öyle ki, meselenin bir ucu, tâ insanın tarihte ilk kez görünmesine kadar, "*créationisme*" ya da Darwinci "*évolutionisme*" nazariyelerine kadar, geri götürülebilir. Ayrıca, tarihçiler, bu etkileşimi isbat etmek için, çok belirgin deliller veya ayrımsal (spesifik) özel noktalar gösterilmesini de istemektedirler.²³³ Bu arada, ilgili literatüre, klasik Yunan Çağı'ndan önceki devirlere ilişkin olarak yapılan araştırmaların, Mezopotamya ve Sumer araştırmalarının, kültür tarihini, çağımızdan 4000-5000 yıl kadar geri götürdüğü müjdelendirilmiştir.²³⁴ Ünlü Çek bilgini Hrozny, insanlık kültür ve uygarlığının Hazar-Altay-Tibet üçgeni içerisinde yaratılıp, oradan dünyanın dört bir tarafına yayılmış olduğu hipotezini ileriye sürmüştür; deliller getirerek, savını güçlendirmiştir. Ona göre, Altaylardan kopup, Hazar'ın kuzeyinden veya

²³⁰ Bedrich Hrozny, *Die älteste Geschichte Vorderasien*, Prague 1940, Fr. çev. *L'Histoire de l'Asie Antérieure de l'Hinde et de la Crète*, Paris 1947.

²³¹ Aynı eser, krş., Mevrure Tosun, "Sumerlilerin Dili İle Türk Dili Arasında Karşılaştırma", *Atatürk Konferansları*, III, 1970-1971; M. Türker-Küyel, "Osman Nedim Tunanın ..., *Erdem*, cilt 5, sayı 15, 1989, s. 1035-1042, "Atatürk'ün Çivi Yazılı ..., *Erdem*, cilt 6, sayı 16, 1990, s. 273-297.

²³² A. Sayılı, *Mısırlılarda ve Mez. ...*, s. 1-2.

²³³ H. İncelik, "KB'de ...", *Arat Armağanı*.

²³⁴ Landsberger, *Ön Asya Kültür ...*

güneyinden Mezopotamya'ya gelen, dilleri Türkçeye benzeyen Sumerlilerin, orada yakmış oldukları kültür farının ışıkları, doğuda Çin'e, batıda Girit'e, kuzeyde Hititlere, güneyde Mısırlılara ve Hindlilere kadar uzanmıştır.²³⁵ Hrozny'nin, o zamana kadar henüz okunamamış olan bir kısım Girit dili yazısı ile İndus vâdisindeki dilin yazısını okumuş olduğu bilinmektedir.²³⁶ Hrozny'nin tezi, özellikle Batı'da, aslî insanlık kültürünü, Sanskrit köklü, Yunan-Latin gövdeli, İran dili yan dallı ve Avrupa dilleri üst dallı bir dil ağacı imajına indirgeyerek, ona biricik ve asıl kültür realitesi değerini vermiş olan bilginleri sarsmıştır.²³⁷ Bu sarsıntıyı hazırlayan sebeplerden birisini kısmen, XIX. yüzyılda, Avrupa'da, dilcilerin, bilim, teknik, felsefe, ahlâk, din, hukuk, sanat gibi yüce kültür değerlerinin eklemeli ve tek heceli dillerle değil, ancak, Sanskrit köklü bükümlü dillerle yaratılabileceği hakkında, zihinlerindeki "ide"leri, "realite" yerine geçirilmiş olmalarında aramalıdır.²³⁸

Kültürler, elbette, karşılaşır, etkileşirler ve tabakalaşır, "survivan-
ce" (kalıntı) bırakırlar. Bu insanlık olayının işleyişini açıklamak için, bilginler, çok çalışmışlar ve tartışmışlardır. Tartışmalar, hâlâ da devam etmektedir. Hattâ, ünlü Sumerolog Landsberger, bu tartışmalar sonucunda, tesbiî edebildiği kültür açıklama modellerini bir tebliğle bildirmiştir.²³⁹ Bu kültür açıklama modelleri ırkçı, evrimci (ister Hegelci veya Marxiste, isterse, Darwinci ve pozitivist anlamda olsun), organik ve kendisinin teklif etmiş olduğu "ruhî antropolojik" gibi modellerdir.²⁴⁰

Ama, yine de, Türklerin, *Kutadgu Bilig*'in de ana sorunu olan, Evren-Toplum-İnsan anlayışları hakkında söylenecek sözler bulunmaktadır. Bu sözler, "Kut", "Gönül", "Ülüg", "Erk", "Elig uz-un", "Erk-lig", "Törü", "Köni", "Bilge", "Bügü" "Alp" ... vs. kavramları, devlet teşkilâtına ilişkin makamlar, Atalar dini, "Tengricilik", "Dikotomik Üiversalizm", etrafında, Türk dil varlığı temelinde yer almış bulunmaktadır. Meselâ, *Kutadgu Bilig*'de, çekimleri 10.000'i bulan, nominatif halde 2861 kelime kullanılmıştır. Bunların 2420'si Türkçe, 441'i yabancı kelimelerdir. Yabancı kelimelerin içerisinde, 356 tanesi Arapça, 85 tanesi ise Farsçadır. Bu durumda 34

²³⁵ Hrozny, Fr. çev.: *L'Histoire de l'Asie Antérieure de l'Hinde et de la Crète*, Paris 1947.

²³⁶ Aynı eser.

²³⁷ D. T. C. F. D., 1943, cilt 1, sayı 4, s. 118, 119.

²³⁸ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil ve Kültür Bağlantısı*, İstanbul 1955.

²³⁹ Bkz., not 234.

²⁴⁰ Bkz., not 234.

kelimeye ı Farsça, 8 Türkçe kelimeye ı Arapça kelime düşmektedir. Tarihi Türk devlet felsefesine ilişkin olarak 400'den fazla örnek gösterilebilir. 6645 beyitin 1/5'i eski Türk malzemesinden devşirilmiştir.²⁴¹

X., XI., ve XII. yüzyıllarda, Türklerin, çok gelişik bir felsefe diline sahip olmuş oldukları anlaşılmış bulunmaktadır. Öyle ki, Buddha felsefesi gibi çok girift bir dünya görüşünü konu edinen, Tibetçe üzerinden Çinceye geçmiş olan *Surangama Sutra*'nın Türkçe özeti gibi, "bir eserin yazılması için, bu muhitte fikir hayatının çok inkişâf etmiş olması icab eder." "Aslında bile anlaşılması çok güç olan bu ifadelerin vâzih bir şekilde Türkçe ifade edilmiş olması, Türk muhitinin felsefi konulara yabancı olmadığını ve Türk dilinin bu konuları ifadeye muktedir olduğunu açıkça göstermektedir.²⁴² Atalar dini, Tengricilik, ve Dikotomik Ünversalism'e, aşağıda, yeri geldikçe temas edilecektir.²⁴³ "Kut"un, Tanrı ve açığa vurulmuş uyumlu evren, erdemli toplum, ve erdemli insan anlamlarına geldiği ve Evren-Toplum-İnsan arasındaki paralelliğin farkına varmak, yani, bilgelik olduğu söylenmiştir. "Kut"un, daha sonraları, Âkıf'te, "insan taklidi" olacak olan "Bod sın yorklı" (*Kutadgu Bilig*, 1618) ya da "kişi soñgu" olan (*Kutadgu Bilig*, 6593) bir "kişi oğlanı" olmayıp, gerçek ve yetkin bir kişi veya, ideal sınıra varmış hükümdar veya ("Kutlu kut", *Kutadgu Bilig*, 456) devlet adamı olan insan anlamına da geldiği de söylenmiştir. Ayrıca, "Kut"un, bu söylenenleri, böylece bilmenin tâ kendisi ve kavramının yolu olduğu savı da denenmiştir. Bu sava, bir gerçeklik biçme sınamasına da girilmiştir.²⁴⁴ Aslında, *Kutadgu Bilig* kitabının kendisi, Tanrı-Evren-Toplum-İnsan arasındaki paralelliğin, ve, bir organik birlik arzeden tüm varlığın, "Kutlu Kut" olan hükümdarın bilincini açarak, edebî ve bedîî yolla işlenmesi ve gösterilmesidir; bu varlığın anlaşılmasıdır; bilgelik ile "kut"un özdeşleştirilmesidir. Öyle ki, varlıklar, "kut"tan çıkarlar, kendilerini Evren-Toplum-İnsan olarak açarlar, dışa vururlar, kutlanarak veya kut alarak veya kutlayarak, gerisin geriye tekrar kuta dönerler. *Kutadgu Bilig* kitabı da, "Kut"un işte bu hareketini, olduğu gibi yapar, olduğu gibi tekrarlar. Öyle ki, "Kut", bilge ozanın kalbinden, gönlünden, "köñgöl tüpi"nden fışkırır, kaleminden akar, Tanrı'yı, Evren'i, İnsan'ı gezinerek tâ "Kutlu kut" olan ideal yöneticiye kadar varır; kutlanmış bilgi şeklinde kaleme alınarak, sonsuza bırakı-

²⁴¹ KB, Index, İstanbul 1979 (Eraslan, Sertkaya ve Yüce).

²⁴² S. Çağatay, *Altun Yaruk*; Semih Tezcan, *En Eski ...*, krş., Arat, "Uygurlarda İstilahlara Dair," *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII, 1942, s. 56-81.

²⁴³ Bkz., Burada s.....

²⁴⁴ Krş., Divitçioğlu, *Kök Türkler*.

lır; insana “En Son Sevinç”i, kutlama yolunu gösterir: “İki ajunnu tutsa kutun” (*Kutadgu Bilig*, 252). Kitabın bu hareketi, hareket, sonsuz olan kutun hareketine uymakla, sonsuz olduğu için, Kitap şu belli yöneticiyi de aşar. Çünkü, şu belli yönetici göçer. Oysa, bu Kitap göçmez, ölümsüz kalır. Çünkü, o, ölümsüzlüğü betimlemektedir; *Philosophia Perennis*’i, *Cavîdân-ı Hıred*’i, *Hikmet-i Hâlide*’yi, bir kelime ile, Hikmet’i, Bilgelik’i dile getirmektedir. Kut her ne ise bilgelik odur, bilgelik her ne ise kut odur. Kut ile bilgelik aynıdır. Bilgelik kutu tanımadır:

Kutadgu Bilig, bütün bu bakımlardan Gültekin Anıtları’yle aynı paraleldedir. Sanki, onun “*paradeigmata*”sım veya ruhunu tekrarlamaktadır: Çünkü, “Gözde yaş... gönülde sızı”, “bilge ve alp kagan”, “gönüldeki sabırı” söyleyip, sonsuza bırakmaktadır.

“Kut” kelimesinin Türkçe olduğu kesin olarak isbat edildikten,²⁴⁵ ve dilde bilgelik, erdemler ve devlet teşkilâtı ile ilgili kavram zenginliği görüldükten sonra,²⁴⁶ artık, insanı tarif etmek için, canlıya bilgi veya akıl veya toplumsal varlık ekinin eklenerek, bunların, sunî olarak eski Yunan kültür ve uygarlığına bağlanmasına gerek kalmaz.²⁴⁷ Netekim, Fârâbî, kanun koyucunun birincileyin bilge, ikincileyin kanun koyucu olması gerektiğini tartışırken “bizim dili konuşanlar için Reis-i Evvel, Hakan, Kanun koyucu, *İmam* aynı anlama gelir” şeklinde şahadette bulunmuştur.²⁴⁸

Kutadgu Bilig’in önceli olan bir eser gösterilebilmiş olmamakla birlikte, yazında, onun üzerindeki Çinli, Budist, Uygurlu, İranlı, Hindli, Yunanlı, Müslüman etkiler tartışılmıştır. Esere, sonradan eklenmiş olduğu anlaşılan “Önsöz”e göre,²⁴⁹ Acemler bu konuda çok kitaplar yazmışlardır. “Bizim dilimizde” ise, işte bu eser yazılmıştır. Bu “Önsöz”, bir bakıma, eserin özünü anlamaya engel de olmuştur denilebilir. Bu noktaya, birazdan, aşağıda temas edilecektir. Çünkü, bu “Önsöz”, insanı, eseri Adâlet-Devlet-Akıl-Âkıbet (veya Kanaat)²⁵⁰ dörtlüsü olarak anlamaya doğru yönlendirmiştir; onun daha geniş veya başka, türlü türlü açılardan algılanmasına engel olmuştur. Netekim, dilcilere göre, Arat, hayatını vererek, eseri, araş-

²⁴⁵ Tezcan, *En Eski...*, s. 320.

²⁴⁶ M. T. Küyel, *Kut...*

²⁴⁷ *From...* (Kültür kaynaklarının tartışılması); krş., M. T. Küyel, “Kramer’in Tarih Sumer’de Başlar ...”, *Erdem*, cilt 5, sayı 15, s. 1031 vd.

²⁴⁸ Fârâbî, *Tahsîl*, 58. bahis, İng. çev.: Muhsin Mehdî, s. 47.

²⁴⁹ Arat, *KB*, Önsöz, s. XXVIII.

²⁵⁰ Aynı yer.

tırmaya imkân verecek şekilde yayınlamış olmakla birlikte, bu eser hakkında, son sözü söylemek mümkün görülmemektedir,²⁵¹ demektir. Gerçi, eğer, sahih iseler, eserin adâlet, devlet, akıl ve âkıbet hakkında yazılmış olduğu hakkında dizeler vardır (KB, 354-357).

Kutadgu Bilig'in önceli var mıdır? sorusu, ancak, çok genel düzeyde, tartışılmıştır. Henüz, *Kutadgu Bilig*'in öz kaynaklarına elin sürülmemiş olduğu bu genel tartışmalar sonunda ve sırasında, onu, "Çin eserinin Türk ahvaline uydurulması" (Joseph Thury),²⁵² ya da "Kadım Türk-Çin tasavvurlarına sâdık" bir "uzun felsefi manzûme" (Emel Esin),²⁵³ sayanlar olmuştur. Sadri Maksûdî, İbn Sînâ'nın etkisini red, oysa, Kung Fu Tse'nin ve Fârâbî'nin etkisini kabul etmiştir. Ona göre, eser, Uygurlu zihniyetinin idealize edilmiş hâlidir. İdealize edilenler ise Uygurlar değildir, Kök Türklerdir.²⁵⁴ Buna karşı "Çin tesiri lâftan ibarettir" diyerek, "Vezni, İranlı Şah Nâme taklîdi olan" eserin, "Mogol-Hristiyan-Buddhist" etkili olmaya-çağı düşüncesine, eserin adının Uygurca bir kaynakta bulunabileceği sözleri eklenerek, onu, "İran-İslâm" tekâkkisine bağlayanlar (Köprülü)²⁵⁵ olmuştur. Ama, bu sava karşı, İran hükümdarlarının gözünde adâletin bir görev değil, "Hükümdarın tebaya bir lûtfu" olduğu hatırlatılmış, kökte, Uygur olduğu söylenmiş, hattâ, İran-Hind etkiler taşıdığı da, Şah Nâme, Andarz Nâme, Pend Nâme, Tansar'ın Mektubu, Buzurc-u Mihr Risalesi, Mukaffa'nın Âdâb'ı, Kelile ve Dimne şahit gösterilerek, işaret edilmiştir (İnalcık).²⁵⁶ Söz konusu olan bu savı ileri sürenler, açıkça, Otto Alberts'in savına katılmış olmaktadır (Köprülü, Caferoğlu). Bilindiği gibi, Otto Alberts, 1900'lerde, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in, Yusuf Has Hâcib'in ise İbn Sînâ'nın öğrencisi olduğunu ileri sürerek, Ulu Hâcib'i, Aristoteles'in öğrencisi saymıştır. Ona göre, *Kutadgu Bilig*, dokuz katlı bir kromolitografidir. Dipteki üçte birlik kat Uygurlu ve yerlidir, ortadaki üçte birlik kat Aristoteles'in *Etik*'ine ve *Politik*'ine dayalıdır, üstteki üçte birlik kat ise, İslâmîdir. İslâmî katın son üçte birlik katı ise, İbn Sînâcıdır.²⁵⁷ Eseri, böyle-

²⁵¹ Arat, KB, Önsüz.

²⁵² Thury. Krş., Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981, Kervan, s. 168; Bombaci, "KB Hakkında", *Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.

²⁵³ Emel Esin, *Türk ...*, IV. bahis; Emel Esin, "Eren", *Turcica*, 1985, XVII.

²⁵⁴ S. Maksûdî, *Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi*, İstanbul 1955.

²⁵⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar; Türk Edebiyatı Tarihi*.

²⁵⁶ Bkz., not 233.

²⁵⁷ Otto Alberts, *Der Dichter des in uigurisch-türkischen Dialect geschriebenen Kutadgu Bilig (1069-70) ein Schüler des Avicenna, Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, 1901, s. 319-336'dan, Türkçe-si: Mübahat Türker-Küyel, *Erdem*, sayı 1, cilt 1, Ocak 1985, s. 217-230.

ce, Çin, Hind, İran, Yunan, Müslüman kaynaklara bağlamanın yanında, eski Türk kaynaklarına bağlamak gerekliliğine de kanıtlar getirilmiştir (Abdülkadir İnan).²⁵⁸ Son incelemelerde ise, söz konusu edilen bu kaynaklardaki gerçek paylarına işaret edilerek, “hileci peygamber” kavramıyla, “it sakışı”nı Mukannâ’ya hamlederek, Thomas Morus’ta bir *Kutadgu Bilig* etkisi gören tarihçi Barthold’un “tatsız bir mecaz” dediği top, bıçak, zehirli ot ve şeker allegorisini, o allegori, sürpriz sayılıp, Roma üzerinden Yunan Tanrıçası Tyche’ye bağlanılmakla birlikte, eserin, kendi başına, tamamen üzgün olduğu sonucuna varılmış (Bombaci),²⁵⁹ eserin kaynağının Fârâbî olduğu söylenmiş (Maksûdî),²⁶⁰ durumun bir karşılaştırma yapılarak ortaya konulması gerekliliği vurgulanmıştır (Arat).²⁶¹ *Kutadgu Bilig*’i İngilizceye çeviren R. Dankoff onun önceli olarak, *İslâmî-İranî* kaynakları göstermiştir.²⁶² İşte, şimdi, biz, tam bu noktada bulunmaktayız.

Görüldüğü gibi, yazında, *Kutadgu Bilig* üzerindeki eski Türk, Hind, İran, Çin, eski Yunan, Müslüman etkiler söz konusu edilmiştir. Ama, Mezopotamya etkisi ihtimaline hiç yer verilmemiştir. Gerçi, Dankoff bir otokrazi ürünü olan “Mirror for Princes” münasebetiyle, Orta Doğu’yu hattâ Mısır’ı da hatırlamıştır (*Wisdom of Royal Glory*’nin Önsöz’ü).

Ama, biz, Landsberger ve Hrozný’nin incelemelerinden almış olduğumuz esin ile, Mezopotamya etkisini söz konusu etmeyi deneyeceğiz. Sıra ile, yakın çevreden uzak çevreye doğru, bu kültür çevrelerinin Evren-Toplum-İnsan ile ilgili düşüncelerini ana hatlarıyla gözden geçireceğiz. O halde, şimdi, ilkin Müslüman çevreyi, İran, Hind, Çin’i, en sonda da, Mezopotamya’yı ele alalım; aralarındaki paralellikleri gösterelim.

Kutadgu Bilig’in, edebiyat tarihçilerinin “münazâra”, “mükâleme”, “muhâvere” dedikleri türde, karşılıklı konuşma türünde, yarı temsil (körünç), yarı hikâye, monolog, mektûb, diyalog şeklinde vezinli olarak, “mesnevî” tarzında, yer yer mâni şeklinde ve en zoru “mecâz-ı savtî” olmak üzere, türlü edebî sanatlarla bezenerek yazılmış olduğu bilinmektedir. “Münâzara” türünü, İslâm çevresine Arapların ve Acemlerin değil, fakat Türklerin getirip kattığı söylenmektedir (Köprülü). “Muhâvere” veya “Müşâraa”, veya “Mükâleme”nin veya “Münâzara” türünün ilk örnekleri,

²⁵⁸ Abdülkadir İnan, “Yûsuf Has Hâcib ve Eseri KB Üzerine Notlar”, *Türk Kültürü*, 98, 1970 ve *Makaleler*, II, 1991. 39-52.

²⁵⁹ Bombaci, “KB Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Köprülü Armağanı*.

²⁶⁰ Bkz., not 254.

²⁶¹ Arat, *KB*, Önsöz.

²⁶² Dankoff, *The Glory of Wisdom*, Önsöz, s. 8 vd.

Sumerli yazında bulunmuş “Logomachy” adı altında toplanmıştır: “Kazma ile Saban”, “Balık ile Kuş”, “Yaz ile Kış”, “Çoban ile Çiftçi” gibi (Kramer’in incelemeleri). Eski Yunanda da, evren üzerine ve “Peri Physeus” adını taşıyan felsefi manzûmeler yazılmıştır (Empedokles, Parmenides, Lâtin şairi Lucretius). Bunlar, hikâye anlatımında olarak verilmiştir. “Dialogue” şekline ise Platon’da rastlanmıştır. O halde, Sumerli “Logomachy”ye, diyalog tarzının prototipi gözü ile bakılabilir. Bilindiği gibi, *Pança Tantra*’daki hayvan hikâyeleri, Aisope’nin ve La Fontaine’in hayvan hikâyeleri (en son Orwell’in “Animals’ Farm”ı), yapılmış olan insan karakteri tahlilleriyle toplum eleştirileridir. Hayvanlar yerine, dil-düşünce, sazlar ve kalem-kılıç, ok-yay da “münâzara” ettirtilmiştir.²⁶³ Hayvanlar yerine sazlara kişilik verip onları “münâzara” eder hâle getirmenin tek örneğini de, yine, Türkler vermiştir: Ahmedî’nin “Sazlar Münazarası”nda olduğu gibi (XIV. yüzyıl).²⁶⁴ *Pança Tantra* geleneği, Osmanlılarda, “İlginç Bir Mahkeme Hükmü”ne bile dönüşmüştür.²⁶⁵ “Münâzara”nın, “aytışma” veya “aytı” adıyla, âşıklara ve saz şairlerine, “semâî kahveleri”ne geçmiş olduğundan da haberimiz vardır (Köprülü). “Münâzara” türünün Türklerin edebiyata bir katkısı olması ile Sumerlilerde “Logomachy” türünün görülmesi ve Türkçenin ve Sumerli dilinin beraberce eklemeli diller kümesine girmesi, bu iki kavmin Asya kökenli olması dikkati çekiyor. Gerçi, Sanskrit yazında, söz ile düşünce de “münâzara” etmişler, Tanrı’yı yargıcı tayin etmişlerdir; bu ikisi onun huzurunda yarışmışlardır.²⁶⁶

Kutadgu Bilgi’nin önceli sorunu, bizi, ister istemez, İbn Sînâ’yı, sonra da geri geri giderek Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yer almış olup, Yusuf Has Hâcib’den bir nesil kadar önce yaşamış olan, onun dedesi yaşındaki düşünürler üzerine getirerek, onları, konumuzla, ilgileri ölçüsünde, hızla, gözden geçirmeye de zorlayacaktır. Bu düşünürlerin başlıcaları Yahyâ ibn ‘Adî, Sincistânî, Ebû Sehl el-Belhî, Miskeveyh, ‘Âmirî, Tevhîdî ve İbn Zur‘a’dır. Burada İhvân-ı Safâ unutulmamalıdır, Beyrûnî’nin ise ayrı bir yeri olmalıdır.

²⁶³ “Ok-Yay” için, Bkz., Abdülkadir İnan, “Çağatay Yazı Dilinin Kuruluşu”, *Makaleler*, II, s. 16.

²⁶⁴ Gönül Alpay, “Sazlar Münazarası”, *Araştırma*, cilt 10, 1972 (1974), Ahmedî.

²⁶⁵ Hüseyin Yurdaydın, “İlginç Bir Mahkeme Hükmü”, *Belleten*.

²⁶⁶ Ruben, “Doğuda ve Batıda Orta Çağ Felsefesi”, *D.T.C.F.D.*, cilt 2, sayı 4, 1943. T. Tekin’e göre, *muşaraa* evrensel. (TD)

Balasagunlu Yusuf'un bir Kara Hanlı olduğu, Kara Hanlıların ise Gazneliler ile kız alıp verdiği, Selçuklularla birlikte onları saydığı, Sâmânîleri ise vurduğu (999-1005), Selçukluların, sonra, hem Kara Hanlılar ile, hem de Gazneliler ile çarpıştığı, hem Batı Kara Hanlı, hem de Buveyhli saltanatına son verdiği, Buveyhli Fahr'ın, karındaşı olan Buveyhli 'Adûd'dan kaçıp, kaynatası Ziyârî Kabus ibn Veşmgîr ile birlikte Nişâpur üzerinde Buhârâ'ya, Sâmânî Nûh ibn Mansûr'a sığındığı, İbn Sînâ'nın Buhârâ'da, onun kütüphanesinden yararlanarak yetiştiği, *Kabus Nâme* (1082) yazarının bu Ziyârî Kaabus ibn Veşmgîr'in torunu olduğu, İbn Sînâ'nın Rûkn ile Seyyide Melike'den olma oğlu dört yaşındaki, gelecekteki Mevd'in, hastalığında, Seyyide'nin dâveti üzerine, Rey'e gidip onu sağalttığı, aynı şekilde, Hemedân'daki Buveyhli Şeref'i de sağaltıp, ona vezir olduğu, vezir Nizâmü'l-Mülk'ün, bir müddet sonra, Selçuklu Melik Şah'a *Siyâset Nâme* 'sini yazacağı da bir düşünülecek olursa, yukarıda adları sayılmış olan düşünürler arasında yazı yazmış yöneticileri de katmak gerekecektir.

Bilindiği üzere, Beyrûnî, Gazneli Mahmûd'a, İbn Sînâ ise Sâmânî'ye, Buveyhli'ye, Kakûyî'ye hizmet arzetmiştir. Hâcib ise, Balasagun'dan Kaşgâr'a, Kara Hanlı'nın kapısına gelerek, görev isteminde bulunmuştur. O, bu dileğini kendisinin hem "Bilge", hem de "Edîb" olduğunu hükümdara kanıtlayan son derece ince, çok yüksek dereceden bir uygarlık ve ekin anlayışı ile bezekli bir davranış içinde, hükümdarına duyurmuştur; o,

"Bir Orta Asya yolcusu

"Sisler içinde silig

"Ellerinde *Kutadgu Bilig*" (Dağlarca),

yürümüş, gelmiş, varmış, ulaşmış, "uyandırmış"tır.²⁶⁷

Anımsanacak olursa, Buveyhli'ye, Kakûyî'ye hizmet arzetmiş olan İbn Sînâ da, sırasında, "bilgedir, ama, edîb değildir" küçültmesine karşı, Buveyhli vezirleri Muhallebî'nin, İbn 'Amîd'in, Saymârî'nin ve Sâhib ibn 'Abbâd'ın üslûpları üzerine üç yıl kadar çalışmış, onlar gibi yazarak, bilgeliği, tabibliği ve vezirliği yanında, "edîb" olmaya da çaba göstermiştir.

Bilindiği gibi, ünlü Arap ozanı Mütenebbî, vezir 'Amîd'i, "dili Arap, düşüncesi Yunan, yaşayışı İranlı" olarak vurgulamış, Arapçayı bu kadar güzel kullanan bir kişiyi, Tanrı'nın, neden Araplar arasında değil de Deylemliler arasında yaratmış olduğuna şaşırıp kalmıştır. Düşünürler için,

²⁶⁷ Dağlarca, "Arat İçin Ağıt", *Arat Armağanı*, s. 63, 64.

“Feylesûfu’l-udebâ” ya da “Edîbu’l-felâsife” gibi ince tanımlamalar yapılmıştır. Gerçekten, eski Yunan’da, yetkin bir kişiliğin oluşmasına doğru götüren eğitimin, İsostrates’te, “edeb”e, oysa, Platon’da, “bilgelik”e dayan-
dırılmak istendiği gözlenmiştir. *Kutadgu Bilig*’e göre, gerçek vezirin, gerçek hâcibin “edîb” olması da öngörülmüştür.

Bağdad’ı yöneten Buveyhî ‘Adûd’u (936-983), Yunan felsefesini ve Fars âdetlerini iyi bilen bir vezir, ‘Adûd’un babası Rûkn’ün, ‘Adûd’un amcası ‘Îmâd’ın da veziri olan, işte bu İbn ‘Amîd yetiştirmiştir. Oysa, vezir Sâhib ibn ‘Abbâd’ın, ‘Amîd için, “Onun ne devlete ne de dine bir hayrı dokunmuştur” dediği rivayet edilir. Fârâbî’de geçen “ideal yönetici” sayılan, Yunan ve Fars kültürünü iyi tanıyan ‘Adûd, hocası vezirin arkasından bile, “Hazretleri” dermiş! ‘Adûd, sarayında, özel bir salonda, “Meclisu’l-şîrb” ya da “Meclisu’n-nazar”da, devlet işlerinden baş aldıkça, hekimleri, “edîb”leri, bilgelik severleri ve astrologlarıyla çevrilmiş olarak, tartışmış (sonraları, *Renaissance*’ta “mecâne”ler, Fransa’da “salon”lar). İşte, bu arada, hekimi el-Mecûsî, ona, İbn Sînâ’nın *Şifâ*’sı yazılncaya kadar, *Şifâ*’nın yerini tutacak olan *el-Melikî*’sini sunmuş, ‘Adûd da, Bağdât’ta, ‘Adûdiyye adlı hastahanesini yaptırmıştır. Sabîî İbrahim ibn Hilâl (932-990) ise, Buveyhî için, *Tâcî* ve ‘*Adûdî* isimli siyâset eserlerini kaleme almıştır.²⁶⁸ ‘Adûd ise, Âmirî’yi ve Miskeveyh’i yetiştirmiştir. Âmirî, siyaset konusunda, *Ferruh Nâme*’sini, *Sâ’âda ve’l-İs’âd* ile *Vasâyâ*’sını telif etmiştir. Netekim, Âmirî’nin asıl hocası Ebû Zeyd el-Belhî de siyâsete dair yazmıştır. Miskeveyh ise, temel oluşturan felsefe kitapları yanında, mânevî bir tarih sayılan *Câvidân-ı Hîredî* (*el-Hikma el-Hâlîde, Philosophia Perennis*) ile, gerçek olaylar tarihi olan *Tacârib el-Umem*’ini ‘Adûd emri ile yazmıştır. Çünkü, “Hallâciye”nin “Sıddîkiyye”si, Buveyhî’yi devirmek istiyor, oysa, ‘Adûd, hem onları, hem “Hurremî”leri, hem de “Bâbekî”leri temizlemekle, bir Irak-İran “condominium”u arıyordu.²⁶⁹ İşte onun için, tarihle ve felsefe ile yakından ilgileniyordu.

Miskeveyh, IV. Hicrî yüzyılda, Müslüman toplumun, sosyal ve ekonomik durumunu sergilemiş, tarih felsefesi yapmıştır. Hattâ, bu yüzden, çağımızda, onu, İbn Haldûn’un öncüsü sayan araştırmacılar bile bulunmaktadır.²⁷⁰ Miskeveyh, görüşlerinde, Fârâbî’ye dayandığı için, İbn Haldûn’un

²⁶⁸ Arkoun, *Miskawaih*, Vrin-Paris, 1970, 2. bsk., Vrin 1982.

²⁶⁹ Aynı eser, krş., M. Türker-Küyel, “İbn Sînâ ve İsmailî Görüş”, *Araştırma*, cilt 13, s. 188-190.

²⁷⁰ Aynı eser.

önünde yürüyenin, gerçekte Fârâbî olması lâzım gelir. Ahlâkı temele alarak tarih felsefesi yapan bu çevrede, hattâ, yetkinlik, Tanrı için değil, belki, İranlı *Denkart*'tan (Miroir des Princes, Mirror for Princes) kaynaklanarak, yetkinlik için aranmıştır. “Yetkinlik için yetkinlik” görüşleri dolayısıyla, Buveyhli çevreyi “laïque” ve “humaniste” olarak değerlendiren araştırmacılar bulunmaktadır (M. Arkoun).

İran ve Hind geleneğinde, topluma ilişkin eserlerin kaleme alınmış oldukları bilinmektedir:²⁷¹ *Andarz Nâme*, *Pend Nâme*, *Tansar'ın Mektubu* (1. Husrev Enuşirevân'a), *Buzurc Mihr'in Risâlesi*,²⁷² *Mukaffâ'nın Âdâb'ı*, *Pança Tantra*'dan *Kelile Dimne* (Burzoe'nin çevirisi kayıptır), *Siyâset Nâmeler*, *Kaabus Nâme*.²⁷³ İran geleneğinde, adâlet, hükümdarın, tebasına bir lûtfudur. Oysa, Türklerde, adâlet, hükümdarın şahsî “*insaf*”ı değil, “Köni törü”dür. “Törü”, göğün direğidir; kozmiktir; beşerî ve “conventionel” değildir, “ontik”tir. Evren yok olursa, gök çökerse, yer yerinden oynar ise “törü” de bozulur. O, ebedidir, objektiftir; hükümdarın halkına karşı aslî görevidir; hükümdarın kutunun gereğinin yerine getirilmesidir. O yüzden, halk, hükümdar için değil, hükümdar, halk içindir. Hükümdar, malı kendisi için değil, “ili dermek” ve “karabud”u için toplar. Temelde “toy” müessesesi bulunur. Servetin tek elde toplanması “törü”ye aykırıdır. *Kutadgu Bilig*'in de ruhu budur. Zengin, fakir, orta halli arasında denge, orta halliye doğru sağlanmalıdır. Kuvvetlinin zayıfı ezmesi engellenmelidir. Para ayarı ve “tüzen” bozulmamalıdır. İşte bu yüzden ki, Türk hükümdarları kingeşirler, meşveret ederler, danışırlar. Kutunu kaybeden hükümdarı halkı terkeder. Kanun fikri, bu şekilde, Selçuklu ve Osmanlı hükümdarlarında da yaşamıştır.²⁷⁴ İran geleneğinde, adâlet, hükümdarın bir lûtfu olunca, hükümdarın kudretinin, hükümdarın adâletinden önce gelmesi icabeder; ve, adâlet kudret ile temellenir (Sofist Thrasymakhos bu fikri savunmuştur: Platon, *Devlet* I-II). Pervîz, halktan zorla para toplayınca, gerekçe olarak, halkı düşmanlara karşı koruduğunu söylemiştir (paralı asker kavramı?). Bu durumda, devlet, *hükümdarın iktidarı* nı sürdürmek, siyâset ise bu *iktidarı korumak* anlamına gelir. Adâlet ise, iktidarın bir fonksiyonu haline dönüşür, bizatihi bir varlığı kalmaz, gölgeleşir, kurur —Böyle anlaşılmış bir adâlet kavramı, Sumerlilerde tesbit edilen *Nig.si.sa.* ve *Si.pa.si.* kavram-

²⁷¹ Bkz., not 233.

²⁷² Dankoff, *KB* çevirisi, Önsöz.

²⁷³ Mine Mengi, *Nâbi*, A. K. M. 1988.

²⁷⁴ Şairler kasidelerinde hükümdarları övmüştür. Mesela bkz., Bursalı Ahmet Paşa'nın “Güneşin” redifli kasidesi. M. Çavuşoğlu, *TD*, Eylül 1986, s. 27 vd.

larıyla tam bir zıdlık arzeder.Çünkü adâlet, Anû'nun temsil ettiği üzere, kosmiktir, objektiftir, "convention" değildir—. Bu anlayış çerçevesinde, hükümdar için esas, kendisine mal mülk toplamak esasıdır. Mal mülk toplamak için asker gerekir. Onun için, halka âdil davranmak icabeder. "Mezâlîm Divânı", "Dâru'l-⁵Adl", "Dîvân-ı 'Âlî" kurulmalıdır. Siyâset, ahlâka, ahlâk ise akıla dayanır. Akıl, saadetin şartı olur. *Kelîle ve Dimne*'nin, *Kaa-bus Nâme*'nin de ruhu budur.²⁷⁵ Tarihçilerin, hükümdarın askere, askerin altına, altının bayındırlığa, onun da "adl ü insâf" a dayandığı olgusuna "adâlet çemberi" dedikleri mâlûmdur. Cl. Cahen, bu çemberi, yukarıda da işaret edildiği üzere, hükümdar-asker-para-iktâ⁶ harp olarak görmektedir. *Iktâ*⁶ ise, Selçuklulardan itibaren ortada görünmüş, yani, İslâma girmiştir. Bu şartlarda, adâlet, bir gölge varlığa, bir fonksiyona dönüşmüş olmaktadır. Asıl varlık ise iktidar olmuş olmaktadır —Nietzsche de bunu terennüm etmiştir—. Arkoun da, Cl. Cahen'in açıklamalarına katılmıştır.

Oysa, *Kutadgu Bilig*'de, hükümdar için değil, ama "il" için asker, asker için para, para için zenginlik, zenginlik için ise adâlet gerekir (*Kutadgu Bilig*, 2057, 2058). Durum Osmanlılarda da değişmemiştir. Nâbî, "Çember" in başına "Mülk"ü, devleti, "Ricâl-i devlet" i koyar. Demek ki, Türklerde "Adâlet Çemberi"nin başında hükümdar değil, fakat, "il" (el, Devlet) bulunmaktadır. Diğer taraftan, harp olayını bir zarûret olarak "iktâ⁶" ile açıklamak, "iktâ⁶"ın var olmadığı, ama, harbin var olduğu halleri açıklayamaz. İbn Sînâ'da da, gelir, "tabîi" yol ile (mîras), "ganîmet" yolu ile (harp), ve "tesâdüf" eseri (bir hazine bulmak) olarak düşünülmüştür. Akkadlı, Şarru Kibratim Erbaim olan Naram Sin için de durum aynı idi. Tarih felsefelerinin temelini ise, Ay'ın toluması ve kararması, *duł*, veya evrendeki "Devr" oluşturur. —Mani'nin görüşü de bunun bir çeşitidir—. Öyle ki, toplumlar doğarlar, büyürler, küçülüp yok olurlar (Fârâbî, Miskeveyh, İbn Haldûn, Toynbee). Ancak, Fârâbî, olumlu yüce değerleri göz önünde bulundurmaktadır, ve olumsuz değerlere hizmet eden idareciyi "dâhî" ve "mâkir" olarak vasıflandırmaktadır. —Dilimizde "dâhî, bugün, artık bu anlama gelmemektedir—. Bunun o günkü karşılığı Türkçede, "aygı"dır. "Aygılgı", Türkler arasında makbûl bir değer değildir. Nasıl olur da bir hükümdara lââyık görülebilir? Fârâbî, adâleti, "Vâcibu'l-vucûd" olan Tanrı'nın bir vasfı olarak görmektedir. Bu yüzden onu, şu insanların elinin eremeyeceği, dokunamayacağı bir yere kaldırmış, objektifleştirmiştir; ona kosmik değilse bile, ontik bir varlık tanımıştır; onu bir "convention"

²⁷⁵ Dankoff, *KB* çevirisi, Önsöz.

olmaktan korumuştur. Ayrıca, Fârâbî'nin gözünde, "*Kerâmet toplumu*"nın bir çeşiti olan, böyle, "*iktidar*"a dayalı bir toplum, "*fâzıla*"dan değildir. Ya "*câhile*"dendir, ya "*dâlle*"dendir, ya da "*fâsıka*"dandır. Çünkü, orada, gerçek adâlet ve ona bağlı olarak gerçek saâdet yoktur. Fârâbî, kanun koyucunun önce bilge, sonra âdil olmasını gösteren delile, ayrıca, şöyle işarette de bulunmuştur: "The idea of Philosopher, Supreme Ruler, Prince, Legislator and *Imâm* is but a single idea," (*Tahsîl*, M. M. çevirisi, 58, s. 47).²⁷⁶ Bu işaret edilen kanun koyucu, Türkçedeki "Bilge böğü" olmalıdır.

Bütün bunlarla birlikte, Buveyhli ortamda, bilimi ve felsefeyi bulundukları yerden daha yükseğe çıkaranlar yetişmemiştir. Bu ortamdakiler, daha çok, dilin güzelliklerini tattıran "edeb" ile veya "siyâset" ile uğraşmışlardır. Miskeveyh, daha önceki Buveyhlilere olduğu gibi, 'Adûd'a da kütüphanecilik hizmetinde bulunmuştur. 'Adûd'un, bir Horasanlı yağması sırasında, "Kitapları kurtarabildin mi? Dünyada, kitaptan daha değerli hiç bir şey yoktur. Her şey yerine konabilir, ama, kitap asla!" dediğini, bu kütüphanecisi, kendi kulaklarıyla işitmiştir. 'Adûd, Savad Kalesi'nin zaptı sırasında, ıslanarak perişan olmuş sandık sandık eski Yunanca kitapları görmüş, kitapların yaralarının sarılması için, onları, Bağdâd'a, sağaltmaya göndermiştir. Mes'ûdî de (ölümü 950) İştahr'da, (Persepolis), Farsça kaynaklardan derlenerek yazılmış siyâsete dair bir sürü kitap görmüştür. Bunlar, İbn Mukaffa'nın (öldürülüşü 759) *Hüdâyî Nâme*'sinden ve *Tâc Nâme*'sinden farklıymış.

Miskeveyh, birer tarih felsefesi olan *Tecâribu'l-Umem*'inde ve *Hikmet-i Hâlide*'sinde, açık ya da kapalı olarak, kendisini, Fârâbî'nin *Medine-i Fâzıla*'sına bağlamıştır; akıl teorisinde onun etkisini taşımış, 'Adûd'u "ideal hükümdar" saymıştır. "İdeal hükümdar" arantısı, tarihçi Avfi'de de görülmüştür. Tarihçi Avfi'ye göre, "ideal hükümdar", ilkin, Böri Tigin, sonra, Büyük Tamgaç Buğra Kara Han olan Hakan Ebû İshak İbrahim'dir. İbrahim, Nasr'ın oğludur. Togan ve Arslan'ın karındaşıdır. Hastahane yaptırtan, yasa adamlarına danışmadan vergi bile almayan bu âdil hükümdar, Semerkand'da yaptırtmış olduğu medresenin alınlığına, "el-Mulk lillâh" ibaresini yazdırmıştır. İbrahim'in ölümünden sonra, oğlu Arslan'ı tanımayan, Kadir Arslan Yûsuf'tur. Yûsuf'un, oğlu Buğra Tigin Süleyman Arslan Han'dan olma torunu ise, Hasan'dır. Bu son hükümdar, kendisine *Kutadgu Bilig*'in sunulmuş olduğu hükümdardır. "İdeal hükümdar" arantısının arkası kesilmeyecektir. Meselâ, Nevâî'nin "ideal

²⁷⁶ Bkz., not 309, M. Mehdi çevirisi.

hükümdar"ı Bay Kara'dır.²⁷⁷ Miskeveyh, protokolü bırakıp, halkın içine karıştı diye vezir Ebû Alî el-Hakânî'yi kınamıştır. Miskeveyh'in bu değerlendirmesi yöneticilerin kendilerini Tanrı saymalarından, adâleti görev değil, lûtuflar bilmelerinden ibaret İranlı siyâset anlayışına, Nasîr Husrev'in Selçuklu'yu eleştirmesine, Tugrul Beg'in protokol gözetmeden, herkesle senli benli konuşmasına ve Türk hükümlerlik anlayışına karşı oluşturmaya uygun düşmektedir. Hükümdarın, kendisini gerçekten Tanrı saymasının kökü, herhalde, başına tanrılık alâmeti olan çift boynuzlu tâcı konurmuş olduğunu mühürlerinde görmüş olduğumuz Akkadlı Naran Sin'e kadar (Zu'l-Karneyn?), gerisin geriye uzanır. Tardu'nun "Dört iklim hükümdarı" sanını İran seferinden sonra kullanmaya başladığı rivayet edilir. Akkadlı "Kenû" (Kennu) sanı ile Türkçe "Köni" nin bir ilişkisi olup olmadığı sorusu, özellikle, Gutilerin Mezopotamya istilâları sebebiyle hatıra gelmektedir.

Rey çevresi "Maşrıkî", Bağdâd çevresi ise "Magribî" sayılıyordu. Bu "Maşrıkî"ye işaret ettiği de söylenen "Hikmet-i maşrıkîye", İbn Sînâ'da, aslında Fârâbî'yi takip ederek, Aristoteles'teki "*noesis*"e kadar geri götürülebilecek bir husustan başka bir şey olamaz. Bu, "*noesis*" sonucu, adım adım giderek, bir çıkarsama yapmadan, *Kutadgu Bilig*'in tâbiriyle, "yangzak" gitmeden, birden, "akıl gözü" ile görüverme, görünçtür, görüdür. Hâcib, buna "köksi közi" (5631) (Gönül gözü) diyecektir; ve, ekleyecektir: "Kişi körki söz ol" (272), "Ukuş körki til ol. Bu til körki, söz. Kişi körki yüz ol. Bu yüz körki köz" (274). (İnsanın süsü sözdür. Akıl süsü dil, dil süsü sözdür. İnsanın süsü yüz, yüzün süsü gözdür). Hâcib adım adım giderek, benzetme yoluyla bir sonuç çıkarsamaya (analogia=kıyâs), "yangzak" gibi güzel ve Türkçemizde canlandırılmaya lâyık bir terimle işaret etmektedir.

Âmirî, *Saâda ve'l-İsâd* kitabında, Kindî'yi zikretmiş, Fârâbî'yi ise, "Hades min el-Felâsife" olarak anmıştır. Âmirî'yi inceleyenler, onun, Platon ve Aristoteles'i çevirileriyle bize ulaştıran Huneyn ibn İshak ve onları yoğuran Fârâbî çizgisinden çok, İbn Mukaffâ'nın *Tâc Nâme* ve *Hudâyî Nâme*'si gibi eski İran kaynaklarından yararlandığını söylemektedirler (Minovi). Oysa, *Saâda ve'l-İsâd* incelenirse, Orada, Platon ve Aristoteles'ten ne kadar çok alıntılar verilmiş olduğu görülür. Ama, Âmirî, ayrıca, Fârâbî'yi de izlemektedir.

²⁷⁷ Abdülkadir İnan, *Çağatay Yazı Dilinin Kuruluşu*, s. 17 vd.

Ünlü *Buhalâ*' ve *Hayavân* yazarı Câhiz'in tecrübelerini tekrar etmek isteyen, "İhvân"dan olduğu sezilen Tevhîdî'nin çok saygıyla bahsetmiş olduğu hocası Sicistânî, hem fakir hem de hasta olduğu için pek evinden çıkmamış. Ama, devlet adamları, kayıp *Sivân el-Hikme*'nin bu sahibine karşı saygın bir kişi olarak davranırlarmış. Sicistânî'nin bu durumu, bir bakıma, Roma'da, yüksek rütbeli kumandanların, valilerin, hattâ, imparatoriçenin saygıyla dinledikleri Plotinos'un durumunu andırmaktadır. Sicistânî de, *Risâle ilâ 'Adûd'u'd-Devle*'sinde Fârâbî'nin "ideal hükümdar"ını 'Adûd'un şahsında görüyordu. *Fî Kemâl el-Hâss bi Nev' el-İnsân*'ında ise, o, "*Şahs-ı ilâhî*"yi, ve "*Eşhâs-ı kâmile*"yi arıyor, Fârâbî'den kalkarak, İbn Sînâ'nın, daha sonra, "*Rabb-ı insânî*", "*İlâh Beşerî*" diyeceği noktaya ulaşıyordu. O da Fârâbî'nin etkisindedir. Ünlü Câhiz'in, *el-Devle* yazarı Türk yönetici İshak ibn Sul Tigin tarafından korunduğunu biliyoruz. Câhiz, hem *Ahlâk el-Mulûk* adlı eserini yazmış, hem de zamanındaki toplumları kültür ürünleri açısından karşılaştırmıştır. O, *Fezâ'il el-Etrâk*'inde, (Türklerin Erdemleri), uzun yıllar Türkler arasında yaşamış olan Arap kumandanı Sumâma ibn Aşras'ın ağzından şu tanıklığı bize kadar getirmiştir: "Onların (Türklerin) memleketlerinde, peygamberler ve filozoflar yaşayıp ta, bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi, sana, Basralıların edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin sanatını unuttururlardı" (Şeşen neşri, s. 75). Gerçi, Câhiz'a göre, Çinlileri sanatta, Yunanlıları felsefe ve hikmette, Arapları edebiyatta, İranlıları siyâsette, Türkleri harp sanatında geçecek kimse yoktur (*Aynı eser*, s. 80).

İbn Zur'a'nın kitapları arasında gösterilen *Fî'l-Mevcûdât* da, herhalde Sicistânî'nin olmalıdır (Troupeau). Hristiyan Yahyâ ibn 'Adî, felsefenin bir parçası olan mantığı, "saâdetin anahtarı" saymakla (Türker),²⁷⁸ Fârâbî'nin öğrencileri arasında, başı çekiyor, özellikle, eserinin adıyla, İbn Sînâ'nın *Necât*'ına, öncülük ediyordu: *el-Hidâye li man tâha ilâ sabîl el-Necât*. Sicistânî'nin öğrencisi Tevhîdî, Sicistânî'yi takip ederek, yazmış olduğu *İmtâ'* ve *Mukâbasât*'ında, "*illat-i ûlâ*"dan çıkan bir evren-toplum-insan zincirinde, insan, "*sâ'âda kubrâ*"ya "şeref ve kemalin son sınırı olan akıl ile", "beden kirlerinden arınarak" erişir, diyordu. Burada, *arınma*, ne *Beş müstebit*'ten kurtuluştur, ne de "*İskât-ı Vasâ'it*"tir; sadece, Fârâbî'de geçen "*Zâtin ârizî levâhiki*"nden, İbn Sînâ'da geçen "beden alâ'iki"nden kurtuluş olması gerekir, yani, insan ruhunun zihin ve ahlâk ile ilgili olumlu davranışlardır; "Nutkî"—"Nazarî", "Fikrî", "Hulkî", "Amelî" erdemlere ulaşması-

²⁷⁸ M. Türker-Küyel, "Yahyâ b. Adî ve Neşredilmemiş Bir Risâlesi", *D. T. C. F. D.*, sayı 17, 1957.

dır; “Hikmet”, “Adâlet”, “Şecâat” “İffet” erdemleriyle, bunlara bağlı erdemlere erişmesidir.

Çeviri işini canla başla desteklemiş olan Me'mûn, Bulgar hükümdarının, halifelik üzerine, özellikle, halifenin vasıfları üzerine, sormuş olduğu soruları cevaplandırmış (*Rihla*), ünlü vezirler ise, edebî örnek teşkil eden mektuplar yazmışlardır. Ama, siyâset üzerine yazanların hiçbiri, Fârâbî'nin önceli sayılamıyor. İbn Rabi'ın *Kitâb Sülûk el-Melik fî Tedbîr el-Memâlik*'i, İbn Dâyah'nın *Kitâb el-Siyâsa li Eflâtun*'u, Ebû Dulaf'ın *Siyâset el-Mulûk*'u böyle alınmalıdır (Dunlop). IX. ve X. yüzyılda, Türk devlet adamları da, siyâset konularında yazmışlardır: İshak ibn Sul Tigin'in *el-Davle*'si, Halife Mütevekkil'in can dostu ve *Qalâ'id al-Uqvân* (bsm. Paris, 1277) sâhibi olan Feth ibn Hakân'ın *İhtilâf el-Mulûk*'u, gibi. İbn Hordêbih, *Kutub el-Vuzerâ*'yı kaleme almıştır. *Kutadgu Bilig* ozanına en yakın bulunan bir zamanda yazılmış olan Nasîr Husrev'in *Sa'âdat Nâme*'sini de buraya ekleyelim. 'Ubayd Allah ibn 'Abd Allah ibn Tâhir “Siyâsat al-Mulûk” üzerine mektuplar yazmıştır. Me'mûn'un kâtibi, el-Rayhânî, hikmete dayandığı için, “kâfir” sayılmıştır. Soyu Darius'a bağlanan Sahl ibn Hârûn, “*Tedbîr el-Memleke*”yi kaleme almış, Câhız'ın beğenisini kazanmıştır. Hârûn Reşîd'in kâtibi Attabî ise, bir “*Sinâat el-Siyâsa*” yazmıştır. 'Utbi ise, karakterlerle meşgul olmuştur. Eğer, İbn Nedîm'in *Fihrist*'i taranırsa, Arapların, Acemlerin, Türklerin siyasete dair yazmış oldukları görülür.

Bu durumda, 680'lerde, Mervan zamanında, Tıp ve Kimya ile ilgili çevirilerden sonra, 730'larda da, siyâset kitaplarının Yunan dilinden Arap diline çevrildiklerini, sonra da, IX. yüzyıldan itibaren siyâsete dair kitap yazmanın âdet olduğunu söyleyebiliriz. 759'da öldürülen İbn Mukaffâ'nın siyâsetle ilgili kitaplarından sonra, asıl, Me'mûn zamanında (813-833), Tıp yanında, Platon'un eserleri ya da özetleri çevrilmiş olmalıdır; *Nomoi*,²⁷⁹ *Politikus*, *Politeia*, *Timaios*. Aristoteles'ten, Mantık, Fizik veya Metafizik kitapları yanında, *Nikhomakos*'a *Etik* çevrilmiştir. Çevirilerden sonra, Kindî (800-860), ahlâka ve siyâsete dair yazmıştır. Fârâbî, Kindî'yi tanımıyor olsa gerektir. Bununla birlikte, her ikisi de, “*tahsîl-i sa'âda*” ve “*siyâset*” üzerine yazmıştır.²⁸⁰ İslâm âleminde, “siyâset bilimi”nin (political science) gerçek kurucusu Fârâbî'dir. Bu cihet, Dunlop'un ve Muhsin Mahdî'nin incelemeleriyle ortaya konulmuştur.²⁸¹ Fârâbî ise, Platon ve Aristoteles'e borçlu-

²⁷⁹ İbn Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*.

²⁸⁰ Aynı eser.

²⁸¹ Dunlop, *Fusûl al-Madani*, neşri, 1961; M. Mahdî, *Alfârâbî and the Foundation of Islamic Philosophy, Essays on Fârâbî*, I. Afsâr, University of Tahrân 1976.

dur. Meselâ, onun *Fusûl'ü*, *Politikos*'un sistemli bir açılışı, bir serimi sayılmaktadır. Meselâ, *Politikos*'un "politikon kai basilikon"u, "Basileus Themistopolo"u, Fârâbî'deki "melik el-sunna" olarak düşünülmektedir.²⁸² "Mudabbir"ın "tabîi" oluşu ve vasıfları bu kabildendir.²⁸³ Bu durumda, *Kutadgu Bilig*'den önce, İslâm âleminde, bol bol siyâsete dair eserler yazılmış bulunuyordu demek oluyor.

Kutadgu Bilig te, beylik, doğuştandır (1932, 1950). Bey, "kharizma" sahibidir (5947). O, "sürüsü" olan halkının "çobanı"dır (5164). Halk, "karabaş"tır, bey ise "akbaş"tır. Siyah, kul rengidir (2080) (Toprak unsurunun simgesi olarak, Sumerli ve Çinli zihniyeti de böyledir). *Kutadgu Bilig*'de, asker sınıfı "Koruyanlar" hakkında, Platon'dan gelip Fârâbî'ye ulaşan fikir tekrarlanır (2278). *Kutadgu Bilig*, filozof hakkında, "Fakir olduğu için sözü dinlenmez" (3076), der. Gök, adâlet ile durur (3463, 5600), tıpkı, sağlığın da "adâlet" ile durmasında olduğu gibi (5474). Adâleti taklîd edebilen ayakta kalır (5601, 5285, 5164, 5165). İdarecisinin âdil, merhametli, çoban, *Si.pa.si.* oluşu, halkın ise "karabaş" oluşu, bir Sumerli, yani, bir Asya geleneğidir. Ama kul, "kula kul olamaz" (3750) — "Kula kul oldum, Allah, kurtarınız" (Şarkı)—, ve "Fakir, dul, yetimi kollamak" gerekir (5302) —Mezopotamya, El, Sanel, Anat—, "Adâlet" esastır (5944). Bu yönler, öyle, kolayca, İran geleneğine bağlanamaz. Dul ve yetimin kollanması, ilkin Sumerli, sonra Akkadlı ve Kena'anlı metinlerde geçer,²⁸⁴ Nizâmü'l-Mülk'e, Yesevî'ye, Koçi Bey'e dek uzanır.²⁸⁵ Urukaginna, Urnammu (M. Ö. 2050), Ana İttişu (M. Ö. 1970), Lipid İştâr (M. Ö. 1900) kanunları, Hammurabi (M. Ö. 1750) kanunlarının esaslarından biridir. *Kutadgu Bilig*'de, oğul, babasına "Hazineyi dağıt" önerisinde bulunur (1184 vd.). İslâm'da, önceden, bu öneriyi İbrâhim ibn Ethem kabul etmiştir (Belh, 774). *Kutadgu Bilig*'de, "Oğul kız kişim tip nengin irkmese, Yayır suv bağım tip kümüş tirmese" (2278) geçmektedir.²⁸⁶ Türk Tabgaçlı hükümdar hazinesini halkına açıp dağıtmak emrini verdiğinde, Çinli veziri pek çok

²⁸² *Tahsîl*, 57, 58; *Kitâb el-Milla*, 56 vd.; *Siyâsa Madaniyya*, 81, Naccâr neşri.

²⁸³ *Fusûl Müntezze*, s. 66-67.

²⁸⁴ Virolleaud. *Légendes*, Maisonneuve, Paris 1949. Krş., *Kut ...*, 523 ve not 134.

²⁸⁵ *Nasihatu's-Selâtin Literatürü*, 1939, Aksüt yay.; Agâh Sırrı Levend, *Siyâset-Nâmeler*, s.

170.

²⁸⁶ "Çoluk çocuk ve karım diye mal toplamamalı veya mülk ve bağ bahçe edineceğim diye gümüş yığmamalıdır." Krş., Talat Tekin, "İslam Öncesi Türk Şiiri," *TD*, sayı 409, Ocak 1986, s. 29. (Budist devir); "Öz yaş olatı ed tavarların. Örlüksüzün bilingler—Ömrün, yaşın, mal ve mülkün geçici olduğunu biliniz."

şaşırmıştı.²⁸⁷ Türk hükümdarının Tanrı görevlendirdiği için, hükümdara, görevini yapıp yapmadığı hakkında Tanrı hesap sorar.²⁸⁸ Bu fikir, *Kutadgu Bilig*'de aynan tekrerrür eder (5469), tâ Osmanlıya ulaşır. Onun için, Selîm (İlhâmî mahlâslı), "Eylemek mahz safâdır bana nâsa hizmet", Alî Şir Nevâî ise "Bir dem safâ yok nâsa mihnetten" diyecektir. Bâbü'r Nâme'sinde, Bâbü'r de aynı perspektif içerisinde.²⁸⁹ Atatürk'ün, saadet anlayışının ise halkına hizmet olduğunu, artık, biliyoruz.²⁹⁰

Siyâset biliminde, henüz, Fârâbî'nin bir önceli bulunamamıştır. Tıpkı, *Kutadgu Bilig* yazarı Hâcib'in de, henüz, bir öncelinin bulunamamış olmasındaki gibi. Fârâbî'nin siyâsetle ilgili kitapları zikredilmiştir. Meselâ, onun *Fusûl*'ünü, İbn Rüşd, "Siyâset"nde, zikretmiştir. İbn Meymûn, İbn Aknîm de onu anmıştır. Fârâbî, kendisinden sonra gelenleri, İspanya'dan bu yana doğru derinden ve devamlı olarak etkilemiştir.²⁹¹ *Tedbîr el-Mutevâh-hid*'inde, İbn Bâce, erdemli kişinin, bilimin egemen olduğu diyarlara göç etmesini öngörmüştür. Ancak bilimle yönetilen bir toplumun erdemli bir toplum oluşturabileceği düşüncesi, Fârâbî gelişli, İbn Bâce çıkışlı olarak Francis Bacon üzerinden, tâ Auguste Comte'a kadar ulaşmıştır. Fârâbî, bu konuda da önde yürümektedir.²⁹² Fârâbî, İspanyalı düşünürlerden İbn Hazm'ı etkilemiş, Arnaldez Cruz Hernandez'in, 1972'de, *SIEPM*'nin. V. Milletlerarası Kongresi'ne bildirdiği üzere, İspanya'da, halifelüğün çok yayıldığı bir ortamda, insanlar, gerçi, "aristokratik bir cumhuriyet"fikrine tamamen alışmışlardır, ama, İslâm âleminde, ikinci kez bir Cumhuriyetin kurulması için, aradan 900 yıl daha geçmesi gerekmiştir. Çünkü, Türkiye'de, Kemal Atatürk, 1923'te, cumhuriyeti kurup, sonra da "Hilâfet"i kaldırmıştır.²⁹³ Gerçekten de, "reis-i cumhûr" terimini İslâm'da ilk kez, Fârâbî kullanmıştır. Terim, sanıldığı gibi, Şinâsî'nin bir icadı değildir. Gerçi, Şinâsî, Reşid Paşa'ya, "Eyâ ahali-i fazlın reis-i cumhûru" hitabında bulun-

²⁸⁷ Eberhard, "Şato Türklerinde", *Belleten*, cilt 11, sayı 41, 1947, s. 17; "Topalarda Köle", X, s. 255.

²⁸⁸ Gültekin Anıtları.

²⁸⁹ Mihn-e-emgek-emek.

²⁹⁰ M. Türker-Küyel, "Atatürk'ün Saadet Anlayışı Üzerine Bir Deneme", *Erdem*, cilt 4, sayı 12, 1988.

²⁹¹ M. Türker-Küyel, "Kurtuluş ve Sadakat, İbn Meymun", *Erdem*, cilt 4, sayı 10, 1988, s. 245-254.

²⁹² K. Ârâ, *Tahsil*.

²⁹³ Cruz Hernandez, *Actas del V. Congreso Internacional de Filosofía Medieval, el Pensamiento de Ibn Hazm y el Encuentro de Culturas en la España Musulmana del Siglo XI*, Editora Nacional, Torregalindo 10, Madrid 1977, 16, s. 33.

muştur. Bu dizede, bu haliyle bile, Fârâbî'nin izlerini sezmekteyiz. "Hâdimu'l-millet" terimini de, yine, Fârâbî kullanmıştır.²⁹⁴ Bilindiği üzere, Atatürk, ölümünde, "Milletin fedakâr sâdık hâdimi! Vatan sana minnettardır." (İnönü) sözleriyle tebci edilmektedir.

Kutadgu Bilig'in bazı beyitleri arasında, fikir bakımından bir tutarsızlık bulunduğu, izlenimi edinilebilir. Sistematik yapıdaki bu tutarsızlığı, ayrı ayrı çevrelerden kaynaklanan görüşleri veya değişik ruh hallerinden ileri gelen kanaatleri bir tek beyit ile dile getirmekten ibaret olan "beyit telâk-kisi"ne bağlamak mümkün görünmektedir. Meselâ, evlât sahibi olmanın hem övülmesi, hem de yerilmesinde olduğu gibi (1216 vd.). Bu durumda, *Kutadgu Bilig*'in temel felsefe görüşünü yakalayabilmek için, tek tek beyitlere bağlı kalmak yerine, eserin bütününe göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Şöyle ki: Evren durmadan evrilmekte ("Ongay evrülür emdi evren sanga", 6231), Ay, Gün ve Ödlek (zaman) doğmakta (Tilekçe togar ay kün ödlek tonga, 6231), bu dünya kalmayıp, geçip gitmektedir, gelip geçmektedir (Kiçigli turur bu ajun kalgısız, 6115) —Dünyanın bu hali, eserin yapısında, "tezginç"ler halinde temsil edilerek, eserin kuruluşunda, aynen verilmiş, aynen yansıtılmıştır. Öyle ki, eser, okuyana, sanki, evrenin veya "hayat seli"nin tâ kendisi imiş gibi, yuvarlanarak akan, akarken yuvarlanan, yuvarlana yuvarlana dönen, dönerken yuvarlanan bir izlenim verir. Bu ciheti, eserin, henüz ismi konulmamış, en başarılı, hattâ, kanımızca, en baş sanatıdır. Çünkü, "mecâz-ı savtî", nihayet, evrenin içinde biraz duyarlı kulakların algılayabileceği sesleri, dilde, sanatkârane bir şekilde yanyana getirebilmektedir; taklid etmektir. Oysa, evrenin bütünündeki akışın biçimini görmek için, "akıl gözü"ne ihtiyaç duyulmaktadır; sanatkâr olmaktan önce bilge olmak gerekmektedir; bu akışı, daha sonra, sanatkârca vermek gelir—. Eserin bu tarafını, biz, yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, Karl Orff'un diriltmiş olduğu *Carmina Burana*'daki, evrenin "tezginç"ler halinde durmadan döndüğünü müzik ile tasvir edilip, duyurulabilmesiyle kıyaslamak istiyoruz. Ulu Hâcib, bu müziği, tâ Pithagorasçılardan beri gelen bu evren müziğini, kelimelerdeki seslerle ve olayların döngüsel ritmi ile kulağa duyurmaktadır, hissettirmektedir. Hissettirmekle ve kulağa duyurmakla kalmayıp, göze de göstermektedir. Öyle ki, biz, evreni, sadece işitmekle kalmıyoruz, sanki, bir aynaya bakıyormuş gibi baktığımız

²⁹⁴ Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, s. 149: "Hâdim ul-Milla." Oysa, "Reis-i cumhûr", "adâlet" vs. gibi kavramlar Tanzimat Devri'ne mal edilir: İsmail Parlatır, "XIX. Yüzyıl Yeni Türk Şiiri", *Türk Dili*, sayı 481-482, Ocak-Şubat 1992. s. 11.

eserde, okuyoruz, ve hareket halinde olarak da, bu döngüsel ritmi, belki de burgacı (!) görmekteyiz, sesini duymaktayız—. Doğanlar ölmekte (Toguklu ölür, 6290), bu arada, insan da, “tilekçe” ve “ongay” bir anda, kutu yakalıyayım deyip dururken, (Bolu birse öd, 6095), (Bolu birge ödle, kelü birge kut, 6095), (Bulunmuş bu öd kün, 6931) veya yakalamışken, kestirilemeyen, beklenmedik bir sırada, ölüvermektedir (Ölüglü turur öz, küni belgüsüz, 6115), (Öd kiçer, kişi tuymaz. Yalnguk oğlu mengü kalmaz).

Bu ana fikirlerin Türk dilinde, elbette öncelleri bulunmaktadır: “Küntün kiçip irtelir”, “Ödle, yarağ közetti”, “Ödle küni tavrattı”, “Alp Er Tunga öldü mü, ödle, öcün aldı mı?”, “Kişi oğlu köp ölüglü törümü”, “Körür közüm körmezteg bilir bilgüm bilmezteg”, “Yay görküne inanma.” (“İslam Öncesi Türk Şiiri”, *Türk Dili*, sayı 409, Ocak 1986).

İnsanı, yalnızca ölüm sarsmaz, vefasızlık ta sarsar; öyle ki, insanın insandan sakınması bile gerekebilir. Evrilen evren, kalgısız ajun, erteyen gün, vefasızlık, yaşlanmak, ihtiyarlamak ve ölmek insanı buña sürükler; Kadgu=kaygı verir; insanı “sakındırır” (“Ança sakındım.” Anıtlar); insana “irinç” ve “egmek” salar. İnsan, “kaçmış kutu irtir”, “geçmiş kutu irtir.” Bu değişim içerisinde, insan (“kişi oğlu”, “apa oğlanı”, “yalnguk oğlu”), kendisine dayanak olarak, “ödsüz”, “ilkisiz”, “üzeliksiz”, “buñgsuz” Teñgri’yi, Ugan’ı, İdi’yi, Bayat’ı, Çalap’ı, Burxan’ı bulur. O’na yönelir. —“Sensin rahîm. Sensin Kerîm. Ya Rabb! Sana sundum elim!” (Yunus Emre)—. İnsan erdemle avunur (“Ancak külüg kagan ermiş.” “Bodun atı küsü yok bolmasın tiyin.” “Biligleri er atı ölmedi”, “Biligsiz iser, erlerin atı ölüg”). “Bod sın yonıklı” ve “kişi soñgu” olmaktan, “ad, kü” kazanmakla kurtulur; yetkinleşir, kişileşir, kişi olur. “Kadgu” gider “gülgü” gelir; “Buñg” gider, “kıvanç” gelir; “emgek” gider “erej” gelir; “uçuz” gider “ağır” gelir; “sakınç” gider, “sevinç” gelir. “İrinç” gider, “avinç” gelir; insan “umu” ile “umunç”la birlikte hep durur yatar. İki dünyada kuta erer. Gönül yarası kapanır, yürek yırtığı bitişir. Erdemle övünür. Kaşgârlı’nın *Divân*’ında söylediği üzere, “badram=bayram” yapar, sevinir; hali, “sakınç”tan “sevinç”e döner: “Kaçtı sakınç sevnelim. Badram kılıp avnalım. Erdem bile övnelim. Dinle sözüm külgüsüz.” “Kişiler kişisi” olur. Kutu kutlanır. “Kutlu kut olur.” Ama, evren, “tilekçe” ve “ongay” evrildikte, —böyle bir evrilişten dolayı, öd’ün=zamanın adı uğur olur—,²⁹⁵ insan

²⁹⁵ M. Türker-Küyel, *Kut. ...*; krş., Talat Tekin, “Karahanlı Dönemi Türk Şiiri, Alp Er Tunga Ağıtı”, *TD*, sayı 409, 1986. s. 104.

eğer, “kut esrükü” (ne oldum delisi) olursa, işte o zaman, ölüm, yeniden, ona kendisini hatırlatır: “Ödlek küni tavratar”, “Ödlek yarağ gözetir”, “Ödlek öcünü alır”, “Kün tün kiçip ertelir”, İnsan ölür, “ısız ajun kalır.” Gerçekte, Tanrı Kara Han’ın yaratmış olduğu “kişi oğlu”nun özü, kendiliği, ölümlü olmaktır. Tözü ise “kadgu=kaygı”dır, buğğdur. Zaten, buğğsuz olan bir tek Tanrı’dır —Sumerli ozan da aynı şeyi söylemekteydi: “Man the tallest can not reach to heaven. Man the widest can not reach to cover the earth.” (*From the Tablets of Sumer*, 205)—. Tengri, kişiyi yaratarak, kendisine, kişinin gönlünde, bir “ev” (*cyclos*)²⁹⁶ yapmıştır. İşte, bu “kişi oğlu”nun, erdem yolu ile, “at, kü(y)” kazanması, onun bilge ve alp olmasıdır. Kendi özü ve varlığı üzerinde düşünüp ona göre davranmasıdır.²⁹⁷

Kutadgu Bilig’i anlamak, onun havasına girebilmek için, kitaba sondan başlamak, ozanın buñunu görmek veya, kadının kötülük kaynağı olması iddiasında olduğu (6565)²⁹⁸, sonra, başa dönüp bahar sevincine katılmak gerekir (63, 123). Eserin sonuna bakınca anlıyoruz ki, bilge ozan bütün umutlarını yitirmiş, ölecek kadar buñalmıştır (6565, 6603). Bir yerlere kaçmak, buralardan GÖÇ etmek istemektedir:

“Kişide yırayı ajunda yiteyi (6572)

“Atum bilmesinler mini körmesinler (6600)

“Tilep bulmasınlar sözümni keseyi” (6600).

O, neredeyse, varlığın, bilginin ve değerın hiçliğine bile inanmak üzeredir.²⁹⁹ —Oysa, bütün eseri boyunca, bunların gerçekliğini savunmuştur—. Acaba, o niçin bir GÖÇ düşünmektedir? Acaba, o, niçin bir göçü düşünmektedir? Çünkü, etrafında olup biten toplumsal ve tarihsel olaylar, öyle gelişmiş idilerdi ki (6451, 6465), onun inandığı değerler, silinip süprülmüştür (6466). O da tıpkı zamanımızdaki egzistansiyalistler gibi, sarsılmıştır. O, etrafında, artık, erdemli bir toplum görmemektedir. İşte bunun için GÖÇ etmek istemektedir!

²⁹⁶ Dhorme, *Textes Religieux Assyro-babylones*, Paris 1907, s. 87.

²⁹⁷ M. Türker-Küyel, *Kut ...*, s. 495, not 39.

²⁹⁸ “Turayı barayı ajunu kezeyi. Vefalık kim erki ajunta tileyi”: “Kalkayım, gideyim, Dünyayı gezeyim. Dünyada, acaba, vefakâr kimse var mı arayayım.

²⁹⁹ 6572: “İnsanlardan uzaklaşarak dünyadan silinip gideyim.” Krş., Nâbî: “Kimdir acaba mealin itmiş tahrîç. Ben anladığım budurki her harfinde. Bin sırrı var, amma, yine hiç ender hiç.”

Bilim ve felsefe ile oluşturulabilecek erdemli bir toplum arayışı içerisinde, *Göçü* düşünmek fikri tâ Platon'dan beri gelmektedir. Bu fikir, herhalde, Pithagorasçılarının da ana fikriydi.³⁰⁰ Fârâbî'de olgunlaşan bu fikir, Batı'ya, Doğu'ya Balasagun'a, Kaşgâr'a, Ulu Hâcib'e de ulaşmıştır. İspanya'da, İbn Bâce'den, Roger Bacon, Francis Bacon ve Auguste Comte'a varmıştır. Netekim, bu cihete yukarıda başka bir açıdan işaret edilmişti. Erdemlerini kaybetmiş, kültür ve uygarlık yüce değerlerinden olmuş bir toplum önünde, "Pikku" ve "Mikku"sunun "Kur" tarafından yok edilmesine karşı, vaktiyle, İnanna da, ağabeyisi Güneş Utu'ya ağlamış, göz yaşı dökmüştür.³⁰¹ Mezopotamya'da, özellikle Sumerlilerde, bir yerlere göç edecek yerde, alp değerine sarılarak, olumlu değerleri kurtarmak için, savaşıma parlak bir şekilde devam etmek davranışı gözlenmiştir. Bu savaş, her tür düşmana, her tür "canavar"a karşı, "Kur" taşlarına, "Tufan"a, "boşluk"a, "karanlık"a, "ölüm"e, "yılan"a, "Humbaba"ya, "Sedr ormanları"na, "Rüzgâr Şutu"ya veya "beden canavarı"na, "Gök Boğası"na, sadece çevreyi değil, ama, "kültürü kirletenlere", kültürü öldürenlere, cahillere, olumlu değerlerden yoksuna karşı verilmiştir. Gereğinde, "Yedi dağ" aşılmış, gereğinde "Üçler, Yediler, Kırklar" birleşmiştir;³⁰² gereğinde, İnanna "7 Takı"sından vaz geçmiş, savaşçılar, "evli olan evine, anası olan anasının yanına" uyarısıyla bir tercih önünde bırakılmıştır, adımlar geri alınmamıştır. Kalkamış da bu konuda yalnız değildir. Gerek Enmerkar, gerekse Lugâl Banda da, birer alp olarak savaşmışlardır.³⁰³ Ziu Sudra'da, ise, "Tufân"a karşı olan mücadelesinde, alplik değeri ile bilgelik değeri bir gitmiş, çünkü, o, bütün varlıkları, bir gemi yaparak, Tufân'da yok olmaktan kurtarmıştır. O, bu yüzden, "atarhasis", "atrahasis", "paragon of wisdom", "The preserver of the seed of mankind" olarak ün salmıştır.³⁰⁴ Netekim, Ulu Hâcib de, toplumunu terketmeyerek, kendi kendisini bilinçlendirerek, hükümdarına hizmet arzetmiştir:

"Negü yonır men bu yirde kurug

"Barayın, ilimge kılayın tapug."

Erdemlerini kaybetmiş bir toplumdan kaçış, göç ediş fikrine paralel olarak, bilge ozanın kendisi de, artık, yaşlanmıştır. Yaşlanmakla, ölüm

³⁰⁰ Platon, "Biz göğün bitkisiyiz."

³⁰¹ Kramer, *From. ... Krş., Tarih Sumer'de Başlar*, s. 169 vd.

³⁰² Aynı eser.

³⁰³ Aynı eser.

³⁰⁴ Aynı eser, krş., "Nûh, Âdem gibi ikinci atamız" (Sultan Veled).

yaklaştığı duygusuna kapılmıştır (6521, 6564). O, bu yüzden, ölümsüzlüğe olan inancında bile, sarsılıp sendelemektedir:

“Tilemedim özke kü çav edgü at.” (6502)

— Oysa, bütün eseri boyunca, ölümsüzlüğe götüren yolu, “edgü at” kazanmayı işaret edip durmuştur—. Ama, kişi, bu halde kalırsa, ölecektir, hiç olacaktır, yok olacaktır. Bilge ozan, buñundan kurtulmak için, bilgeler, “böğü bilge”lerin yardımına sığınır. —Boethius’un, vaktiyle yapmış olduğu gibi: *Consolatione Philosophiae*=*Felsefenin Tesellisi*’ne—. Var olan vardır. Var olan yok olmaz:

“Umıncım sen ök manga ay umıncı

“Umıncı kesmegey men sanga ay umıncı.” (6515)

Bilge ozan, böylece, ölümsüzlüğe inancını yeniden kazanır.³⁰⁵ —Fârâbî’de, ölümsüzlük, “*akl-ı fâ’âl*”e, Bilge Kagan’da “Atalar Ruhu”na erişebilmekte idi—. Ölümsüzlük, kutun hareketine, aynen, katılabilme hareketidir. Bu hareket, varlığın, asıl Kut olan Tanrı’dan, uyumlu evren, erdemli toplum, erdemli kişi olarak, kutlar halinde çıkması hareketidir, ve, erdemli kişinin bu hareketi kavraması, onun üzerinde, ona uygun olarak düşünmesi, düşündüğü gibi davranması, düşündüğünü yapması, söylemesi, söylediğini yazması hareketi yolundan, Fârâbî’nin deyimi ile, “nutkî” ve “nazârî” erdem olan hikmet ve bilgelik yolundan, “fıkri” erdem yolundan, “adâlet-şecaât-iffet” gibi “hulkî” erdem yolundan, varlığın yeni baştan kendisine dönmesi hareketidir. Erdemli kişi kutun hareketine katılıyor demek, o hareketi, o hareket her ne ise, işte o şekliyle, olduğu gibi, kavıyor demektir (İlm el-Yakîn=Ayn el-Yakîn=Hakk el-Yakîn). Hem kutun hareketinin kendisi, hem de bu kavrayışın adı hikmet’tir, bilgelik’tir. Ulu Hâcib, bilgelik yoluna girmekle, Fârâbî’nin çıkırına girmektedir; hikmet erdemini kazanmaktadır. Bilgelik ile, kişi, “nazârî” erdemini kazanır. Kişi, bu “nutkî” ve “nazârî” erdemi ile katılmış olduğu kut hareketinden, bu sefer, bir başkasını daha yapar; o da, doğru olarak düşündüğünü, doğru olarak söylemek, doğru olarak yapmaktır, doğru olarak davranmaktır. Doğruyu yapmak, topluma dönüp, insanlara ve devletine, olumlu değerler kılavuzluğunda, hizmet etmektir. İşte, yaptığı bu hizmetle, kişi, “hulkî”, “amelî” ve “fıkri” erdemlerini, adâlet-şecaât ve iffet erdemlerini, “tüzelik-könilik-alplik-uvut” erdemlerini, ve bunlara ek erdemlerini kazanır, onları diri tu-

³⁰⁵ Bkz., not 174.

tar, yaşatır; yaşar, yeşerir, adı kalır, ölümden kurtulur, ölümsüzleşir. Ulu Hâcib, kutun hareketini, kendinde gerçekleştirerek, kutun hareketine katılarak, kutu düşünerek, kutun gereğini yaparak, kut üzerinde yazarak, ona “kutlanan bilgi”, “kutlanmış bilgi” “kutlu bilgi” adını vererek, gerçekten, ölümsüzleşmiştir. Kut, bütün varlıkta, evrende, toplumda ve insanda parlar. Evren-toplum ve insan, aynı bir gerçeğin dağılımlarıdır. Bunların hepsi, kökte, birdir. Kut, bunlar arasındaki paralelliği sağlar. Evrende kut, “köni törü”, “edgü törü”dür (939), adâlettir. “Köni törü”nün kendisi, “iduk kut”tur, “kutlu kut”tur. Bu haliyle, o, evrendeki Güneş’e benzer. “Köni törü=Adâlet”, “eşhâs”tan Kün Toğdı’nın kişiliğinde temsil edilmiştir. Toplumda kut, devlet halinde olmaktır, “dünya”dır, “dünyalık”tır. Bu haliyle, o, evrendeki Ay’a benzer. “Eşhâs”tan Ay Toldı’nın kişiliğinde temsil edilmiştir. İnsanda kut, akıldır, bilgidir, hayattır, atalara kulak vermektir (1566), diriliktir, sağlıktır, doğruluktur, olumlu değerlerdir, olumlu değerlere dayanan erdemli toplumdur, gönençtir; insan ruhunun iyi ad kazanmak yoluyla, ölümsüzlüğüdür (“Törü birle atın kopurdu örü”, 103). İnsan olarak kut, “eşhâs”tan, Ögdilmiş’in kişiliğinde dile getirilmiştir. Kutu yanlış yerde, yani, varlığın dışında, dünyanın ve toplumun dışında aramak, Odgurmuş’un kişiliğinde temsil edilmiştir —Gerçi, eseri biz, kutu (Ay Toldı) bulmuş hükümdarın (Kün Toğdı) onu akıl ile erdem ile nasıl koruyacağını (Ögdülmüş) ve geleceğini (Odgurmuş) düşünmesi olarak da algılıyoruz—. Bu suretle, Ulu Hâcib’in, kutun, toplumda, devleti oluşturduğu görüşü, toplumu reddeden Taocu bireyciliğin, kutun “edgü törü”, biricik ve tek olduğu ise, iyi ve aydınlık yanında kötü ve karanlığı da ilke kabul eden Mazdacı veya Manici ikiciliğin, kutun gerçeğin ta kendisi oluşu ve, onun toplum dışında bulunamayacağı görüşü ise devleti veya *dharma*’yı en sonda bir *maya* sayacak olan Brahmanizm ile bilinci bir *maya* kabul eden Buddhizmin ve her tür hiççiliğin reddi anlamını taşır. Bu, “patra”nın, “dıntar” hükümdar tipinin, — veya, Bayezid Velî tipinin Yavuz tarafından reddinde olduğu gibi, yahut ta Budist rahiplere “Beni de kurtarın” diye yalvaran Türk hükümdarı tipinin— reddi anlamına da gelir. Dankoff’un, *Kutadgu Bilig*’in özünün, hükümdarın “*Din ve Dawla*”ya (Religion and Fortune) değil “*Adâlet ve Hikmet*”e (Justice and Wisdom) dayanmak olduğunu söylemesinin anlamı herhalde budur.³⁰⁶

Kut, böylece, *Kutadgu Bilig*’e sonradan eklenmiş “Önsöz”ün, araştırmacıları yanıltarak yönlendirmesi, anlam daraltması ve kısırlaştırması aşılarak,

³⁰⁶ Dankoff, *Glory of Wisdom*, Giriş.

asıl kapsamına kavuşur. Kutun anlamı, Ay Toldı'nın kişiliğinde, devlet kuşu anlamındaki “devlet”in sınırlarını aşar. “Adâlet, Devlet, Akıl, Akîbet (veya Kanaat)”ın hepsini kapsar; hattâ onları da taşar, daha da genişler. “Devlet”, kutun anlamlarından ancak birisidir. Devlet başkanının “Tanrı kutu” sayılması, kutun böyle bir anlam ağırlığı kazanmasına sebep olmuş olabilir. Kut, (1) varlığı ideal sınırına ulaştıran sebeptir; (2) ideal sınıra ulaşmış olan varlığın tâ kendisidir; (3) ideal sınıra ulaşmadır. Kutun en şaşırtıcı anlamı, “ideal sınıra (tesâdüf eseri olarak) varma”dır. Eski Yunanlıların Tycke dediği, Uygurlarda ise “Toka” olarak geçen kavram budur. Bu kavram, Hindli Tanrıça Şrinaga (Şrigini) ile birleştirilmiştir. *Kutadgu Bilig*’in, “Çin ahvâline uydurulmuş olma”sı iddiası, artık, savunulamaz. Çünkü, Taocular, vasfı merkeziyetçi-milliyetçi olan Kung Fuculara ve kurulu düzene karşı olan ihtilâlcilerdir; onlar “aile”ye ve “devlet” *ideasına* karşıdırlar — “*İskât-ı vesâ’it*” ve “Beş Müstebitten kurtulmak” hatırlansın—. *Kutadgu Bilig*’de ise, devlete tesâhüb etmek, devlete sahip çıkmak, kut anlamına gelmektedir. Onun için, kutun “tesâdüf” anlamı ikinci plâna itilmiş olmaktadır. Aksi halde, âdil hükümdarın, akılın ve adâletin kut olduğu söylenemezdi.

Kutadgu Bilig, Tanrı, Evren, Toplum, İnsan konusundadır; ve, bunlar, onda, bu sırayla geçmektedir. Bu konuların, bu sıra ile ele alınması, Fârâbî’nin düşüncesinde kesinleşen, ve onun bütün eserlerinde kendisini belli eden bir ana çizgidir. Fârâbî, hangi eserinde hangi konuyu ele alırsa alsın, bu sıra ile yürür; “En Son Sevinç”in yeri olan “Hep Etkin Akıl”a yönelir. Bilge ozan da öyle yapmaktadır. Girdiği her konuda, büyük veya küçük, kutun kuttan çıkıp kuta dönmesi hareketi episikloid olarak, döngüsel olarak görülür. “En Büyük Sevinç”, her iki dünyada da kuta erişmek olarak belirir.³⁰⁷ Bu dünyada olumlu değerlere hizmet etmekle ad, kü(y) kazanılarak ölümsüzlüğe erişilir. Ebediyet hakkındaki bu anlayışın prototipi, “Atalar ruhu”na inançta bulunur. Hayattakilerin bellekleri ebediyetin yeridir (İlterîş’in belleğinde, ataları, “Alp Kağan imiş”, “Bilge Kağan imiş”). Fârâbî de, ölümsüzlüğü, iyi ruhların üst üste birikmesi, bir araya gelmesi, birleşmesi, kötü ruhların ise kaybolması, unutulması mânasında anlıyordu. Ancak, Fârâbî, “keramet” toplumunu yeterli görmez, Hayatta, amaçın, şan, şeref, ün olması yetmez. Toplumun, asıl, erdemli olması gerekir. Erdemi ün kazanmak için değil, erdem olduğu için aramak esastır. Atatürk de bu düşüncede idi: “... Bütün insanlığın varlığını kendi şahısla-

³⁰⁷ KB: “Kişi iki ajunnu tutsa kutun”, 252. “Sunup iki ajunnu tutsa elig”, 351.

rında gören adamlar bedbahttırlar. Herhangi bir şahsın, yaşadıkça memnûn ve mesûd olması için lâzım gelen şey, kendisi için değil, kendisinden sonra gelecekler için çalışmaktır. Mâkûl bir adam ancak bu suretle hareket edebilir. Hayatta tam zevk ve saadet, ancak gelecek nesillerin şerefi, varlığı, saadeti için çalışmakta bulunabilir. Bir insan böyle hareket ederken, 'Benden sonra gelecekler, acaba, böyle bir ruh ile çalıştığımı farkedecekler mi?' diye bile düşünmemelidir. Hattâ, en mesûd olanlar hizmetlerinin bütün nesillerce meçhûl kalmasını tercih edecek karakterde bulunanlardır. ..."³⁰⁸

Yusuf Has Hâcib'e göre, Tanrı hep vardır; o "mengü"dür. Ama, Tanrı mekânda değildir. O, "Başka" ile "birikmez", birleşmez. O, başların başıdır; sonların da sonudur. "Ugan"dır, "kadır"dır. "Odug" dur (uyanıktır). "Tirig"dir (diridir). "İçtaş biligli"dir (içi de dışı da bilir). "Törütgen"dir (yaratıcıdır). "Göçürgen"dir (uludur). "Bedük"tür (uludur, büyüktür). "İgitgen"dir (besleyip büyütendir). "İtigli"dir (yapıcıdır). Erklidir, buñgsuzdur; o, buñalmaz. Tanrı, yaratıklarına "Bol, tidi, Boldı" (Varlığa gel dedi, onlar da varlığa geldiler): Yer, Gök, Güneş, Ay, Gece, Gündüz, "öd, ödleğ" (zaman) doğdu. Tanrı, "*Hakku'l-Yakîn*" dir. Ama, O'nun "netegli"ine (ne olduğuna, mâhiyetine) ne gönül, ne de akıl ermez. —Gerçi onun varlığı, Güneş gibi, Ay gibi açıktır. Gerçi, O, gözden ıraktır, ama, *gönül'e* yakındır. Tanrı'nın benzerliklere dayanarak, "yangzak" giderek, (benzetmeye dayalı düşünme adımları atarak) belirlemesi yapılamaz. Ama, bu, bir "*neti neti*" sayılmamalıdır. Tanrı "köni"dir (âdildir). Tanrı umunçtur. İnsan O'na dayanır; O'na güvenir. —Bütün bunlar, Fârâbî'nin Tanrı hakkındaki düşünceleridir. Hattâ, "*Hakku'l-Yakîn*" terimi, Fârâbî'nin *Kitâb el-Hurûf*'unda, aynen, böylece geçer.³⁰⁹ Gerçi, Ulu Hâcib'de, Selefiye'den de öğeler bulunmaktadır. O, "Neteglige girme. Küdezgil köngül" (626),³¹⁰ "Kalı kançak'a girme. Tutgıl özüng"³¹¹ demektedir — daha sonra, Nâbî'de de aynı davranış gözlemlenecektir: "Felsefeye tevaggul etme"—; ve, "Ulu kün"den³¹² "Könilik küni"nden söz et-

³⁰⁸ M. Türker-Küyel, "Atatürkün Saadet Anlayışı ...", *Erdem*, cilt 4, sayı 12, 1988. s. 649.

³⁰⁹ *Kitâb el-Hurûf*, s. 131, Muhsin Mehdi neşri, 1986, Dâr al-Machreq, Beyrouth. *KB*'de de aynı terim kullanılmıştır, II-D. Krş. T. Tekin, "Karahanlı...", *TD*, 409, Ocak 1986, s. 33. Yunus da aynı terimi *Divân*'ında kullanmıştır.

³¹⁰ "Tanrının nasıl olduğunu arama. Gönlünü gözet."

³¹¹ "(Tanrının) Nice ve nasıl olduğuna karışma. Kendini tut."

³¹² *KB*: Mahşer günü, kıyamet günü: 30, 1374, 5511, 6460.

mektedir. Gerçi, onda Fârâbî'deki "sudûr"a (akıya), "Vâcibu'l-vucûd biza-tihi" kavramına, "medine-i fâzıla" kavramına terim olarak rastlamıyoruz.

Ulu Hâcib'e göre, evren, Ay-üstü ve Ay-altı evreni olarak ayrılır. Ay-altı evreni, cansızlar, canlılar, insan, toplum olarak, Ay-üstü evrenine uyar. Öyle ki, evren, toplum, insan birbirlerine paraleldir. Hattâ, *Kutadgu Bilig*'in bir yarısı bir evrene, öteki yarısı ise öteki evrene ayrılmıştır. Ay-üstünde, sıra ile, takım yıldızlar, yakın ve uzak gezegenler ve Güneş yer alır. Bu evrenin "eng altını" Ay oluşturur. Ay-altı'nda, Toprak, Su, Hava, Ateş bulunur; bunlar birbirlerine "yağı"dırlar, zıddırlar. Bunları, "Yağıkayağı iderek" (denge sağlayarak), "itigli" Tanrı, mevsimleri, sonra da, cansızları ve canlıları yaratmıştır: "Tüzülse tadu çın tiriglig bolur" (60) (unsurlar dengesinden canlı doğar). Canlılar arasında ise, "bilig" (bilgi), "ög" (anlayış), "uk" (akıl), dil, avut (utanma duygusu), "ağırlık" (değerler), "köngül" (gönül) vererek Tanrı, "yalınguk oğlanı"nı (insanı), insan ise toplumu yaratmıştır. Evrenin bu biçimde ve bu sıra ile varlığa gelmesi Fârâbî'deki evren görüşünün ana çizgileri ile paralel bulunmaktadır.

Ay-üstü evreni değişmez. O, ölümsüz yasaların, adâletin, dengenin, uyumun yeridir. Yer, Gök adâletle durur (5600). Yasa, "göğün direğidir" (1846, 3463). Bu düşünce, bir başka münasebetle de işaret edildiği üzere, Kün Toğdı'nın kişiliğinde ve Güneş'in varlığında dile getirilmiştir. Evren yasası olan "tüzlük", tıpkı akıl gibi, herkes için eşittir. Güneş, bütün insanlar için, bu pistir, bu temizdir demeden, eşit olarak parlar, parladıkça da hiç eksilmez:

"Togar kün, arıg ya arıgsız temiz

"Kamugka yarukluk birür eksümez." (831)

Ulu bilge ozanın bu düşüncesi, kimi hümanizmalara yol gösterecek yücelikte ve derinliktedir. Evren yasası olan tüzlük veya könilik, Ay-üstü evreninden alınıp, Ay-altı evrenine hep aynı şekilde verilir. Bu durum, Ay-Toldı'nın kişiliğinde ve Ay'ın varlığında dile getirilmiştir. Kün Toğdı'nın kişiliği "köni" (âdil), "törüg" (adâletli), "ongay", "bay" (varlıklı), "biliglig", "ukuşlug" (akıllı), "odug" (uyanık), "kür küvez" (pek), "Kün Ayteg"dir. Devlet adamı Ay Toldı'nın kişiliği ise, "tüze", "ukuşlu", "öglü", "biligli", "itigli", "tetig", "yiğit", "amul" (yumuşak), "körklü"dür, (güzel) dili düz, çın, bütündür. Onun bu kişiliği, devlet adamı "sevük savcı" da (peygamber) ve arkadaşlarında da görülür: "Kılınıcı silig erdi kılku tüze" (42) (Yaratılışı doğru, kimliği dengeli). O, "tüzün", "uvutlu" (utanç duyan), "bağır-

saklı" (fedakâr), "akı" "king elig" dir (eli açık, düzgün). Yürekli ve "ersig"dir, "sakınık"tır, "bedük"tür, "kingeşçi" dir (danışan). Kün Toğdı ile Ay Toldı arasında kişilik de paralel bulunmaktadır. Bunların arasındaki fark, şuradadır: Kün Toğdı emir verir, Ay Toldı ise emir alır, yerine getirir. "İşig küçig ebirir" (iş gücü görür). O, "tapukçu"dur (yapandır), "tapugsag"dır. Bu iki kişilik, çok yönlüdür. Bu iki kişilik, hem Tanrı ile evren, evren ile toplum, toplum ile insan arasındaki paralelliği gösterir, hem de, insan ile toplum, toplum ile evren, evren ile Tanrı bağlantısını gösterir. Bu bağlantıların temelinde, episikloid bir varlık, bilgi, değer anlayışı bulunur —Fârâbî'nin de anlayışı bu idi—. Fârâbî peygamberlik teorisini, yeri Ay feleğinde bulunan "el-^ʿAkl el-Fa^ʿâl" görüşüne bağlamıştı. Hâcib'in "sevük savcı" ile Ay Toldı'nın kişiliğini aynı düzlemde görmesi, onun, nasıl da Fârâbî'nin etkisini yansıtmakta olduğunu göstermektedir. Ulu Hâcib'e göre, aslında, Ay dönek değildir; insanlar kendi kusurularını ona yüklerler. Ay'ın ongay evrilmesini (6231) insanlar uğur sayarlar. Eğer, yasaya uyulmazsa, Ay ile gelen kut kaçır. Ay, bu bakımdan "kıvılgın" imiş gibi etki yapar. O, aslında, "kıvılgın" değildir. Gerçi, Ay, büyüyüp küçüldüğü, toluşup karardığı ve öteleme hareketi yaptığı için değişme ilkesi sayılmaktadır. Ay ile geldiği sanılan kuttan dolayı esrükleşen kişiye, ne oldum delisine, "kut esrükü"ne, ölüm, kendini hatırlatır. Dengesizi dengeler. "Demirden şehir" yaptıran (4710), "Kartalla göğe çıkan" (4711), "Ben Tanrıyım" diyen (4712), "malları içine gömülen" (4713), "Doğuyu, Batıyı ele geçiren" (4714), "Asası yılan olan" (4715), "periye, kuşa hükmeden" (4716), "körleri sağaltan" (4717) yöneticilerin hiçbiri ebedî olarak hayatta kalamamışlardır.

Evren yasasının, kuttan çıkıp kuta dönüşünü, ya da tüzlüğün Ay-üstü evreninden alınıp Ay-altı evrenine geçirilişini, insan, dört basamakta kavrar: 1, İnsan, ilkin, olanı olduğu gibi anlamaz. Bu, Fârâbî'nin "Akl Heyûlânî", "Akl bilkuve" dediğidir. Bu, değerleri kargaşa olarak yaşayan ya da sağlığını yitirmiş olan insanın, Hâcib Yusuf'un ise buñgdaki yaşantısıdır; toplumda, değerler kargaşasıdır; evrende, Ay'ın geçici olarak kararmasıdır; yöneticinin ise düşmesidir. Tanrı, "Kün-Ay teg" olduğu ve hep "tirig" olduğu, hiç buñalmadığı için, onda böyle bir akıl bulunmaz. Tanrı buñgsuzdur. Asıl "Akl-ı Fa^ʿâl" Tanrı'dır. Asıl "el-^ʿAkl bilfi^ʿl" de Tanrı'dır. Hâcib, buñgdan çıkma çabasına girince, bilinçlenir; olanı olduğu gibi anlar —Bu, Fârâbî'nin *el-^ʿAkl bi'l-Fi^ʿl*" dediğidir—. Bu, Gerçek'in, Kut'un hareketini kavrayıştır; ona uyuştur; ölümsüzlüğün, yaşantının anlamında bilinçleniştir.

Bu kavrayış, kargaşadaki değerler içerisinde gerçek ve olumlu değerleri ayıklayıp onları benimsemektir; ve insanlara ve erdemli yöneticiye hizmet arzettir. —Bunlar Fârâbî'nin, “nutkî” veya “nazârî”, “fikrî”, “hul-kî” veya “amelî” dediği erdemlerdir—. İnsan düşünmez iken, düşünmeye başlayınca, artık, bu işi sık sık yapar; düşünmeye alışır; düşünme alışkanlığı kazanır. —Bu, Fârâbî'nin “el-‘Akl bi'l-meleke” dediğidir—. Bu, evrende, Ay'ın “safahât”tan geçmesidir. Toplumda, yüce değerler uğruna savaşımdır; “*mihna*”dır. Fârâbî'nin deyişi ile “Mihnet-i mulûkiyye”dir; Nevâî'nin, “Ulus *mihnet*inden bir dem kâm yok” dediğidir; insanda, boyuna olumlu değerler kazanmadır, “siret”tir; kazandıklarını ise yitirmemek çabasıdır. Bu *Kutadgu Bilig*'deki “eşhâs”ın, Kün Toğdı'nın, Ay Toldı'nın Ögdülmüş'in, hattâ Odgurmuş'un bile bütün “hareketleri”dir. —Çünkü, Odgurmuş, toplumdan kaçmayı, erdemli bir topluma göçü değil de, toplum dışına çıkma, toplum hayatına son verme anlamındaki bir göçü, kendisi toplumu ve sonunda da insanı ortadan kaldıran bir çeşit bireysellik temsil etmekte olduğu halde, tasvip etmeyip ölüm karşısında buñalan, sarılan, sendeleyeni Ögdülmüş'e topluma dönme, toplumu bırakmama çağrısında bile bulunmuştur. —Odgurmuş'm bu tavrı, onu, ancak, bir *mahayânacı* buddhist olarak görmekle de açıklanabilir—. Vaktiyle Platon'da da görülmüş olan erdemli bir topluma göç fikri Fârâbî'nin de görüşüdür. Üçüncü basamak, İnsan, düşünme alışkanlığını kazanınca hem kendisi bilinç parlaklığına erer, hem de kendinden başkalarını bilinç parlaklığına erdirir. —Bu, Fârâbî'nin “el-‘Akl el-müstefâd” dediğidir. Bu, *Kutadgu Bilig*'de, açıkça, “hâcib” tipi ile temsil edilmiştir. Bununla birlikte, Kün Toğdı, Ay Toldı karşısında, Ay Toldı ise Kün Toğdı karşısında, Ögdülmüş Kün Toğdı karşısında, Ögdülmüş ve Odgurmuş biri biri karşısında, yöneticilerin hepsi yönetilenler karşısında, yer yer bu akıl'ı temsil ederler. Bu, bir ara basamaktır. Kut'a, “En Son Sevinç”e erdiren bir ara basamaktır—. Sanıyorum ki, Odgurmuş'ın (“Uyandırılmış”ın; “Sidarta”—Uyanmış) adının, böyle seçilmiş olmasının sebeplerinden birisi, “uyandırın” anlamındaki Buddha'ya taraf, ama “söndürme” demek olan “*Nirvana*”ya “moksa”ya karşı bir tutumla, onun bir kez olsa bile, “müstefâd akıl”a katılmış, yani topluma hizmet etmek gereğini anlamış, toplumdan kaçmamaya yatkınlaşmış, belki de, bir *mahayânacı* olmuş olmasıdır. —Odgurmuş'ın, topluma hizmet için topluma dönmek karşılığında, ölümsüzlüğü şart koşması hatırlansın—. İbn Sînâ'da, “Hayy ibn Yakzan” adının “uyanık”, “yakzân” veya “yakazan” olması ile Ulu Hâcib Yusuf'un “eşhâs”ından birinin “odug” veya “odgurmuş” olması Buddha'nın “uyandıran” olması da anlamlıdır. Gerçi, hayat, bir *sel*; bu *sel*, bir gemi ile geçilir; kurtulur. Kurtaran gemici

olarak düşünülen, elinde bilgi çarkı— *dharmacakra* bulunan, insanlara kurtulmaları için bir “gemi” bırakan Buddha’nın anlamı da uyanıktır. Türk mitolojisinde, Tengri Kara Han ve yaratmış olduğu “Kişi”, bir kaz çifti oluşturduğu halde, Buddha, “yalnız gezen kaz”dır. Odgurmuş’ın bu durumda, Buddha’nın toplumdan uzaklaşma fikrini temsil ettiği düşünülebilir. Gözünü kapamak, dalmak, ölmek ve uyumak, Sumerli ve Mezopotamya destanlarında, ve Dede Korkut’ta da beşerî bir kusur ve özellik olarak gösterilmiştir. Mezopotamya Tanrıları hiç uyumazlar; hep uyanıktırlar; hep “canlı gözler” ile bakarlar. Yani hep diridirler, canlıdırlar, ölmezler, ebedî olarak bilinç üzeredirler. Onun için, Tanrı’nın “hayy” vasfı, diri, canlı, bilgili, bilinçli anlamına gelir. Tıpkı, Fârâbî’deki “el-Akl el-Fa’âl”in, hep uyanık, hep etkin, hep faâl olmasında olduğu gibi. Oysa, insan dalar, dikkati zayıflar, söner, uyur, yaşlanır, ölür. Kalkamış dalmıştı, uyumuştı, ebediyeti yılana kaptırmıştı. Deli Dumrul da ölüme karşı nöbet beklerken uyumuştı; Oğuz Beylerinin başına ne gelmişse uyurken gelmişti. Cyclope da, uyurken, Ulysse’e yenilmişti. Uyku ile ölüm arasındaki benzerlik insanların gözünden kaçmamıştır. “*Ke Adam temûtu*” ibâresinde de bu görüşün paylaşılmış olduğu sezilmektedir. Bu konuya has eserler kaleme alınmıştır. Bu, geniş kapsamlı yazını da gözden geçirmek icabeder.

Dördüncü basamak, bilinci, sönük iken parlatmaktır, uyandırmaktır. Daha doğrusu, deyim yerinde ise, o, bilinci bilinçleyen, bilinci parlatan ilkedir. —Bu, Fârâbî’nin “el-‘Akl el-Fa’âl” dediğidir—. Bu, evrende uyum, denge, tüzelik, toplumda gönenç, yöneticide “kutlu kut”, insanda ise sevinçtir. Bu dört düşünce basamağı, eserde, neredeyse, her bölümde ve “eşhâs”ın her birinde bir “leitmotif” olarak, bütünce veya parça parça duyulur, işitilir, görülür. —Fârâbî’de de durum, aynen, böyle idi—. *Kutadgu Bilig*’de, episikloid görüş, ağırlığını, yalnız varlık öğretisinde değil, bilgi kuramında da koymaktadır. “Nefs”in öldürülmesi, gönlün diriltilmesi (5103), Buddhist bilgi teorisine baş vurmadan da açıklanabilir. Bunun sonucunda, Arat’ın, eserde, “burxancı bilgi teorisi bulunduğu” tezine katılmak güçleşmektedir. Esasen, Ulu Hâcib, “Burxan’ın kırılması”na taraftardır (5486). (Ayrıca krş., “Furhan ewin yıktımız. Burhan üze sıçtıımız”, T. Tekin. “Karahanlı Dönemi Türk Şiiri”, *TD*. 409, Ocak 1986, s. 85). Söylemiş olduğumuz gibi, duruma göre, bu akılların “rol”lerini kişiler, yeri geldikçe “*oynar*”lar. Başta, Küsemış, “Bi’l-kuvve akıl”dır. “Hâcib” tipi ise—ama, Yusuf değil—, “müstefâd akıl”dır. Ay Toldı, ya “bi’l-meleke akıl”dır —Ama, Başkan’ın yanına gide gele, artık, parlak bilince erebilme alışkanlığı (müstefâd) kazanmıştır—, ya “bi’l-fiil akıl”dır, eğer, “bi’l-fiil” toluşmuş

ise. Hattâ, insan, onu, bir ara, “el-‘Akl el-Fa‘âl” bile sayabilir. Ögdilmiş de, başkanını ve kendisine nasihat eden, vasiyet bırakan babasını anladıkça, “bi'l-fiil akıl”dır, oysa, çocuk iken, o, “bi'l-kuvve akıl” idi. Ölüm karşısında sarsıldığı vakit de, o, öyle idi. Hep aydınlık olan, ya da olması gereken —çünkü, Yusuf Has Hâcib’in, hikmet gereği, yöneticisinden beklentisi budur—, Kün Toğdı ise, “el-‘Akl el-Fa‘âl”dır; ama, o bile, ya Ay Toldı ile, ya Ögdilmiş ile, hattâ, ya da Odgurmuş ile bile buñunu paylaşmak istemektedir; o, buñalmaktadır. Bu halde ise, o, “el-‘Akl el-Fa‘âl” olmaktan uzaklaşmaktadır. Asıl “el-‘Akl el-Fa‘âl”, buñgsuz olan Tanrıdır. O halde, bu dört akıl basamağı, hem her bölümde, hem “eşhâs”ın her birinde, hem eserin bütününde, hem Ulu Hâcib’in zihninde, hem de dilinde kendini gösteriyor; dikkatle yakalanabiliyor; Fârâbî’nin görüşlerine paralel olarak, episikloid varlık, Fârâbî’nin bilgi ve değer teorisine oturtulabiliyor. Ulu Hâcib’in bilgi teorisi, artık evreni bir “maya” (yok, kurug) kabul eden ve Brahmandakinin tersine, evreni, tek ferdin (yani, kendisinin) bilinci ile de temellendirmeye hiç yanaşmayan bir Buddhist ontolojiye, bir nihilizme oturtulamıyor. Ancak Teñgricilik’e veya Atalar Ruhı’na, yani, küllî bir bilincin varlığına inanan bir ontolojiye oturtulabiliyor. Fârâbî’nin “el-Akl el-Fa‘âl” görüşünün temelinde Teñgricilik, Atalar Rûhu veya Kut görüşü inancının bulunduğunu düşünmek, onun bilgi teorisi ile ruh ölmezliği hakkındaki düşüncelerini anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Ozanda, akılı, Tanrının, insanın hamuruna kattığı (1682, 1827, 1828, 1829) akıllının diri, akılsızın ölü olduğu (1839), akılın “burundug” (159), “kişen” (314, 1837), “örk” (722), “tuşak” (316), “berkge” gibi bağ sayılması, artık, bu anlayışın bir sonucu olur. İnsanın akıllı bir canlı olduğu, aklını erdemli bir toplumda gerçekleştirebileceği, akılın erdemlerle ilişkisi, akılın iyinin kaynağı olduğu (1841), akılın dil ile sımsıkı birlikteliği, akılın güzel ile bağlantısı, akılın bilgi ile ayrılmaz bağlılığı, bilginin hâkimiyet olduğu (1846), bilginlerin “sürünün koçu” olduğu, akılın güzel ile paralellliği, akılın göz ile, güneş ile ışık ile meşale ile (1840) benzerlikleri, akılın insanı hayvandan ayıran ayıraç olduğu (1843, 1845), akılın, köre göz, ölüye can, dilsiz söz olduğu (1861)... bütün bunlar, yöneticinin “koyçı” (çoban) görev ve yetkisini (1412) göklerden almış olduğu (5469), erdemsizliğin hastalık olduğu Fârâbî’de de önceden görmüş olduğumuz, verimlendirilmiş öğelerdir; onunla çarpıcı paralelliklerdir. Akıl, genellikle, Ögdilmiş’in kişiliğinde canlandırılmaya, temsil edilmeye çalışılmıştır. Yöneticinin bir “*Si.pa.si*” (doğrulukla güden çoban) olduğu hakkındaki ana Sumerli kavram, Platon’da “çoban hükümdar” şeklinde görülmüştür (*Politicus*).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *Kutadgu Bilig*, “mansıp sahipleriyle devlet reisleri”nde bulunması gereken vasıfların serimi gibi dar bir çerçeveye sıkıştırılamaz. O, 100-150 yıldan beri yaratılmış olan ve Hâcib’e en yakın bulunan kültür çevresi ortamında, özellikle de Fârâbî’nin çağa hâkim olan havası içerisinde, varlık, bilgi ve değer konularında sanatkârca yazılmış bir felsefe eseridir.