

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

KUTADGU BİLİG'DE AHLAK, ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Yüksek Lisans Tezi

Burhan Başarslan

İSTANBUL, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

KUTADGU BİLİG'DE AHLAK, ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Yüksek Lisans Tezi

Burhan Başarslan

Danışman: Prof. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu

İSTANBUL, 2021

ÖZET

***Kutadgu Bilig*'de Ahlak, Ölüm ve Ölümsüzlük**

Çalışma Türk düşüncesinin erken dönem eserlerinden olan *Kutadgu Bilig*'de ahlak, ölüm ve ölümsüzlük arasında kurulan ilişkiyi incelemektedir. *Kutadgu Bilig* sahip olduğu zengin muhteva sayesinde birçok yönden incelenmeye muhtaçtır. Türk siyaset düşüncesi açısından kilit bir konuma sahip olan eser ayrıca insan için yazılmış bir yaşam kılavuzu niteliği taşımaktadır. Öyle ki eser genelde doğrudan toplum içindeki insana öğütler verirken, özelde siyasi iktidarı elinde bulunduran hükümdara tavsiyelerde bulunur. Eserin zeminini teşkil eden kavramlar çok sıkı birbirine bağlanmış ve metin içinde gayet sağlam örülmüştür. Eserin anlaşılabilmesi için açıklanması elzem olan bu kavramların çoğunun insanı anlamak maksadıyla oluşturulduğunu söyleyebiliriz.

Kutadgu Bilig'i ahlak, ölüm ve ölümsüzlük üzerinden incelerken eserin alegorik yapısı ve ihtiva ettiği kavramlar arasında kurulan ilişki zeminde tutulmuştur. Çalışmanın doğrudan eseri açmak çabasına matuf yürütüldüğünü söyleyebiliriz. Öyle ki çalışmada esere dair incelemelere müracaat edilmekle birlikte, eserin kendini açıklayıcı niteliği bu müracaatlara öncelenmiştir.

Kutadgu Bilig'in sahip olduğu alegorik üslup ve kavramlar birbirine sıkı sıkıya bağlanmış olduğundan eserin anlaşılması için öncelikle sıkı sıkıya örülen bu yapı çözümlenmiş ve ardından eserdeki ahlak düşüncesi incelenmiştir. Bunun akabinde eserdeki ahlak düşüncesinin, ölüm ve ölümsüzlük ile nasıl bir ilişki içinde kurulduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ahlakın temel problemlerinden biri olan “ahlakın gerekçelendirilmesi” sorunu *Kutadgu Bilig* özelinde ölüm ve ölümsüzlük ile cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde *Kutadgu Bilig*'deki birtakım kavramlar açıklanarak alegorik yapı çözümlenmeye çalışılmıştır. Eserin şekil ve içerik yönünden genel bir incelemesine de yine birinci bölümde yer verilmiştir. İkinci bölümde ise *Kutadgu Bilig*'de ahlak, ölüm ve ölümsüzlük ele alınarak bu kavramlar arasında kurulan ilişkilere işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Ölüm, Ölümsüzlük, *Kutadgu Bilig*

ABSTRACT

Morality, Death and Immortality in *Kutadgu Bilig*

The work examines to a series of relationship that was established between morality, death and immortality in *Kutadgu Bilig* which one of the early works of Turkish thought. Due to its rich content, *Kutadgu Bilig* needs to be examined in many different ways. *Kutadgu Bilig* has a key position in Turkish political thought, as well as a life guide for human beings. So that the work generally gives advices directly to the human being in society, in particular, it gives advices to the ruler who holds the political power. The concepts that from the basis of the examination are closely interconnected and are well-built within the text. We can say that most of these concepts, which are essential to explain in order to understand the work, were built in order to understand human beings. While *Kutadgu Bilig* was examining through morality, death and immortality, the relationship established between the allegorical structure of the work and the concepts it contains was kept on the ground.

We can say that the study is directly aimed at opening the work. So much so that, although the reviews of the work were applied in the study, the self-explanatory nature of the work was prioritized to these applications. We can say that examination is directly aimed at opening the *Kutadgu Bilig*. So that, although the examinations of the *Kutadgu Bilig* were applied in this work and the self-explanatory structure of the text was prioritized to these examinations.

Kutadgu Bilig's allegorical structure and concepts are closely interconnected. In order to understand the text, firstly this structure which was tightly built, was analyzed and then the thought of morality in the book was examined. After that, it has been tried to demonstration how the thought of morality in the text is related to death and immortality. One of the basic problems of morality, the problem of "justifying morality" has been tried to be answered with death and immortality in *Kutadgu Bilig*. The philosophical ground that needed for such an attempt to answer has been sought in the relations established between morality, death and immortality in the history of philosophy. The psyche which is perhaps the most important concept related on the concepts of morality, death and immortality are based, has been described with references to the systems of thought in which it is dealt with related concepts in the history of philosophy. In addition the thought of psyche that included in *Kutadgu Bilig* has been tried to be explained together with the concepts of morality, death and immortality.

In the first part of the examination, the allegorical structure was tried to be analyzed by diverse concepts in *Kutadgu Bilig* were explained. Also included in the first part a general review of the book in term of form and content. In the second part, morality, death and immortality are discussed and relations that established between these concepts are pointed out.

Keywords: Morality, Death, Immortality, *Kutadgu Bilig*

ÖNSÖZ

Düşünce tarihi boyunca insana diğer varlıklardan farklı bir konum atfedilmiştir. Bu konumun akli ve ameli noktada bilgi ve erdem ile belirlendiğini söyleyebiliriz. Buna ek olarak insanın ölüm ile yüzleşmesinin ve ölüme dair bilincinin onun eylemlerini düzenlemede etkisi göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Gerek dinler gerekse düşünce sistemleri insanın hali hazırdaki yaşantısını şekillendirici yönlendirmeler içermektedir. Bu yönlendirmelerin dayanağı insanın kendi nitelikleri yönünden varlık içindeki özge konumudur. İnsana biricik konumu dolayısıyla verilen yönlendirmelerin tamamı yine insan için belirlenmiş gayelere matuftur.

Kutadgu Bilig ihtiva ettiği nasihatler ile insanı kuta, toplumsal düzene ve huzura erdirmeyi amaç edinen bir rehber kitap olarak bahsettiğimiz yönlendirmelerle şekillendiğini söyleyebiliriz. İnsan için *Kutadgu Bilig*'in söylediklerini erdemli bir hayat öğüdü şeklinde özetlemek doğru olacaktır. İnsanın ölümlü varlığının ahlak ile kesiştiği nokta belki hayatı ahlaki değer açısından şekillendirmenin başlangıç çizgisini teşkil etmektedir. İnsana dair tartışmaların içinde hayatın anlamı, ölüm, ahlak gibi birçok alan bu tez çalışmasının dahil edilebileceği sahalardır. Bu tartışmaların içinde bu çalışma, insanın ölümlü varlığının ahlak ile olan ilişkisinde *Kutadgu Bilig* özelinde mütevazı bir arayışı temsil etmektedir.

Çalışma konusunun belirlenmesinde katkılarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu'na medyun-ı şükranım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Amacı	3
2. Kaynakların Değerlendirilmesi ve Yöntem	4
1. ŞEKİL VE MUHTEVA YÖNÜNDEN KUTADGU BİLİĞ	8
1.1. Şekil Özellikleri	8
1.2. İçerik Özellikleri	9
1.2.1. Temsili Şahıslar	12
1.2.2. <i>Kutadgu Bilig</i> 'de Epistemolojik Kavramlar	23
1.2.3. <i>Kutadgu Bilig</i> 'de Ahlaki Kavramlar	28
1.2.4. <i>Kutadgu Bilig</i> 'de Siyaset ile İlgili Kavramlar	32
2. KUTADGU BİLİĞ'DE AHLAK, ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	38
2.1. <i>Kutadgu Bilig</i> 'de Ahlak Sistemi	38
2.1.1. İnsan ve Toplumsallık	41
2.1.2. Ahlaki Değerler	44
2.1.3. Ahlaki Eylemler	47
2.1.4. Ahlaki Gayeler	50
2.2. <i>Kutadgu Bilig</i> 'de Ölüm ve Ölümsüzlük Teması	51
2.3. <i>Kutadgu Bilig</i> 'de Ahlak, Ölüm ve Ölümsüzlük İlişkisi	57
SONUÇ	66
KAYNAKÇA	69

KISALTMALAR

TDK: Türk Dil Kurumu

Çev.: Çevirmen

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı

Hızl: Hazırlayan

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Ed.: Editör

vb.: ve benzeri

vd.: ve diğerleri

s.: sayfa

Yay.: Yayınları

Bkz: Bakınız

GİRİŞ

“Bayat atı birle sözüg başladı, törütgen igidgen keçürge idi”

Düşünce tarihi boyunca bilimler teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrımın esas alınan ölçüt, eyleme dönük bilgiler ile eylem alanında doğrudan karşılığı olmayan bilgilerin birbirinden farklı oluşudur. Teorik ve pratik ayrımında insanın iki boyutlu varlığı iki farklı bilim sınıfının ayrım imkânını oluşturur. Bunlardan ilki insanın düşünsel varlığı iken ikincisi insanın eyleyen varlığıdır. Öyle ki pratik ilimlerden elde edilen gaye eylemsel alanda izlenebilirken teorik bilimlerin alanında insanın eylemleri ile bir etki söz konusu değildir. Eylemlerle alakalı etken güç varlıkta birtakım değişiklikler meydana getirdiği için yapım veya yıkıma yol açmaktadır.

İnsanın bu etken konumu yani eylemsel varlığı hür irade ve akıl gücüne dayanmaktadır. Bu iki unsur olmadan açığa çıkan eylem tabii olarak hür irade ve akıl gücünün dâhil olduğu eylemden ayrılacaktır. Bu noktadan sonra insanın hür irade ve akıl gücünün dâhil olduğu eylemlerde “ahlaki değer”den söz etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla ahlaki değer atfedilebilen eylemlerde hür irade ve akıl gücünün de mevcut olması gerekir ki eylemler “iyi veya kötü” olarak nitelenebilsin.

İnsanın eylemsel varlığının bu unsurları ahlakın imkânını doğurmaktadır. İnsanın eylemleri ahlaki değer üzerinden ancak ahlaki açıdan yargılanabilir. İnsanın varlık içindeki eylemsel etken konumu göz önünde bulundurulduğunda düşünce ve inanç tarihi açısından bu varlığın ortadan kalkması yani “insanın ölümü” sair varlığın ölümüne nispetle daha farklı bir zeminde anlaşılmıştır. İnsanın varlık içindeki eylemsel konumu yani aklı ve iradesi ile varlığı değiştirme yetisine sahip oluşu onun eylemlerinin iyi ve kötü olarak nitelenmesinin yanı sıra kendisinin de iyi ve kötü olarak nitelenmesinin sebebidir. İnsan dışındaki varlığın ahlaki değer açısından değerlendirilememesinin sebebi hür irade ve aklın olmayışı ile açıklanmıştır. Dolayısıyla hür irade ve akıl sahibi olmayanların eylemlerinin hukuki ve ahlaki açıdan faile isnadı mümkün değildir. Ahlaki açıdan eylemlerin özneye isnat edilebilmesi ancak bu iki unsurun özünde var olması ile mümkündür. İnsanın hür iradesi ile eylemlerini şekillendiren düşünsel ve eylemsel konumu onun varlığını da ahlaki açıdan değerlendirmeye imkân tanır. Dolayısıyla insanın varlığı ahlaki değerden azade bir şekilde ele alınabilecek bir konumda değildir.

Bu noktadan hareketle insanın ölümü akıl ve hür irade sahibi olması dolayısıyla ahlaki bir nitelik de kazanacaktır. İnsanın eylemlerinin değer yönünden ele alınması onun yargılanmasının da yolunu açacaktır. İnsan yaşarken eylemleriyle varlıkta birtakım yıkıcı veya yapıcı etkilere sebep olur ve bu etkiler onun eylemlerinin varlıktaki izleridir. Bu izler insanın değer alanında eylemleriyle oluşturduğu evreni teşkil eder. Bu değişimlerin etki alanı insanın ölümünden sonra da devam eden bir niteliğe sahiptir. Eylemlerin bu gücü insanın varlık içindeki ahlaki konumunu kendi zamanını aşan bir boyuta taşımasının imkânını doğurur. Dolayısıyla insanın ölümü ahlaki varlığı ile ilişkili bir şekilde ele alınmak durumundadır. Nitekim insanın ölümlü varlığının, ahlaki eylemlerinin bir gerekçesi olarak görülebileceğini söyleyebiliriz.

İnsanın iradi eylemlerle şekillenen ahlaki varlığının, kendi ölümünün bilincinde olduğu akli bir boyutla ilişkilendiğini görmekteyiz. Adeta insanın ahlaki duruşu ölüm bilinci üzerinden akli zemine dayanmaktadır.

Düşünüldüğünde ölüm insanın ahlaki eylemlerinin zeminini teşkil ettiği gibi duygu çeşitliliğinin, haz ve arzularının da imkânı gibi durmaktadır. Ölümsüz bir varlık tasavvur edildiğinde haz ve arzularının yitliğini düşünmek çok da akla aykırı değildir. Ölümü tatmayacak bir varlık, hiçbir şeyi tatmak için kendinde meknuz bir çaba bulamayacaktır.

İnsanın ölümünün bilincinde oluşu üzerinden şunları söyleyebiliriz ki nefsin bir kuvvesi olarak akli melekelerle dayanan iradi eylemler, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlanmıştır. İnsanın ölümlü varlığının yanı sıra ruh düşüncesi ile birlikte bir ölümsüzlük fikrine de sahip olduğunu görüyoruz. Ölümsüzlük fikrinin insanın ahlaki varlığına dayandırıldığını, ölümsüzlüğün ancak insanın iyi eylemleri ile oluşan varlık alanının bir sonucu olduğunu birçok düşünce sisteminde görmekteyiz. Bu sistemlerin başında Meşşai felsefeyi zikredebiliriz. Meşşai felsefede ölümsüzlük ve ahlak arasında kurulan ilişkiyi ilerleyen bölümlerde kısaca zikredeceğiz. Bununla birlikte ahlak ve ölümsüzlük arasında kurulan farklı ilişkilere belki de en eski örnek Gılgamış destanıdır. Sümer’de Uruk hükümdarı Gılgamış’ın destanı ölümsüzlük arayışının ve kötülükle savaşın kesiştiği yerde durur.(Duralı 2014: 13) Gılgamış’tan Yusuf Has Hacib’e kadar izlerini kesintisiz sürebileceğimiz ölüm, ölümsüzlük ve ahlak arasındaki ilişki, dinlerde de yer alan ahiret inancının ahlak ile olan ilişkisi ile bahsettiğimiz aynı çizginin üzerinde yer alır.

Çalışmada *Kutadgu Bilig*’in esas incelenen metin olduğu, büyük oranda atıfların ve alıntılarının oradan şekillendiği görülecektir. Bunun sebebi olarak çok çeşitli dönem ve eserlerden yapılacak yoğun alıntılarının metni karmaşık hale getirme ihtimali ve tezin hacim yönünden maksadını aşan bir noktaya evrilmesinden kaynaklanan korku zikredilebilir. Merkeze alınan *Kutadgu Bilig* etrafında diğer metinlerle ortaklıklar, farklılıklar gösterilerek konu ele alınmaya çalışılmıştır. Alıntılanan eserlerin seçiminde konu ile ortak zemine oturan eserlerin seçimine dikkat edilmiştir. Örnek olarak Meşşai filozoflar ile Yusuf Has Hacib’in düşünceleri arasındaki benzerlikler İbn Sina ve Fârâbî’ye zaman zaman yer vermeye sevk etmiştir. Yusuf Has Hacib ile zaman ve mekan yönünden ortaklaşan Türk kültürüne ait eserlere de yine Hacib ile olan ortaklıkları dolayısıyla yer verilmiştir. Tabi bütün bu kesişmelerin en önemli sebebi benzer temalara bu eserlerde de rastlanıyor oluşudur. Nasihatname türünden bir eser olan ve *Kutadgu Bilig* ile birlikte aynı tür eserler arasında yer alan *Kabusname*’ye de yine bu minvalde yer verilmiştir. Gılgamış ve Antik Yunan düşüncesi eserleri ise yine çizginin geriye doğru takip edildiğinde tespit edilebilecek kaynaklarıdır. Bu kaynakların seçiminde ise merkezi öneme sahip eserler öncelenmeye çalışılmıştır. *Kutadgu Bilig*’in bu denli çeşitli dönemlere ait eserlerle birlikte incelenmesi şüphesiz tarafımızdan varsayılan bir ilişkiye mebni değildir. Tarihsel ve metinsel düzeyde gerçek bir etkileşimden söz edilmektedir. Bu etkileşimin belki de en özet ifadesi Otto Alberts’e aittir:

“Biribiri üzerine vurulmuş dokuz kat renkle elde edilmiş, modern bir kromo-litografî ile yapılp *Kutadgu Bilig*’de göz önüne serilmiş kültür tablosuna bir göz atacak olursak, bizim Türk-Uygur renkli baskımızla ilgili olarak hemen hemen şunları görebiliriz: En alttaki üç renk tabakası millî-Uygurdur, onun üstüne gelen üç tabaka Aristoteles’çi anlamda etik-politiktir, onun üzerine gelen iki tabaka ise islâmîdir, en sonra da, en üstte bulunan objektif ve İbn Sînâ’cı öğretî renkleriyle boyanmış tablo gelir. Bu en üst tablonun özelliği kısmen psikolojik, kısmen dinî-felsefî konulara mahsustur.”(Alberts 1985: 224)

Kutadgu Bilig’in genel yapısının çözümlenmesi incelediğimiz konunun açık ve seçik bir şekilde ortaya konması için elzem olduğundan ana bölümlerin ilki *Kutadgu Bilig*’in şekil ve içerik özellikleri yönünden incelenmesine ayrılmıştır. Bununla birlikte ilk bölümde eserin teorik zemini kavramlar vasıtasıyla

ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise eserin içeriğine yukarıda bahsi geçen kaynaklarla desteklenerek nüfuz edilmiştir.

1. Tezin Konusu ve Amacı

Kutadgu Bilig, Türk-İslam edebiyatının yazılı ilk eserleri arasında yer alır.(Taş 2011: 253) Bugün Türk siyasi tarihinde devlet yönetme pratiklerinin arkasında yer alan kavramlarla oluşmuş bir Türk siyaset düşüncesinden bahsedebiliyorsak bu *Kutadgu Bilig* gibi siyaset alanındaki eserler sayesinde. Bu yönden *Kutadgu Bilig* birçok araştırmanın konusu olmuştur.

Eser, olgun bir yapıya ve zengin bir muhtevaya sahiptir. Siyaset, hayat ve ahlak-değer düşüncesi yönünden *Kutadgu Bilig* çok renkli ve bütüncül bir resim ortaya koymaktadır. *Kutadgu Bilig*'in hayata ve insana dair söyledikleri belirli bir düşünce zeminine dayanarak anlaşılmalıdır. *Kutadgu Bilig* insanın yaşayan, yöneten, bilen ve eyleyen sıfatlarını göz önünde bulundurarak insana faziletlerle bezenmiş bir hayat şeklini öğretir. İnsanın eylemlerini, iyi-kötü değer yargıları cihetinden fazlaca vurgular. Eser yazıldığı dönemin siyaset düşüncesini yansıtmakla birlikte bilgi, değer, söz, dil, adalet, akıl, kut gibi kavramların ustaca işlenmesiyle fikri bir zemine oturur.

XI. yüzyıl Türk edebiyatı ve kültürü şüphesiz ki *Kutadgu Bilig* ve *Divanü Lügati't-Türk* üzerinden okunmak durumundadır. Bu iki eser sunduğu geniş muhteva ile ilk dönem Türk-İslam kültürünün edebi iki ifadesini teşkil eder. Türk kültürü ve dili araştırmaları için ilk dönem Türk-İslam eserlerinin önemi tartışılmaz bir gerçektir. XI. ve XII. yüzyıllar Türk-İslam düşüncesinin eserlerde açığa çıkmaya başladığı dönemdir denilebilir. Bu iki yüzyıl nitekim İslam coğrafyasının düşünce eserleri cihetinden en parlak dönemi gibi durmaktadır. Bu dönemin bu denli parlak olmasında ortak değerler etrafında birleşen coğrafyaların çeşitlenmesinin, Arap-Türk-Fars etkileşiminin gerek siyasi gerek kültürel olarak artmasının, İslâm'ın düşünce ve kültür alışverişine imkan tanıyan yapısından kaynaklanan “coğrafyalar ve kültür havzaları arası ilişkiler”in oluşmasının önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu ilişkilerin sonucu olarak İslamlaşan coğrafyaların kültür ve düşünce cihetinden daha kolay etkileştikleri gözden kaçmamalıdır. Bu noktada IX-XII. yüzyıllar Türk-İslam kültürünün Fars, Hint, Çin gibi kültür havzalarından da etkilenecek ortaya koyduğu sentez ve yorumu görmek açısından ayrıca önemlidir. Bu dönemde Türk-İslam düşüncesinde ve dini ilimler alanında Türkistan bölgesinin merkezi bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kutadgu Bilig'de insanın kutlu bir hayat sürmesi için öğütler yer alır. Aynı zamanda bu öğütler siyaset düşüncesine de temas edecek şekilde devlet yöneticisine de verilir. Kitabın adı ile alakalı sonradan eklenen mensur mukaddimede ve eserin birçok bölümünde eserin maksadının “kut” ve “bilig” öğüdü olduğu anlaşılmaktadır. Yani eser eyleyen bir varlık olarak insanın kuta erişmesinin belirli faziletlerle mümkün olduğunu ve insanın gerek tek tek fertler olarak gerekse topluluk olarak erişeceği saadet için gerekleri öğretir. Dolayısıyla siyaset ve ahlak düşüncesine sahip olan *Kutadgu Bilig*'in pratik yani eyleme dönük bir odağa sahip olduğunu söylersek yanılmış olmayız.

Kutadgu Bilig, insanı eylemleri cihetinden merkeze alır. İnsan, siyasi ve ferdi hayatında toplumsallığa kopamayacak derecede bağlıdır. Bu noktada *Kutadgu Bilig*'de çizilen “insan”, fiilleri toplumda karşılık bulan bir “fert”tir. Bu fertler, ilişkiler ağı ile toplumu oluşturur. *Kutadgu Bilig*'de hedeflenen hem ferdin “kut”u hem de bu hedefin sebebi olan siyasi “kut”tur.

Yusuf Has Hacib'in Fârâbî'den ve İbn Sina'dan etkilendiği gibi tezlerin kuvvetli dayanaklarından biri insan, toplum ve mutluluk arasında kurulan benzer ilişkidir. Bu ilişkiye ek olarak insan ferdinin eylemlerine ve iyi-kötü oluşuna dair yapılan vurgu esere bir ahlak kitabı vasfı da kazandırmaktadır.

Eserin başına sonradan eklenen mensur mukaddimede zikrolunduğu üzere:

“Yine bu kitabkôr kamuğa yarar

Meliklerke artuk ilig kend tutar”(Hacib 1947: 7)

(Yine bu kitap kamuya yarar

Meliklere daha çok olur faidedâr)

Eser doğrudan “insan”a hitap etmektedir. Öğüt vererek insanın eylemlerini değer yönünden esas alır. Metnin çoğu yerinde insan eylemleri değer yönünden ele alındıktan sonra ferdin “ad”ına da değer yönünden atıf yapılır. Ferdin adının eylemleriyle “iyi” ya da “kötü” olması durumu söz konusudur. *Kutadgu Bilig*'de çokça kurulan ad-eylem-değer ilişkisi dikkat çekici bir şekilde tekrar etmektedir. Kurulan bu ilişkiler göz önüne alındığında eserin ahlak-siyaset düşüncesi bakımından zeminini teşkil edecek derecede olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız.

“Ad” ve “eylem” arasında kurulan değer ilişkisi felsefî bir incelemeye de ayrıca imkan tanır. Bu ilişkinin kavramsal bir düşünce zeminine dayanan bir siyaset-ahlak kitabında Türkçe ortaya konmuş olması Türk düşüncesi için ayrıca kıymetlidir.

Çalışmada insanın ölüm ile olan ilişkisinin ahlak ile irtibatı, *Kutadgu Bilig* özelinde incelenmiştir. İnsanın ölümlü varlığı ve ölüme dair bilinci onu ahlaklı bir hayata sevk ederek itici bir görev üstlenmektedir. Bu çalışma ölümün ahlak ile olan ilişkisini belirli kültür havzaları ve eserler özelinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Antik Çağ'dan Orta Çağ'a dek insanın ölümü ahlak için bir motivasyon olarak görmesi ahlak çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Ahlakın öteki ile olan bağına da yine ölümün öteki ile ilişkisi üzerinden okumak bahsettiğimiz dönemler için doğru olacaktır. Ölümsüzlüğün veya ölümün birçok farklı şekilde dikkat çektiğini olduğunu görmekteyiz. Örnek olarak kimi zaman ölümsüzlük ötekinin zihninde iyi olarak yer etme şeklinde görülmüştür. Kimi zaman ise ölüm ötekinin hafızasında yer edinemeyene ilişmektedir. Kötü anılanın, adı kötü kalanın yer yüzünden silinmesi ölüm olarak görülmüştür. Bu gibi ölüm ve ölümsüzlük düşünceleri değer yönünden karşılık bulmaktadır. Bu çalışmanın temel konusu *Kutadgu Bilig* adlı eserde ölüm ve ölümsüzlüğün ahlaki değer ile ilişkilendirilmesidir.

2. Kaynakların Değerlendirilmesi ve Yöntem

Kutadgu Bilig geniş muhtevası ile Türk düşüncesine kaynaklık eden eserlerin başında gelmektedir. *Kutadgu Bilig*'e dair yapılan araştırmalara bakıldığında eserin felsefî incelemeler cihetinden henüz tüketilemediğini görmekteyiz. Eserin çok yönlü yapısı birçok farklı incelemeye konu olmasına imkân tanır. Bu incelemeleri şu başlıklar altında toplayabiliriz.

- Dil ve Türk dili cihetinden eserin incelenmesi; bu tarz bir araştırmada *Kutadgu Bilig*'i Türk dili ve dilbilgisi, sözcük varlığı, metafor-sembol-mecaz kullanımı gibi dilsel özellikleri merkeze alınır. Ayrıca eserin tespit edilmesi, eserin şekil özellikleri cihetinden incelenmesi de bu kategoriye dâhil edilebilir.

- Türk tarihi ve müesseseleri cihetinden eserin incelenmesi. *Kutadgu Bilig*'in sahip olduğu geniş muhteva her metin gibi ait olduğu döneme ilişkin tarihsel bilgiler de içermektedir. Bu bilgilerin merkeze alındığı bir inceleme Türk tarihi ve kültürü cihetinden önem arz etmektedir.
- Türk düşüncesi ve felsefesi cihetinden yapılan incelemeler; bu tarz incelemelerde eserin teorik-pratik altyapısına dayanan kavramlar merkeze alınır.

Yaptığımız tasnif çok genel olmakla birlikte özünde dil-tarih-düşünce merkeze alınarak oluşturulmuştur. Her inceleme, metinde merkeze aldığı cihetten mevcut olan ilişkileri açıklamaya çalışır. Örneğin bizim çalışmamızda merkeze alınacak olan kavramlar metnin içinde yer alan teorik-pratik altyapıya dayanan ölüm-ölümsüzlük ve ahlak ilişkisi yönünden ele alınacaktır. Açıklamaya çalıştığımız ilişkiler ölüm-ölümsüzlük ve ahlak arasındaki ilişkiler olmakla birlikte bu kavramlar dolayısıyla felsefi bir inceleme olmak durumundadır.

Kutadgu Bilig üzerine yapılan çalışmaların yer aldığı bibliyografyalara rastlıyoruz. Bunlardan belki de en kapsamlısı Türkçe, İngilizce, Rusça, Çince, Fransızca, İtalyanca ve Almanca gibi dillerdeki çalışmalara da yer veren “*Kutadgu Bilig Araştırmaları Tarihi*”¹ adlı çalışmadır. Bu çalışmaya benzer olarak Erdem Uçar'ın “*Kutadgu Bilig'in Kronolojik Kaynakçası (1825-2018)*”² adlı çalışması zikredilebilir. Bu çalışmanın özgün yanı kronolojik olarak çalışmaları sunmasıdır. İlaveten Özlem Bağdatlı'nın “*Kutadgu Bilig Bibliyografyası*”³ adlı çalışması da zikredilebilir. *Kutadgu Bilig* çalışmalarını içeren bibliyografik çalışmalardan hareketle eserin çok farklı yönlerden ele alındığını söyleyebiliriz. Tıp etiğinden, değerler eğitimi değin birçok farklı çalışma sahasına ait incelemelere eserin konu olduğunu görüyoruz. Çalışma sahamız içerisinde değerlendirebileceğimiz incelemeler ise daha çok ahlak bakımından esere yönelmişti. Bu çalışmaların başında Aygün Akyol'un “*Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*”⁴ adlı çalışması gelmektedir. Ayrıca Mehmet Akgün'ün “*Kutadgu Bilig'de Ahlâk*”⁵ adlı makalesi de ahlaki kavramları ele alması bakımından önemli bir yere sahiptir. Selma Erdoğan'ın “*Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'inde Din ve Ahlak*”, Sait Bilgen'in “*Değerler Eğitimi Açısından Kutadgu Bilig*”, İhsan Şener'in “*Kutadgu Bilig'de Felsefi Kavramlar*”, Özlem Bağdatlı'nın “*Kutadgu Bilig'de Devlet ve Adalet İlişkisi*” ve Hilmi Özden'in “*Kutadgu Bilig'de Ahlak Kavramı ve Tıp Etiğine Katkısı*” adlarıyla çalışılan tezler ise eserin ahlak ve felsefi kavramlar yönünden incelemelerini sunmaktadır. *Kutadgu Bilig*'in ölüm teması yönünden ise Münire Kevser Baş'ın “*Kutadgu Bilig'de Ölüm ve Ahiret İnancı*” adlı makalesinde bir incelemesinin sunulduğunu görmekteyiz. Buna ek olarak son zamanlarda Türk akademisinde Türk düşüncesinin ilk yazılı ifadelerinden olan *Kutadgu Bilig* üzerine teorik incelemeler yapılmaktadır. Bunların başında Ayhan Bıçak'ın editörlüğünü yaptığı “*Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*”⁶ adlı çalışma gelmektedir. Kavramsal ve sistematik incelemeleri içeren makalelerden oluşan eserde farklı yönleriyle *Kutadgu Bilig*'de yer alan kavramlar ve sistem açıklanmaya çalışılmıştır. *Kutadgu Bilig* üzerine yapılan kuramsal çalışmaların daha çok siyaset kavramları üzerine yöneldiğini söyleyebiliriz. Bu yekun içerisinde çalışmamızın Hacib'in temel kavramlarını merkeze alan bir ahlak sistemini açıklayıcı özelliği ile diğer çalışmalardan ayrıldığını söyleyebiliriz. Özellikle kavram incelemesi yapan araştırmacıların düştüğü

¹ Gulnisa Jamal-Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Kutadgu Bilig Araştırmaları Tarihi*, T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Ankara 2016.

² Erdem Uçar, *Kutadgu Bilig'in Kronolojik Kaynakçası (1825-2018)*, *Journal of Old Turkic Studies*, (2011) 3 (1), 139-239.

³ Özlem Bağdatlı, *Kutadgu Bilig Bibliyografyası. Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, (2008) 0(14), 157-183.

⁴ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma yay. Ankara 2015.

⁵ Mehmet Akgün, “*Kutadgu Bilig'de Ahlâk*”, *Felsefe Dünyası*, (1997) 23, 99-144.

⁶ Ayhan Bıçak (ed.), *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi İncelemeler*, Dergah, İstanbul 2019.

yaygın bir hataya düşmemek adına ilgili kavramlar ile alakalı olan beyitleri alıntılanmaya özen gösterdik. Kavram incelemesine yer verilen çalışmalarda birkaç beyite sıkışmış açıklamalar göze çarpmaktadır. Zikrettiğimiz ahlak çalışmalarından farklı olarak çalışmamızda felsefi kavramlarla ahlak sistemi birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle Türk-İslam düşüncesi içerisinde yer alan başka eserlerle *Kutadgu Bilig*'in aynı çalışma içerisinde ahlak ve ölüm/ölümsüzlük konusu bağlamında ele alınması yine çalışmamızın özgün yanını teşkil eder.

Kutadgu Bilig'de insanın ölümle olan ilişkisinin ahlaki değerler ile düzenlendiğini görüyoruz. Bu düzenleme varlığa ahlaki değerler yönünden yönelen bir hayat vazetmektedir. İnsanın doğumundan ölümüne kadarki süreyi ifade eden “hayat” erdemlerle yaşanarak insanı değerli kılmalıdır. *Kutadgu Bilig*'de açık bir şekilde görüyoruz ki insanın ahlak yönünden varlığı eylemlerine dayanmaktadır. Bu eylemler ise toplum içinde açığa çıktıkça insan kuta erişebilir. Ölümsüzlük kurgusu ise ancak fazilet ve erdemlerle şekillenmiş bir toplumsal hayat ile mümkün olur. Eserde insanın adı ile eşlenen hayat sadece bu dünyada yaşanıp biten bir süreç değildir. Aynı zamanda ölümsüzlük ve iki dünya saadetini insanın eylemlerinin oluşturduğu “iyi varlığı” ile kazandığı bir işlevi de yerine getirir. Kişi faziletli ve erdemli olduğunda varlığı ve dolayısıyla adı da iyi olur, ünü, sanı yayılır adı kalıcı olur ve ölümsüzlük kurgusuna dâhil olur.

Çalışmamızda Reşit Rahmeti Arat'ın mukayeseli neşrini kullandık. *Kutadgu Bilig*'in 1439'da Uygur harfleriyle istinsah edilen Herat nüshası, XIV. yüzyılda Arap harfleriyle istinsah edilmiş Fergana nüshası⁷ ve XIII-XIV. yüzyıllar arasında Memlükler dönemine ait Arap harfleriyle istinsah edilmiş Mısır nüshası günümüze ulaşmıştır.(Ercilasun 2015: 296) R. R. Arat'ın neşrinin hususiyeti bu üç nüshayı mukayese etmiş olmasıdır. Arat'ın metin tespitinde göstermiş olduğu bilimsel çaba ayrıca dikkat çekicidir. Arat'ın çalışmasının ilk kısmının 1947 senesinde yayınlanmasından bugüne değin yüzlerce çalışmaya kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber *Kutadgu Bilig*'in Reşit Rahmeti Arat tarafından yapılan tercümesinden⁸, Ayşegül Çakan'ın İş Bankası Yayınları'ndan çıkan tercümesinden⁹ ve *Divanü Lügati't-Türk*'ten yararlanılarak metin içerisindeki alıntıların tercümelerine son hal verilmiştir. Eserin incelenmesinde bu iki tercüme ve tenkitli metin neşri *Divanü Lügati't-Türk* ile paralel olarak okunmuştur.

Metin içerik analizinin temelde çalışmanın yöntemini oluşturduğunu söyleyebiliriz. *Kutadgu Bilig*'in incelendiği ilk bölümde eserin yapısını çözümleyici ve açıklayıcı unsurlara detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Bununla birlikte belirli bir sistematik çerçevesinde belirlenen kavramlar ile temsili şahısların niteliklerinin açıklanması ikinci bölümün temelini teşkil edecektir. İkinci bölümün tek başına eserin içerik yönünden kopararak anlaşılması imkansız gibidir. Zira eserin bütüncül yapısı içerisinde izlerini sürmesi kolay olan bazı kavramların ön plana çıktığını ve eseri şekillendirdiğini görmekteyiz. Bu kavramlar eserin kurgusu ile bütünleştirildiğinde ancak bütüncül resim tamamlanmaktadır. Bununla birlikte esas inceleme ikinci bölümde gerçekleştirilmiştir. İkinci bölümün zenginleşmesini ve çeşitlenmesini sağlayan muhakkak ki kadim kültürlerin eserleri ile *Kutadgu Bilig*'in benzeştiği noktalardır. Gılgamış ile *Kutadgu Bilig* arasında yer alan bütün kültür havzalarına nüfuz etmenin

⁷ Barthold, Fergana nüshası keşfedildikten sonra yazdığı bir yazısında eserin evvelce kime sunulduğu müphem iken Fergana nüshasının bu müphemiyeti ortadan kaldırarak eserin Hasan b. Süleyman Buğra Han'a sunulduğunu ifade eder. bkz. Barthold, Wilhem, “*Kutadgu Bilig*'in Zikrettiği Buğra Han Kimdir?” (çev. Ragıp Hulusi), Journal of Turkology 1/0 (Ocak 2011): 221-226.

⁸ Yusuf Has Hacib, (1959). *Kutadgu Bilig* II Tercüme (Çev. R.R. Arat), Ankara: TTK.

⁹ Yusuf Has Hacib, (2015). *Kutadgu Bilig* (Çev. Ayşegül Çakan), İstanbul: İş Bankası Yay.

güçlüğü izahtan varestedir. Nitekim yalnızca Antik Yunan'daki ahlak ve ölümsüzlük başlığı dahi tek başına bir tezin konusunu teşkil edecek niteliktedir. Bu güçlüğün karşısında ancak kısa alıntılar ve referanslarla birçok döneme değinerek ortak bir ilişkiye ancak işaret etmeyi tercih ettik. Gılgamış'ın ölümsüzlük arayışının kötülükle mücadele ederek ahlak ve ölümsüzlük ilişkisine ilk örneği teşkil ettiğini ifade ederek başladığımız bölüm ardından Antik Yunan dinlerindeki ahlak ve ölümsüzlük ile devam ettirilmiştir. Akabinde Antik Yunan felsefesinde ön plana çıkan filozoflardan alıntılarla yine mezkur ilişkiye işaret edilmiştir. Belki Antik Yunan felsefesinin özgün bir yorum ve yeniden inşa ile karşılık bulduğu İslam Felsefesine böylece geçiş mümkün olmuştur. Özellikle Fârâbî ve İbn Sina üzerinde durulmasının sebebi ise Yusuf Has Hacib üzerindeki etkilerini açıkça görebilmemizden kaynaklanmaktadır. Buna ilaveten Orta Türkçe devrine ait eserlere de *Kutadgu Bilig*'in yazıldığı dönem çerçevesinde referanslar yapılmıştır. Türk kültürünün yansımalarını taşıyan edebi eserlerden verilen örneklerle çeşitlilik arttırılmış ve yine aynı ilişkilere işaret edilmiştir.

Gılgamış'tan, Antik Yunan'a oradan İslam Felsefesine oradan da Yusuf Has Hacib ve zamanının eserlerine dek uzanan bir ahlak, ölüm ve ölümsüzlük ilişkisi çizgisi bu çalışma boyunca takip edilmiştir. Bu çalışmanın özgün yanı bütün bir resim olarak insanın ölüm karşısındaki ahlaki/eylemsel konumunu işaret ediyor oluşudur. *Kutadgu Bilig* çalışmalarının içerisinde özgün bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz kavramsal inceleme türü çalışmaların içine dahil edebileceğimiz çalışmanın literatürde mütevazı bir boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

1. ŞEKİL VE MUHTEVA YÖNÜNDEN KUTADGU BİLİĞ

1.1. Şekil Özellikleri

Yusuf Has Hacib Balasagun'da doğmuş ve Kaşgar'a gelerek 1070(h. 462) yılında *Kutadgu Bilig*'i Doğu Karahanlı hükümdarı olan Tamgaç Uluğ Buğra Han Hasan bin Süleyman(1069-1103)'a sunmuştur.(Hacib 1947: 28, 652) Eserin hakan tarafından beğenilmesi üzerine Balasagunlu Yusuf'a, Has Haciblik vazifesi verilmiştir.(Hacib 1947: 7) Hakan'a ithaf edilen eserlerden anlaşıldığı üzere Tamgaç Buğra Han Kaşgar, Hoten ve Balasagun'da ilmi faaliyetlerin destekçisi olmuştur.(Huncan 2011: 32) XI ve XII. yüzyıllarda Karahanlı Türkçesinde verilmiş muhteva ve şekil yönünden bu denli olgun eserlerin açığa çıkması dönemin dili ve siyasi-kültürel ortamı ile doğrudan alakalıdır.

Kutadgu Bilig ve *Divanü Lügati't-Türk* Karahanlı Türkçesinin en duru ve öz ürünleridir. Karahanlı Türkçesi, Orta Türkçe devrine aittir. Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han vasıtasıyla 950 senesinde İslâm'ın Karahanlı Devletince kabulü ile başlatılan Orta Türkçe devri X.-XVI. yüzyılları kapsar.(Aksan 1979: 118) Karahanlı Türkçesinin dil özellikleri Eski Türkçe devri ile çok az farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Eski Türkçe devrine ait olan Köktürk ve Uygur Türkçesinin devamı olarak görülmektedir.(Hacıeminoğlu 2008: 1-2)

Kutadgu Bilig'in Uygur ve Arap harfleriyle Karahanlı Türkçesinde yazılmış, eserin yazılış tarihinden çok sonralara ait olan üç nüshası günümüze ulaşmıştır. Bu nüshalardan hareketle eserin şekil özellikleri şöyledir:

- Eser mesnevi formunda olup nazım birimi beyittir. 6645 beyitten oluşan eserde sonradan eklenen bir mensur bir de manzum mukaddime ile birlikte bir fihrist vardır.
- “sever men tiyü / barça da 'vî kılur (. - - / . - - / . - - / . -) feûlün-feûlün-feûlün-feûl
bu da 'vîka ma 'nî / negü teg bolur” (. - - / . - - / . - - / . -) feûlün-feûlün-feûlün-feûl

Eser aruz vezninde olmakla birlikte 6+5 hece veznine de sahiptir.(Uyanık 2019: 131) Eserde kullanılan aruz vezni ayrıca Firdevsî'nin *Şehname* adlı eserinin de veznidir:

“çünîn yâdigârî şod ender cihân (. - - / . - - / . - - / . -) feûlün-feûlün-feûlün-feûl

berev âferîn ez kühân û mihân”(Firdevsi 1385: 26) (. - - / . - - / . - - / . -) feûlün-feûlün-feûlün-feûl

- Eseri üç kısma bölmek mümkündür. Bunlardan ilki esere sonradan eklenen birincisi mensur diğeri manzum olan mukaddimeler ve fihristedir. İkinci kısım ise eserin başında ve sonunda yer alan yazarın kendi dilinden anlatılan zamanından, ölümden, bilgiden, dünyanın geçiciliğinden bahsettiği beyitlerdir. Üçüncü kısım ise temsili şahıslar ile olay örgüsünün kurulduğu kısımdır. İlk kısım ve bahsettiğimiz ikinci kısımda yer alan beyitler eserin yapısını Yusuf Has Hacib'in düşünce yapısını açıklayan serimleyen beyitler olması hasebiyle ana hikayeyi destekleyen anlaşılır kılan bir niteliğe sahiptir. 6645. beyite kadar sadece hikayenin değil bahsettiğimiz ilk iki kısmın da eserin yapısına ilişkin çokça açıklayıcı olduğunu ve eserin bütünlüğü içinde görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira sonradan eklenen mukaddimeler dahi eserin anlaşılmasında büyük önem arz eder. Yusuf Has Hacib'in düşünce dünyasının anlaşılmasında ise bahsettiğimiz ikinci kısım beyitler ayrıca önemlidir.

1.2. İçerik Özellikleri

Antik Yunan'dan İslam coğrafyasına intikal edip özgün bir yorumlama ve inşa ile karşılık bulan “felsefe”, “İslam felsefesi”¹⁰ olarak özellikle Farabi ve İbn Sina üzerinden Yusuf Has Hacib'in düşüncelerini etkilediği düşünülmektedir.(Alberts 1985: 220) Fakat Fârâbî ve İbn Sina ile Yusuf Has Hacib'in ahlak ve siyaset yönünden birtakım ortak ifadeleri dile getirdiklerini görsek de en temelde epistemolojik bir yarıklık ile birbirlerinden ayrılmakta olduklarını görüyoruz. Bu yarıklık mantık ilmi açısından Fârâbî ve İbn Sina'nın şiire ilişkin görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Fârâbî'nin *İhsau'l-Ulûmun*'da *şiiir/poetika* insanın hayal gücünün aklını örterek doğruyu elde ettiğini sandığı fakat aslında doğrudan uzaklaştığı bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır.(Farabî 1990: 90) Bu bağlamda Fârâbî'nin şiir ile hakikatin söylenemeyeceği yönündeki görüşleri ile Yusuf Has Hacib'in şiir ile bilgiyi ve gerçeği söylemesi tenakuz içindedir. Buna rağmen İbn Sina'nın sembolik şiir dilini yer yer kullandığını da ifade etmemizde fayda var.(bkz. Mahmut Kaya 2014: 325 vd.) Fakat yine de gerek Fârâbî gerekse İbn Sina şiir sanatı ile bireysel bir hakikat araştırmasını eleştirmişlerdir diyebiliriz.

Bir yöntem olarak şiir ile hakikat araştırması noktasında bir parantez açmakta fayda görüyoruz. Bu noktada şiirin mantıki açıdan değeri ile biçimsel değeri arasında fark görüyoruz. Şiir sanatı ile mantıki kıyas yapmak ile birtakım bilgilerin aktarılmasında şiir formunun kullanılması farklı şeyler gibi durmaktadır. Çünkü Farabi'nin şiir hakkında yukarıda zikrettiğimiz sözlerine ilaveten halkı veya toplumu genel bilgiler ile bilgilendirme yollarından biri de şiirdir.(Farabi 2015: 184) Öyle gözüküyor ki yaygınlaşması ve nesiller boyu aktarılması istenen bilgiler şiir yoluyla halka ulaştırılabilir. Benzer ifadeler İbn Sina'nın Aristoteles'in *Poetika* 'sına yaptığı şerhte de rastlıyoruz. İbn Sina'ya göre hayal etme ve tasdik etme arasındaki fark şiir ve burhan arasındaki farkın temelini oluşturmaktadır.(İbn Sina 2020: 48) Hayal yolu ile bir şeyin kabulü bazen insanlara daha cazip gelebilmektedir.(İbn Sina 2020: 48) Mantık ilmi açısından şiirin şekil yönünden incelenmesi değil sadece hayal oluşturunca olması yönünden bir incelemesi mümkündür.(İbn Sina 2020: 20) İbn Sina'nın toplum ve genel bilgiler söz konusu olduğunda şiirin araç olarak kullanılması yönündeki görüşü Farabi'ninki ile paraleldir. Sanki Hacib'in eseri Farabi ve İbn Sina'nın zikrettiği gibi topluma tahvil yoluyla ızanın açığa çıkması gayesine matuftur.(İbn Sina 2020: 48)

Fârâbî'nin felsefesindeki erdemli toplum, cahil toplum, hakim, akıl vb. kavramların *Kutadgu Bilig*'de yer alan bilge, ukuş, bilig vb. Türkçe kavramlarla anlam yönünden farklılaşmalarına rağmen etkileşim içinde oldukları söylenmiştir.(Türker-Küyel 395: 1997) Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki Hacib'in fikirlerinin iyinin, kutun, mutluluğun, bilginin kaynağı yönünden Meşşai filozofların görüşleri ile bir örtüşmesinden bahsedemesek de ahlak ve siyasete dair birtakım görüşlerde, toplumun ön plana çıkartılması vb., benzeştiğini söyleyebiliriz.

Bunun yanı sıra Yusuf'un düşüncesinde Fars kültürünün de etkileri çokça görülmektedir. Firdevsi'nin *Şehname* adlı eseri ile Yusuf'un *Kutadgu Bilig*'inin şekil ve içerik yönünden sahip olduğu benzerlik bazı araştırmacıları *Kutadgu Bilig*'i Fars edebiyatında çokça örneğine rastlanan bir “ahlak kitabı” mesabesinde görmeye ve Fars edebiyatında yaygın bir türün örneği ve hatta bu örneklerin içinde tarihi

¹⁰ “İslam Felsefesi” adlandırmasına yönelik tartışmalar için ayrıca bkz. Hikmet Yaman, “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 51 / 1 (Nisan 2010): 195-212 .

olaylara ve şahıslara yer vermemesi cihetinden “*en kıymetsizi*” olarak görmeye sevk etmiştir.(Barthold 2004: 119)

Kutadgu Bilig ve *Şehname* mukayese edildiğinde birtakım benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu bakımdan Fuad Köprülü *Kutadgu Bilig*’i Firdevsi’nin *Şehname*’sinin bir taklidi olarak görmüştür. (Köprülü 1999: 340) Ayrıca İbn Sina tesirinin eserde apaçık görüldüğünü söylemekle birlikte eserin bazı yerlerinde mani formuna yer verildiği için Fars edebiyatındaki benzerlerinden ayrıldığını ifade etmektedir.(Köprülü 1980: 171)

İki eserin hikayelere başlamadan önceki giriş kısımlarındaki benzerlikler fihristlerinden dahi anlaşılacak şekilde barizdir. Fakat iki eserin hikayeleri birbirinden çok farklıdır. Dolayısıyla Fuad Köprülü’nün ifade ettiği gibi *Kutadgu Bilig* üzerine Fars-İslam edebiyatının şekil yönünden bariz bir etkisi olduğunu ifade etmemiz gerekir. İçerik yönünden ise Yusuf’un *Kutadgu Bilig*’i, Firdevsi’nin *Şehname*’sinden çok metaforik üslup ile yazılmış bir hikmet eserini andırmaktadır. Ayrıca *Kutadgu Bilig*’de Yusuf’un başvurduğu metaforik üslup, eser içerisinde mani ve mektup türlerine yer vermesi ve felsefî konuların edebi ifadeyle sunması gibi hususlar onu çağdaşı diğer eserlerden farklı kılarak özgünlüğünün göstergesi olarak değerlendirilmiştir.(Türker-Küyel 1997: 382-383) *Şehname* ve *Kutadgu Bilig* giriş bölümü fihristeleri üzerinden mukayese edildiğinde aralarındaki benzer noktalar görülebilir:

<i>Kutadgu Bilig</i>	<i>Şehname</i>
Tanrının Övgüsünü Söyler, bir oluşu, yaratıcı oluşu, aklın aciz kaldığı, dilin de onu övmeye aciz kaldığı (1-33)	Âğâz-ı Sühan Tanrının övülmesi, aklı, canı, alemi yaradanın o olduğu ve aklın onu kavramada aciz kaldığını, onu hakkıyla övmenin imkansızlığından bahseder. (1-16)
Peygamber Efendimizin ve Dört Halifesinin Övgüsü (34-48) (49-62)	Sitâyiş-i Hired, aklın övüldüğü bu bölümde aklın gönlü açtığını, sultanların tacıdır, aklın kılavuz olduğunu, her iki cihanda da ancak akıl ile yüksenilebileceğini.(17-29)
Bahar Mevsiminin ve Uluğ Buğra Han’ın Övgüsü (63-123)	Âferîniş-i Cihân, dünyanın yaratılması, dört unsurdan alemin yaratılışı, gökler, yıldızlar, yedi yıldız ve on iki burç, arz, denizler, karalar, sırasıyla yaratılması, bitkinin, hayvanın yaratılışı ve ardından insanın yaratılışı, ayın, güneşin yaratılışı. (30-87)
Yedi Yıldız ve On İki Burç Üzerine Söyler (124-147)	Âferîniş-i Peygamber, Peygamber efendimize ve dört halifesine övgü, Hz.Ali’ye ayrıca bir övgü(88-115)

İnsanoğlunun Kıymetinin Bilgi ve Akıldan Geldiğini Söyler (148-161)	Ferâhem Âmeden-i Şâhname, Eserin ortaya çıkışı. (116-132)
Dilin Erdemini, Meziyetini, Kusurunu, Yararını ve Zararını Söyler (162-191)	Şâir Dakîkî'nin hikayesi ve yazdığı bin beyitlik eser hakkında (133-154)
Kitap Sahibi Kendi Övrünü Söyler (192-229)	Emir Mansur ve Sultan Mahmud'un övülmesi (155-170-216)
İyilik Etmenin Övgüsünü ve Yararlarını Söyler(230-286)	Âğaz-ı Şâhname(216-...) Bu bölüm eserin hikayelerden oluşan bölümü olup eski hükümdarların kıssalarından oluşmaktadır. Eserin en hacimli kısmı olup binlerce beyitten oluşmaktadır
Bilgi ve Aklın Faydalarını Söyler (287-349)	
Kitabın Adı, Manası ve Kendisinin Yaşlılığını Söyler (350-397)	
Söz Başı (398-...) Yazarın hikayeye başladığı yerdir	

İki eserin muhteva yönünden birtakım benzerliklere sahip olduğunu göstermek adına tabloda verdiğimiz ilk beyitlerin konulu tasnifi yeterlidir. Fakat *Kutadgu Bilig* ve *Şehname* sanki yalnızca hikayelerden önceki giriş kısımlarında benzeşmektedir. *Şehname* tek tek tarihsel olaylardan hareket etmekte ve devlet adamları üzerinden olaylar, hikayeler anlatmaktadır. Tarihsel bir anlatım üslubu hakimdir. *Kutadgu Bilig* ise tarihsel olaylara yer vermemekte “tikel” değil “tümel” bir anlatıma sahiptir. Tek tek tarihsel örnekler, olaylar ve kişilere eserin genel yapısında yer verilmemiştir. Birkaç beyitte yapılan göndermeler dışında eserde zikri geçen tarihsel şahsiyetlerin kurguda yerleri yoktur. Örnek olması bakımından *Şehname* bir kronoloji takip ederek Fars hükümdarlarının kahramanlıklarını destansı bir tarzda anlatır. İçerik olarak tek tek tarihi şahısları işlemesi bakımından Dede Korkut Oğuznamelerine benzemektedir. Fakat *Kutadgu Bilig* bir kronoloji takip etmeden tek tek hükümdarları ele almadan ideal yöneticinin temsili şahıslar üzerinden vasıflarını içerir. Bu bakımdan *Şehname* ve *Kutadgu Bilig* yalnızca şekil bakımından benzerlik arz etmektedir. Hikayelerin eserin ana bölümünü oluşturduğu göz önüne alındığında farklılık açıktır. Yusuf Has Hacib'in yukarıdaki mukayeseli tablo göz önüne alındığında dönemin yaygın bir telif biçimini kullandığını söyleyebiliriz. Muhakkak ki bu telif biçimi giriş kısımlarının benzeşmesine sebep olmuştur. Tıpkı günümüzde her akademik çalışmanın önsöz, giriş, ana bölümler, sonuç ve kaynakçadan oluşması gibi her makale ya da tez şekil yönünden benzerlik arz eder.

Fakat asıl farklılığın ana bölümlerden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla *Kutadgu Bilig*'in bir *Şehname* taklidi olduğu yönündeki tespitler isabetsiz durmaktadır.

1.2.1. Temsili Şahıslar

Yusuf Has Hacib'in edebi üslubu muhakkak *Kutadgu Bilig*'i çağdaşı diğer eserlerden ayırmaktadır. Eserde kullanılan metaforlar ve kurgusal olay örgüsü *Kutadgu Bilig*'in özgün yönlerinin başında gelir. Eserde sık sık zikredilen metaforlar, insanın karşısında bulunduğu şeylerle anlatıcının aktarmak istediği “anlam”ın teşbih yoluyla yazar tarafından ilişkilendirilmesi, bağlanması sonucu açığa çıkmıştır. Metaforda benzerlik esastır. Bu benzerlik benzetilen, benzeyen ve benzeme yönü(vech-i şebek) olarak üç unsura sahiptir. Bu unsurlar eserin kimi yerlerinde açıklanmıştır. *Kutadgu Bilig*'de aktarılmak istenenler metaforlar üzerine ikame edilmiştir. Bu metaforlar eserin baş kısmına sonradan eklenen mensur mukaddime ve ileriki bölümlerde sırasıyla açıklanır:

“Yana bu kitabning beyanın ayur

Bu dört nik şerifler özele kılur”(Hacib 1947: 9)

(Yine bu kitabın beyan eder içini

Bu dört iyi temel üstüne kurar)

“Birisi me adl ol köniklik öze

İkinci bu devlet kut ikbal tüze” (Hacib 1947: 9)

(Birisi adalettir doğruluk üstüne

İkincisi devlettir kut ve ikbal üstüne)

“Üçüncü hired ol ulugluk bile

Törtüncü kanaat ve afyet bile” (Hacib 1947: 9)

(Üçüncü akıldır ululuk ile

Dördüncü kanaat ve afiyet ile)

“Bu tegme biringe at urmuş öngin

Bu yanglıg atını atamış kidin”(Hacib 1947: 9)

(Bunların her birine ayrı ad vermiş

Bundan sonra adını bu şekilde atamış)

“Adilka kün togdı ilig tip atar

Anı kör meliklik kuringa tutar”(Hacib 1947: 9)

(Adle Kün-Togdı hakan adını verir

Onu hükümdar yerine koyar)

“Bu ay toldı devlet atanur köni

Vezirlik yiringe tutar kör muni”(Hacib 1947: 9)

(Bu Ay-Toldı’yı devlet olarak zikreder

Vezirlik yerine onu tutar)

“Hiredka atadı bu ol ögdülmiş

Muni ma vezirning ogli tip timiş”(Hacib 1947: 9)

(Akıla atadı bu o Ögdülmiş’i

Buna da vezirin oğlu olarak demiş)

“Kanaatka odgurmuş atı birür

Mungar ma vezirning yaguki tiyür”(Hacib 1947: 10)

(Kanaate Odgurmuş adını verir

Buna da vezirin akrabası der)

“Biliglig bilür ol muning hurmeti

Ukuşlug ukar ol bilig kıymeti”(Hacib 1947: 10)

(Bilgili bilir bunun hürmetini

Anlayan da anlar bilginin kıymetini)

“Barur men ajundın eşit sen özüng

Öküş ibret algıl ma açgıl közüng”(Hacib 1947: 10)

(Sen beni dinle ben dünyadan gidiyorum

Çokça ibret al gözünü aç)

Mensur mukaddimedede eserin zeminini teşkil eden dört temsili şahsın ne anlamlarda kullanıldığı açıkça anlatılmıştır buna ek olarak eserin ileriki bölümlerinde yazar temsili şahısların ağzından kendi adlarının anlamlarını da açıklamıştır.

“Bu Kün-Togdı ilig tidim söz başı

Yörügin ayayın ay edgü kişi”(Hacib 1947: 50)

(Bu Kün-Togdı hakan dedim söz başı

Ey iyi kişi yorumlayayım açıklayayım)

“Basa aydım emdi bu Ay-Toldı’nı

Aningdın yaruyur iduk kut küni”(Hacib 1947: 50)

(Ay-Toldı’yı söyledim sonra

Ondan yayılır kut aydınlığı)

“Bu Kün-Togdı tigli törü ol köni

Bu Ay-Toldı tigli kut ol kör anı”(Hacib 1947: 50)

(Bu Kün-Togdı dediğim düzgün töredir

Bu Ay-Toldı dediğim kuttur gör onu)

“Basa aydım emdi kör Ögdülmüş’ig

Ukuş atı ol bu bedütür kişig”(Hacib 1947: 50)

(Ögdülmüş’i söyledim sonra

Akıl adıdır onun kişiyi yüceltir)

“Aningda basası bu Odgurmuş ol

Munı ‘akıbet tip özüm yormuş ol”(Hacib 1947: 50)

(Ondan sonra Odgurmuş’tur o

Onu akıbet olarak yorumladım)

“Bu dört neng öze sözledim men sözüg

Okısa açılğay yitig kıl közüg”(Hacib 1947: 50)

(Bu dört nesne üzerine söyledim sözü

Okursan açılır gözünü açık tut)

Alıntılardan da anlaşılacağı üzere Yusuf Has Hacib eseri dört sütun üzerine oturtmuş ve bu sütunları henüz eserin başında açıklamıştır. Dört kişi üzerinden aktarılabak olan hikayelerde her kişi bir şeyi temsil etmekte ve eser bu kişilerin muhaveresi şeklinde ilerlemektedir. Yazarın anlatıcı olarak açıkladığı yerlerden başka temsili kişiler de kendi adlarından söz ederler.

Kün-Togdı

Kün-Togdı eserin merkezinde yer alan temsili şahıstır. Diyalogların ve hemen hemen eserin yarısı Kün-Togdı ile diğer şahıslar arasında cereyan eder. Kün-Togdı, yasa, adalet, iktidar, süreklilik gibi kavramları kendi şahsında temsil eder. Öyle ki Kün-Togdı hükümdarın dilinden kendi adı şöyle açıklanır:

“İlig aydı bilge mening kıkımı

Körüp mengzetü urdı bu atımı”(Hacib 1947: 100)

(Hakan söyledi ki bilge benim kıkımı

Görüp benzeterek verdi adımı)

“Künüg kör irilmez tolu ok turur

Yaruklukı bir teg talu ok turur”(Hacib 1947: 100)

(Güneşi gör ki o hep durur küçülmez

Işıklılığı bir kez bile eksilmez hep durur)

“Mening me kılınçım angar okşadı

Könilik bile toldı eksümedi”(Hacib 1947: 100)

(Benim de tabiatım ona benzer

Doğruluk ile doldu hiç eksilmedi)

“İkinçi togar kün yarur bu ajun

Tözü halkka tegrür yokalmaz özün”(Hacib 1947: 100)

(İkincisi güneş doğar dünya ışıklanır

Tözü halka ulaşır kendi yok olmaz)

“Mening me törüm bu yokalmaz özüm

Kamug halkka bir teg ne kıkım sözüm”(Hacib 1947: 100)

(Benim de yasam budur özüm yol olmaz

Bütün halka sözüm ve kıkım birdir)

“Üçünçi bu kün togsa yirke isig

Çiçek yazlur anda tümen ming tüsig”(Hacib 1947: 100)

(Üçüncüsü güneş doğsa yer ısınır

Binlerce renkli çiçekler açar)

“Kayu ilke tegse mening bu törüm

Ol il barça itlür taş erse korumt”(Hacib 1947: 100)

(Hangi ile değse benim bu yasam

O il taş bile olsa baştan ayağa düzelir)

“Togar kün arıg ya arıgsız timez

Kamugka yarukluk birür eksümez”(Hacib 1947: 100)

(Güneş doğar temiz kirli demeden

Hepsine aydınlık verir eksilmez)

“Mening me kılınçım bu ol belgülüg

Tözüke tegir barça mindin ülüg”(Hacib 1947: 100)

(Benim de kılıgım bu ol şekildedir

Herkes benden nasibini alır)

“Yana ma bu kün burcı sabit turur

Bu sabit tidüküm tüpi berk bolur”(Hacib 1947: 100)

(Bir de bu Güneş burcu sabit durur

Bu sabit dediğim temeli sağlam olur)

“Bu kün burcı arslan bu burc tepremez

Evi tepremezi üçün artamaz”(Hacib 1947: 101)

(Bu Güneş burcu aslan burcundadır kımıldamaz

Kımıldamadığı için de evi değişmez)

“Mening kılıkımı kör yime bir yangın

Özüm tegrüşülmez yarukta öngin”(Hacib 1947: 101)

(Benim kılıgımı gör yine bir daha

Kün-Togdı, güneşin değışmeden aynı kalarak her şeye ışık saçması gibi hakanın da yerinin sabitliği ve töre ile herkese düzen, nizam sağlaması cihetinden benzer olduğunu söyler. Benzerlik yönünü kalıcılık ve düzen üzerinden açıklar. Kün-Togdu aynı zamanda tarihten köken alan törüyü de temsil eder. Hükümdar iyi törü uygulayıcısı ve törünün temsilidir. Hükümdarın eserdeki merkezi konumu siyasi ve toplumsal düşünce yönünden de düşündürücüdür. Bütün eser hükümdarın etrafında cereyan etmektedir. Bütün bir toplum adeta hükümdarın kut ile olan ilişkisinde rol oynamaktadır. Hükümdar halkı var olmadan asla var olamaz. Eserde “insan” olarak zikredilen kavram büyük oranda hükümdara ve hükümdarın kut ile bağlantısını sağlayan toplum içerisinde kendini var eden, toplumsal işlevini gerçekleştiren fertlere işaret etmektedir.

Kün-Togdı hükümdar veziri Ay-Toldı’ya kendi sıfatlarını açıklarken birtakım siyasi kavramları ortaya atar. Bu kavramlar törü, adalet ve köniliktir. Bu kavramların yanı sıra hükümdar üç ayaklı bir masa benzetmesi üzerinden elinde tuttuğu üç nesnenin temsillerini açıklar. Bu üç nesne, bıçak, şeker ve acı ottur. Bıçak hükümdarın hüküm ve tavırlarındaki keskinliği ifade ederken, şeker ve acı ot ise adaletle mazluma ve zalime sunulan iki zıt muameleyi temsil eder. Zalim olanlara törünün uygulanması onlara acı otun sunulması iken mazlumlara adaletle iyileştirilmesi de şekerin sunulmasıdır. Bıçak gibi keskin olan törü ile adalet sağlanır ve zalime ceza verilirken mazluma da hakkı verilmiş olur. Bu üç ayak üzerine de hükümdarın beylik tahtı doğruluk zemini üzerinden oturur. Doğruluk(könilik) bu üç ayağında eşit olması ile ancak mümkündür. Yani bir hükümdar şeker vereceği kişiye acı ot verirse tahtının bir ayığı diğerinden kısalır ve tahtı doğru(köni) olmaz, tahtından olur.(Hacib 1947: 97-99)

Hükümdar kendi adının temsiline “kün” ile olduğunu ve kendi adaletinin tıpkı güneşin ışığını ayırım gözetmeksizin dağıtması ile temsil olunduğunu açıklar. Işık ise törüdür. Yani yasa herkese aynı suretle uygulandığında adalet açığa çıkar. Ayrıca Ay-Toldı’nın adının açıklandığı bölümde gördüğümüz gibi küçük kozmolojik atıflarla da kendi adının anlamı hükümdar tarafından açıklanır. Güneş her zaman aslan burcundadır, Ay ve onunla birlikte dönen dünya gibi kararsız değildir burç burç dolaşmamaktadır.(Hacib 1947: 100-101)

Ay-Toldı

Ay-Toldı dolunay anlamına gelmekle birlikte eserde Kün-Togdı hükümdarın ilk veziridir. Ay-Toldı oğlu Ögdülmüş’i kendi ölümünden sonra hükümdara yönlendirir ve ona devlet işlerinde yardımcı olmasını, işlerini görmesini öğütler. Ay-Toldı’nın şahsında temsil edilen şey mutluluk anlamına gelen “devlet” kelimesiyle eserde ifade edilmiştir. Nitekim eserde Ay-Toldı’nın kendi adı ve temsili şahsiyeti açıklanmıştır.

Ay-Toldı, Kün-Togdı hakan ile olan görüşmesinde kendi sıfatını ve adının manasını açıklar. Bu açıklamalardan hareketle iki temel kavramın Ay-Toldı’nın temsili şahsında merkezi konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar devlet ve kut kavramlarıdır.

Ay-Toldı’nın huzura girdikten sonra bir top çıkarması ve o topa yaslanarak oturması bu diyalogda ilginç bir metafor olarak kullanılmıştır. Top yuvarlak yapısı ve elden kayıp giden özelliği ile Ay-Toldı’nın adeta kendini temsil etmektedir. Nitekim Ay-Toldı da bunu şöyle açıklamıştır:

“Topık yirde urdum bu söz berkitü

Özüm yangzagını sanga körkitü”(Hacib 1947: 82)

(Topu yere koydum ki sözüm ona dayansın

Özümün ona benzediğini sana göstereyim)

“Neteg kim orunsız topık yuvlunur

Anı teg me devlet özüm yolunur”(Hacib 1947: 82)

(Nasıl ki top düz yerde yuvarlanır

Onun gibi de devlet özüm yuvarlanır gider)

Bu iki beyitte topun temsil ettiği şey elden kayıp giden özelliği ile devlettir. Devletin top ile temsili ise insandaki mutluluğun gelip geçici yapısına matuftur. Kut kavramını da hatırlayacak olursak gelip geçicilik noktasında kutun da mutluluk ile ortaklaştığını söyleyebiliriz nitekim devlet, mutluluk ve kut Yusuf Has Hacib tarafından hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır. Fakat devlet ve kut kavramlarının siyaset zemininde kazandığı anlamlar topluma ve siyasi iktidara bağlı bir mutluluk düşüncesinin *Kutadgu Bilig*’de var olduğunu bize göstermektedir.

“Bu Ay-Toldı aydı mening atımı

Bügü mengzetür ayka bu kıkımı”(Hacib 1947: 90)

(Ay-Toldı dedi ki adımları

Aya benzetirler tabiatımı)

“Bu ay togsa aşnu idi az togar

Küninge bedüyür yokaru agar”(Hacib 1947: 90)

(Bu Ay doğsa ilkin az doğar

Gün geçtikçe büyür yükselir)

“Tolun bolsa ajunka yarur

Ajun halkı andın yarukluk bulur”(Hacib 1947: 90)

(Dolunay olunca dünyayı aydınlatır

Dünya halkı ondan aydınlık bulur)

“Tükel bolsa kör ay bu agsa ediz

Yan irlü türçir kiter körk mengiz”(Hacib 1947: 90)

(Ay en yükseğe çıkıp tamam olunca

Eksilmeye başlar tekrar)

“Yaruklukı eksür yana yok bolur

Togar kice azın yana ok tolur”(Hacib 1947: 90)

(Aydınlığı eksilir yok olur

Az az yeniden doğar dolunay olur)

“Mening bu özüm me bu yanglıg turur

Ara bar bolur ma ara yok bolur”(Hacib 1947: 90)

(Benim de özüm bu gibi durur

bazen var bazen de yok olur)

“Neçe yunçığ özke yüz ursa özüm

Bar u körki artar keser men sözüm”(Hacib 1947: 90)

(Hangi düşkün öze vursa özüm

Varı ve yüceliği artar sözüm kesilir)

“Bayusa bedüse yadılsa çavı

Kiter men anıngdın kiter yüz suvı”(Hacib 1947: 90)

(Zenginliği ve şanı yüceldikçe

Ben ondan giderim onun da gider namı)

“Yana saçlur andun tirilmiş nengi

Söki teg bolur yandru kılkı yangı”(Hacib 1947: 90)

(Birikmiş malı etrafa saçılır

Hali de eskisi gibi olur)

“Mungar mengzetü keldi şa’ir sözü

Bu şa’ir sözi ol biligsiz közi”(Hacib 1947: 90)

(Buna benzetti şair sözünü

Bu şair sözü bilgisize gözdür)

“Kelir kut kiſike atı avlanur
Yangı ay teg artar yarukı tolur”(Hacib 1947: 91)
(Kut gelince kiſiye adı yayılır
Yeni ay gibi aydınlığı dolar artar)

“Yayıg tilve devlet köngöl bamagıl
Tolun teg bu devlet yana irilür”(Hacib 1947: 91)
(Gönlünü dönek olan devlete bağlama
Dolunay gibi bu devlet yine küçülür)

“Takı bir bu ma ’ni ayayın sanga
Eſitgil anı sen munu büt manga”(Hacib 1947: 91)
(Bir başka mana daha söyleyeyim sana
Sen onu işit bunu bana uy)

“Bu ay ornı boldı evi münkalib
Orunsuz bolur münkalib neng kılıp”(Hacib 1947: 91)
(Bu ayın evi sürekli deęiſir
Evsiz olur yeri sürekli deęiſenin)

“Bu ay burcı sertan bu ev evrilür
Evi evrilür hem özi çevrilür”(Hacib 1947: 91)
(Bu ayın burcu yengeçtir, evi evrilir
Hem evi evrilir hem kendi çevrilir)

“Kayu evke kirse bu ay terk çıkar
ıkarı üçün terk yatarın yıkar”(Hacib 1947: 91)
(Hangi eve girse bu ay oradan çıkar
ıkmak için de yatağını yıkar)

“Mening me özüm kör angar okſadı
Ara kulkım ildi ara yokladı”(Hacib 1947: 91)

(Benim özümü de gör ona benzer
Bazen yukarı bazen aşağı)

*“Kelir men barır men yorır men burun
Ajunug kezer men manga yok orun”*(Hacib 1947: 91)
(Gelirim, giderim, yürürüm ileri
Dünyayı gezerim bana yok sabit bir yer)

*“Bu ma’ni üçün atım ay toldı tip
Atadı biliglig sözün yinçke yip”*(Hacib 1947: 91)
(Bu mana için adım Ay-Toldı’dır
Bilgece sözü atadı bilge ince bir şekilde)

*“Munu men me devlet münüm erdemim
Ayu birdim emdi igim hem emim”*(Hacib 1947: 91)
(Devlet benimdir, benim erdemim
Söyleyiverdim şimdi hasatlığı ve ilacı)

*“Aça sözledim söz manga emdi büt
Idayın tise ıd kalı tutsa tut”* (Hacib 1947: 92)
(Açık söyledim sözü bana şimdi inan
Bırakayım dersin bırak tutayım dersin tut)

Ay-Toldı’nın adının anlamları da yine Kün-Togdı hükümdar tarafından sorulmuş ve ayın hareketlerinin değişken yapısına atıfla Ay-Toldı tarafından açıklanmıştır. Devlet ve kut kavramları, metinden hareketle, kararsız bir şekilde insanlar arasında gezen, girdiği yeri aydınlatan fakat bu aydınlatmanın geçici olduğunu da hissettiren bir mutluluğu ifade eder. Hükümdarın ise onu elinde tutması için çabalaması ve erdemli bir yönetici olması gerekmektedir. Ay’ın ne cihetten mutluluk ile benzeştiğini de Ay-Toldı anlatır. Metaforu açıklar ve benzerlik bağıntısını değişkenlik, kararsızlık üzerinden ortaya koyar. Kün-Togdı’daki gibi bir istikrar durumu söz konusu değildir. Kut iğreti ve kararsızdır, sürekli değildir. Ay-Toldı erdemleri, zekâsı ve bilgisiyle Kün-Togdı hükümdara hizmet eden ilk vezir olarak ayrıca hükümdara kutun destekleyici işlevini de ifade etmektedir. Kut hükümdarın yardımcısı konumundadır. Tıpkı Ögdülmiş’in vezir olması gibi. Ayrıca Ay-Toldı’nın kararsız, gelip geçici yapısı ile erken ölümü arasında da bir bağlantı kurulabilir.

Ögdülmüş ve Odgurmuş

Ögdülmüş Ay-Toldı'nın oğlu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ay-Toldı karakteri gelip geçici olarak nitelendirdiği varlığı ile örtüşecek şekilde hikayenin başlarında ölmüş ve ardında oğlu Ögdülmüş'i bırakmıştır. Ögdülmüş ise aklın temsil edildiği bir karakter olarak, Ay-Toldı'dan sonra Kün-Togdı hükümdarın hizmetine girmiştir. Kün-Togdı Ögdülmüş'e tıpkı Ay-Toldı'ya danıştığı gibi fikir danışmakta ve çeşitli devlet işlerini ona vermektedir. Ay-Toldı'nın oğlu olması ve akli melekelerin çok kuvvetli olması hasebiyle hükümdarın danışmanlığını yapar.

Ay-Toldı'nın temsili şahsiyeti olan kut ve devlet ile beraber düşünüldüğünde Ögdülmüş daha da bir anlam kazanmaktadır. Zira metinde ağırlıklı olarak yer bulan ideal tip insan figürü adeta onun şahsında temsil edilmiştir. Faal bir karakteri sahip olan Ögdülmüş metnin içinde dindar, akli ile ön plana çıkan biridir.(Çağatay 197: 95) Bununla beraber S. Çağatay Ögdülmüş'in adının Muhammed adı ile etimolojik ilişkisini kurarak Hz. Muhammed'in Ögdülmüş şahsının bir temsili olduğunu da ifade etmektedir.(Çağatay 197: 107)

Ögdülmüş karakterinin şahsında akıl temsil edilir. Kün-Togdı hükümdarın Ögdülmüş'e danıştığı şeylere baktığımızda akıl, bilgi, iyilik, devlet adamlarının vasıfları gibi konuların ön plana çıktığını görüyoruz. Hatta *Kutadgu Bilig*'in çeyreğini Ögdülmüş ile Kün-Togdı arasında geçen diyaloglardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu diyalogların zengin içeriğine ileriki bölümlerde değinilecektir.

Odgurmuş şahsiyetinin hikayeye dahil olması, Ögdülmüş vasıtasıyla olmuştur. Ögdülmüş erdemli bir kişi olan Ogdurmuş'u hükümdara işlerini görmesi için tavsiye eder ve hükümdarın Ogdurmuş ile olan dindarlık üzerine diyalogları böylece başlamış olur. Hükümdarın Ögdülmüş ile olan diyalogları ahlak, akıl, bilgi, yönetim gibi konular etrafında şekillenirken, Ogdurmuş ile olan diyalogları ise daha çok Ogdurmuş'un münzevi yaşantısı ile alakalıdır. Nitekim ilerleyen kısımlarda yani kitabın dörtte birlik bir kısmını da Ögdülmüş ile Ogdurmuş'un diyalogları teşkil eder. Bu diyalogların genel konusu toplumsal hayat ve dindarlık üzerinedir. Ahlakın, dini yaşantının, toplum içindeki imkanı Ogdurmuş tarafından sorgulanırken Ögdülmüş tarafından toplumsallık ön plana çıkartılır. Ogdurmuş'un Budist bir rahip olduğu yönünde kuvvetli iddialar mevcut olmakla birlikte Uygurların Budist kanadını temsil ettiğine yönelik iddialar da vardır.(Çağatay 1968: 41)

Kutadgu Bilig Eski Türk inanışlarından, Budizm'den birçok yerleşmiş unsuru içinde barındırır.(Şeker 2016: 44) Bunların tespiti ve ayrıştırılması zor olmamakla birlikte dönemin dini, siyasi, ahlaki, birçok sahasında kuvvetli bir şekilde tesire sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu eski yerleşik unsurların hemen tamamına baskın gelen bir İslam kültüründen de söz etmemiz gerekir. Bu unsurların tekrar yorumlanması ancak İslam ile olmuştur. Bu yorumlama İslam merkeze alınarak sentezleme şeklinde gerçekleşmiştir dersek yanlış olmaz. Zira eserde hakim olan dini, siyasi, ahlaki değerler İslam'dan ayrı düşünülemez. Ancak eskiden gelen kalıplaşmış birtakım değer ve motifler karşımıza çıkmaktadır. Ogdurmuş'un şahsiyeti Budist bir keşişi andırırken Müslüman bir zahit olarak yorumlanmaya da müsaittir. Ogdurmuş'un eserin genel din düşüncesine aykırı bir tavra sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ogdurmuş'un dini öğretilerinin de yine bu yapıya aykırı olması Budizm ile daha çok örtüştüğüne dair görüşlerin dayanağını oluşturur.(Çağatay 1967: 48)

Ögdülmüş'in ve Ogdurmuş'un birbirlerine tez-antitez olarak konumlandığına dair Fatih M. Şeker'in yorumu eserin Ogdurmuş'un zühd odaklı bireyselci yaşantısına karşıt konumlanmasıyla alakalı

gözükmektedir. Fakat bir sentez olarak sunulan, aslında bütün temsili şahsiyetlerle ortaya konan bir düşüncedir, eserin gayesini bu düşünce oluşturur. Ögdülmiş'in şahsiyeti aklı ve bilgiyi merkeze alan fiili ibadette ve dini yaşantıda aşırıya kaçmayan mutedil bir karakterdir. Odgurmuş ise münferit yaşantıda ibadeti ön plana çıkaran bir zahid veya keşiş olarak okunmaya müsaittir. Ay-Toldı, Odgurmuş ve Ögdülmiş kurguda da devletin ve hakanın temsili şahsiyeti olan Kün-Togdı'nın faydalandığı unsurları temsil ederler. Aslında bütün kurgu Kün-Togdı'nın şahsiyetinin nasıl olması gerektiği nelerden faydalanması gerektiği sonucuna varmak için şekillenmiş gibidir. Hakan, üç şahsiyetin içinde barındırdığı farklılıklardan istifade ederek gerek ferdi, gerekse içtimai hayatı şekillendirir. Odgurmuş ile ibadetin ve akıbetin önemi açığa çıkarılırken, Ögdülmiş ile aklın, ilmin, toplumsallığın önemi açığa çıkarılır. Odgurmuş sadece Ögdülmiş'in eleştirdiği ve makbul olmayanın temsili olarak görülemez, Odgurmuş kendisinde birçok olumlu ve Hakan için gayet faydalı düşünceleri de barındırır. Bu durumda Odgurmuş ve Ögdülmiş arasındaki gerilim, eserin saadet ve mutluluk gayesini toplumsallığın lehinde bireyselliğin aleyhinde konumlanması ile sonuçlandırmıştır. Bu gerilimden çıkacak yegane sonuç budur. Zira Odgurmuş'un ne denli faziletli hususiyetlere sahip olduğunu görmek için esere küçük bir göz atmak dahi yetecektir. Onun eleştirildiği yegane nokta dünyayı çokça zemmederek münzevi, ferdiyetçi bir hayata çokça meylederek toplumsallıktan kopmasıdır. Odgurmuş'un eleştirildiği noktaların bu toplumsallık ve dindarlık düşüncesinde temerküz ettiğini söyleyebiliriz. Yusuf Has Hacib Odgurmuş eleştirisiyle bir Budist öğretiler kümesini de eleştiriyor olabilir.

Ay-Toldı'nın vezir olduğunu ve kutu temsil ettiğini söylemiştik. Kutun kazanılmasında pratik erdemlerin rolünün ne denli büyük olduğunu Yusuf Has Hacib çokça zikreder. Eserde tavsiye edilen pratik erdemlere bakacak olursak ne denli çok olduklarını ve eylemin kutun kazanılmasındaki rolünü anlamış oluruz.

Kün-Togdı hükümdarın şahsında temsil edilen iktidar, töre ve yasa, Ay-Toldı vezirin şahsında temsil edilen kutu elde etmek içindir. Aynı zamanda kut da iyi töre ile nizamı sağlayarak adalet dairesinin sürekliliğini sağlar. Bu, kutun kazanılmasının devlet ve siyaset veçhesidir. Burada fâil hakan, gaye kuttur. Kutun iki cihan saadetini de kapsadığı düşünüldüğünde Odgurmuş akıbetin temsili olarak devreye girer.(Çağatay 1968: 40) İkinci vezir Ögdülmiş ise akıl, bilgi, gönül, şariat-din gibi merkeze aldığı özellikleri ile katılır.(Bıçak 2019: 80; Şeker 2016: 54)

1.2.2. Kutadgu Bilig'de Epistemolojik Kavramlar

Kutadgu Bilig'i bir düşünce kitabı olarak okumanın imkanı muhakkak ki içerdiği kavramların sistematikliğinde gizlidir. Öyle ki gerek bilgi gerekse değer yönünden Yusuf Has Hacib'in zihni bu kavramlarla örülmüştür diyebiliriz. Yusuf Has Hacib'in zihninde merkezi konuma sahip olan bu kavramları eserden hareketle serimlemek mümkündür.

En temelde Yusuf Has Hacib'in bir insan kavramını esere sıkıca işlediğini söylemek gerekir. Yusuf Has Hacib'in insanı hem edebi kurguda hem de içerik olarak merkeze alması verdiği önemin açık bir göstergesidir. Temsili şahısların tamamının toplumsal rol ve statüleri yönünden reel karşılıkları vardır. Nitekim bu şahıslar XI. yüzyıl Karahanlı Türk-İslam kültür havzasının tipolojileridir. Her şahısta açığa çıkan ve şekillendirici nitelikte olan kavramlar metnin içinde de açıklanmıştır. Yusuf Has Hacib'in insana dair söyledikleri bu kavramlar üzerinden anlaşıldığında eserde toplum, ahlak ve siyaset düşüncesine bağlı bir insan tanımının var olduğu görülecektir.

Kutadgu Bilig'de insan üç önemli yönden ele alınmıştır. Bilen olarak insan, eyleyen olarak insan ve belki bu iki yönden de insanın hayatını anlamlı kılan ölümlü varlık olarak insan. Bu üç odak Yusuf Has Hacib'in zihnindeki insan düşüncesinin bileşenleridir. Bu insan asla toplumdan ya da bağlı olduğu komünden bağımsız olarak düşünülmemiştir. İnsan toplum içerisine katıldığı, fayda zemininde eylemleri ile toplumdaki işlevini gerçekleştirdikçe var-olur. Olgurmuş'ın toplum ile bir bağlantısının olmayışı onun varlığının tanınmaması yönünde yorumlanabilir.

Yusuf Has Hacib'in insan düşüncesini daha da anlaşılır kılmak adına bilen varlık olarak insanı açıklayıcı kavramların incelenmesi gerekmektedir. Bunun ardından ise eyleyen ve eylemleriyle topluma katılan varlık olarak insanı açıklayıcı kavramlar ahlak ve siyaset yönünden oluşturulmuş olan kavramlarla açıklanmaya çalışılacaktır.

Ukuş

Kutadgu Bilig'de çokça zikredilen bu kavram insana ait bilişsel bir ifadedir. *Dîvânu Lügâti't-Türk*'te "uk" kelimesinin Arapça karşılığı "الفطنة" şeklinde verilmiş olup ism-i faili de "فطن" şeklinde verilmiştir.(Kaşgârî 1333: 1/60) "الفطنة" ise Arapça sözlüklerde daha çok fehim kelimesi ile karşılanmıştır. Zeka ise fehimin ve fetanetin hızlı olması olarak tanımlanmıştır. (Zebîdî 2001: 35/510) Buradan hareketle "uk" köküne Türkçede zeka karşılığını vermek yanlış olacaktır. Zeka ancak fehimin bir sıfatıdır. Dolayısıyla "anlayış", fehim ve fetanet ortak semantik havuz içinde yer alır diyebiliriz. Zeka ise bu havuzun dışında anlayışın olumlu bir niteliği olarak yer alır. "Uk" köküne anlamak anlamı verildiğinde "uk-uş" kelimesi de anlayış olmak durumundadır. Anlama yetisi olarak da tanımlanabilir. Kaşgarlı Mahmud'un verdiği örnek "kişi işini anladı" şeklindedir. Bu örnekten hareketle şunu söyleyebiliriz ki kişinin bir işi anlaması, ne yapacağını bilmesi anlamına gelir.

Kutadgu Bilig'de uk- kökünden gelen kelimelerden hareketle bir "anlayış, anlamak, anlama yetisi" gibi anlamların ön plana çıktığını söyleyebiliriz. "Akıl" için Farsça "hired, خرد" kelimesini giriş kısmındaki manzum mukaddimede kullanıldığını görüyoruz fakat bunun dışında bu kelime 6132. beyit dışında hiç kullanılmamıştır. Yusuf Has Hacib akıl kelimesini "ukuş" ile karşılamıştır diyebiliriz.

Yusuf Has Hacib'in insanın değerinin bilgi ve akıldan geldiğini ifade ettiği bir bölüm eserde yer almaktadır. Bu bölümde bahsi geçen kavramların açıklamaları ve özellikleri zikredilir. Kişinin ukuş ve bilig ile bütün işlerine yönelmesi gerektiği, işlerinin böylece kolaylaşacağı söylenir. Ukuş ve bilig yüce bir yerde konumlanır ve yoksunlukları hastalık olarak nitelenir. Akıl ve bilgi birbirini destekler nitelikte ele alınmıştır denebilir. Bu ikisinin de insanda bulunması insanın ve toplumun faydasıdır. Kimi araştırmacılar bilig kavramına teorik aklı, ukuş kavramına ise pratik aklı karşılık olarak vermişlerdir.(Alberts 225: 1985) Ukuşun anlam olarak pratik aklı kapsadığını ancak tam olarak pratik akla indirgenemeyeceğini ifade etmek gerekir. Doğrudur ki ukuşun pratiğe dönük bir yönü de vardır. Ancak bilme yetisinden farklı olarak anlama yetisi şeklinde karşılamak daha doğrudur. Yusuf Has Hacib'in faydacı bir yaklaşımla da ele aldığı kavramlar daha çok ahlaki çıktılara insanı sevk eder. Akıl ve bilgi insanı erdeme sevk edecektir.

"Bayat kimke birse ukuş ög bilig

Öküş edgölükke uzattı elig"(Hacib 1947: 32)

(Tanrı kime fehim, zeka ve bilgi

O kişi çokça iyiliğe elini uzattı)

İlk mısradaki epistemolojik kavramlar zikredilirken ikinci mısradaki ahlaki bir kavram olan edgölük zikredilir. Akıl, bilgi ve zeka erdemli olmaya, ahlaki eyleme sebep teşkil ederler. Yusuf Has Hacib’in bilgi-değer ilişkisini o denli sıkı tuttuğunu söyleyebiliriz ki metinde aklın ve bilginin olduğu her yerde iyilik ve doğruluğa doğru zorunlu bir şekilde sözün açıldığını görüyoruz.

 g

Kaşgarlı Mahmud “ g” kelimesini “el-aklu ve’l-fitnet ” şeklinde tanımlar. Ukuş kavramı ile benzer yönlerinin bulunduğu bu kavram birtakım yönlerden ayrılmaktadır. Nitekim  g kelimesi yaşıca tecrübesi artan kişiler için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla  g, tecrübe alanıyla genişleyebilen bir akıla karşılık gelmektedir. Ukuş ile arasındaki fark ise bu iki yetinin mahiyetleri yönündendir.  g ve ukuş kavramlarının ne yönlerden ayrıldığını tespit etmek beraberce sık sık zikredilmeleri dolayısıyla zorlaştırmaktadır.¹¹ Fakat ukuşun yaratılıştan geldiğini ve anlama yetisine karşılık geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda  g kavramının -ukuştan farklı olarak- zamanla gelişen bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz.

Yusuf Has Hacib’in bu iki kavramı beraber zikretmesi onlarla farklı iki şeyi ifade etmek istediğini gösterir. “ g” kelimesi Eski Türkçedeki “ ” fiiline dayanmaktadır. Bu kökten türeyen kelimelerin bir kısmı “ g”, “ ge”, “ glen”, “ gret”, “ gren”, “ glemek”, “ glenmek”, “ gs z”, “ g t” şeklinde tespit edilmiştir. Bu kelimelerin anlam yönünden ortaklaştıkları temel iki semantik havuz vardır. Bunlardan biri günümüzde alışmak ve  grenmek/ gretmek kelimelerinde içerilen anlamdır. Diğeri ise evcilleşmek, sürü, gibi daha çok hayvanlara yönelik bir semantik havuzdur.(Türk 2006: 10) “ ” fiilinin anlamları belki de bize “ g” kelimesinin “ukuş” ile olan farkını verecektir. Ukuş kelimesinde her insanda mevcut olan bir anlama yetisine karşılık geldiğini söylemiştik.  g de aynı şekilde her insanda mevcuttur. Daha çok  gretmek,  grenmek, alışmak, alıştırmak, sürü, evcilleşmek gibi anlamlarla teknik beceri yönünden bilginin işlenme yetisi olarak tanımlanabilir. Gelişen ve tecrübe alanına da yansıyan bir yeti olmasının yanı sıra ukuşun bir niteliği olarak da  g ele alınabilir bu niteliğe de zeka diyerek işaret etmiştik. Zira zeka bir iş karşısında anlama yetisinin kıvraklığı ve süratini ifade etmektedir.

“Ay  birke b tmiş tilin birle  g,

K n l b tti şeksiz amul tutğ l  g”(Hacib 1947: 19)

(Ey birliğine inanan onu dil ile  v

Gönül şüphesiz inandı aklını geri tut)

Bu beyitte ise gönlün inanması ile  g n bilmesi arasında bir çizgi çekilmiştir. Dolayısıyla  g kelimesine sezgi, inanç gibi anlamların verilmesi isabetsiz olacak gibidir.

“ di artuk erdem kerek  g bilig,

Ajun tutguka  tr  sunsa elig”(Hacib 1947: 43)

( ok a bilgi akıl ve erdem gerekli

Dünyayı elde tutmak için)

¹¹ Ukuş ve  g kavramları hakkında bir dizi tartışma için bkz. Nebi Mehdiyev, *Kutadgu Bilig’in Epistemik Tahlili*, *Kutadgu Bilig  zerine Felsefi Araştırmalar* (ed. Ayhan Bıçak), Dergah yay., İstanbul 2019, s.160-161. Ayrıca bkz. Habip Türker, *Yusuf Has Hacib’in Bilgi Felsefesi*, *Kutadgu Bilig  zerine Felsefi Araştırmalar* (ed. Ayhan Bıçak), Dergah yay., İstanbul 2019, s.173-180.

Bu beyitte ise dünyayı elinde tutması için insana gereken erdem, ög ve bilig beraber zikredilir. Ög, bilgi ile çokça beraber ele alınmıştır, dolayısıyla ög ve bilgi arasında bir irtibattan söz edilebilir. Ög, bilginin işlendiği bir yetidir. Ukuş da aynı şekilde bilginin işlenmesini ve anlaşılmasını sağlayan yetidir. Ög kelimesinde mevcut olan tecrübe, alışmak anlamı ise onu ukuştan ayırmaktadır. Ög, yaşantı ile beraber artan tecrübeye dayanan teknik bilgiyi de kapsar. Ukuş insanın hayatının her anında mevcut olan bir anlama yetisi iken, ög bilginin işlendiği, öğrenildiği, alışıldığı tecrübe alanına dair bilgiyle gelişen bir bilme yetisidir.

Bilig

Bilig hem ukuş hem de ög ile beraber zikredilir. Akıl meşaleye benzetilirken, bilig de ışığa benzetilmiştir.(Hacib 1947: 44) Dolayısıyla bu iki yeti ile erişilen şeyin bilgi olduğunu ve bilginin de “könilik” ile yani doğruluk ile çokça ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bir diğer ilişkili kavram ise “kut”tur. Könilik, bilig, ukuş ve ög kut için gerekmektedir. Kutun elde edilmesi ve hatta elde tutulması için gerekenler zikredilen bu kavramlardır. Bununla beraber bilmek, anlamak ve öğrenmek birbirinden farklı kavramlardır. Farklı bilişsel süreçlere işaret eden bu kavramlar Yusuf Has Hacib’in zihninde birlikte sıralanmıştır. Bu kavramlar kut ve erdem için gerekli olan yetilere işaret eder. Bilginin bilinmesi, şeylerin ve olayların anlaşılması ve pratiklerin öğrenilmesi bilgiye alışılması öğrenme ve anlama yetilerinin güçlendirilmesi erdemli bir yaşantı ve kutun kazanılması için gereklidir.

“Törütti ödürdi seçü yalngukug

Angar birdi erdem bilig ög ukug”(Hacib 1947: 31)

(Tanrı insanı seçti ve yükseltti

Ona erdem bilig zeka ve fehim verdi)

Bu beyitte Yusuf Has Hacib’in epistemolojisini kuran temel üç kavram sırasıyla zikredilmiştir. Bilgi, zeka ve anlayış(fehim,fitne) insanı seçkin ve yüce yapan kavramlardır. Bunlara ek olarak da erdem kavramı eklenmiştir ki Yusuf Has Hacib’in bilgi-eylem birlikteliğini çokça vurguladığını bu beyitte de görmekteyiz.

Ukuş ve bilig beraber zikredildiğinde hemen ardından pratik alana dair erdemler zikredilmektedir. Ukuş ve bilig insanda oldukça öfke gibi kötü şeylerden uzak duracaktır.(Hacib 1947:47) Alçakgönüllük, müsamahakarlık, ılımlılık, öfke kontrolü, iyilik yapmak, iyi huylu olmak, güzel söz söylemek, iyi bir yaşantıya sahip olmak, iyi tavırlı olmak, iki dünyada kuta erişmek için zikredilen erdemlerdir. Bu erdemlerin tamamı ukuşlu ve biligli kişide bulunur.

“Ukuşka biligke bu tilmaçı til

Yaruttaçı erni yotık tilni bil”(Hacib 1947: 33)

(Anlamayı ve bilgiyi dil birleştirir

İnsanı aydınlatan dilin kıymetini bil)

Bilginin işlediği, alışıldığı yer olarak ukuş yani akıl Yusuf Has Hacib tarafından aydınlatıcı olarak nitelenir. Bilginin kıymetini ancak anlayış sahipleri anlar, biliglig ve ukuşlug birbirini adeta tamamlar, ukuş anlamak fehmetmek, biliglig ise bilmek şeklinde tercüme edilebilir.

Bahsi geçen, ukuş, ög ve bilig kavramları arasında anlam olarak bulunan yakınlıklar birbirlerinden kesin bir şekilde ayrılmalarının önüne geçmektedir. Araştırmacılar arasındaki ihtilafları da yine zikrettik. Bütün bunlardan hareketle eğer ki bir tercih yapılmak zorunda kalınsaydı daha müreccih olarak ukuş kelimesine geniş anlamıyla akıl, özel anlamıyla anlama yetisi veya fehim; ög kavramını geniş anlamıyla pratiğe dönük hüner kazanma yetisi, özel anlamıyla da ukuşun bir sıfatı olarak zeka; bilig kavramına ise bilme yetisi, bilgi ve bilgi türlerini de kapsayan bir anlam vermek yerinde olacaktır. Teorik akıl ve pratik akıl ayırımına denk düşecek bir ayırım açıkçası acele bir okumanın sonucudur. Bilig kelimesi hem din alimlerinin hem de tabiplerin bilgileri ifade edilirken kullanılır. Gök cisimlerine dair ilmin bilinmesi de yine bilig ile ifade edilmiştir. Bilig kelimesi teorik ve pratik anlamdaki bütün bilgileri kapsamaktadır. Ukuş bilgi ile çalışmaktadır. Alim bilge ile karşılaşmıştır. Fakat ayakkabıcı gibi meslek erbabına farklı bir kavram olan “uz” kelimesi zikredilmiştir buna da zanaatkar demek uygun düşecektir. Uz zikredilirken ukuş, bilig ve ögden bahsedilmemiştir.

“bilig tut ya erdem kişi öğrenür

meğer bu ukuş ol tadudın önür”(Hacib 1947: 200)

(bilgi ve erdem kişi tarafından öğrenilir

ama akıl doğustandır)

Bu beyitten hareketle erdem de bilgi gibi öğrenilen bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Antik Yunan’daki pratik anlamlarda kullanılan *phoronesis*, *tekhne*, *poiesis* ve *praxis* teorik anlamlarda kullanılan *nous*, *episteme* ve *sophia* kavramları ile *ukuş*, *ög*, *blig*, *kılınç*, *uz* kavramları arasında kısmi bağlantılar kurulsa da tam örtüşme sağlanamayacağı kanaatindeyiz.

Dil

Dil, bilginin ve anlama yetisinin birleştiricisi olarak zikredilmiştir. Dilin bağlayıcı olarak gördüğü bu fonksiyon dil olmadan anlama yetisinin bilgiden yoksun ve boş olacağını gösterir. Bilgi toplama araçları vasıtasıyla elde edilen bilgiler dil olmadan anlama yetisinde yer edinmemektedir. Bu beyitte dilin zihni düzenleyici ve bilgi-akıl arasındaki ilişkiyi kurucu fonksiyonları zikredilmiştir. Kavramlar, dil ile bilginin kesiştiği, anlamlı bir şekilde bütünleştiği yuvalardır.

“Kişi köngli tüpsüz tengiz teg turur

Bilig yinçü sanı tüpinde yatur”(Hacib 1947: 37)

(Kişinin gönlü dipsiz deniz gibidir

Bilgi de sanki onun dibindedir)

Gönül kavramının bilgi ile olan ilişkisinin açıklandığı bu beyitte bilgi gönül denizinin dibinde yer almaktadır. Gönlün denize benzetilmesi derinlik, genişlik gibi anlamlarla düşünüldüğünde bilgiler, inançlar ve duygular gönülde yer almaktadır. Bilgi bu denizin dibindedir yani en zor şekilde elde edilen en uzun çabalarla elde edilen şey bilgidir.

“Bilip sözlese söz biligke sanur

Biligsiz söz öz başını yiyür”(Hacib 1947: 34)

(Bilip söylenen söz bilgi olur

Bilgisiz söz kişinin başını yer)

Bilinerek söylenen sözün bilgi olduğu bilginin de tanımı olarak beyitte verildiği görülmektedir. Bilerek söylenen sözün açığa çıkması için biliş süreçlerinden geçmesi gerekmektedir. Yani gönül denizinde dibe doğru gerçekleştirilen dalma ameliyesi bilme, anlama ve öğrenme yetileridir. Bilgi ise bu sürecin sonunda denizin dibinde yer alır. Dibe varıldıktan sonra ise dipte yüzleşilen şey söz ile ancak bilgi olur. Çünkü dil dibe dalma ameliyesi olarak bilme, anlama ve öğrenmenin bilgi ile olan ilişkisini kurar. Dil, bu yetileri bilgi ile bağlar ve bu bağlamadan sonra bilerek söylenen söz bilgi olur. Dil ve bilgi arasındaki bu ilişki Yusuf Has Hacib tarafından tekrar kuta bağlanır ve kişni kutu kazanması için zikredilen süreçler neticesinde bilgiyi ve sözü birlemesi gerekir. Dilin erdemleri ise kısa, öz, bilerek, açık bir şekilde söz söylemektir. Eğer kişi çok konuşursa zarar görür. Kısa söz kişinin ömrünü uzatır. İnsan öldükten sonra kalanın iyi söz olduğu ve iyi eylem ile iyi sözün insan öldükten sonra geride kaldığını Yusuf Has Hacib söyler. “İyi söz söyle ki insan ölümsüz olsun. Kendi gittikten sonra bu iyi söz ve iyi eylemleri ile oluşturduğu iyi adı geride kalsın.” “Kişiden kişiye ancak söz kalır.”(Hacib 1947: 34) Anlamına gelen beyitler bilgi, bilişsel yetiler, dil, kut, iyilik ve ölümsüzlük arasında kurulan ilişkiyi açıklamak için yeterlidir.

“Ukuş körki til ol bu til körki söz

Kişi körki yüz ol bu yüz körki köz” (Hacib 1947: 42)

(Kavrayışın süsü dil, dilin süsü sözdür

Kişinin süsü yüz yüzünki gözdür)

Köngül

“Köngül birdi köz hem ukuş ög bilig

Aça birdi sözüm yonttu tilim”(Hacib 1947: 53)

(Gönül, göz, akıl, zeka ve bilgi verdi

Sözümü açıverdi dilimi yonttu)

Bu beyitte bütün kavramlar ardı sıra zikredilmiştir. Görüldüğü üzere bu kavramların işaret ettiği anlamlar benzeşse de zikrettiğimiz farklılıkları içerir. Gönül, göz, anlayış, zeka, öğrenme ve bilme; dil ve söz ile ilişki içindedir. Göz ise basiret görebilme sezebilme gibi anlamlarla düşünülmelidir. Dilin söz olması ancak bilgi ile. Bilgi ise yetilerle ancak mümkündür. Köngül denizinin dibine ukuş ve ög ile yapılan yolculukta göz bir açılış imkanı gibi durmaktadır. Adeta göz bu süreçlerin başlangıcının imkanıdır. Gözün açılması ile sanki akli yetilere giden yolların açılması kastedilmektedir.

1.2.3. Kutadgu Bilig’de Ahlaki Kavramlar

Bir ahlak kitabı olarak *Kutadgu Bilig* zikrettiğimiz epistemolojik kavramlara dayanan ahlaki kavramlara da sahiptir. Yusuf Has Hacib insanın akli varlığı ile edindiği bilginin üstün bir amaca hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu üstün amaç ise tamamı ile insanın pratik varlık alanına işaret eden eylemleri ile kurduğu ahlak ve siyaset alanlarında karşılık bulur. Yusuf Has Hacib bilgiyi erdem olarak zikrederken onun ahlaki boyutunu öne çıkarır ve bilginin erdemli bir yaşantı için gerekliliği üzerinde

çokça durur. İnsanın ahlaki alandaki kut ile siyasi alandaki kutu elinde tutması için bilgi şarttır. Buna ek olarak insanın bilgi ile edindiği ahlaki duruş ona en yüksek iyiyi yani mutluluğu yani ahlaki anlamda kutu kazandıracaktır. Yine aynı şekilde bilgi ver erdemlerle bezenmiş bir hükümdar siyasi anlamdaki kutu yani iktidarı elinde tutabilecektir. Buna ek olarak kutun toplumsal müessisi de yine bu iktidar anlamına gelen kuttur. Yusuf Has Hacib siyasi kut ile toplumun kutunu birbirine sıkıca bağlamıştır. Ahlakın imkanı toplumda yatmaktadır ve insan toplum içerisinde varolabilmektedir. Bu varoluş eylemsel olarak topluma katılmak anlamına gelmektedir. Toplum içerisinde işlevini tamamlayan insan kutu elde ettiği gibi siyasi anlamdaki kutun da sebebi olur. Toplum kendi işleyişi ile hükümdarın kutu ile bütünlük arz eder.

Edgü, Edgölük

İyi ve iyilik şeklinde ifade edilen bu iki kavramda asıl kastedilenin iyi kişi ve iyi kişinin işleri olduğunu söyleyebiliriz. İyiye “toplumun faydasına eyleyendir” şeklinde bir tanımla Yusuf Has Hacib karşılık verir. Ayrıca iyi olanın kendi faydasını değil başkalarının faydasını gözettiğini de ifade eder.(Hacib 1947: 103) Edgü daha çok “kılnç, kılık, törü, ad, söz, neng, kişi” gibi şeylere sıfat olarak kullanılmıştır. Ahlaki anlamda iyi edgü ile ifade edilmiştir.

“Kamug edgölükler bilig asgı ol

Bilig birle buldı mesel kökke yol” (Hacib 1947: 37)

(Bütün iyilikler bilgi iledir

Göge yolu bile bilgiyle bulur)

İyi ve bilgi birbiriyle sıkı sıkıya bağlanmıştır. Bilgi insanı iyiliğe götürür. İyi kişinin eylemleri de iyidir. (Hacib 1947: 49) Dolayısıyla bilgi, eylem ve değer bir bütünlük teşkil eder. Bu bütünlüğün kişide neden olduğu mutluluk da eserde kut olarak tanımlanmıştır. Toplum içerisindeki işlevini gerçekleştiren insanın elde ettiği mutluluk siyasi anlamda da karşılık bulur.

İyi ve kötü mizaçtan bahsederken Yusuf Has Hacib iki türden de insanın olduğunu ifade eder. Öyle ki iyi tabiatlı insan da kötü tabiatlı insan da bu mizaçlarını eylemlerine yansıtırlar. İyi mizaçlı olanın eylemleri de iyi olur ondan iyilikler sadır olur. Kötü mizaçlı olan ise kötü nitelikli eylemlerde bulunur. Yusuf Has Hacib’in mizaç teorisine göre kötü eylemde bulunmak insana daha kolay gelmektedir, iyi eylemde bulunmak ise zordur.(Hacib 1947: 107) Bu açıklamaya göre insanın mizacı onun eylemlerine etki etmektedir fakat bu bir zorunluluk durumu değildir. Yusuf Has Hacib insanın tabiatının kötü olduğunu, kötülüğe meyyal olduğunu ve kötülüğün insana kolay geldiğini söyler. Fakat iyiliğin imkanını ortadan kaldırmayan bu durumlar ancak bilgi, akıl ve erdemlerle ortadan kaldırılır. Zorunlu olarak kötü mizaçlı birinin kötü olacağına dair ifadeler metinde karşılık bulsa da bunun bir zorunluluk değil mizaca dayanan bir kötülüğün kabulünün götürdüğü bir sonuç olarak görmek gerekir. Nitekim iyilik üzerine yapılan tartışmada insanın iyi kişi ile arkadaşlık kurmasının, kendisinden sadır olacak fiillerin iyi olmasını sağlayabileceğinden bahsetmesi bunu gösterir.

İyi insanın vasıfları ise övülen, iyi ad sahibi, adı kendinden sonra anılan, kendinden sonra iyi ad bırakan, cömert, erdem sahibi, dingin vb. olarak zikredilir. Bununla beraber insanın iyi olması onda bir tür huzura diğer anlamda mutluluğa sebep olmaktadır.(Hacib 1947: 111)

Kut

Eserin adından da anlaşılacağı üzere kut kavramı Yusuf Has Hacib'in ahlak ve siyaset düşüncesinde merkezi bir konuma sahiptir. Kut hem bireysel hem de toplumsal anlamda elde edilebilecek en yüksek iyidir.(Taş 2011: 265) En yüksek iyunin kazanılması için gereken erdemler ve meziyetler eserin ahlaki öğütleyici yapısında karşılık bulur. Erdemler de kutun elde edilmesi ve elde tutulması için gerekli şeylerdir. Akıl, bilgi, dil, doğruluk, adalet, iyilik, cömertlik, yumuşak huyluluk kutun elde edilmesi için gereken erdemler olarak eserde zikredilir. Kut iki boyutludur. İlki kişinin toplumsal hayatının gayesi olarak eylemleriyle elde ettiği bir huzur, mutluluk durumudur. İkinci olarak ise devlet yöneticisinin toplumda tesis etmek için adaletle muamele etmesine imkan tanıyan iktidar, devlet ve ilahi teyit edilmiş iktidar durumudur. Dolayısıyla toplumsallık da bir tür erdem olarak ortaya çıkmaktadır. Yusuf Has Hacib'in bireyselci bir hayat tarzına getirdiği eleştirilerin kaynağı insanın eylemlerinin toplumsal karşılıkları üzerinden değerlendirilmesi ve işlevsellik kazanması sebebiyledir. Münzevi bir insanın erdemli olmasına neden olacak eyleme dönük varlığı toplumda açığa çıkamayacaktır. Toplumdan kopuk bir şekilde eylemleriyle topluma katılmayan bir varlık eylemlerinin değerlendirildiği toplumun erdemlerine sahip olamayacaktır ve toplum içerisinde varolamayacaktır. Odgurmış'ın şahsında eleştirilen bireysel yaşantı eylemler ile topluma katılımı protesto eden bir hayat tarzıdır. Bu hayat tarzı Yusuf Has Hacib'in erdemlerin kazanılması için toplumu zorunlu görmesi üzerinden eleştirilir. Toplumdan kopuk bir insan düşüncesi asla kabul edilemeyecek derece yok sayılır.

Kut kazanıldıktan sonra bu kazanımın sürdürülmesi için de erdemlere ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Ay-Toldı'nın karakterinde temsil edilen mutluluk kararsız ve bir top gibi her an elden kaçıp gidecek bir niteliğe sahiptir. Kutun kazanılması için gereken çaba kutun muhafaza edilmesi için de gösterilmek durumundadır. Hem ferdi hem toplumsal yani hem ahlaki hem siyasi anlamda kut insanın sürekli uğruna savaş verdiği bir idealdir.

Könilik

Könilik, *Kutadgu Bilig*'de doğruluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğruluk ise Yusuf Has Hacib tarafından şöyle tanımlanır:

“ilig aydı körgil köni er özi

Tili köngli birle biriker sözi”(Hacib 1947: 103)

(Hakan dedi gör ki doğru kişinin özünü

Dili, gönlü ile bir söyler sözünü)

Dili ile gönlünün örtüştüğü kişiye doğru sözlü denmektedir. Dil ve bilgi arasında kurulan ilişkiye ilave olarak doğruluk bağlamında gönül ve dil ile de bir bağlantı kurulur. Gönlündeki ile dilindeki bir olan kişiye köni er denmektedir. Könilik yine kut için gerekli erdemlerden biri olarak zikredilir.(Hacib 1947: 104)

Törü

Törü kelimesi *Kutadgu Bilig*'de farklı anlamlarda kullanılır. Bunların başında *Divânü Lügatü't-Türk*'teki karşılıkları olan “adet, düzen, görenek” gelir. Buna ek olarak kökteş olduğu diğer kelimeler “türemek, töz”(Atalay 1986: 647) ile birlikte tabiat yaratılış anlamlarına da gelmektedir. Bu noktada kelimenin Yunanca karşılığı olan “ethos” ile tam bir anlamsal karşılığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yunanca *ethos* “karakter, adet, alışıldık hayat tarzı, mizaç, tabiat” şeklinde tanımlanmıştır.(Peters 2004:

120) Bu iki anlam havuzuna işaret edecek kelimelerin *Kutadgu Bilig*'de yer yer bu kökten türetilen kelimelerle karşılandığını görmekteyiz.

“*Ajun inçke tegdi tüzüldi törü*

Törü birle atın kopurdı örü”(Hacib 1947: 27)

(Dünya huzura erdi düzen kuruldu

Doğru Törü ile hakanın adı duyuldu)

Töre kelimesi ise *Kutadgu Bilig*'de “bir mekanda başköşe” şeklinde kullanılmıştır. Bu kelimenin “*evin en önemli yeri*” anlamında kullanıldığını “*töreye oturtulmak*” yani evin en düzenli ve önemli yerine oturtulmak anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.(Atalay 1986: 646)

Törü aynı zamanda “kanun” anlamına da gelmektedir. “*Törülüg*” kelimesi de burdan türetilerek kullanılmıştır anlamı ise “kanuna uygun işleyen” olarak hakanın sıfatıdır. Ayrıca töre yeryüzünde nizamı tesis etmenin aracı olarak hükümdarın uyması gereken kuralları da ifade eder.(Başer 2011: 111) Töre tarihsel bir zemine dayanmaktadır. Bu noktada Türk siyaset geleneğine dayandırılmak durumundadır. İnsan yeryüzünde düzeni ve refahı ancak iyi yasa ile sağlayabilir. Töre aynı zamanda tarih metafiziği açısından da değerlendirilebilir. Çünkü töre geçmişte tatbik edilen yasalara dayanır. Tarih içerisinde şekillenen yasaların şimdiki yönetimde uygulanması iyi yasa olarak tatbiki gerekir. Töre tarih metafiziği açısından Hacib'in siyaset felsefesinin temel taşlarından biridir.

Erdem

Erdem bir ahlaki kavram olarak *Kutadgu Bilig*'de bütün faziletleri kapsayacak şekilde kullanılır. Kişinin erdemi onun yapıp ettiklerinin iyi olması ile açığa çıkar. *Kutadgu Bilig*'de zikredilen başlıca erdemler şunlardır: Cömertlik, bilgelik, yiğitlik, iyi huyluluk, topluma faydalı olmak, iyi olmak, iyi eylemek, kanaatkar olmak, mütevazı olmak, doğru sözlülük.

“*Min erdem kerek bu cihan tutguka*

Kör arslan kerek bu kulan basguka”(Hacib 1947: 43)

(Bin türlü erdem gerekir dünyayı yönetmek için

eşği dizginlemek için aslan olmak gerekir)

Ayrıca erdem hüner, meziyet, kabiliyet anlamlarında da kullanılmıştır.

“*Manga aygıl emdi ne ol erdeming*

Bedük sözledi söz bu ökte tiling”(Hacib 1947: 83)

(Senin hünerin nedir bana söyle

Büyük laf etti umarsız dilin)

“*Örüng kuş kutı teg bu erdem kutı*

Yorı kuş atağı sen erdem atı”(Hacib 1947: 310)

(Ak kuş kutu gibidir bu erdem kutu

Sen kuş olarak ata erdemi)

Erdem ve kut ilişkisi ise eserde eylemlerin ahlaki açıdan iyi nitelenmesi ile elde edilen huzur, mutluluk, kut şeklinde ifade karşılığı bulur. “*Erdemin kutı*” şeklindeki ifadeden hareketle kutun yaptığımız şekliyle ikili ayrımını açıkça görmekteyiz. İlki olan erdem kutu ahlaki niteliktedir.

Asıg

Asıg, doğrudan fayda şeklinde tercüme edilebilir. Kavram olarak asıg ise kişinin sahip olduğu niteliklerden ve eylemlerinden elde edilen faydadır. Bu fayda, hem bireysel hem de toplumsal olabilir. Yusuf Has Hacib’in toplumsal faydayı sık sık vurguladığını görmekteyiz. İyi kişinin kendi faydasını değil halkın faydasını gözetken kişi olduğunu da daha önce zikretmiştik.

“*İlig aydı edgü bu kılkı yangı*

Tusulur bolur halkka asgı öngi”(Hacib 1947: 103)

(Hakan dedi ki: İyinin işleyen yanı faydadır

Halkın faydası onda çoktur)

Edgünlük ile asıg birlikte çokça zikredilir. İyi olanın aynı zamanda faydalı olan olduğuna dair ifadelerle Yusuf Has Hacib çokça yer vermektedir. Kötü olanın faydasının er ya da geç tükeneceğini ve iyi olandan gelen faydanın ise kıymetini ifade eder. İyi olanın faydalı olduğu fakat kötü olandan gelen faydanın ise reddedildiği bir faydacı ahlak düşüncesi vardır. Aslında kötü olandan gelen fayda ileride zarara dönüştüğü için ona tam bir fayda niteliği vermek doğru değildir. İyiden gelen fayda ise daimidir.(Hacib 1947: 109)

“*İsiz öndi urma törü edgü ur*

Künün edgü bolgay kutun bağa kur”(Hacib 1947: 163)

(Kötü düzen değil iyi yasa koy

Günün iyi olur kutun ile bağ kurarsın)

Edgü ile asıg arasındaki ilişki kut ile de irtibatlıdır. Faydalı ve iyi olan şeylerin hükümdarda yer etmesi ile kutun elde edilmesi ilişkilendirilir. Kut ile hükümdarın bağ kurması onun iyi olmasıyla ilişkilendirilir. Ahlaki anlamda iyi olan edgünlük insanın eylemleriyle dahil olduğu işlevsel toplum zemininde saadet anlamına gelen kut ve siyasi kut ile ilişkilidir.

1.2.4. Kutadgu Bilig’de Siyaset ile İlgili Kavramlar

Törü

Törü kelimesi ahlaki olarak zikrettiğimiz anlamının yanı sıra siyasi olarak da “düzen, nizam” anlamlarına gelmektedir. Öyle ki törü kavramını Yunanca “*nomos*” kavramı ile ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim iki kavram da “nizam, düzen, yasa” anlamlarına gelmektedir. Törü kavramını siyasi kullanımı yasalarla beraber devletin ve halkın nizamı erişmesi bağlamındadır. Buna ek olarak “doğru törü, iyi törü (edgü törü)” şeklinde nitelemelere *Kutadgu Bilig*’de yer verilmiştir. Bu nitelemelerden hareketle iyi ve doğru yasanın ancak halk arasındaki nizamı sağlayacağını söyleyebiliriz. Nizam aynı zamanda hakanın halkına olan tavırlarının da bir sonucudur. Hakanın iyi ve adil olması onun nizamı elde etmesinin araçlarıdır.

İnsanın sair varlıktan ayrıldığı bir nokta olarak eylemlerinin değer karşılıkları vardır. Yani insan eylemlerine değer ifadeleri yüklenebilmektedir. Bu bakımdan insanın eylemleri ayrı bir değerler evreninde karşılık bulur. İnsanın eylemlerinin düzenlenmesi siyasi olarak yasaklar ve kuralları kapsayan “yasa” yani “törü” ile sağlanmaya çalışılmıştır. “Yasa” kelimesi de nitekim “yasak” kelimesi ile köktür. Moğolcada “düzenlemek, kural koymak” anlamlarına gelen fiilden türemiştir bu iki kelime. Ayrıca Hacib yasa anlamında *öngdi* kelimesini de kullanmaktadır.(Başer 2011: 118) Töre aynı zamanda hükümdarın sahip olması gereken bir sıfatı da ifade eder. *Nomothotes* olarak ifade edilen *yasa koyucu* anlamı da hükümdarın yasa koyucu yönüne atıftır. Yasalar herkese eşit muamele eder dolayısıyla hükümdarın temsili olan güneş aynı zamanda töreyi de temsil etmektedir.(Başer 2011: 134)

Kut

Kut kavramının ahlaki anlamının yanı sıra siyasi anlamına da işaret etmek gerekir. Zira kut bu iki anlamıyla da metinde karşılık bulur. Siyasi olarak hakanın elinde tutması gereken bir hakimiyet, güç olarak karşımıza çıktığı gibi siyasi olmayan sahada da mutluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna ek olarak siyasi kut ilahi bir menşee de sahiptir. Tanrı kutu hükümdara verir ve hakan da kutu elinde tutmak için çaba sarf eder. Kut hakimiyet ve bu hakimiyete bağlı olarak halkın mutluluğunu ifade etmektedir. Ayrıca kutun istikrar şeklinde de karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz.(Hacib 1947: 70) Kut Türkçenin en eski sözcüklerinden biridir.(Kafesoğlu 1980: 33) Nitekim *Divanü Lügati't-Türk*'te “*talih, saadet, devlet*” şeklinde karşılık verilmiştir.(Atalay 1986: 388)

“Kut” kavramı “siyasi hakimiyet” olarak da yorumlanmıştır. Hatta “kut” kavramı ve “*Kutadgu Bilig*” adı ile alakalı bir dizi tartışmaya rastlıyoruz.¹²

Kut elde edildikten sonra elde tutulması için yoğun çabaların sarf edilmesi gereken bir hazine gibidir. Ama her hazine gibi elbet kut da bir gün tükenecek ve başkasının eline geçecektir. O güne değin hükümdar kutu elinde tutmak için çabalamalı erdemli ve iyi töre sahibi biri olarak devleti yönetmelidir.(Hacib 1947: 69-70)

El-İl

Devlet kelimesi *Kutadgu Bilig*'de lafız olarak daha çok hakimiyet, saadet, talih anlamlarında kullanılmıştır. “Devletli kişi” bu bağlamda “kut sahibi” kişi anlamındadır. Kut ve devlet kavramları hemen hemen eş anlamlı olarak kullanılmıştır. *Kutadgu Bilig*'de, günümüz Türkçesinde “toplumun

¹² İ. Kafesoğlu'nun “kut” kavramına “siyasi hakimiyet” anlamı verilmesi yönündeki izahatı için bkz. İ. Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig* ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.33-35. Ayrıca Barthol'dun “kut” kelimesini yer yer “haşmetmeab” olarak padişahlara bir tazim ifadesi olarak okuduğu yönündeki izahat için bkz. V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi (haz. Hüseyin Dağ), Çağlar Yay. Ankara 2004, s. 119. Barthold'un izahına benzer bir izahı Fuad Köprülü'de de görüyoruz bkz. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1980, s.165. Ayrıca “kut” kavramına “saadet, mutluluk” olarak verilen anlam için bkz. Yusuf Has Hâcib haz. R.R. Arat, *Kutadgu Bilig* I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1947, s. XXIII-XXIV. R. R. Arat'ın “kut” kavramını “saadet, ikbal, devlet” şeklinde anlamını genişleterek kullanması dikkat çekicidir. Öyle gözüküyor ki “kut” kavramı siyasi hakimiyet yoluyla tesis edilen bir toplumsal saadete işaret ettiği gibi ferdin mutluluğunu da ifade etmektedir. Bu benzerlik Fârâbî'nin “Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla” adlı eserindeki bilge bir yöneticinin adil ve bilgece bir siyaset takip ederek erdemli olan ferdleri mutluluğa erdirmesini çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda Fârâbî'nin “Tahsilü's-Saâde” adlı eseri ile “*Kutadgu Bilig*” adı “kut” kavramının “saadet” olarak anlaşılması durumunda anlam cihetinden birbirine yakın gözükmektedir. Fârâbî'nin görüşleri ve *Kutadgu Bilig*'in mukayeseli bir incelemesi için ayrıca bkz. Türker-Küyel, Mübahat. “Fârâbî, Hikmet ve *Kutadgu Bilig*”. Erdem 7 / 20 (Ocak 1991): 375-469.

yönetildiği yapı” anlamın “el, il, beglik” kelimeleri ile karşılanmıştır. Devlet kelimesi siyasi bağlamda statü, mevki, iktidar anlamlarında kullanıldığında daha çok siyasi kurum ve kişilerle beraber kullanılır.

Kut gibi hakimiyet anlamına gelen devlet de gelip geçici bir niteliğe sahiptir.(Hacib 1947: 69) Bu noktada “il, el, beglik” ile “kut, devlet” kavramları her ne kadar ilişkisel kullanılmış olsa da birbirinden ayrıdır.

“İl, el, beglik” kavramları ise günümüzdeki siyasal sistem anlamındaki devletin karşılığıdır. “El” kelimesinin vilayet, memleket anlamlarına geldiğini ve bu bağlamda siyasi nitelik arz ettiğini *Divanü Lügati’t-Türk’e* dayanarak söyleyebiliriz.(Atalay 1947: 175)

Ayrıca Dankoff’un *el* kelimesinin anlamı ile alakalı tespitlerinden hareketle kelimenin çekirdek anlamının “avlu” olduğunu bunun karşıtının ise *tör*(başköşe) olduğunu söyler .(Dankoff: 1981, 91-92)

Elin yani devletin unsurları ise kağan, halk, hakimiyet, adalet ve kanun şeklinde sıralanabilir.(Bağdatlı 2007: 31) Dolayısıyla el hakanın hakimiyeti ile yasaı uygulayarak tesis ettiği ve halkın da tabi olduğu yönetim yapısını ifade eder.

“*Ne edgü bolur beg ol edgü kişi,*

Kişilik bile itse el kün işi”(Hacib 1947: 60)

(O iyi kişi ne de iyi olur

İnsanlık ile halkın işini görürse)

Halkın işi anlamında “el işi” kullanılmıştır. Bu kullanımdan hareketle el halk anlamına da gelmektedir diyebiliriz. Nitekim günümüzde “yabancı, öteki” anlamında kullanılan “el” kelimesi bu anlama da uygun gibi durmaktadır. Kavramın siyasi olarak halk ve onun idaresi şeklinde nihai noktada anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kağan, Hakan, İlig, Beg

Hakan devletin idarecisi, yasanın uygulayıcısı ve adaletin müessisidir. *Kutadgu Bilig*’deki dört karakterin de kendi şahsiyetleri cihetinden bir kurgunun parçaları olduğu hatırlandığında Kün-Togdı, kağan, hakan, ilig ve beg kavramlarının temsilidir. Dört karakterin de temsil ettiği şeyler, bütüncül bir siyaset-ahlak idealini meydana getirir. Hakan, yasa ve sebep-i nizam-ı devlet olarak fail konumundadır. Vezir ise kut, nihai hedef, maksat olması cihetinden de gaye konumunu işgal eder. Fakat bu gaye sürekli elde edilebilen, elde daimi muhafaza edilebilen bir saadet değil dünya mevzubahis olduğunda sürekli elde edilmeye çalışılan fakat zapt edilemeyen, zaman zaman elden kaçan saadettir. Ay-Toldı temsili olarak bize bunu bildirir. Adalet ve yasa ise Kün-Togdı’nın bu gayeye ulaşmak için sahip olduğu vasıtalarıdır. Yasa ve adalet ile nizam meydana gelir nizam da mutluluğun kazanılmasına kutun elde edilmesine yarar. Kutun Tanrısal bir vedia olan hakimiyet anlamı da göz önüne alındığında yasa(töre) ve adalet hakanın kutu elde etmesinin sebebi olarak gösterilmiş olur. Adalet ve töre hakanın kutu elde etmesinin şartıdır. Adalet, yasanın herkese yerinde ve doğru uygulanması şeklinde tecelli eder.(İnalçık 1966: 269)

Eserin esası ise yönetici olan Kün-Togdı yani hakan üzerine kuruludur. Zira yönetici toplumun başı ve şekillendiricisi konumundadır. Bütün büyük ölçekli erdemler onun elinden çıkar. Halk onun varlığı ile erdemli olma imkanına sahip olur. Çünkü o nizamın sebebi olması hasebiyle halkın erdemlerinin de imkan sahasını kurar. Adaleti, elinde bulundurduğu kutun devamı ve gerekliliği olarak herkese dağıtır.

Yasa yönetici için sarsılmaz bir direk mesabesinde görülür ve yönetici ona dayanır. Yasa idarenin ve siyasetin akıl ile buluştuğu yerde açığa çıkar ve nizam yasayla sağlanır. Yasaların icracısı olan yönetici elinde bir sultayı, hükümeti zorunlu olarak bulundurur. Bu sulta ve hükümet Türk siyaset düşüncesi yönünden düşünüldüğünde “kut” kavramının içine dahildir. Ve alemdeki nizamın sebebi olan Tanrı, hakana devlet nizamının tesisi maksadıyla kutu vermiştir. Kut ilahi menşeli olmakla beraber devamlılığı yöneticinin adil olmasına ve doğru yasaları uygulamasına bağlıdır.

Yöneticinin merkezi konumu Yusuf Has Hacıb’in siyaset düşüncesini Fârâbî’nin siyaset düşüncesine çok yaklaştırmaktadır. Aynı zamanda kut kavramının saadet şeklinde toplumun fertlerinin her biri için tesis edilmesi gayesi de iki düşünür için ortaktır. Toplum yaşantısının ferdi tedbir ve münzevi yaşantıya baskın gelmesi ve saadetin toplum esasında bütün fertlere dağıtılması maksattır.

Nizam tıpkı âlemin tamamında olduğu gibi şehir ve toplumda da tesis olunmalıdır zira mutluluk ancak bununla mümkündür. Bu şehrin halkı kendi istidatlarının açığa çıktığı bir meşgale ile adeta kendini gerçekleştirerek mutluluğa erişirler.(Fârâbî 2013a: 110) Ancak irâdi akılsallar alanına dahil olan devlet yönetimi değişkenlik arz ettiği için yasaların değişikliğe uğratılması ve arız olan hallere göre düzenlenmesi gerekir.(Fârâbî 2013b: 70) Fârâbî’nin görüşlerinin Yusuf Has Hacıb tarafından da serdedildiğini görüyoruz:

“Bu kaç neng küdezgil küdezildi il

Uzun turga beglik sanga birge il” (Hacıb 1947: 163)

(Bu birkaç şey ile il özetilir

Beyliği uzun sürer sana il verir)

“Kamug edgülerig ağır tut kötür

İsizlerini tutma ilingdin kotur”(Hacıb 1947: 163)

(Bütün iyilere kıymet ver

Kötüleri ise ilinde tutma götür)

“İsiz öngdi urma törü edgü ur

Kününg edgü bolgay kutung бага kur”(Hacıb 1947: 163)

(Kötü değil iyi yasa yap

Kutu kendine bağla iyiyi çok tutunca)

“Törü edgü ur ay törübirgüçi

Turu öldi isiz törü urguçı”(Hacıb 1947: 163)

(İyi yasa koy ey yasa koyucu

Ayaktayken öldü kötü yasa koyucu)

“İsiz öngdi urma ay ilçi bügü

İsiz bolsa bolmaz ajunug yigü”(Hacib 1947: 163)

(Kötü yasa koyma ey büyük hakan

Kötü olsa yasa dünya yönetilmez)

“İsiz öngdi ursa özi öz ödin

İsiz kodtu atın özinde kidin”(Hacib 1947: 163)

(Kötü yasa koysa biri kendi zamanında

Kötü ad bırakır arkasından)

“Kim erse urup kodsı edgü törü

Anın tıktı atın adakın örü”(Hacib 1947: 163)

(Kim ki iyi yasa koyup göçüp gitse

O arkasında iyi ad bırakıp da gider)

Alıntıladığımız beyitler Yusuf Has Hacib’in iyi yasaya dair hükümdara olan tavsiyelerini dile getirdiği kısımlardan Fârâbî’nin yasaya yapmış olduğu vurguya benzer bir vurgu yapılmaktadır. Gaye olarak ise devlet ölçeğinde kutun devamı gösterilirken, fert ölçeğinde “adın devamı” gösterilmiştir. Hakanın devlet yönetiminin adil ve iyi yasa ile şekil alması onun adının da kalıcı olmasına sebep olur.

İnsanın bir fert olarak toplum içinde varolması ve kendini topluma katarak erdemleri ve eylemleriyle toplumu iyiye doğru yönlendirmesi Aristoteles’ten itibaren siyaset düşüncesinin merkezini oluşturmuştur. Bu tarz bir siyaset düşüncesinin insan ilişkilerine dayandığı açıktır. Sosyal ilişkiler ve fertlere iş bölümü siyaset felsefelerinde geniş yer tutar. İbn Sînâ da Fârâbî ve Yusuf Has Hacib’in sosyal varlık olarak insanın erdemleri ve eylemleriyle toplumu oluşturduğu düşüncesinin tesis ettiği zemini paylaşır. Bu düşünce Aristoteles’in siyaset düşüncesinde de mevcut olmakla birlikte *Tedbîrû’l-Mütevahhidîn* gibi istisnalar dışında sosyal varlık olarak insan devletin ve içtimai yaşantının müessisi olarak merkezi konuma sahiptir. *Tedbîrû’l-Mütevahhidîn* ise *nevâbî*ten bahseder. Ayrıkça yaşayanlar ve bunlara örnek olarak da sufileri verir. (İbn Bacce 2017: 30) Aslına bakılırsa İbn Bâcce de insanın erdemli şehirdeki sosyal ve kendini yetkinleştiren yaşantısını savunmaktadır. Fakat erdemli olmayan şehrin içinde yaşamak durumunda olan fakat erdemli olmayı amaçlayan insan için bir kurtuluş çaresi sunmaktadır. Erdemli bir şehirde *nevâbî*te rastlanamayacağını da ekler. (İbn Bacce: 2017: 30) İbn Bâcce için de aslolan içtimai alana insanın eylemleriyle katılmasıdır. *Kutadgu Bilig*’deki Odgurmış şahsiyetinin münzevi hayatı ancak sosyal alanda erdemli olmayan bir halkın içinde uygulanabilecek bir yaşam stratejisidir. İbn Bâcce bunu ifade etmektedir. Buradan hareketle *Kutadgu Bilig*’de Odgurmış’ın münzevi hayatının eleştirilmesi, erdemli bir toplum içinde toplum ile fikir ayrılığına düşerek ona katılmayan kişinin haliyle aynıdır. Erdemli bir toplum inşasına uğraşılacak eserdeki eleştiri İbn Bâcce’nin de dikkat çektiği noktayla desteklenmektedir. Odgurmış’ın münzevi hayatının lehine sonuçlanmaktadır.

Bunun nedenlerinden biri de Odgurmuş'ın pratik erdemleriyle topluma katılmasının önünün açılmasıdır. Erdemlerin topluma yayılması için gerekli olan şey görünür pratik erdemlerin toplum içinde çoğalmasını sağlamaktır. Odgurmuş'ın eleştirilen yaşantısından hareketle mutluluk toplum, ahlak ve bilgi yönünden birçok unsura bağlanmıştır. Mutluluk ise bütün bunların bir araya gelmesi, buna hizmet etmesiyle elde edilir. Bu mutluluk ise insanın gayesidir. İnsanın gerek bilgi gerekse erdem yönünden kemale erişmesi için bütün bilimler mutlak fayda olan mutluluk etrafında birleşirler.(İbn Sina 2013: 15) *Kutadgu Bilig*'de en genel anlamıyla ahlak ve bilgi yönünden bu mutlak faydanın kazanılmasına hizmet etmek maksadıyla yazılmıştır diyebiliriz.



2. KUTADGU BİLİĞ'DE AHLAK, ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

İnsan eylemlerinin değer yönünden incelenmesi ve değer sistemlerinin ilkesel araştırması ahlak felsefesi alanındaki çalışmaların genel konusunu teşkil eder. Ahlak ve ahlak felsefesi birbirinden ayrı iki çalışma alanıdır. Ahlak alanındaki çalışmalarda kurallar bütünü olarak ahlak ele alınırken ahlak felsefesi alanında ise teorik incelemeler yer alır.(Cevizci 2014: 13-14)

Ahlak, farklı kültürlerde ve milletlerde farklılık arz eden değerler sistemi olarak karşımıza çıkar. Fakat insan davranışlarının değerler yönünden sistemli bir şekilde sunulduğu ahlak, tespit edilmeye ve analiz edilmeye muhtaçtır. Bu bakımdan ahlakın yapısı ve içeriği değerler ile eylemlerin kesiştiği noktaya dayanmaktadır. Dolayısıyla ahlak sistemleri kültürden kültüre, dönemden döneme değişse de değerler ve eylemlerin kesiştiği nokta her daim mevcut olacaktır.

Ahlak sistemlerinde değer yargılarının iki türlü oluşturulduğunu gözlemlemek mümkündür. Bunlardan ilki kişinin içinde var olduğu toplumdan tevarüs ettiği değerlerle kurulan yargılardır. Diğeri ise kişinin değeri gördüğü, fark ettiği bir farkındalık durumundan neşet eden yargılardır. Bu ayrım ayrıca değer felsefesinde değeri görmek ve değer atfetmek şeklinde mevcuttur.(Kuçuradi, 1971: 45) Ahlak sistemlerinin ayrıca bir değer sistemi olduğunu da söylemek gerekmektedir. Değer kavramı ya da değerler teorik olarak tartışılabilirdiği gibi bir ahlak sistemi içerisindeki değerler sistemi ve değer kavramı da ahlak felsefesi incelemesinin konusu olabilir.

Kutadgu Bilig'de işlenen ahlakın çözümlenmesi değerler ve eylemlerin kesiştiği noktadan hareketle imkân dahilindedir. Bununla birlikte insan eylemlerini incelenmesi bakımından nefis, iyi-kötü, ölüm, ölümsüzlük gibi kavramlar da yer bulur. *Kutadgu Bilig*'de yer alan ahlak sisteminde de karşılıklarını bulabileceğimiz bu kavramların incelenmesi çalışmanın temel amaçları arasında yer almaktadır.

2.1. *Kutadgu Bilig*'de Ahlak Sistemi

Ahlak sistemlerinin incelenmesi daha çok pratik karşılığı olan değerlerin incelenmesi ile şekillenmektedir. Ahlak sistemleri varlık, nefis, bilgi gibi felsefi kavramlarla ilişkilidir. Bir ahlak sisteminin incelenmesi pratik felsefe zeminini kapsayacak şekilde genişletilebileceği gibi ahlak sisteminin unsurları olan değerler ve eylemler alanı ile de kısıtlanabilmektedir. Dolayısıyla iç içe geçmiş olan ahlak sistemi ve pratik felsefe nihayetinde birbirlerine atıfla anlam kazanmaktadır. Pratik felsefenin temelinde ilkeler yer alır, bu ilkeler değerler sisteminde değerler ve eylemler ile eşlenmiştir. *Kutadgu Bilig*'in içeriğinde yer alan Ahlak sistemi tespit edilebilir bazı ilkeler, değerler ve eylemlerin eşlenmesi ile şekillenmiştir. Pratik felsefe ile kastedilen şeyin daha çok sorulardan oluştuğunu söylersek ahlak sistemi bu soruların cevaplarını kapsamaktadır. Ahlak felsefesinin temel sorularına cevap vermesi bakımından ahlak ve değerler sistemi yalnızca betimleyici değil ayrıca felsefi incelemelerinde konusu olabilmektedir.

Kutadgu Bilig'de yer alan ahlak sistemi incelendiğinde mutcu bir ahlak olduğu görülecektir. Bu yönden Fârâbî ve İbn Sina'nın ahlak düşünceleri ile ortaklaşır. Aynı şekilde ahlaki iyyinin erdemli bir yaşantı ve

toplum aracılığıyla elde edilmesi de bu iki filozofun görüşleriyle benzerlik arz eder. Fakat iyyinin kaynağının ne olduğu yönünden Meşşai filozofların ahlak düşünceleri ile Hacib'in ahlak sistemi farklılaşmaktadır. Hacib'e göre en yüksek iyi mutluluk olarak kuttur. Kutun kazanılmasının da yine insanın erdemli oluşuyla alakası vardır. İnsanın toplum içinde erdemli bir hayat sürmesi ve elde edilen kutun Tanrıya tekrar dönmesi *Kutadgu Bilig*'in özeti mahiyetindedir.(Taş 2011: 265) Kut Tanrıdan gelmekte ve yeryüzünde insanların arasında erdemli, adaletli yaşantıları dolayısıyla dolaşmaktadır. Kutun sürekli olarak “verilen” olarak edilgen yüklemlemlerle kullanımı onun farklı bir yerden geldiğini ve insanlar arasında kararsız bir şekilde dolaştığını gösterir. Orhun Yazıtları'nda da gördüğümüz üzere *kutun* kaynağı Tanrıdır ve iktidar için gereklidir.(Ahmetbeyoğlu 2020: 33) *Kutadgu Bilig* ile paralellik arz eden Orhun Yazıtları bize kutun iktidar, devlet bağlamında düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kut; siyaset ve ahlakın birleştiğı bir kavram olarak gözükmemektedir. Kaynağı Tanrıdır ve önceki bölümde açıkladığımız üzere bireyin topluma katılımı mevzubahis olduğunda mutluluk, iktidar mevzubahis olduğunda güç, düzen, nizam gibi anlamlara gelmektedir. Kut ahlakın ve siyasetin belki de metafizik dayanağıdır. Kut gayesi ile ahlak ve siyaset şekillenmektedir. Törü, yasa, nizam, adalet ve erdemler hemen hepsi kut içindir. Ahlak felsefesinin problemleri bağlamında “ahlakın kaynağı ya da ahlaki olan eylemin gerekçesi nedir” şeklinde bir soruyu *Kutadgu Bilig* metnine yönelttiğimizde çok yönlü bir cevap alacağımız muhakkaktır. Sorunun cevabında öncelikle *kutun* ilahi kaynaklı oluşundan hareketle cevap verilebilir. Mutlak iyi olan kut ancak Tanrıdan gelmektedir. Dolayısıyla mutlak iyi olan *kut* ile beraber Tanrısal bir kökenden bahsedebiliriz. Ancak *kut* toplumsal bir anlama da sahiptir dolayısıyla toplumun iyiliğı *kutun* verilmiş olduğu anlamına gelmektedir. Hacib'in “iyi nedir?” sorusuna verdiği cevap ise “toplumsal fayda” şeklindedir. Kut ve fayda arasında kurulan ilişkide toplumun faydasına olan eylemlerin iyi olarak nitelenmesi tanrısal olan kutun halk üzerinde doğması anlamına gelir. Kutun kaynağı tanrısal olmakla birlikte toplumsal faydaya dayanan iyi eylemlerle elde edilir ve elde tutulur. Siyasi güç anlamında kutun toplumsal fayda ile aynı anlama geldiğini görüyoruz. Hacib'in zikrettiğı faydacı ahlak teorisi diğer faydacı teorilerden farklıdır. Özellikle J. S. Mill'in “*en çok sayıda insanın en fazla mutluluğı esastır*” ifadesi ile çokça benzerdir fakat Mill metafizik bir ilkeye bağlamayarak bu ilkeyi insanın sempati duygusuna dayandırmıştır.(Özturan 2013: 20) Hacib ise *kutu* tanrısal olması bakımından metafizik bir unsur olarak zikreder. Törü veya töre ise kutun elde edilebilmesi ya da sürekliliğinin kazanılmasını sağlayan araçtır. Törü geçmişle birlikte şekillenen bir kurallar havuzunu temsil eder ve geçmişten gelen yazılı olmayan kurallar olarak tarih metafiziğı bakımından değerlendirilmelidir. Fakat kurallar asla tek düze ve standart değildir. Dönemin ve halkın gereklerine göre *kut* gayesine matuf bir şekilde hükümdar tarafından oluşturulur. Görüldüğü üzere ahlak toplum içerisinde mümkün ve siyaset ile bütünleşerek kuta dayanmaktadır. Kut ve toplum ilişkisi töre ile kurulur, töre de kutun kazanılmasında araç olarak yerini alır. Töre adalet ile sıkıca ilişkilidir. Kün-Togdı'nın töre ile sıkıca bağlanması bazı araştırmacılarca töre ve adalet olarak Kün-Togdı'nın değerlendirilmesine sebep olmuştur.(Başer 2011: 136)

Töre kuta aracılık ederken adalet esasına göre akıl ile işlev kazanır. *Kutadgu Bilig*'te temsil edilen dört şahsın böylelikle karşılıkları bu kavramlar ile daha iyi anlaşılacaktır. Adalet hükümdar Kün-Togdı'nın hakikatidir. Kut ise Ay-Toldı'nın hakikatidir. Akıl ise Ögdülmüş'in hakikatidir. En sonunda Odgurmuş ise ölümün, akıbetin temsilidir. Bu kavramlar arasındaki ilişkiler aynı zamanda karakterler arasındaki ilişkileri de göstermektedir. Kün-Togdı ile Ay-Toldı'nın töre ve nizam kavramları ile ilişki kurduğunu görüyoruz. Yani adalet hükümdarın zorunlu olarak sağlaması gereken şey olduğundan töre ve nizamı da sağlaması adaletinin gereğı olarak açığa çıkmaktadır. Kut ancak bu suretle tanrıdan gelir ve hükümdarın gücüne eklenir. Fakat bu durum kalıcı değildir. *Kutadgu Bilig*'te yer alan siyaset düşüncesi özetle kutun elde tutulması için gereken yönetim ve yasamanın sürdürülmesi gayesine matuftur. Aynı şekilde ahlak için de iyyinin sürdürülmesi ve ölüme kadar iyi eylemlerde bulunmanın sürekliliğı sağlanarak ölümsüz ad kazanılması hedeflenmektedir.

İnsanın diğer varlıktan *ukuş* ve *bilig* ile ayrılmasının çokça zikredilmesinden hareketle bir nefis düşüncesinin de olduğunu söyleyebiliriz. Öz kavramının nefis anlamında kullanıldığını ve özün, *ukuş*, *bilig* ve *söz* ile birlikte zikredilmesinin bir nefis fikrinin ürünü olduğunu söyleyebiliriz.(Hacib 1947: 37) İnsanın eylemlerinin dayanağı özünde yer eden bilgisi olmalıdır. Bilgi ile eylemler yönlendirilmelidir. Bilgi ise insanın yaşarken öğrendiği bildiği şeylerdir. Eylemlerin açığa çıktığı durumda ise toplum içerisinde var olma ve toplum olarak nizam içinde olma fikri devreye girer. Kut ile ilişkisi de toplum ve hükümdar üzerinden kurulur. Aristoteles ve Fârâbî’de nefis semavi akıllarla irtibat halindedir. Fakat Hacib böyle bir şeyi asla zikretmez ve onun *can* dediği şey belki de sadece eylemlerin kendisine dayandığı, aklın ve gönlün yeri olan candır. Semavi akıllar ile irtibat söz konusu olmadığı gibi semavi akıllar da söz konusu değildir. Dolayısıyla nefis görüşü yönünden ayrılmaktadırlar. Hacib için faal akıla doğru bir yükseliş söz konusu değildir ancak Tanrıdan insana doğru kut indirilmesi söz konusudur. Klasik Aristoteles’in nefis görüşüne dayanan nefis teorileri aklı semavi akıllarla irtibatından bahsederler. Fakat Hacib’in görüşüne göre böyle irtibat söz konusu olmadığı gibi kut Tanrıdan dünyaya insanlar arasına iner.

İlk bölümdeki kavramlar ile birlikte ahlak sistemini tekrar ifade edecek olursak şunları söyleyebiliriz. İnsan doğuştan getirdiği aklı ve sonrasında öğrendiği bilgisi ile eylemde bulunarak bir hayat sürer. Sürdüğü bu hayatta hedeflediği ve Tanrıdan gelecek olan bir mutlak iyi yani *kut* vardır. İnsan eylemleri ile sürdüğü hayatta yalnız değildir ve toplum ile birliktedir. Toplum *kutun* gelmesi için gerekli ortamdır ve nizamın sağlanması için yönetici tarafından konacak olan adil yasalar ile düzenlenir. Hacib’e göre insan fertleri toplum içerisinde bilgileri, işleri ve eylemleri ile var olurlar toplum olmadan insan ferdinden bahsedilemeyecektir. Bu eylemlerin iyi olup olmaması topluma olan faydaları ile belirlenir. İnsan topluma fayda sağlayan eylemlerde bulundukça iyi olur. İnsanın toplum ile beraber fayda zeminine dayanan bir ahlaki yükümlülüğü vardır. Bu yükümlülükte *kut* belirleyici gayedir. Tanrının vermesi ile elde edilir. İnsanın toplumdan ayırık düşünemediğini görmekteyiz ve dolayısıyla kut toplum ile elde edilmektedir. Elde edilmesi ile aslında Tanrısal bir vergi olarak *kutun* verilmesi kastedilmektedir. Fakat *kut* sürekli değildir. *Kutu* elde etmeye çalışmak ve elde edince onu elde tutmak için çabalamak sürekli. Bunun örneği hükümdarın adaleti sağlamadaki sürekli zorunluluğudur. Bu yüzden adalet güneş ile temsil edilmiştir. Hükümdarın erdemi *adalet* iken, toplumdaki insan ferdinin erdemi topluma *faydalı iştir*. Ahlak sistemi kut zemininde anlaşıldığında, insanın aklını ve bilgisini içeren özüne dayandırılabilir.

Yusuf Has Hacib’in ahlak düşüncesi birçok kavramla ilişkili olarak bütüncül bir resim sunmaktadır. Ahlak sisteminin unsurları ise şu şekilde sıralanabilir:

-Ahlaki değerler; iyilik, doğruluk, tevazu, hilm, adalet

-Ahlaki eylemler; doğru konuşma, vb.

-Ahlaki eylemlerin sonucuna matuf olarak gayeler: mutluluk, fayda, ölümsüzlük, iki dünya saadeti, kut, erdemli bir hayat, nizam

-Ahlaki varlık olarak fail: insan

Bu dört unsurun birleştiği bir ahlak sisteminden *Kutadgu Bilig*’den hareketle söz edilebilir.

2.1.1. İnsan ve Toplumsallık

İnsan kelimesi ile aynı anlamda Yusuf Has Hacib “kişi, bodun, yalnuk, er” gibi lafızları sıklıkla kullanır. Bunların tamamı için insan kelimesi günümüz Türkçesinde karşılık olarak verilmiştir. Fakat bu kelimelerin anlamsal farkları Yusuf Has Hacib’in insan düşüncesi ile alakalı olarak çok şey ifade etmektedir.

“Yalnuk” kelimesi Yusuf Has Hacib’in metin içinde açıkladığı ve insana dair bir tanım verdiği kavramdır.

“Bu yalnuk atı boldı yalnluk için

Bu yalnluk uruldu bu yalnuk için”(Hacib 1947: 36)

(Bu yalnuk adı yanıldığı için

Yanılmak yaratıldı yanılan için)

“Yalnuk” yanılan varlık olarak insanın adıdır. Yanılmak insana özgü olduğundan insan yanılan varlıktır. “Yalnguk” kelimesine Kaşgarlı Mahmud tarafından insan karşılığı verilmiştir. “Yalnguk” kelimesine ise insan karşılığına ek olarak Adem peygamberin adı da zikredilmiştir.(Atalay 1986: 735) Adem peygamberin yasak meyveyi yiyerek ilk günahı işlemesi dolayısıyla ademoğlunun da yanılan varlık olarak Yusuf Has Hacib’in zihninde ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Ayrıca Yusuf Has Hacib insanın tabiatı noktasında iyi ve kötü tabiatlı doğan insandan bahseder. Buna ek olarak da kötünün iyi olabileceği ve iyinin de kötü olabileceğini söyler. Fakat bu noktada Yusuf Has Hacib bazı iyilerin sürekli olarak iyi kalacağını ve kötü olamayacağını bazı kötülerinse kötü olarak kalacağını düşünmektedir.(Hacib 1947: 105) Buna ek olarak insan kötülüğe meyyal doğmaktadır. İnsanın nefsi arzuları onu kötülüğe doğru çekmektedir. Nitekim Yusuf Has Hacib’e göre iyi olmak ve iyilik yapmak zorken kötü olmak ve kötülük yapmak kolaydır.(Hacib 1947: 107)

Kutadgu Bilig’de avam havas ayrımı diyebileceğimiz bir ayrım mevcuttur. Bu ayrıma göre bey ve alim diğer insanlardan üstündür.(Hacib 1947: 42) Beyin üstün oluşunun ilk sebebi kendisine kut verilmiş olmasıdır. Alim ise bilgi ile avamdan ayrılır ve üstün bir konuma yerleşir. Yeryüzünde nizam bu iki zümre ile tesis edilir.(Akgün 1997: 3) Zümreler ve toplumsal sınıflar insanın eylemlerini açığa çıkartarak ahlaki varlığını tesis edebileceği imkanlardır. İnsanın toplum içerisindeki işlevini gerçekleştirerek toplumun düzenine katkı sağlaması onu var eden şeydir. Bu varoluş tarzının ahlaki nitelikte olduğunu görüyoruz.

İnsanın *Kutadgu Bilig*’de karşılık bulan özellikleri onun bilgi ve değer yönünden ele alındığını göstermektedir. İnsanın bilgi ile yüceltiğini ve dünyadaki nizamın insan eliyle bu bilgi sayesinde kurulduğu ifade edilir.(Hacib 1947: 41) Bilgi, dil, tecrübe, doğru sözlülük, hilm gibi şeyler insanın değerini yükseltir. İnsan eylemleri dünyanın düzenini tesis ederken toplumun iç yapısını da oluşturur. İnsanın ferdi nitelikleri ve eylemleri toplumda karşılık bulduğu ölçüde değerlendirilir. Hükümdarın bir şeyi “iyi” olarak nitelenmesi ya da bir şeyde hükümdarın yaptığı şeyin “iyi” olarak nitelenmesi topluma faydalı olması iledir.(Hacib 1947: 103) Toplumsal faydanın ön plana çıkarılması ve hatta ahlaki bir gerekçe olarak hükümdar tarafından sunulması ibadetlerin toplumsal yapılmasının övülmesine kadar genişletilir. İyiliklerin ibadet olduğu ve toplum içinde olmadan iyilik yapmanın toplumsal fayda üzerinden yapılan tanım gereği mümkün gözükmediği zikredilir.(Hacib 1947: 329) İnsan ferdinin bilgi, değer ve inanç yönünden toplum ile sıkı sıkıya bağlandığını söyleyebiliriz. Toplum iyi, bilgili ve dindar

olmanın zorunlu bir koşulu gibidir. İnsan ilişkilerinin düzenlenmesi ve siyasi alanda insan ferdinin varlığını açığa vurması için toplum şarttır. Toplumun düzene girmesi içim alim-bey, hür-köle, efendi-hizmetkar gibi sınıfların oluşması adeta gereklilik arz etmektedir. Düzenin toplumsal sınıflara bölünme yoluyla sağlanması, yönetici sınıf ile bilgiyi elinde tutan sınıfın toplumun geri kalanından ayrışmasına sebep olmuştur. Bu düzeni bilgiyi elinde tutan ulema ile kılıcı elinde tutan hükümdar tesis etmiştir. Hükümdarın mutlu olması dahi halkın mutluluğuna, düzenine ve itaatine bağlanmıştır. Bu bir döngüsel durumu ifade eder. Hükümdar iyi ve adil olursa halk düzenli ve mutlu olur. Halkın düzen ve mutluluk sahibi olması ise hükümdarı güçlendirerek kutunu artırarak istikbalini aydınlatır.

Kutadgu Bilig'de insanın toplum içindeki rollerinin geniş bir yer tuttuğunu ifade edebiliriz. Bu rollerin birçoğunun ne iş yaptığı, hükümdar ile ilişkileri ve bu rollerin sahiplerine nasıl davranılması gerektiği tek tek zikredilir. Eser toplumsal rollere dair bu denli pratik bilgi barındırmasına rağmen teorik anlamda insanın eylem yönünden çeşitlenen yapısını sunmaktadır. Bütün rollerin ortak noktaları bulunmakta ve her bir rol için erdemler vardır. İnsan bu rolleri edinerek toplumsal alanda varolmakta ve erdemlerini bu roller üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu rollerin tamamının pratik anlamda toplumda karşılık bulduğunu ve topluma bağlı bir değer ifade ettiğini görüyoruz. Hükümdar dahi halk olmadan ne kut ne de güç elinde barındırabilir. Halkı olmayan hükümdar mümkün değildir. Hükümdarın şahsında bütün bir toplum adeta birleşir. Tek tek insan fertleri toplumu kurucu ve sürdürücü rolleri bakımından hükümdarın şahsında adeta temsil olunurlar.

Yusuf Has Hacib'in dile olan vurgusunu da yine toplumsal düzeyde anlamak gerekir. Dilin ahlaki boyutuyla ele alındığını ve bir erdem olarak "doğru sözlülük" üzerinde çokça durulduğunu görüyoruz. Hatta Yusuf Has Hacib doğru olmak ile ilişkili olarak "içi ve dışı bir insan" şeklinde bir tanımlamada bulunur.(Hacib 1947: 104) Bu tanımda "iç" ile kastedilen insanın fikridir, "dış" ise dilidir. Dolayısıyla doğruluk, fikir ile dilin örtüşmesidir. Yusuf Has Hacib, insanın dil ile kıymetlendiğini(Hacib 1947: 33) ve öne çıktığını söyler, bu ifadeden doğruluğun dile bağlanması ile ahlaki bir yükseliş olduğu sonucu da çıkar. Dilin iletişimi sağlaması dolayısıyla toplumsallığı onun bir ahlaki role bürünmesini sağlar. Dil tıpkı söz edimlerinde olduğu gibi ahlaki bir boyutta Hacib tarafından toplum üzerinden değerlendirilmiştir. Küçük bir not olarak eklemek gerekirse dil-toplum-ahlak birlikteliği Hacib'in düşüncelerinden hareketle incelenebilir.

İnsanın tabiatının iyi-kötü oluş cihetinden ele alınmasına ek olarak Yusuf Has Hacib bazı hasletleri de insan tabiatına atıfla zikreder. Tabiat kelimesine karşılık olarak ise "kılık" kelimesini kullanır. İnsanın "kılık"ı yani "kılık"ı birtakım hasletlerle görünür. Örnek olarak Yusuf Has Hacib kıskançlığı vermektedir.(Hacib 1947: 36) Fakat bu tabiat değişkenlik gösterebilir. Yusuf Has Hacib'in bazı ifadelerinde iyi hasletlerin tabiatı yer etmesi gerektiği yer alır.(Hacib 1947: 47) Buradan hareketle her ne kadar Yusuf Has Hacib'in insan tabiatının kötü olduğuna(Hacib 1947: 110) dair bir anlayışta olduğu sonucu çıksa da bu tabiatın iyi ve güzel olan hasletlerle dolarak değişebileceğini düşündüğünü de söyleyebiliriz. İnsan, tabiatında mevcut olan kötülüğe meylini iyiye doğru yönelerek yenebilir ve bu iyiye yönelişte akıl etkin rol oynamaktadır. Bilgili iyi, bilgisiz ise kötüdür.(Hacib 1947: 42)

İnsanın bilen, düşünen, yöneten, ahlaki eylemlerde bulunan varlığının yanı sıra insan kaygılanan bir varlık olarak da Yusuf Has Hacib tarafından zikredilir. "Kaygı ertesi gündür"(Kierkegaard 1997: 78) şeklinde Kierkegaard tarafından serdedilen ifade Yusuf Has Hacib'in dilinden:

"Kim irse bu künlük tilese sevinç"

İsizlik kılur ol yarın yir sakınç”(Hacib 1947: 108)

(Kim ki bu günlük sevinç dilese

Fenalık yapar yarın kaygı-sakınç- çeker)

Şeklinde karşılık bulmuştur. “Kadgu” ve “sakınç” kelimeleri kaygı anlamında sıkça metinde tekrar etmektedir. Bu tekrarlar “yarın” kelimesine bağlanarak yarın üzerine kaygılanma şeklindedir. İnsan ölümden ve sonrasında kaygılanan varlık olarak Yusuf Has Hacib’in zihninde yer etmiştir. Bunda müellifin bu kaygılar içinde oluşunun ve ihtiyarlığının etkisi büyüktür. Nitekim müellifin ölüm kaygısından sıkça bahsettiğini görüyoruz. Özellikle Ay-Toldı’nın Ögdülmiş’e verdiği nasihatlerde ölüm teması baskındır.(Hacib 1947: 145)

Kutadgu Bilig’in ortaya çıktığı toplumsal yapı hakkında detaylı bilgilere de ayrıca eserde yer verilmiştir. Seyid ve şerifler, alimler, tabipler, büyücüler, rüya tabircileri, müneccimler, şairler, çiftçiler, tacirler, hayvancılar, zanaatkarlar, fakirler, hizmetçiler vb. toplumsal sınıf ve rolleri Ögdülmiş Odgurmuş’a detaylara da yer vererek aktarır.(Hacib 1947: 434-454) Bu sınıf ve rollerle nasıl toplumsal ilişkiler kurulduğunu Ögdülmiş, münzevi yaşamakta ısrarcı olan Odgurmuş’a anlatır. Bu sınıf ve rollerin faziletlerinden de Ögdülmiş’in Odgurmuş’ı ikna etmek için sıkça zikrettiğini görüyoruz. Ahlakın büyük oranda toplumsal olduğunun vurgulanmasının gayet tabii olduğu izahtan varestedir. Hacib ahlaklı bir yaşantıyı toplum içerisinde mümkün görmektedir. Münzevi bir yaşantı kişinin bazı erdemlerden feragat etmesine neden olacaktır. Bu noktada “*halvet der-encümen*” şeklinde Türkistan bölgesinde hacegan yolu olarak bilinen ve sonrasında Nakşibendilik ile müesseseseleşen sufi düşüncede ifade karşılığı bulan celvet akla gelmektedir. Öyle ki Hacib’in halvete karşı çıkışı ve toplumsallığı ön planda tutuşu ile Yusuf el-Hemedani’ye kadar geriye götürebileceğimiz ve Türkistan bölgesinde de çokça yayılan tasavvufi düşünce arasında bir ilişki kurulabilir. Yusuf el-Hemedani’den gelen halk içinde Hak ile olmak fikri Bahaeddin Nakşibend ile bir tasavvufi kurucu ilke haline gelmiştir.(Algar 2006) Belki de Türkistan bölgesinde hacegan tasavvufunun yaygınlaşmasında etkili olan şeylerden biri de bu toplumsallık durumudur diyebiliriz. Bu başka bir araştırmanın sorusu olabilir. Yusuf el-Hemedani’nin *Rütbetü’l-Hayat* adlı eserinde Hacib’in *Kutadgu Bilig*’indeki dilsel ifadelerle benzer bir kullanıma rastlıyoruz. Hemedani de sık sık *fehmi u akl u temyiz* şeklinde bir sıralamayla *ukuş*, *bilig* ve *ög* kelimelerine benzer ifadeleri Hacib gibi arka arkaya kullanmaktadır.(Riyahi 1362: 29) Bu üslup benzerliği hemen hemen aynı dönemde verilmiş iki eserin şekil yönünden ya da dil kullanımı yönünden karşılaştırılmasının da belki kapısını aralayacaktır. Türkistan bölgesinde Budizm’in ruhbanlığından kalma bir inziva ne derece yaygındı tartışılabilir fakat araştırmalar gösteriyor ki Hacib Odgurmuş’ı Budist öğretisi yönünden de ele alınabilecek bir şekilde konuşturmuştur. Bu durum düşünülmesi gerek ve hatta sonrasında Türkistan bölgesinde yaygınlık kazanan tasavvuf ekollerinin halvete karşı olan tavırları ile de belki ilişkisi sorgulanabilecek bir araştırmanın sorusu olabilir. Gerek Hemedani gerekse Hacib benzer dil kullanımına da sahiptir belki de bu Hacib üzerindeki İranî etkinin bir göstergesi olarak açıklanabilir. Fakat geniş ölçekte İslamlaştıktan sonra Türkistan coğrafyasında terkedilmiş olmasına rağmen Budizmin kalıntılarına rastlamak mümkündür. Terkedilmiş bir dinin öğretileri nihayetinde derin eleştirilerin de odağı olacaktır. Bu noktada Budizm inziva ve bireysel hakikat öğretisi ile Melami veya Hacegan tasavvufu zıt iki düşünceyi temsil eder. Muhtemeldir ki Budizmin eleştirilen inziva fikri ile Türkistan’da halvet gibi ferdi uygulamaları kendinde barındıran bir tasavvuf fikri değil celvet gibi toplum içinde olmayı ön planda tutan bir tasavvuf anlayışı tutunmuştur denilebilir.

İnsanın inanç noktasında öğütler veren Yusuf Has Hacib kadere rıza göstermeyi, ibadet etmeyi ve iyiliği sık sık vurgular.(Hacib 1947: 160, 347) İnanç insanın diğer canlılardan farklı olduğu bir nokta olarak önem arz etmektedir. Özellikle ölüm noktasında Yusuf Has Hacib'in insan düşüncesini şekillendiren bir pozisyonundadır inanç. Bunun yanı sıra insanın sağlıklı bir hayat sürmesi için gerekenleri de Yusuf Has Hacib zikretmektedir. Bu noktada insanın tabiatı itibariyle acıkan ve doyan bir canlı olduğunu ifade ettikten sonra beslenme noktasında tavsiyelerde bulunur. (Hacib 1947: 368) Bunun yanı sıra insanın fiziki tabiatına ilişkin ahlak-ı erbaa ve dört unsur açıklamalarına dayanan tavsiyelerde bulunur. İnsanı yalnız ruhi, dini, ahlaki ve içtimai açılardan değil fiziki ve tıbbi açılardan da ele aldığını görmekteyiz.(Hacib 1947: 463)

2.1.2. Ahlaki Değerler

Değerler, insanın şeylerle kurduğu bir aksiyolojik ilişki alanını ifade eder. Değerler, bir niteleme olarak şeylerin değerlendirilmesinde kullanılan ölçütlerdir. Bu bakımdan değerler çok farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Ahlaki, siyasi, iktisadi vb. değerlerden söz etmek mümkündür.(Güngör 2000: 27) Bu sınıflamaların tamamında ortak olan nokta değer kendisidir. Değer insanın kurduğu bir ilişki sonucu açığa çıkan nitelik, ölçüt ve inançtır. Bir şeyin değeri ile genel anlamda değerler farklılık arz eder.(Kuçuradi 1971: 56) Ahlaki değerlerden bahsederken kastedilen şey insanın şeylerle kurduğu değerlendirme ilişkilerinden doğan eylemlerin ölçütü olarak yargı imkanı sağlayan inançlar kastedilmektedir. Ahlakın bir değerler sistemi olduğunu söylemiştik. Bu noktada değerlerin de iki şekilde insanın değer yargılarında açığa çıktığını ifade etmiştik. Bunlardan ilki kişinin kendisinin gördüğü değerler üzerinden açığa çıkan yargılarken, ikincisi din, kültür, dil vb. yoluyla tevarüs ettiği değerler ile kurduğu yargıydı. Kaynağı bakımından değerlerin incelenmesi çalışmamızı aşan bir sahaya aittir. Ahlaki değerlerin kaynağı noktasında birçok felsefi tartışmayla birlikte farklı görüşler olsa da yine bu iki kaynaktan yani biri iç ve diğeri dış niteliğe sahip bu iki kaynaktan açığa çıktığını söyleyebiliriz. Görüş farklılıkları bu kaynakların ne olduğu noktasında çeşitlenir. Örneğin mantıkçı pozitivism açısından değer ifadelerinin oluşmasında duyguların kaynak olduğu iddia edilmiştir.(Ayer 1998: 79)

Kutadgu Bilig mevzu bahis olduğunda ahlaki değerlere töre, akıl ve kut üzerinden Tanrı kaynaklık eder. Kut en üst siyasi ve ahlaki değerdir. Ahlaki iyi ve en yüksek iyi olarak kut Tanrısalıdır. Ukuş ve bilig yani akıl ve bilgi ise bize eylemlerimizin faydası yönünden bir mizan sunar. Dolayısıyla bir eylemin değerlendirilmesi yine akıl ile olur. Faydayı bir değer olarak koyutlayan yine akıldır. Töre ise adalet gibi değerleri vazeder. Törenin kabulü ya da sağladığı yasanın düzenlenmesi de yine fayda zeminindedir. Öyle gözüküyor ki bu üç kaynak iç içe geçmiştir. Ahlaki iyinin sadece tanrısal ya da sadece toplumsal fayda yönünden tek bir kaynağa indirgenmesi zordur. Ahlaki iyi bireyin kendi eylemlerinde akıl ile toplumsal ve bireysel optimum fayda esasına göre belirirken; toplumsal düzeyde bireysel ve toplumsal kut esasına göre belirir. Siyasi alanda ise törenin iyi yasanın uygulanması olarak belirir. Bu yüzden ahlaki değere hem akıl hem tanrı hem de töre kaynaklık teşkil eder. Fakat bu farklı kaynaklar bir değerler çatışmasına sebebiyet vermemektedir. Hacib bu üç kaynağı da döngüsel bir ifade ile birleştirir. Töre ve akıl ahlaki anlamda iyiye kaynaklık etmekle aynı zamanda en yüksek iyi olan kuta erişmenin de aracıdır.

Bu alt bölümde kaynağı bakımından değerlerin sınıflandırılmasına değil, *Kutadgu Bilig*'de yer alan ahlaki değer yargılarından hareketle ahlaki değerleri zikredeceğiz. Ahlaki değerler sahası eylemlerin iyi-kötü yargıları cihetinden değerlendirildiği geniş bir alana işaret eder. Dolayısıyla iyi ve kötü olarak nitelenen şeyler alanıdır. Bu bakımdan üst değer olarak yargısal bağlamda iyi ve kötüyü konumlandırabiliriz. İyi veya kötü olarak değerlendirilen eylemler alanına bakmak gerekmektedir.

Nitekim siyasi değer olarak *Kutadgu Bilig*'de yer alan adalet gibi değerler de iyi olarak nitelenerek ahlak-siyaset ilişkisinin temeli kurulmuştur. Ahlak ve siyaset arasında kurulan değer ilişkisi eserin tamamında sürdürülmüş ve siyasi değerlere ahlaki boyut da kazandırılmıştır. Buna ek olarak toplumsal değerlerle de yer yer ahlaki değerlerle kurulan siyasi değerler ilişkisi sokulmuştur. Ahlak, siyaset, toplum ve din arasında sık sık değerler üzerinden kurulan ilişkilere *Kutadgu Bilig* içerisinde yer verildiğini söyleyebiliriz.

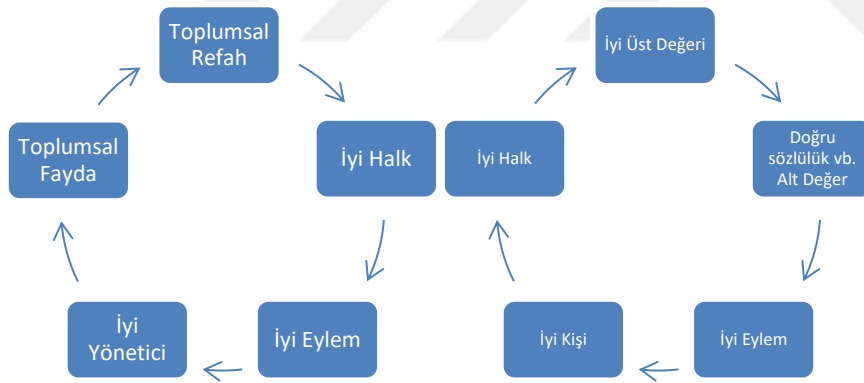
Kutadgu Bilig'de yer alan ahlaki değerlerin ilki “iyi”dir. İyi hem ahlaki değerlerin olumlu niteliğe sahip en üst kategorisi hem de bütün olumlu değerlerin kendisini değerli kıldığı bir üst değerdir. İyi ve kötü ahlaki değerlerin en üst kategorisini oluşturur. Üst değerler diyebileceğimiz bu iki değere izafetle diğer değerler türetilmiştir diyebiliriz. Üst değerlerin altında alt değerler yer alırken alt değerlerin altında da o değerlerle değerlendirilen eylemler yer alır. Kişi bu eylemlerde bulunduğu anda ise alt ve üst değerlerle değerlendirilir. Buna belki de ahlaki değer döngüsü demek yerinde olacaktır. Örnek olarak:

“Fakirlere yardım etmek iyidir, bu insana iyi ad verir” (Hacib 1947: 330)

“İnsanların iyisi kendi menfaatini değil başkasının menfaatini gözetendir.”(Hacib 1947: 330)

“İyi kişinin eylemleri de iyidir.”(Hacib 1947: 49)

Bu ifadeler ahlaki değer döngüsünün örneğidir. Kişi aklın ve bilginin rehberliğinde iyi olanı yani faydalı olanı bilir. Bu bilgiyle iyi olan eylemlerde bulunur ve iyi olur. Bu döngü devamında siyasi döngüye bağlanır. Kişi iyi olursa yönetici de iyi olur. Yöneticinin iyi olması durumunda ise halkı mutlu olur ve refaha erer.(Hacib 1947: 331)



Toplumsal iyi olduğu yerde ise kötülük azalacaktır ve istikrar sürerek iktidar güçlenecektir. *Kutadgu Bilig*'de ahlak-siyaset ilişkisinin sıkı sıkıya kurulduğunu söyleyebiliriz.(Hacib 1947: 158, 327)

Alt değerler kümesi doğrudan eylemlerle alakalıdır. Doğruluk, Yusuf Has Hacib'in tanımladığı şekliyle doğru sözlü olmaktır. Bunun gibi zikredilen erdemli davranışların tamamı bir değere matuftur. Üst değer olarak da iyiye bağlanır. Bunun gibi başlıca alt değerler şöyle sıralanabilir:

“Amulluk kerek erke kılkı ongay

Örüglük kerek begke togsa kün ay”(Hacib 1947: 47)

(Kişiye hilm ve sakin tabiat lazımdır

Beye ay ve güneşin doğması için tevakkuf lazımdır)

Beyitte zikrolunduğu üzere hilm ve sakin tabiatlı olmak insan için gereklidir. Tabiat ile alakalı olduğu için ve kötü değerlendirilen öfkenin karşısı olduğu için iyi alt değerler kümesine dâhildir.

“Yana bir tili il buşı övkelig

Ulutur kişig sökse açsa tilig”(Hacib 1947: 49)

(Yerli yersiz konuşan ve öfkeli olan

Dilini açıp sövse insanı üzer)

Bu beyitte ve devamında inadin, boşboğazlığın, öfkenin, yalanın, kaba tabiatlı olmanın ve içki içmenin kötü olduğundan bahsedilir.(Hacib 1947: 49) Gazap metnin birçok yerinde eleştirilen bir kötülüktür.

“Ödinge küdezgü işig ivmegü

Kamug iş ödinde bolur ay bügü”(Hacib 1947: 70)

(İşte aceleci olmamak lazımdır

İş vakti gelince tamamlanır)

İşte acele etmemek yani teenni İslam ahlakında da bir değer olarak mevcuttur. Bu beyitten de anlaşılacağı üzere her oluş bir zamana göre tamamlanır ve o zaman gelmeden aceleci davranmak kötüdür.

“İlig aydı edgü bu kılkı yangı

Tusulur bolur halkka asgı öngi”(Hacib 1947: 103)

(Hakan dedi ki iyi olanın tabiatı

Halka faydasının dokunmasıdır)

Fayda üst değer olan iyi ile *Kutadgu Bilig*’in en sık tekrar eden leitmotifini teşkil eder. Daha önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi faydadan kasıt toplumsal fayda ya da ötekini gözetmek anlamında diğerkâmlıktır. Eserde en temel değerler arasında diğerkâmlık yer alır.

“Akılık kişilik asıg edgölük

Bu edgü kişidin kelir belgülüg”(Hacib 1947: 110)

(İnsaniyet, cömertlik, fayda ve iyiliğin

İyi insandan geldiği açıktır)

Zikredilen değerler, insaniyet, cömertlik ve iyi oluşun tamamının iyi insandan geldiğinin ifade edilmesi bu değerlerin erdemli bir insanın eyleme dönük toplumsal varoluşuna da ayrıca atıftır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi fayda ve cömertlik toplumsaldır. Yine bunun gibi hemen her erdemin toplum içinde anlamlı olduğu veya daha sert bir ifadeyle mümkün olduğunu Yusuf Has Hacib’in toplumsal ahlak düşüncesinden hareketle söyleyebiliriz. Buna karşın küstahlık, kabalık, cimrilik gibi kötü vasıfların da yine toplumsal boyuta sahip olduğunu görüyoruz.(Hacib 1947: 110)

Yusuf Has Hacib’in bilgi, ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişkide bilgi, iyi, toplumsal fayda ve mutluluk birbirine bağlanmıştır. Kötü tabiatlı olmak, inatçılık, yalan söylemek, hasislik gibi kötülükler

bilgisizliğe bağlanmıştır.(Hacib 1947: 184) Bilgi ve akıl da ayrıca erdemler arasında yer alırken bütün iyiliklerin bilgi ve akla dayandığı söylenmiştir.(Hacib 1947: 185)

Adalet bir ahlaki ve siyasi değer olarak sıkça zikredilir ve hakanın erdemleri arasında sayılır.(Hacib 1947: 331) Adalet önceki bölümde de zikrolunduğu üzere yöneticinin bir sıfatı olarak görülür. Kut, huzur, güç, ahlak gibi şeyler adalete bağlıdır.

Toplumsal ve bireyin dayanağı olarak zikredilen arkadaşlık ve dostluk Odgurmış'a karşı Ögdülmiş'in sıkça zikrettiği bir erdemdir.(Hacib 1947: 187) Kurulan dostluklar hem hayatı kolaylaştırır hayatın zevkine erdirir, hem de yardımlaşmanın, merhametli olmanın, diğerkâmlığın imkanını sunar.(Hacib 1947: 420) Yalnızca kendisini düşünen ve koruyan insan bencil olarak nitelenmiştir. Bu nitelemeye uyan bir karakter olan Odgurmış hakan tarafından merhametli olmamakla itham edilir.(Hacib 1947: 396) Arkadaşlık ilişkilerinin de menfaat gözetmeden kurulmasının ancak hakiki manada arkadaşlık olduğu zikredilmiştir.(Hacib 1947: 423) *Kutadgu Bilig*'de Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in VIII. ve IX. kitaplarında işlenen dostluk teması ile paralellik arz eden izahlar yer alır. Bencillik, fedakarlık, dostluk ve erdemli olmanın dostlukla ilişkisi üzerine çok benzer ifadeler Aristoteles tarafından da zikredilmiştir.(Aristoteles 1997: 192) Aynı şekilde hevaya ve arzulara yenik düşmemek noktasında da Aristoteles ve Yusuf Has Hacib'in benzer temaları işlediği söylenebilir.(Hacib 1947: 346; Aristoteles 1997: 192) Hazda aşırıya kaçmak ve temel ihtiyaçların karşılanmasında elde edilen haz ile bu hazzın aşırılığının arasındaki farklılığa dikkat çekildiği düşünüldüğünde heva ve heveslere uymak, nefse uymak olarak tabir edilen şeylerin hazda aşırıya kaçmak olarak Aristoteles tarafından da zikredildiğini görüyoruz.(Aristoteles 1997: 153)

Hazret-i Peygamberin faziletlerinin zikredildiği beyitlerde güzel tavırlı, dürüst, güvenilir, alçakgönüllü, şefkatli ve cömert oluşu zikredilir.(Hacib 1947: 21) Bu beyitlerden hareketle dürüstlük, şefkat, alçakgönüllülük, güvenilirlik peygamberi faziletler ve değerler olarak açığa çıkmaktadır. *Kutadgu Bilig*'de ahlaki değerlerin birçok beyite yayıldığını söyleyebiliriz. Bazı araştırmalarda *Kutadgu Bilig*'deki değerler Güngör'ün tasnifinden hareketle sınıflandırılmıştır. Fakat bu gibi çalışmalarda değerlerin ilişkisel durumları göz ardı edilmiş gibidir.(İnce vd. 2019: 5126-5127) Örnek olarak hevaya uymamak hem dini hem ahlaki hem toplumsal bir değer olarak *Kutadgu Bilig*'de geçmektedir.

2.1.3. Ahlaki Eylemler

Yukarıda zikredilen ahlaki değerlere dayanan eylemler nasihatname türünde olması hasebiyle *Kutadgu Bilig*'in büyük bir kısmını teşkil eder. Özellikle hükümdara verilen, Ay-Toldı'nın Ögdülmiş'e verdiği, Ögdülmiş'in Odgurmış'a verdiği nasihatler ahlak sisteminin ahlaki eylemler zeminini oluşturur. Bu eylemlerin bahsettiğimiz değerlere bağlandığını ve erdemli bir hayatın anahtarı olduğu sonucuna varıyoruz. Ahlaki eylemlerin sayıca çokluğu ve birçok eylemin değer olarak da zikredilmesi, ahlaki değerler ve eylemler arasındaki geçişliliği göstermektedir. Örnek olarak iyilik yapmak şeklinde sıkça metinde tekrar eden bir üst eylem vardır. Bu üst eylem üst değer olan iyiliğe tekabül eder. İyi eylemler kümesi ise ahlaki eylemleri yani alt değerler ile gerçekleşen eylemleri ifade eder.

“Bulardan birisi bu til yalğanı

Muningda basası sözüg kıyganı”(Hacib 1947: 48)

(Bunlardan biri yalan söylemektir

Bundan sonraki ise sözden dönmektir)

“Üçünçi takı bir bor işçe seve

Siziksiz bu er boldı birtem yava”(Hacib 1947: 48)

(Üçüncüsü içki belasıdır ki

Bir kişi ona tutulsa boşa yaşamış olur)

Alıntıladığımız bu eylemlerin yanı sıra dil üzerinden de dili tutmak, fasih konuşmak, gevezelik etmemek ve doğru konuşmak gibi birtakım erdemli davranışların da sıkça vurgulandığını söylemek gerekir.(Hacib 1947: 114-115, 120) Dilin erdemleri arasında zikredilen şeylerin başında doğru sözlülük ve sözde durmak yer alır. Bu iki ahlaki eylem doğru söz söylemek ve verilen sözü tutmak bir kişide bulunmazsa saadet ondan uzaklaşır. Aynı şekilde içki içmek ve inatçılık da saadeti kişiden uzaklaştıran şeylerdir.(Hacib 1947: 49)

“Yatıg yarlıkagıl içür bir yigü

Ümeg edgü tutgıl ay bilge bügü”(Hacib 1947: 64)

(Yabancınn hatasını görme, içir, yedir

İyi davran ey bilge akıllı)

Hoşgörülü olmanın, misafire iyi davranmanın öğütlendiği beyitte misafiri yedirip içirmek ahlaki açıdan değerli bir eylem olarak zikredilir. Öteki, başkası, yabancı ile olan ilişkilerde diğerkâmlık, hoşgörü ve iyilik esas değer olarak alınmalıdır. Başkasının malını çalmak, zulmetmek ve yabancıya karşı iyi davranmamak kötü eylemler arasında zikredilir.(Hacib 1947: 146)

Kutadgu Bilig’de kişinin erdemli bir hayat sürmesi için yer alan kısıtlamalar, engellemeler ahlaki eylemlere sevk eder niteliktedir. Bunların başında kişinin nefesine ve hevasına hakim olmasını öğütleyen ahlaki eylem tavsiyeleri yer alır. Örnek olarak şu beyitleri verebiliriz:

“Bor içme zinaka katılma hazer

Bu iki çıgaylık tonını keder”(Hacib 1947: 151)

(İçki içme, zina etme sakın

Bu ikisi yoksulluk donunu sana giydirir)

“Biri til turur kör birisi boguz

Bu iki basa tutsa asgı ögüz”(Hacib 1947:116)

(Biri dil, birisi boğaz

İnsan ikisini tutsa fayda görür)

“Tuta bilmese sen adın munca neng

Sanga yetmegey kör sarıg kılga eng”(Hacib 1947: 140)

(Tutumlu olmayı bilmezsen bunca malı
Sana yetmeyecektir gör ki yüzünü sarartır)

*“Kişig tepsemegil yime içme song
Bu iki kılınclıg bulur tutcu mung”*
(Kişiyi kıskanma çok yiyip içme
Bu iki eylemde bulunana dert yakın olur)

*“Tilingi küdezgil közüngni küdez
Boguzung küdezgil halal yigil az”*(Hacib 1947: 149)
(Dilini gözet dur, gözünü gözet
Boğazını gözet dur helal ye az)

*“Kamug işte ivme serin öz buka
Serimlig kişiler tegir arzuka”*(Hacib 1947: 149)
(Bütün işlerde yavaş ol, kendini tut
Sabırlı kişiler arzularına erer)

Şarap içmek, zina etmek ve fesada karışmak, bozgunculuk yapmak dini birer öğüt olduğu gibi ahlaki nitelik de taşımaktadır. Eserde fesat ile alakalı nehyedici bir yaklaşım sergilenmektedir bunun iktidara, devlete karşı gelmemek ile doğrudan ilişkisi vardır. Zira devlete karşı gelmemek, emirlere uymak, kuta boyun eğmek düzenin sağlanması için gereklidir.(Hacib 1947: 60)

Ay-Toldı, hakana çeşitli öğütler verirken şunların üstünde durur: Bunlar; harama yaklaşma, insan kanı dökme, kin gütme, şarap içme, fesada karışma, adaletten ayrılma, zulme karşı dur, Tanrıya kulluk et, öfke anında sabret, iyi kanun koy şeklindedir.(Hacib 1947: 160-163)

İnsanın eylemlerinde iki temel ölçütün Yusuf Has Hacib tarafından konduğunu görmekteyiz. Bu iki ölçütün ilki iyiliktir diğeri ise faydalı olmaktır.(Hacib 1947: 329) İyilik etmek yani halka faydalı olmak ise ibadet olarak değerlendirilmiştir.(Hacib 1947: 330)

Ögdülmiş’in “hakan nasıl olmalıdır” sorusuna verdiği uzun bir cevapta hakanın faziletleri, erdemleri zikredilir. Bunlar iyi, cömert, dürüst, akıllı, şefkatli, adaletli olması gibi faziletleri içerir. Bunlara ek olarak siyaset etmek, gururlu ve kibirli olmamak da cevaba dâhildir.(Hacib 1947: 213-233)

İnsanın eylemleri yönünden değerlendirildiği bir düşünceye sahip olan Yusuf Has Hacib, Ögdülmiş’in dilinden Odgurmuş’a karşı toplumun sıradan bir üyesinin ne gibi eylemlerde bulunması gerektiğini zikretmiştir. Bunun yanı sıra Ay-Toldı ve Ögdülmiş’in dilinden yine bir diğer sınıf olan yöneticinin vasıflarını, erdemlerini ve eylemlerini zikretmiştir. Bütün bu zikredilen değerler ve eylemler fail olan

insan tarafından bir amaca matuf gerçekleştirilmektedir. Bu gayelerin elde edilmesi bahsi geçen eylemlerin, değerlere uygun şekilde ifa edilmesi ile mümkündür.

2.1.4. Ahlaki Gayeler

Zikrettiğimiz erdemler ve eylemler belirli gayelere matuf anlam kazanmaktadır. İnsanın toplum içerisindeki işlevini toplumsal sınıflar üzerinden gerçekleştirerek var olması birtakım gayeler edinerek eyleme geçmesi ile mümkündür. Kişi kendi mutluluğunu ve toplumun faydasını en başta gaye edinerek eylemlerini gerçekleştirmelidir. Aksi takdirde toplum ve devlet içinde varlığını tesis edemeyecektir.

Bu gayelerin en başında kut gelmektedir. Gerek hakanın adil ve iyi olması gerekse toplumda yer alan her ferdin erdemlerle bezenmiş olmasının kutu elde etmek amacına yönelik olduğunu görüyoruz.(Hacib 1947: 49) Kut önceki bölümlerde zikrettiğimiz gibi toplumun refahı anlamına geldiği gibi bireysel anlamda da saadeti ifade etmektedir. Hakan mevzu bahis olduğunda ise kut siyasi anlamıyla iktidar gücü anlamına gelmektedir. Her iki anlamda da kut ahlaki eylemlerin gayesi konumundadır.

Bir diğer gaye olarak iki dünya saadeti yer almaktadır. Kişi hem abid hem iyi olursa bu dünyasını imar ettiği gibi ahretini de imar edecektir. Bu dünyada kutun yani saadetin kazanılması için yapılacaklar öte dünyadaki saadetin de anahtarıdır.(Hacib 1947: 132) Özellikle Oğurmuş'ın bu dünyayı zemmeden düşüncesine karşın iki dünyanın da birbirine bağlı olduğu üzerinde durulmuştur.

Toplumsal fayda yine iyi eylemlerden beklenen bir sonuçtur. Toplumsal faydanın da bir gaye olarak metne işlendiğini söyleyebiliriz.(Hacib 1947: 330) İyi olan faydalı olandır şeklinde formüle edilebilecek bir iyi tanımına sahip olan Yusuf Has Hacib'in zihninde bu iki değer ayrılmaz bir bütünü teşkil eder. Faydadan kastedilen şeyin toplumun menfaati olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Toplumun nizam içinde olması yine hem hakanın erdemlerine hem de toplum ferdinin erdemlerine bağlanmıştır. Hükümdarın adil bir şekilde iyi yasa koyması durumunda halk siyasi nizama sokulacaktır. Fakat bu tek başına yeterli gibi gözükmemektedir. Toplum fertlerinin de erdemli olmaları ve fesat gibi kötülüklerden uzak durmaları gerekmektedir.

İnsanın ölüm karşısındaki duruşunu ifade eden ve ölümsüzlük düşüncesiyle ilişkili bir diğer gaye ise insanın bu eylemleri ile tecrübe kazanarak adının ve sanının yayılması iyi ad kazanmasıdır.

“Bu edgü tilegli negü tir eşit,

Kamug edgülik kıl özüngke iş it”(Hacib 1947: 108)

(İyi dilekli insan ne der işit

Hep iyilik etmeyi kendine eş et)

“Yas ermez bu edgü bu künlük sanga

Yarın bolga asging bu kün büt munga”(Hacib 1947: 109)

(Bugün bu iyilik sana zarar vermez

Yarın çok faydası olacak inan buna)

“Neçe me erejlense isiz bu kün

Ökünç birle emger yarınkı künün”(Hacib 1947: 109)

(Bugün kötü huzurlu görünse de

Düşün bunu yarınkı gün zahmet çeker)

“Neçe satgag erse bu edgü kişi

Ökünmez yarın anda itlür işi”(Hacib 1947: 109)

(Bu iyi kişi ne kadar zahmet çekerse çeksın

Yarın huzura erer, pişman olmaz)

“Hakikat muni bil ay Ay-Toldı sen

Ökünçsüz men edgü atın ölse men”(Hacib 1947: 109)

(Hakikat bunu bil ey Ay-Toldı

Pişman olmam iyi ad bırakıp ölsem)

Görüldüğü üzere iyi eylem, iyi insan ve iyi ad arasında kurulan ilişki ahlaki ve eskatolojik bir ilişkidir. Bütün bunların yanı sıra toplumsal ve bireysel iç huzur yine erdemlerle mümkündür. Dini, ahlaki ve siyasi birçok yönden iyi olmak ve iyi eylemek üst gayelere hizmet etmektedir. Siyasi alanda; kut, iktidar, toplumsal refah, düzen gibi gayelere, dini alanda; iki dünya saadeti, cennet, ebedi saadet gibi gayeler eklenmiştir. Huzur, neşe, rahat, nimet, emniyet gibi sonuçlar da yine bu gayeler arasında zikredilebilir.(Hacib 1947: 111)

2.2. Kutadgu Bilig’de Ölüm ve Ölümsüzlük Teması

Kutadgu Bilig’de Yusuf Has Hacib gerek kurgu gerekse içerik olarak ölüm ve ölümsüzlük temasına genişçe yer vermiştir. Özellikle dört temsili şahıstan biri olan Odgurmuş’ın temsil ettiği akıbet, ölüm gibi manalar üzerinden ölüm ve ölümsüzlük metinde karşılık bulmuştur. Buna ek olarak dört ana karakterden Ay-Toldı ve Odgurmuş’ın ölümleri metinde ölümle alakalı çok geniş bir hacmin işlenmesine de sebep olmuştur. Kurgu ve içerik yönünden ölüm ve ölümsüzlük teması tıpkı ahlak gibi *Kutadgu Bilig*’in içeriğini şekillendiren asli unsurdur. Bunda Yusuf Has Hacib’in ölümle olan ilişkisi ve yaşlılığının da etkisi göz ardı edilmemelidir. Zira eserin *gençliğe hasreti ve yaşlılığı söyler* ve *kitap sahibi Yusuf Uluğ Hacib kendisine öğüt verir* adlı son kısımlarında açıkça Yusuf Has Hacib’in ölümden kaygılandığını görüyoruz. Bu kaygı kendi günahlarından pişmanlık olarak açığa çıkmıştır diyebiliriz.(Hacib 1947: 647) Eserin sonundaki bu bölümler eserin diğer kısımlarından farklıdır. Tıpkı mensur mukaddimede olduğu gibi sonda yer alan üç bölüm de kafiye düzeni olarak eserin geri kalan kısımlarından ayrılır. Eserde mesnevi formunun genel özelliği olan aa, bb, cc kafiye düzeni varken bu bölümlerde aa, ba, ca kafiye düzeni vardır. Mesnevilerin giriş ve sonuç bölümleri tematiktir kurgusal değildir. Bu bölümlerde insan, bilgi, akıl, ölüm, gençlik, yaşlılık, dünyanın geçiciliği gibi konular işlenmiştir.

Ölümün Yusuf Has Hacib’in zihnini çokça meşgul ettiğini ve birçok yönden ölüm ile ilişki kurulduğunu görüyoruz. Belki de bu ilişkilerin en açık örneği ahlak, ölüm ve ölümsüzlük ilişkisidir. Buna ek olarak

kaygı ve ölüm, dünya ve ölüm, din, ölüm ve ahiret gibi diğer ilişkiler de göze çarpmaktadır. Bu ilişkiler Hacib'in ölüm düşüncesini birçok yönden eyleme dönük şekilde inşa ettiğini bize gösteriyor. Dindarlık mevzu bahis olduğunda ölüm dindarlığın motivasyonu iken erdemli bir yaşantı mevzu bahis olduğunda ahlaki eylemin motivasyonu yine ölüm oluyor. Ölüm düşüncesinin pratik alandaki olumlu etkisine sıkça yer verirken Hacib psikolojik açıdan ölümün insan ruhunda nasıl bir etkiye yol açtığını da kendiyle örnekliyor.

İnsanın ölüme dair bir bilince sahip olduğunu ve bu bilinci de ölen diğer varlıkların ölümlerine şahitlik ederek kazandığı Hacib tarafından ifade edilir.(Hacib 1947: 635) Bu bilinç insanı kendisi için dünyanın geçiciliği fikrine sürükler ki insanı bu dünya için değil öte dünya için çabalamaya sevk eder. İnsanın kendi ölümünü hazin bir şekilde bekleyişi, ölümün habercisi olan yaşlılık, hastalık gibi şeylerin insanı bulmasıyla içine düştüğü pişmanlık, kaygı ve çaresizlik Hacib'in ifadelerinde yer bulur.(Hacib 1947: 646)

Eserin tamamına yayılan ve ahlak sisteminin dinamizmini sağlayan şey ölüm düşüncesidir. İnsanın ölümlü varlık olarak eriştiği bilinç kendisinde bir ahlaki bilinci doğurmaktadır. Hacib'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere insanın ölümlü varlığı ahlaki bir hayatın bir ahlak bilincinin insanda yer etmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda ölüm insanda bir dini ibadet bilinci de oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak ölümsüzlük arzusu da insanın ölümlü varlığı ile birleştiğinde ahlaki bir hayat ile sonuçlanmaktadır. İnsanın eylemleriyle şekillendirdiği hayatı onun adının ve ruhunun ölümsüzlüğü ile neticelendiğinde gerçek mutluluk elde edilecektir.

“Neçe ming yaşasa öz ölgü turur

Ulaşmış et özler üzülğü turur”(Hacib 1947: 609)

(İnsan nice bin yaşasa da özünde ölümlüdür

Birleşip et olmuş özler ayrılır ölünce)

İnsanın nihayetinde öleceğini bilmesi ve başkasının ölümüne olan tanıklığı onda kendi ölümünü düşünme yönünde bir etkiye yol açar. Fakat insan kendi ölümünü düşünürken bile bir öteki olarak kendi ölümünü düşünür, kendi ölümünü bir başkasının ölümü olarak düşünür.(Bauman 1992: 15) Adeta ölüm, insanın kaçınılmaz bir şekilde bilincine eriştiği noktada ölümün karşıtı olan hayat üzerinden birtakım davranışlar, pratikler dayatmaktadır. Bu pratiklerin bir kısmının insanın ölüme karşı olan durumunda açığa çıkan ıstırap ve yokluk fikrinin doldurulması izale edilmesi şeklinde tezahür ettiğini görüyoruz. Bunların ilkinde insanın ölümü gerçek manası ile değil mecazi manasıyla gündemine almasına sebep olmuştur. Ölümün tanımı değiştirilerek “yokluk olarak ölüm” insandan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu durumda ölümün mecazi bir tanımı açığa çıkar. Gündelik dilde kullandığımızda, hayattan zevk almayan birini “ölü gibi yaşar” şeklinde ifade ederiz. Bu, hayatın bütün güzellik ve hazlarına kendini kapatan biri için kullanılan mecaz ifade aslında dinlerin haz ve arzulardan uzak duran kişiyi “ölmeden ölen” olarak nitelmesi ile benzeşmektedir. Dolayısıyla bazı dinlerdeki asketik akımlar ve hatta bazı felsefi ekoller ruhun ölümsüzlüğünü, ölüm tanımını değiştirerek, ölmeden önce ölmeyi öğretilerek tesis etmişlerdir. Bu ölümsüzlük diskurunda önemli olan nokta ölümün tanımının değiştirilmesi ve hayatın kendisinden lezzet alarak yaşayan hazlarının peşinde koşan kişinin gerçek anlamda ölü olarak nitelenmesi anlamına gelmektedir.

Belki de bizim çalışmamızın konusunu teşkil etmesi bakımından en önemli ölümle başa çıkma stratejisi kişinin öldükten sonra kendi eylemi veya kendinden sadır olan bir şey ile varlığını sürdürmesidir. Bu strateji etnolojilerde, dinlerde, kültürlerde, felsefelerde çokça karşılık bulur. İnsanın bireysel varoluşunun eylem ile kazandığı anlam onun ölümsüzlükle olan ilişkisini de tesis etmektedir. Bu strateji farklı şekillerde tezahür eder. Bunlardan ilki insanın öldükten sonra yine bir insanda kendi genetik mirasıyla yaşayacağına dair inançtır. Bu inanca göre insanın kendi soyunda yaşaması ona ölümsüzlüğü getirirken, soyu kurumuş olan henüz hayattayken ölü olarak görülür. Bir diğeri ise kişinin kendi elinden çıkan bir eser, toplumu dönüştürücü veya yönlendirici bir etki ile bıraktığı izler üzerinden öldükten sonra yaşayacağı inancıdır. Bu durumda insan kendinden sonra insanlığa fayda sağlayan çeşme, yol, vakıf, kitap vb. birçok şeyi bırakarak ölümsüzlük kurgusuna dahil olabilir. Buna benzer bir şekilde insanın ahlaki bilincinin ölüm bilinciyle birleştiği noktada diğer bir ölüm ile baş etme stratejisi gelişmiştir. Bu strateji tamamı ile pratik bir alandan elde edilmiştir. Ahlak ve tekhe-hüner yönünden kişinin ölümsüzlük kurgusuna dahil olması, insanın doğrudan doğruya yapıp ettikleriyle öldükten sonra da yaşamasını ifade eder. Kişinin ölmeden önce varlığı değiştirdiği, dönüştürdüğü seyrin iyi ve kendisinin kahramanca oluşu onu ölümsüz yapar. Eski kültürlerde çokça karşılaştığımız bu durum çoğu zaman kahramanlık sergileyen kişilerin adlarının dillerden dile söylenerek çağları aşması ile sonuçlanmıştır. Antik Yunan şiirinin çoğu bu kabil kişilerin övülmesidir. Yine aynı şekilde Türk Edebiyatında kaside formunda söylenen övgü şiirleri de şairin, kişinin adını söz marifetiyle ölümsüzlüğe taşıması maksadını taşır. Bunun bir diğer örneği Osmanlı Devleti'nde halka yarar bir nesne bırakmak şeklinde tabir olunan çeşme, imaret vb. hayır yapısı inşa etmektir. İnşa edilen yapının kitabesi taşta oyularak yapının banisinin adını içerir. Antik çağlarda sözün şair marifetiyle kalıcılığı ve ölümsüzlüğü sağlayan işlevi daha sonraları yazıya devredilmiştir diyebiliriz.

Bütün bu açıklayıcı ifadelerden hareketle *Kutadgu Bilig*'deki ölüm ve ölümsüzlük düşüncesinin kişinin ahlak ve tekhe-hüner yönünden bir ölümsüzlük kurgusunu içerdiğini söyleyebiliriz. *Kutadgu Bilig*'de kişinin iyi bir hayat sürmesi, cömert olması, merhametli olması, doğru olması öğütlenirken ölümsüzlük de zikredilir.(Hacib 1947: 585) *Kutadgu Bilig*'de iki tür ölümsüzlük inancı vardır diyebiliriz. Bunlardan ilki ahiret hayatı ile zikredilen ölümsüzlüktür ki bu ölümsüzlüğün yurdu bu dünya değildir.(Hacib 1947: 169) Diğer ölümsüzlük ise bu dünyada kişinin iyi adı ile kazandığı ölümsüzlüktür.(Hacib 1947: 38) Öte dünyadaki ölümsüzlük yani ruhun ölümsüzlüğü kaçınılmaz bir sonuçtur fakat kişinin bu dünyadaki ölümsüzlüğü ancak iyi ve erdemli bir hayat neticesinde kazanılır.

Metnin içeriği göz önüne alındığında kişinin ölümü ve ölümsüzlük sürekli ahlaki ve dini bir boyutta ele alınır. Ölüm ilk olarak Hacib'in dilinden söz başından hemen önce zikredilir:

“*Odungıl ay kökçin ölümke anun*

Bu keçmiş küningke sıgıt kıl ünün”(Hacib 1947: 52)

(Ey saçı kır olan uyan hazırlan ölüme

Geçmiş günlerine pişmanlık duy)

Sonrasında ise ana karakterlerden biri olan Ay-Toldı'nın dilinden ölüme ilişkin hissi ifadelere yer verilir:

“*Süçig bu tiriglik açig bu ölüm*

Anundı kanı emdi kaçgu yolum”(Hacib 1947: 134)

(Dirilik tatlı acıdır bu ölüm

Ölümden şimdi kaçacak yolum yok)

“Ölümke asığ kılmaz altun kümüş,

Ölümüg tıdumaz bilig ya ukuş”(Hacib 1947: 136)

(Ölüme fayda vermez altın ve gümüş

Ölümü tutamaz bilgi veya akıl)

“Ölümüg tıdar erse dünyâ neni

Yulup ölmegey erdi begler begi”(Hacib 1947: 137)

(Ölümü eğer tutsaydı dünya malı

Ölmez idi beyler beyi)

“Ölümke asığ kıldı erse ot em

Otaçı turu kalğay erdi ulam”(Hacib 1947: 137)

(Ölüme otlar fayda verseydi

Otacılar hayatta kalırlardı)

“Ölüm yüz kılur erdi erse körüp

Ağır savcılar kalay erdi turup”(Hacib 1947: 137)

(Ölüm gördüğü ere göre davransaydı

Kıymetli Peygamberler nasıl öldü)

“Toğuğlı tirigler ölümke sanı

Ölümke toğuğlı tirig kim kanı”(Hacib 1947: 137)

(Doğan diriler ölecek zahir

Ölüme doğup da diri kalan hani)

“Tüşün ol bu dünyâ keligli keçer

Yegen yel büke teg yer erken açar”(Hacib 1947: 137)

(Bu dünya gelir geçerdir

Canavar gibi yedikçe acıkır)

Ay-Toldı'nın Ögdülmiş'e ölüm hakkında söyledikleri, dünyanın geçiciliği ve yaşanan hayata dair pişmanlıklarla devam eder. Ay-Toldı ölümün herkes için var olduğunu ve insanın bundan kendine pay çıkararak bu dünyayı ölümden sonrası için kullanmayı nasihat eder. Ay-Toldı kendi ölümünü ve tövbesini ifade ettikten sonra Ögdülmiş'e hayır işlerini çoğaltmasını öğütler. Ölümün ahlaki bir boyut kazandığını ve ölümsüzlük inancı ile nasıl kesiştiğini Ay-Toldı'nın bu ifadelerinde görüyoruz. İnsan ölecektir ve bu dünya onun için iyi bir hayat sürmenin imkanındır. Eğer insan iyi bir hayat sürerse adı yeryüzünde kalır ve ahiretini mamur ettiği gibi bu dünyada da ölümsüzlük kazanır. Benzer ifadelerin Ögdülmiş'ten Odgurmuş'a da sarf edildiğini görmekteyiz. Ay-Toldı ve Ögdülmiş ölüm ve ölümsüzlük noktasında benzer ifadeleri kullanmışlardır. Odgurmuş ise dünyaya ilişkin görüşlerinin farklılaşması dolayısıyla diğerlerinden ayrılır. Akıbeti ve ölümü temsil eden kişi olarak Odgurmuş ölüm fikri açısından büyük öneme sahiptir.

Odgurmuş gerek züht hayatıyla gerekse dünyaya olan tavrıyla Hacib'in zihninde mevcut olan bir dindarlık tipolojisini temsil eder. Bu dindarlık önceki bölümlerde de geçtiği gibi münzevi bir hayatın ürünüdür. Fakat Hacib her ne kadar Ögdülmiş'in ve Kün-Togdı'nın dilinden Odgurmuş'ın faziletlerini zikretse de genel düşüncesi Odgurmuş'a eleştiri mahiyetindedir.(Hacib 1947: 627) Odgurmuş'ın ölümle olan ilişkisi ve hayatını ölüme göre şekillendirmesi onu züht hayatına sevk etmiştir. Münzevi ve münferit bir yaşantı süren Odgurmuş, Ögdülmiş tarafından çokça eleştirilmiş ve toplumun sunduğu erdem, iyilik ve ibadet imkanlarından mahrum kaldığını Ögdülmiş çokça zikretmiştir.(Hacib 1947: 329)

Odgurmuş'ın ölüm ile alakalı olarak Ögdülmiş'e verdiği nasihatler ölümün kaçınılmaz oluşunu ve insan için ölümü anlatır niteliktedir:

“Sözüm bu usal bolmağıl ay kadaş

İsizke tiriglik yava kılma yaş”(Hacib 1947: 603)

(Sözüm bu ki ey kardeş uyanık ol

Hayatını boşa geçirme kötülükle)

“Köni bol yitürme könilik yolın

Bu yol eltse arzu tilekke bilin”(Hacib 1947: 604)

(Doğru ol doğruluktan ayırma yolunu

Bu bil ki seni arzu ve dileklerine eriştirir)

“Bağırsak bulun barça tınlığ öze

Tapuğ kıl bayatka könül til tüze”(Hacib 1947:604)

(Bütün canlılara iyilikte bulun

Tanrıya tapın gönlünü ve dilini düzelt)

“Sakınç kışğa tutğıl tapuğ kıl uzun

İverde amul bol buşarda tüzün”(Hacib 1947: 604)

(Kaygıyı kısa tapınmayı uzun tut

Acele işte yavaş, sinirlenirken de yumuşak ol)

“Ölümüg unutma itigin kılın

Özünni unutma tüp aslın bilin”(Hacib 1947: 604)

(Ölümü unutma, hazırlık yap

Özünü unutma aslını bil)

“Karağurma dünyaka sukluk kılıp,

Kalır bu barır sen ökünçün ulıp”(Hacib 1947: 604)

(Dünyaya aldanıp kararma

O yerinde kalır sen pişman olursun)

“Bayat hükmi tapla negü kelse yüd

Bodunka asığ kıl bolu berse üd”(Hacib 1947: 604)

(Tanrının hükmüne rıza göster

Halka fayda kıl çokça)

“İki nenturur dünya atı çavı

Biri nen tavar ol biri yüz suvı”(Hacib 1947: 605)

(İki şey üzerinde durur dünya

Biri maldır biri şeref, hürmet)

“Bu iki bulup min yaşasa tükel

Ölüm tutsa ahır adın bolğu hal”(Hacib 1947: 605)

(Bu iki şeyi bulup bin yaşasa da insan

Sonunda ölüm olunca iş değişir)

“*Keçigliturur bu ajun kalğusuz*

Ölügli turur öz küni belğüsüz”(Hacib 1947: 605)

(Bu dünya kalıcı değil geçicidir

Bilinmez bir günde insan ölecektir)

Bütün bu alıntılara ek olarak Odgurmış'ın dünyadan yüz çevirerek ölüme hazırlandığı bir hayat sürdüğünü görüyoruz. Verdiği nasihatler de nitekim Odgurmış'ın hayatıyla uyumludur. Dünyanın geçiciliği, ölümün aniliği belirsizliği, pişmanlık vb. birçok şeyin bahsi birlikte geçmektedir. Tamamında ortak olan nokta Odgurmış'ın bunları hemen ölümden önce söylüyor oluşudur. Ay-Toldı'nın da yukarıda alıntıladığımız kısımları ölümünden hemen önce söylediği göz önüne alınmalıdır. Buradan hareketle insanın ölümle yüzleştiği kendi ölümünün geldiğini hissettiği anlarda içine dolan duyguları görebiliyoruz. Bu duygular zannediyorum ki insanlığın asırlardır müşterek duygularıdır. Pişmanlık, hayıflanma, acziyet ve kaygı iki karakterde de ortaktır. İnsanın ölümle olan ilişkisinden açığa çıkan duygular insanı ibadete, erdemli bir hayata, bilgiye, itidale sevk etmektedir.

Hacib eserin sonunda gençliğinin geçip gittiğini ve geçmişte yaptığı kötülükleri fenalıkları zikrederek tövbe etmektedir.(Hacib 1947: 644-647) Bu kısımdaki itiraflar onun ölüme karşı sahip olduğu duyguların ifadeleridir. Hacib ölümün aniden geleceğini düşündükçe kaygılanmaktadır. Kaygısı onu geç kalınmış bir hayatın pişmanlığına sürüklemektedir. Ay-Toldı ve Odgurmış'ın ifadeleri ile çok benzer ifadeleri Hacib kitabın sonunda kendi dilinden ifade eder.

2.3. *Kutadgu Bilig*'de Ahlak, Ölüm ve Ölümsüzlük İlişkisi

Kadim kültürlerde ve etnolojilerde rastladığımız ölümsüzlük düşüncesi insanın henüz yaşarken birkaç farklı ölümsüzlük stratejisi geliştirmesinden kaynaklanır. Bu stratejilerin başında öte dünya inancı gelmektedir. Gerek semavi dinler gerekse Uzak Doğu dinlerinde mevcut olan öte dünya inancı kişinin bu dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını öldükten sonra farklı bir yer veya formda alacağı düşüncesidir. Semavi dinlerdeki ahiret inancının insanın ölümsüzlük istencinden doğduğu iddia edilse de insanda duygusal karşılık bulan ölümsüzlüğün semavi dinlerde de yer alması ahiret inancının ilahi kökenine yönelik delillerden birini de teşkil etmektedir.

Kutadgu Bilig ile gerek tarihsel arka plan gerekse içerik olarak benzerlikler barındıran bazı eserlerin de ahlak, ölüm ve ölümsüzlük ilişkisini incelerken ele alınması gerekmektedir. Bu eserlerin seçiminde gözetilen ölçüt eserlerin konumuz ile ortaklaşan ilişkiyi aydınlatacak nitelikte olmalarıdır. Gılgamış'tan itibaren gerek Antik Yunan'da gerekse İslam Felsefesinde konumuzla ilişkili materyal özet bir şekilde ele alınarak *Kutadgu Bilig*'de mevcut olan ahlak, ölüm ve ölümsüzlük ilişkisini açıklamada kullanılacaktır.

Kadim kültürlerde insanın ölümsüzlük arayışına örneklik teşkil edecek en eski kaynak Sümerlerdeki Gılgamış'tır. Adeta Gılgamış insanın ölümsüzlük arayışını temsil etmektedir.(Dastur 2019: 46) Bununla birlikte insanın ölümsüzlük arayışının farklı stratejilerinden biri olan “iyi ad” alma bir diğer etnolojik

fenomen olarak görülebilir. Kadim kültürlerin bazılarında insanın doğduktan sonra ad alması erginlenme törenleri ile yapılmıştır. Bunun Türk kültüründeki örneği Dede Korkut Oğuznameleri'nde geçen Boğaç Han'ın hikayesinde yer alır. Boğaç Han'ın erginlenme töreni diyebileceğimiz bir kurgu içinde bir boğayı yere sermesi ile adını kazanması zikredilir.(Gökyay 2006: 38) Bu noktada kişinin tekhne ve hüner cihetinden kendi tabiatını ortaya koyacak bir eylemde bulunması onun adının da dayanağını teşkil etmektedir. Adın verilmesinde ise şairin veya ozanın rolü Antik Yunan kültüründe olduğu gibi Türk kültüründe de önem arz eder. Dede Korkut, Antik Yunan'daki ozan tipolojisinin bir benzerini temsil eder. Antik Yunan'da da kişinin kahramanlık gösterdiği bir olayda şair tarafından övülerek adının verilmesi, adının duyurulması geleneği vardır. Ayrıca *Kutadgu Bilig*'de de şairin bu rolü zikredilir.(Hacib 1947: 442) *Kutadgu Bilig*'de ahlaki anlamda insanın adının kazanılmasında şairlerin rolünden bahsedilmiştir. Antik Yunan şairleri ile benzer bir fonksiyona sahip olduğunu daha önce ifade ettiğimiz ozan tipolojisi Türk etnolojisinde adın duyulmasını sağlayan kişidir. Öyle ki Ögdülmiş, Ogdurmuş'a şairlerle olan ilişkisinin keyfiyetini zikrederken şu ifadeleri kullanır:

“Olar ögseler ögdi ilke barır,

Kalı sökseler atı artap kalır”(Hacib 1947: 442)

(Onlar övseler, övgü illere varır

Söverlerse eğer adı bozuk kalır)

Şairlerin adı yayarak kişinin adını illere taşıdığını ve kötü duyulan adın öyle kaldığını Ögdülmiş Ogdurmuş'a ifade eder. Bütün bunlardan hareketle insanın iyi adının şairler tarafından övülerek yayıldığı ve kişiyi ölümsüzlük kurgusuna dahil ettiğini görmekteyiz. Buna benzer bir şekilde bu uygulamanın ad almak cihetinden iki farklı insan adına yol açtığını görüyoruz. Bunlar Keykavus'un da ifade ettiği şekliyle şöyledir:

“Zira ki hüner, ten güheridir; ten güheri asıl güherinden yeğdir. Nitekim demişlerdir: Eş-şerefü bi'l-akli ve'l-edebi lâ bi'l-asli ve'n-nesebi. Yani kişi izzeti akıl ve edepledir, asilla ve neseple değildir. Andan gerü cehdeyle ki atan anan kazandığı ad ile kişilenmeyesin, sen kazandığın ad ile fahırlanasın. Zira atan anan sana bir ad kazandı, ya Ahmed, ya Mahmud, ya filan, ya falan. Velî sen kazandığın ad ya âlim ya hakîm , ya üstad, ya muallim, ya hünermenddir. Eyle olsa ol evvelki adın ata ve ana katında makbul idiğine delil ve nişandır. Ve sonraki adlar halk içinde makbul olduğuna nişandır. Eyle olsa cümle halk katındad makbul olmak yeğdir, yalnız ata ve ana katında makbul olmaktan. Filcümle bari güherden ve hünerden, yani ya aslî güherden ya kisbî hünerden elbette birisi gerektir ki sende ola. Zira bir kişide ki aslî güher olmaya ve kisbî hüneri dahi olmaya, ol hiç kimseye yaramaya...”(Keykavus 2007: 45)

Pasajda hüner ile kazanılan bir addan bahsedilmektedir. Adın ikiye ayrıldığını ve bunlardan ilkinin ebeveyn tarafından insana verilen ad diğerinin ise hünerle kazanılan ad olduğunu görüyoruz. Ebeveyn tarafından verilen ad, doğan çocuğun soy sop nesep gibi yönlerinin toplam temsili olan aile tarafından kabul edilmesinin ve bir fert olarak tanınmasının nişanesidir. Bu ad her ferdin ebeveyni tarafından yerine getirilen bir hakkı olarak metinde yer bulur. Kişinin ebeveyni ona ad koymalıdır.(Keykavus 2007: 134) Yine buna bağlı olarak oğulun ebeveyn üzerindeki haklarından bir diğeri de hüner öğrenmesi için bir meslek ehline verilmesidir. Döneminin sosyal imkanları çerçevesinde yüzmekten, kılıç kullanımına katiplikten yöneticiliğe kadar birçok hünerin tafsilatlı izahı metinde genişçe yer tutar. İnsanın adı ile

hüner arasındaki ilişkiyi görmek açısından bu izahlar önemlidir. Keykavus'un zikrettiği hüner kavramı *Kutadgu Bilig*'de “iş, kılınç, kılğı, erdem, uz” gibi kavramlara karşılık gelir. Toplum ve insan için bu denli önem arz etmesinin sebebi ise belki de *Kutadgu Bilig*'de kişinin kendi kabiliyetleri yönünden topluma katılması ve mesleği ile tanınması, bilinmesi, ahlaklı olması yönündeki nasihatlerle beraber zikredildiği düşünüldüğünde *kut* kavramına bağlanmasıdır. Keykavus'un da zikrettiği hüner, Yusuf Has Hacib'in dilinde de karşılık bulur ve insan için içtimai, iktisadi, ahlaki, dini bir öneme sahiptir. İnsan mesleği ile hem toplumun dönen çarklarından biri haline gelir hem de çalışarak ibadet eder. Çalışmak aynı zamanda ahlaki açıdan kişiye iyilik yapma imkanı da tanır.

Tekne-hüner cihetinden kişinin adı ise yapıp etmeleri dolayısıyla cehdederek kazandığı ve toplum tarafından fayda zeminine dayanan kabulünün gerçekleşmesinin nişanesidir. İyi ad kazanan insanın ebeveyninin ona verdiği asli/nesebi adından daha faziletli olduğu görüşü de yine *Kabusname*'de ve *Kutadgu Bilig*'de yer almaktadır. İnsanın toplum ile kurduğu ilişki hüner eylemi ile topluma katılması ile tesis edilir. İnsan ferdi ikinci adını kendi eylemleri ile alır ve öldükten sonra da ardında bu adı bırakır. Buna örnek olarak da *Kabusname*'de padişahın canını kurtarmak için canını feda eden nedimin durumu anlatılırken geçer. İyi ad ile halkın arasında meşhur olmaktan da bahsedilir ve bir nevi ölümsüzlük stratejisi bu noktada da devreye girer.

Kabusname'de ayrıca *Kutadgu Bilig* ile benzer bir ahlak düşüncesi de yer alır. İnsanın nitelikleri üzerinden ahlaki erdemler ve eylemler belirlenir. İnsanın on hususiyeti dolayısıyla sair mahlukattan üstün olduğu ve bu on hususiyetin beşi duyular iken diğer beşinin ise fikir, hafıza, muhayyile, iyi ve kötüyü tefrik etme ve “*gönülde sözü fi'l-hal terkib edip söyleme*” şeklinde batını hususiyetler olduğu zikredilir. Buradan hareketle hünerlerin en üstününün iyi söz söyleme olduğu belirtilir ve bütün hususiyetler sözün aleti olarak görülür. Nutkıyet insanın sair mahluktan üstünlüğünün sebebidir ve iyi söz söyleme hüneri, edep gibi hünerlerin tamamı ona dayanır. Bu noktada sözden kastedilen şeyin basit anlamda sözcük tanımı içinde anlaşılmasının kıt bir anlama olacağı açıktır. İfadeler gösteriyor ki söz ile insanın düşünsel ve eylemsel konumunu kapsayan bir ifade genişliğine atıf yapılmaktadır.

Kişinin hüner-meleke yönünden kabiliyetlerinin açığa çıkarılmasına da “*âdem ekmeği adı ile bulur*”(Keykavus 2007: 106) şeklinde işaret edilir. Kişinin toplum içerisinde tanınmasını sağlayan şeylerin başında kişinin hüneri ve mesleği gelmektedir.

Sonuç olarak insanın bir ebeveyninden aldığı bir de kendi tekne ve hüneri cihetiyle eylemleriyle edindiği diğer adı vardır. Dede Korkut Oğuznameleri'nde geçen Boğaç Han'ın hikayesine ve *Kabusname*'ye ek olarak *Atabetü'l-Hakayık* ile *Kutadgu Bilig*'de de benzer bir ikinci ad türüne rastlıyoruz. Bu ad insanın kendi eylemleriyle edindiği ve ötekine duyurularak kendi ölümsüzlük stratejisini kurguladığı ahlaki adıdır. Bu ad ötekine duyurularak sembolik bir ölümsüzlüğü tesis eder.(Dastur 2019:52) Boğaç Han'ın hikayesinde gördüğümüz üzere erginlenme törenlerinde kişinin ölümle yüz yüze gelerek adeta onu alt etmesi onun adını almasına sebep olurken aynı zamanda ölümsüzlüğe yaklaşmasını da ifade eder.(Dastur 2019:59) Gerek erginlenme törenlerinde olsun gerekse iyi ad almak noktasında ahlaki eylemlerde bulunmak durumunda olsun insanın adını aldığı ve duyurduğu bir öteki fikri mevcuttur. Bu, kişiye adını verdikten sonra o ad ile kişinin ötekinin zihninde ve dilinde öldükten sonra da yaşamasına izin verir. Kişi öldükten sonra bıraktığı adı ile yaşar. Bunun örneklerini *Atabetü'l-Hakayık*'ta şöyle buluyoruz:

“*Bilig bildi boldı eren belgülüg*

Bilgisiz tirigle yitük körgülüğ

Biliglig er öldi atı ölmedi

Bilgisiz esen erken atı ölüğ”(Yüknekî 2019: 75)

(Bilgiyi bilen kişi olur belli ki

Cahil ise yaşarken güzelliği kaybetti

Bilgili kişi öldü adı ölmedi

Bilgisiz henüz yaşarken adı öldü)

“*Ahı ir bilikni yite bildi kör*

Anın sattı malın sena aldı kör

Tirildi ölen söz ölemey bolup

Acunda at edgü kotup bardı kör”(Yünekî 2019: 174)

(Esaslı kişi bilgisine yetebildi gör

Malını sattı övgü aldı gör

Dirildi ölmez oldu fani söz

Dünyada iyi ad bırakıp gitti gör)

Sonuç olarak *Atabetü'l-Hakayık*'ta insanın, bilgisi, bilgili sözü, cömertliği, dürüstlüğü, doğruluğu hasılı insanın erdemli davranışları ve bilgeliği onun bu dünyadan göçtükten sonra, dünyada kalmasına, adının yaşamasına bir nevi ölümsüzlüğü tatmasına imkân tanır.

İnsanın tarih boyunca geliştirdiği ölümsüzlük kurgularından bir diğeri de kendi soyunda yaşama inancıdır. Öyle ki bu kurgunun tezahürlerini halen dede-baba, nine-anne adlarının çocuklara verilmesinde görüyoruz. Yeni doğan birey atasının biyolojik mirasçısı olmakla birlikte onun ölümsüz adının da taşıyıcısıdır. Bu tür adlandırmaların temenni dua niteliği taşıdığını da görmekteyiz. Örnek olarak sâlih bir dedenin adını çocuğuna veren ebeveyn aslında çocuğun da sâlih bir kul olmasını temenni etmektedir. Aristoteles'e isnad edilen *Oikonomika*'da çocuğun, ebeveyninin ve kendi adını taşıdığını ifade etmesi yine ölümsüzlük ile ilişkilendirilir. İnsan için ölümsüzlükten pay almak ancak ailesi için çabalamakla mümkündür der.(Aristotle 1984: 4608-4609) Aristoteles'in ifadeleri de zikrettiğimiz kaynaklardaki ifadelerle örtüşmektedir. Fakat Aristoteles ruhu cisimden ayrı bir töz olarak görmemiştir. Bu durum Aristoteles'in ruh görüşü ile çelişir gibi durmaktadır. Aristoteles'e göre beden hayatiyetini kaybetmesi durumunda ruh da yok olacaktır.(Kaya 2014: 93) Bu noktada Aristoteles'in dünyada kalan ad ile ruhun ölümsüzlüğü arasında bir ilişki kurmadığını görmekteyiz. *Oikonomika*'da yer alan ölümsüzlük bağlantısı eserin Aristoteles'e aidiyeti noktasında da şüphelerin yerinde olduğunu göstermektedir. Öldükten sonra devam eden adın ancak şan, şöhret gibi dil içinde bir varlığı söz konusu olabilir. Aristoteles dışında zikrettiğimiz örneklerde adın kalıcılığı ruhun ölümsüzlüğü ile ilişkilendirilmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğü meselesi felsefe tarihinde bir dizi problemi doğurmuştur. Bu problemler arasında ruh-beden ilişkisinin mahiyeti, ruhun mahiyeti gibi metafizik sorunlarla beraber ruhun bir kuvvesi olarak iradeye ve dolayısıyla eyleme dayanan etik sorunlar da yer alır.

Antik Yunan dinlerinde Dionysos kültü olarak bilinen ayin kişinin kendinden geçmesi ile ruhunun bedeninin dışında bir varlığa sahip olduğunu ve tanrı ile ilişki kurduğu hissini kişide oluşturur.(Rohde 2020: 254-255) Tabi bu ayinin kişideki varlık bilincini değiştirdiği, şuurunu farklı bir şekilde işlettiğini söyleyebiliriz. Antik Yunan’da ölümsüzlük inancının Dionysos kültü ile olan ilişkisinde dikkat çeken nokta Tanrısallık ve insan kesin bir şekilde ayrı iki alemde konumlanmıştır.(Rohde 2020: 243) İnsanın dünyasında zaman ve tanrıların belirlediği bir kader vardır. Ölüm yine insanın alemine aittir. Tanrısallık alemde ise ölüm yoktur. “*Antik Yunan’da ölümsüz ile Tanrı kastedilmektedir.*” İnsanın Tanrısallık alemine geçmesi kahramanlık mertebesinde yer alması olarak zikredilir.(Rohde 2020: 2443) Kahramanlığın Antik Yunan kültüründe insanın Tanrısallık alemine geçerek ölümsüzlüğü yakalaması anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Buradan Antik Yunan’daki şiir geleneğine bir kapı açıldığını görüyoruz. Kahramanlık insanın adını şairlerin diliyle ölümsüzleştirmesine imkan tanır. Bunun örneklerini Antik Yunan’da sıkça görüyoruz. *Kutadgu Bilig* ve *Kabusname* gibi eserlerden yaptığımız alıntılar da gösteriyor ki bu bir etnolojik fenomen olarak incelenmeye muhtaçtır. Bizim için önemli olan nokta ise bu fenomenin ölümsüzlük ve ahlak arasında kurulan bir ilişki ile anlam kazandığıdır. Gerek Antik Yunan’da olsun gerekse Türk etnolojisinde olsun ölümsüzlüğün ahlaki bir yaşantı ile elde edilebileceği düşünülmüştür. Kişinin erdemli yaşantısına ek olarak kahramanlık sergilemesi ve söz ile yüceltilmesi yine ahlaki bir değer taşımaktadır. Hünerin kazanılması ve sergilenmesi yine toplumun menfaatine hizmet ettiği için iyi olarak nitelenir. Dolayısıyla iyi ad kazanmanın tekhne-hüner cihetinden dayandığı bir öteki vardır. O öteki şair-ozan tipinin şahsında temsil edilir. Şiirin içinde yaşayan bir varlık olarak dil içerisinde ve ötekinin hafızasında kalıcı bir yer edinir, ölümsüzlük aslında budur.

İslam Felsefesine gelindiğinde ise ruhun ölümsüzlüğünün ahlak ile ilişkilendirildiğini görüyoruz. İbn Sina ya göre insan, duyular alanında arzu ve hevasının peşinde sürüklendiği ne saadeti ne de ahlaklı bir yaşantıyı elde edebilir. Ancak nefsin kuvvelerinin eyleme dönük iyi kullanımı ile mutluluk kazanılır.(Kaya 2018: 53) İnsanın kemale ermesi nefsinin kuvvelerini iyileştirmesi ile mümkündür. Bu iyileştirme akli ve ameli iki şekilde olmalıdır. İbn Sina’nın akli kısma daha çok ağırlık verdiğini ve akli erdemleri daha çok vurguladığını görmekteyiz. Ama insandaki ölümsüzlük istenci ahiret hayatı ile birlikte ruhun ölümsüzlüğünü insana adeta dayatmaktadır.(Kaya 2018: 67) *Kutadgu Bilig*’de akla, bilgiye ve ahlaka verilen önem yine kişinin saadeti ve kemali içindir. İnsanın erdemli bir hayat sürmesi için kendi arzularından sıyrılarak akli ve ameli erdemlere yönelmesi gerekmektedir. İbn Sina’nın ve Yusuf Has Hacib’in benzer ifadeleri düşünüldüğünde insanın ölümü ve ölümsüzlüğü ile ahlak arasında bir ilişkinin kurulduğunu söyleyebiliriz.

İslam düşünürlerinin ruhun ölümsüzlüğü noktasındaki görüşlerini *Tehafütü’l-Felâsife*’de Gazzali şöyle özetlemektedir:

“Onlar, nefsin ölümden sonraki varlığını ya anlatılamayacak kadar yüksek bir zevk veya yine anlatılamayacak kadar korkunç bir acı içinde sonsuza dek sürdüreceğini, ayrıca bazen bu acının sonsuz olduğunu, bazen de uzun zaman geçtikten sonra ortadan kalkacağını söylerler. Sonra insanlar, dünyadan sınırsız ölçüde farklı zevkler aldıkları gibi, orada da sınırsız derecede acı ve zevkler almaları bakımından farklı tabakalara ayrılırlar. Buna göre ebedi zevk alacak olanlar, arınmış kamil nefislerdir. Ebedi acı çekecek olanlar da kirlenmiş eksik nefislerdir”(Kaya 2018: 68)

Gazzali’nin ifadeleri Fârâbî’nin ifadeleri ile örtüşmektedir.(bk. Fârâbî 2013: 110-116) Bu ifadelerde dikkat çekici nokta dünyada çeşitli zevklerle yaşayan hazzın peşinde koşan kişinin öte dünyada türlü

türlü acı çekeceğidir. İnsanın ahlaki durumu ile ruhunun ölümsüzlüğü belirlenecektir. İslam Felsefesinde mevcut olan ruhun ölümsüzlüğü görüşünün yine insanın bu hayattaki hazlardan ne denli uzak kaldığıyla ilişkilendirilmesi ahlaki bir boyutta ruhun ölümsüzlüğünü düşünmeyi gerektirir.(Türker-Küyel 1991: 402) Fakat bu noktada yukarıda yaptığımız ölümsüzlük ayrımını göz önüne almak gerekir. İnsanın ruhunun ölümsüzlüğü daha çok ahiret hayatı ile sonuçlanmaktadır. Fakat iyi olmak, tekhne-hüner cihetinden ölümsüz ad kazanarak elde edilen ölümsüzlük bu dünyada ötekinin hafızasında kalıcı yer edinmektir. Tekhne-hüner cihetinden iyi, ahlaklı bir yaşantının ahiretteki ölümsüzlüğü de etkilediğini görüyoruz. Ahiret inancından kaynaklanan bir ruhun ölümsüzlüğü fikri herkes için geçerlidir. Fakat iyi olarak ölümsüzlüğün kazanılması başkadır. İslamiyet’ten önceki zamanlardan beri varlığını sürdüren bir ölümsüzlük fikridir belki de bu ölümsüzlük düşüncesi. İslamiyet’in kabulünden sonra bu iki ölümsüzlük fikri birbirinin içine geçmiş gibidir. Özellikle *Kutadgu Bilig* bu iç içe geçişi açıkça göstermektedir. İki tür ölümsüzlük vardır bunların ilki ahirette diğeri ise dünyadadır. Antik dünyada ölümsüzlük ile kastedilenin büyük oranda bu dünyadaki ölümsüzlük olduğunu söyleyebiliriz. Öte dünya inancından kaynaklanan ölümsüzlük ise yine ahlaki yaşantının vurgulanması vs. yönünden benzerlik arz eder. Ama bir öteki fikri ya da erdemli insanlar için bir ayrıcalık durumu söz konusu değildir ölümsüzlük mevzu bahis olduğunda. Çünkü kötüler de cehennemde olsalar da ölümsüzdürler.

Kutadgu Bilig’de yer alan erdemler ve ahlak sistemi akli ve ameli yönden insanın belirli gayeler doğrultusunda bir hayat sürmesini tavsiye eder. Ahlak sisteminin erdemlerle dolu bir hayat neticesinde insanın ölümsüzlüğünü ve saadetini gaye olarak işaret ettiğini daha önce zikretmiştik. İnsanın ahlaki yaşantısının gayelerinden biri olarak da ölümsüzlüğün erdemli bir yaşantıyla doğrudan alakalı olduğunu gerek İslam Felsefesinde gerekse Klasik Türk Edebiyatının düşün eserlerinde görüyoruz.

XIV. yüzyıla gelindiğinde aynı temaya sahip Türk Edebiyatının önemli eserlerinden biri olan *Garibname* ile karşılaşyoruz. *Garibname* Aşık Paşa’nın hacimli eseridir. Bu eserde *Kutadgu Bilig* ile fazlaca benzer yönleri rastlıyoruz şekil özellikleri bakımından *Garibname* ile *Kutadgu Bilig* benzeştiği gibi içerik bakımından da benzerlik arz etmektedir. Örneğin konumuzla alakası bakımından ölümsüzlük ve ahlak arasında kurulan ilişki *Garibname*’de de yer bulur. Kişinin yaşadığı sürede insanlara faydalı olması, adını iyi ad olarak bırakması, erdemli bir hayat sürmesi, ilim öğrenmesi kişinin ölümsüzlüğü kazanmasını sağlar.(Kaya 2006: 219-228) Dikkat çekici bir şekilde ahlak, ölüm ve ölümsüzlük arasındaki ilişkinin *Kutadgu Bilig*’den sonra da Türk Edebiyatı içerisinde karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz. Ahlaki bir motivasyon olarak ölümsüzlük, aynı zamanda bir arayışın da ifadesidir.

İnsan Yusuf Has Hacib için bilgisi, dili, tecrübesi ve iyilikleri ile yükselen bir varlık olarak toplumsal ve siyasi düzenin faili konumundadır. İnsanın toplum içerisindeki iyi konumu “iyi ad” olarak zikredilir. Ad her ne kadar dil içerisinde tikelliğin beşiği konumunda olsa da toplum içinde yayılan ve kişinin kendisi yerine geçen geniş bir kullanıma sahiptir. İnsanın adı; eylemleri, sözleri, kahramanlıkları ile şekillenir ve “iyi” sıfatını alır. İyi ad alan kişi yeryüzünde öldükten sonra adıyla anılır ve iyiliği tekrar tekrar yad edilerek kurgusal bir ölümsüzlüğe hak kazanır.

Kutadgu Bilig’de insanın eylemleri yoluyla edindiği adının ahlaki bir anlam taşıdığını ve ölüm ile ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Eserin genel yapısı göz önüne alındığında gerek Yusuf Has Hacib’in kendi ölümünden gerekse karakterlerin ölümünden hareketle detaylı bir ölüm teması işlendiğini görüyoruz. Ölüm yazarın her daim aklında bulunan ve eylemlerini yönlendiren bir motivasyon olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Yusuf Has Hacib'in hayata ölüm üzerinden anlam yükleyerek ve kendi gençliğinden bahsederek geçmiş günü hasretle yad ettiğini görüyoruz. Ölümün Yusuf Has Hacib'de açığa çıkardığı bilinç onu geçmişteki eylemlerini sorgulamaya sevk eder. Kitabın başında ve sonunda yer alan yazar dilinden yaşlılığa ve ölüme dair beyitler Yusuf Has Hacib'in hayıflandığı, kaygılandığı, dünya nimetlerine gözünü kapatarak, tövbekarlığını dile getirdiği kısımlardır. Eserin başında ve sonunda yer alan bu iki kısma ek olarak Ay-Toldı'nın ve Odgurmuş'ın ölümünde yine Yusuf Has Hacib benzer noktalara değinerek ölüm temasını işler. Eserde ölümün anıldığı hemen beyit ahlak anlatısına eklenerek sunulur. Ay-Toldı'nın ölümünde Hacib dünyanın, gençliğin ve kutun geçiciliğinden bahsederek ölümü hatırlamak gerektiğinin üstünde ısrarla durur.(Hacib 1947: 131) Bunun sebebi kişiyi ahlak noktasından ölümü düşünmeye sevk etmektedir. İnsanın kaygısı olarak ölüm metinde tekrarlar karşılık bulur ve insan ecel kapısına dayandığında dünyayla olan bağlarını sorgulamaya başlar. Kendi nefisini nasıl beslediğini görerek hayıflanır.(Hacib 1947: 130) İnsanın ölüm karşısındaki konumu hayatını ve eylemlerini sorgulaması yönünden ahlaki bir nitelik kazanır. İnsanın iyi bir hayat sürmesi ve iyi eylemlerde bulunması bu kaygı durumunu biraz olsun azaltan tesellidir. Aynı şekilde insanın iyi eylemleri ve iyi hayatıyla ilişkili olarak iyi ad bırakması da teselli kaynağıdır.(Hacib 1947: 109) Yusuf Has Hacib'in ölüme karşı ahlaki tepkisi ölümün ahlak sistemine eklendiğini gösterir. Öyle ki insan eylemlerinde iyi ve kötü değer yargılarına muhataptır. İyi olan toplumun faydasına olandır. İnsan ölmeden önce topluma faydalı olmalıdır. Bu da ancak bilgi ve akıl ile mümkündür. Bilgisiz insanın ölümü ise erkendir.(Hacib 1947: 32)

İnsan doğar doğmaz anası babası tarafından ad alarak zamanın atına biner ve bu dünyanın içinde koşturmaya başlar.(Hacib 1947: 156) İnsanın ikinci adı olan ahlaki adı ise onun eylemleri ve erdemli yaşantısı ile şekillenerek ölüme karşı bir teselli imkanı sunar. Ruhun ise ölümsüz ebedi bir mekana göçtüğü Yusuf Has Hacib tarafından zikredilir.(Hacib 1947: 171) Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi Ay-Toldı'nın dilinden ifade edilirken erdemli bir yaşantıyla ilişkilendirilerek sunulur. Ay-Toldı'nın mirasından fakirlere dağıtıldığını görüyoruz.(Hacib 1947: 173) Bu Ay-Toldı'nın öldükten sonra da iyiliğe vesile olmasını gösterir ki öte dünya inancının etkisiyle oğlu Ögdülmiş tarafından gerçekleştirilir. Hükümdar ise Ögdülmiş'i bu davranışı sebebiyle hayırlı evlat olarak niteler.

Ölümün herkes için var olduğu ve ancak Tanrı'nın ölümsüz olduğunu yine Ay-Toldı'nın dilinden Yusuf Has Hacib zikretmiştir.(Hacib 1947: 152) Ölüm noktasında bazı beyitler Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin anlamlarını çağrıştırmaktadır.(Baş 2010: 85) Yusuf Has Hacib'in Kur'an merkezli bir ahiret inancına metinde yer verdiğini ve ölümü anlamlandırma şeklinin dini ve ahlaki olduğunu görmekteyiz.(Hacib 1947: 132) Fakat dini inancı da içine alan bir başka sistemle de karşı karşıyayız. İyi ad alarak ölümsüzlüğün kazanılması Türk kültürü içinde çok farklı bir anlama gelmektedir. Hatta İslami ahiret inancı ve ruhun ölümsüzlüğü öğretileri bu sistem içerisinde sunulmuştur diyebiliriz.

Dünyanın ve zamanın geçiciliği, ölümün zorluğu, dünyanın çekiciliği, insanın acizliği, ihtiyarlığın güçlüğü, kadere teslim olunması gerektiği, insanın bu dünyayı ahireti için bir tarla olarak görmesi gerektiği, insanın bu dünyaya dalmasının pişmanlığa sebep olacağı gibi birçok ifade *Kutadgu Bilig*'de yer alır. Bu ifadelerin tekrar tekrar vurgulanması Yusuf Has Hacib'in hem kendi yaşlılığı sebebiyle kendisine hem de karakterler üzerinden muhatapına seslendiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu gibi ifadeler, ölüm ve ahlak arasında kurulan ilişkinin tesis edildiği yerlerdir.

Ayrıca eserde sağlıklı yaşam noktasında Galen tıbbına dayanan izahlara yer verildiğini görmekteyiz. Soğuk-sıcak dengesi, itidal, ahlât-ı erbaa gibi birçok detay metinde yer bulmaktadır. Hastalık ölümün habercisi konumundadır ve büyük güçlülere gebedir.(Hacib 1947: 463) Sağlıklı yaşam aynı zamanda

insanın ibadet edebilmesi, iyilikte bulunabilmesi, güçlü olabilmesi için ön koşuldur. Hacib'in tıp konusunda sahip olduğu bilgiler ve insanın kendi tabiatını tanıyarak kendine özgü tarzda beslenmesi gerektiği yönündeki görüşleri tıp tarihi açısından kayda değerdir.

Eserin temel karakterlerinden biri olan Odgurmuş'un ahireti veya akıbeti temsil ettiğini daha önce zikretmiştik. Odgurmuş'un züht yaşantısının tabii bir sonucu olarak ölüm temasının onun dilinde çokça karşılık bulduğunu görüyoruz.

“Bilir sen tiriglik ölümke turur,

Anundı ölüm uş üdinge küdür”(Hacib 1947: 354)

(Bilirsin ki dirilik ölüm için

Ölüm zamanını beklemektedir)

“Süçig bu tatıgıg tiriglik künüm,

Tatıgsız kılur âhır açığ ölüm”(Hacib 1947: 360)

(Diri olarak geçen bu günüm tatlıdır

Ölüm ise sonunda bu tadı acılaştırır)

“Özün suklanur sen ajun tergeli,

Ölüm suklanur kör seni tutğalı”(Hacib 1947: 363)

(Sen dünya malına saklanırsın

Ölüm de seni yakalamak için saklanır)

Odgurmuş dünya nimetlerinin aslında külfete tabi olduğunu Ögdülmiş'e ifade ettikten sonra ölüme hazırlık için dünya nimetlerinden vazgeçmek gerektiğini söyler. Ögdülmiş ise ona toplum içerisindeki iyilik imkanlarından bahsederek ölüme iyilik yoluyla hazırlanmak gerektiğini ifade eder.

Kutadgu Bilig'de yer alan ölüm ile alakalı bahislerin birçoğunu ölümsüzlükle alakalı bahisler takip eder. Nitekim insanın ölümsüzlük kurgusu içindeki yerini ahlaki kimliğini oluşturan adı belirler.

“Kimin oğlu kalsa atada kedin,

Atama anı sen tirigde adın”(Hacib 1947: 340)

(Kimin oğlu ardında kalsa kendi ölse

Öldü sayma sen onu diridir onun adı)

“Oğulsuz kişi ölse kesti uruğ,

Ajunda atı yitti ornı kuruğ”(Hacib 1947: 340)

(İnsan çocuğu olmadan ölürse soyu kesilir

Dünyadan da adı silinir, yeri boşalır)

Bütün bunlardan hareketle *Kutadgu Bilig*'in gerek dahil olduğu kültür havzasında gerekse nasihatname tr eserler içerisindeki yeri göz önünde bulundurularak denilebilir ki; eser kurgusunda ahlak sisteminin önemli bir yer tuttuğu ve ahlak ile ölüm, ölümsüzlük arasında sıkı bir ilişkinin kurulduğu açıktır. Her ne kadar iyi, fayda olarak belirlenmiş olsa da bu faydadan kastedilen şeyin hem bireysel hem de toplumsal fayda olduğu göz ardı edilmemelidir. Ölüm Yusuf Has Hacib için kaygıların kaynağı olmakla beraber ahlaki anlamda bir motivasyon olarak da karışımıza çıkmaktadır. İnsanın z niteliklerinin, eylemlerinin, yaşantısının ölümsüz ruhuna etki edeceğı ve ahiretini bu dünyada imar edeceğı inancı yine ahlaki bir değer taşımaktadır. *Kutadgu Bilig*'in ahlak sisteminin faydacı, rasyonel, dini yönleri çalışma boyunca vurgulanmıştır. Ayrıca ahlak ile akıl ve dil arasında kurulan ilişkinin nazari bir ahlak incelemesini de metinde bulmamızı sağlar. Yusuf Has Hacib için iyi, bilgi ile beraberdir. Bilgi erdemdir, akıl ile iyiye yaklaşılabilir ve saadet yine bu yolla kazanılır. Ahlak, kut, nizam, ölümsüzlük, iyilik mevzubahis olduğunda insan için yol akıldan ve bilgiden geçmektedir. Ölüm ile kurulan bilgi, ahlak ve siyaset yönünden bu ilişki belki de Harari'nin ifade ettiğı gibi insanın hayata ölüm üzerinden değer atfetmesi ile alakalıdır. (Harari 2016: 33) lm; hayatı ve insanın eylemlerini değerleyen ve anlam veren bir ilişki kurularak insan tarafından kabul edilir. Ölüm hayatın bir parçası değil belki onun anlamının ifadesidir.

Kutadgu Bilig'de insanın eylemleriyle kazandığı adı onun ölümsüz adıdır. Kişi erdemli bir hayat sürerek, akli ve ameli olgunluğa erişerek belirli gayeleri elde eder. Bu gayelerin başında kut gelmektedir. Kişinin ölümsüzlüğü de yine aynı şekilde bu gayeler arasında yer alır. İnsanı ahlaka sevk eden motivasyon ise ölüm ve ölümsüzlük düşüncesidir. İnsanın ölümle yüzleşmesi ve ölümsüzlüğü istemesi ahlaklı bir yaşantı sürmesi için teşvik edicidir. Ölümsüzlük ancak insanın ahlak sistemi içerisinde iyi bir ad alması ve iyi bir hayat sürmesi ile mümkündür.

SONUÇ

Çalışmada bahsi geçtiği üzere *Kutadgu Bilig*'de insan toplumsal varlığıyla ele alınmıştır. İnsanın ahlaki boyutu da yine toplum üzerinden değerlendirilmiştir. İnsanın aklı, gönlü, dili, zekası ve ona has diğer nitelikleri varlık içerisindeki yerini ahlaki bir zemine taşımaktadır. İnsan nitelikleri dolayısıyla topluma bağlıdır ve toplumsal düzene insan erdemli bir yaşantıyla katkıda bulunur. Toplumdan kopuk bir ahlaki yaşantının imkanından söz edilememektedir. İnsan ferdi dahi topluma katıldığı oranda var olabilmektedir denilebilir. İnsanın ahlakla olan ilişkisini düzenleyen bir başka gerçeklik ise ölümdür. İnsanın ölüme olan tanıklıkları bir ölüm bilincini onda doğurmaktadır. Ölüme dair bilincin insanı ahlaklı bir yaşantıya sevk edebileceğini yine *Kutadgu Bilig* örneklendirmiştir. Bununla birlikte insanın doğumundan ölüme kadarki hayat sürecindeki kazanımları onun öte dünyadaki durumunun da belirleyicisi olacaktır.

Kutadgu Bilig Türk-İslam düşüncesi açısından zengin muhtevasıyla ön plana çıkmaktadır. Eser içerdiği kavramlar üzerinden ahlak, siyaset ve insan felsefeleri yönünden çok geniş incelemelere konu olmaya müsaittir. Nitekim çok farklı alanlarda yapılmış *Kutadgu Bilig* incelemelerine rastlamaktayız. Eserin bu çok yönlü yapısı belki sahip olduğu farklı katmanların sonucudur. Eserde İslam öncesi Türk dinlerinin etkisi göz ardı edilemeyecek derecededir. Aynı şekilde Türk siyaset geleneğinin, Orta Çağ Türk etnolojisinin ve İslam sonrası Türk düşüncesinin de etkileri eserde çokça baskındır. Bu bakımdan eser bir mozaik olarak nitelenebilir. Eserin bu kadar çeşitli konuları içeriyor oluşu bazı noktaların kapalı kalmasının belki de ilk sebebidir. Her ne yönden inceleyecek olursak olalım elimizde bir edebiyat eseri bir mesnevi vardır. Bir edebiyat eserinin içeriğinin kurmacadan ötede bir anlam taşıdığını iddia etmek durumundayız. Zira edebiyat eseri tarihin belirli dönemlerinde ilk gelişen yazın türlerinden biri olması bakımından kurmaca olma niteliğini ikinci planda ele almak durumundayız. Bu bakımdan *Kutadgu Bilig* birinci planda kurmaca özelliğini tutmak belki büyük oranda onu susturmak anlamına gelecektir. Birinci planda eserin gayesi yer alır. Bu gaye insana ölümsüz bir ad alması için öğütleri vermek şeklinde özetlenebilir. Ölümsüz ad almak ya da ölümsüzlük kurgularına dahil olmak ahlaki bir yaşantı ile *Kutadgu Bilig*'de koşullandırılmıştır.

İnsanın ölümle olan ilişkisi incelendiğinde çok farklı yönlerin mevcut olduğu görülecektir. Bu yönlerden biri insanın ölüme olan tanıklığının sonucu olarak kendisinde açığa çıkan ölüm bilincidir. Bir diğeri ise öteki fikridir. İnsan ölüme öteki üzerinden şahit olmakta ve öteki üzerinden ölümü alımlamaktadır. İnsanın ölümlü varlığının bilincinde olması ahlaki bir ilkenin açığa çıkmasına sebep olmuştur. Bu ilke adalet ilkesidir. İnsanın ölüme karşı olan kaygısı onu adil ve iyi olmaya sevk etmektedir. “Ne yapabilirim?” sorusuna yanıt olarak insanı iyi eylemlere sevk eden bir nasihatname eseri olan *Kutadgu Bilig* aynı zamanda da bir ölüm kaygısıyla başa çıkma çabasıdır. Hacib’in ifadelerinden anlaşılacağı üzere eserin yazılışındaki gayelerden biri Hacib’in geçmiş güne olan pişmanlığını dile getirmesi tabiri caizse tövbe etmesidir. Kendi yaşantısındaki hatalar ve tecrübeler ile şekillenen bir zihinde oluşan ahlak ve siyaset düşüncesinin ifadesidir. Eserin Hacib’in dilinden kendi dahil olmak üzere ister yönetici iste teba olsun herkese söyleyecek bir sözü vardır. Hatta çağlar geçse dahi Hacib’in kaygılarının günümüz insanında da halen açığa çıktığını söyleyebiliriz. Hacib’in gerek ahlak gerek siyaset yönünden bugüne söyleyecekleri tartışmasız kabul edilebilir. Fakat bunun da ötesinde Hacib çağımız insanınıninkine benzer kaygıları yaşayan ve bu kaygılardan kurtulmanın çaresini ahlaklı bir yaşantıda bulan bir bilgedir.

Kutadgu Bilig, Hacib'in kendi tanımlarını verdiği kavramlar üzerinden okunmalıdır. Bu kavramların arka planında var olan kültürel süreçlerin zenginliği kavramların çeşitlenmesinde ve tanımlarının oluşmasında çok etkilidir. Örneğin dindarlık tanımının Budizm'in keşiflik öğretilerine karşıtlık oluşturacak şekilde oluştuğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde ahlak ve ahlaka ilişkin kavramların da toplum üzerinden tanımlandığını görmekteyiz. Bunda Türk siyaset düşüncesinin toplumsal yönden baskın gelmesinin etkisi gözlenebilir. Örnek olarak zikrettiğimiz kavramlar gibi Hacib'in zihnindeki bütün kavramların tarihsel arka planlarını izlemek mümkün değildir. Fakat genel anlamda kavramların oluşmasında etkiye sahip olan süreçler, dinler, olaylar, kültürler vs. izlenebilmektedir.

Farklı farklı etkilerle şekillenmiş bir zihnin ürünü olarak *Kutadgu Bilig* doğrudan insana hitap etmektedir. İnsanın erdemli bir hayat sürmesi ve toplumunun menfaatini gözeterek yararlı işlerde bulunmasını öğütler. İnsan tasavvuru ise bir alt kavramlar kümesi ile oluşmuştur. Bu kavramlar *ukuş, ök, bilig, köngöl, can, öz, uzluk, yalnguk* gibi kavramlardır. Öte yandan bu kavramlar ahlaki nitelik taşıyan *asıglık, kut, edgölük, erdem, könilik* gibi kavramlarla ilişkilendirilerek insanın düşünen varlığı ile eyleyen varlığı arasındaki ilişki tesis edilir. İnsanın düşünen varlığı onu bazı ahlaki ilkelere göre eylemde bulunmaya sevk etmektedir. Akıl ahlaki anlamda iyinin fayda zemininde anlaşılmasını sağlar. Aynı şekilde insanın aklı ve eylemleri onun toplum içerisindeki varlığı ile de ilişkilidir. Ahlak toplum içinde mümkündür. Ahlakın imkanının toplum olarak ifade edilmesi toplumsal faydanın bireysel faydadan üstün tutulmasından kaynaklanmaktadır. İnsan ferdinin birey olarak ancak toplum içerisinde var olduğu sürece tanındığını görmekteyiz. Türk toplumunun siyaset ile olan sıkı ilişkisinin belki bir tezahürü olarak görebileceğimiz ahlakın toplumsal gerçekliği doğrudan yönetimin ilkesi olan kut ve töre ile alakalıdır. Toplumsal ahlakın fayda ilkesi zemininde oluşturulmasına karşın siyasetin meşruiyeti de adalet ilkesi zemininde oluşturulur. Adalet yani Kün-Togdı'nın şahsında temsil olunan bir bakıma da töre, siyasetin zeminidir. Hükümdar adil ve iyi yasa koyan olmalıdır. Töre ve adalet aynı zamanda bir yönetim geleneğine yaslanarak hükümdarın tarih metafiziği açısından ereğini teşkil eder. Zira yönetici kendi tarihsel meşruiyetini tarihsel olarak bu kavramların geçmişteki iyi uygulamalarının idealleriyle kazanır. Bu aynı zamanda kut kavramının da Tanrısal kökeni bakımından teolojik, elde edilmesi ve elde tutulması bakımından tespit edilemezliği ile erekselliği yönünden de metafizik olması ile benzeşir. Kut ve töre sistemin metafizik iki unsuru olarak görülebilir. Fakat Fârâbî'de ve İbn Sina'da olduğu gibi metafizik bir temelde anlam bulan bir varlık görüşünün Hacib'in eserinde yer bulmadığını söyleyebiliriz. Bu iki kavram alemin nizamı ve toplumun nizamının açıklanmasında töre, yöneticinin siyaseti ve insanların ahlaki noktasında ise kut olarak ifade edilmiştir. Alem-toplum-insan üçlüsü Tanrı-hakan-akıl şeklinde bir üçlüyle tamamlanmıştır. Çoban sürü metaforunun bu üç aşamada da işler olduğunu görmekteyiz. İlk üçlünün tesis edicisi sonraki üçlünün koyduğu yasalardır. Alem-Tanrı ilişkisinde ilahi yasalar ve kut, hakan-toplum ilişkisinde siyasi yasalar ve adalet, insan-akıl ilişkisinde ise ahlak ve fayda zeminleri vardır. Burada akış Tanrıdan hakana kutun aktarılması, hakandan tebaya adaletin aktarılması, insan ferdinin eylemlerindeki fayda ile topluma saadetin aktarılması ve toplumsal saadetin yine hükümdarın kutunu artırması şeklinde döngüselidir. Bunun için ahlak-siyaset ilişkisinin döngüsellik arz ettiğini açıkça söyleyebiliriz. Varlığın tamamının varlık olması bakımından araştırılarak öz fikri üzerinden bir açıklamasına *Kutadgu Bilig* özelinde rastlanmamaktadır. İbn Sina'nın varlığı sistematik kavramlarla açıklaması, varlığa ilişkin bütüncül bir metafizik bilimini tesis etmesi ve metafizik ilkeleri belirlemesi bütüncül bir bilimler sistemini de oluşturmasına kaynaklık etmiştir. Varlığın tamamını varlık olması bakımından ve sebepleri bakımından açıklamak metafizik bir temelin ön koşuludur. Her ne kadar Hacib töre ve kut kavramlarıyla metafizik bağlantılar kursa da eserini

metafizik bir zemine oturmadığını söylememiz gerekmektedir. İnsanın sahip olduğu akıl ile semavi akıllar arasında bir ittisal durumundan asla söz edilmemiştir. İnsanın akli daha çok toplumsal işlevi yönünden vurgulanmıştır. Semavi akıllar ya da akılsallar ile alakalı bir bahis geçmediği gibi insanın akli ancak erdemlerin edinilmesinde işlevsel görülmüştür.

Hacib'in kavramlarının gerek Antik Yunan gerekse İslam Felsefesinde birebir karşılıklarını bulmak epey güç gözükmemektedir. Hacib'in çeşitlendirdiği kavramlar ile tek bir manayı değil farklı manaları kastettiği muhakkaktır. Bu kavramların kesin çizgilerle ayrıştırılmasının pek mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Farklılıkları zikredilse bile kesiştikleri noktaların hala var olduğu göz ardı edilmemelidir. Özellikle insanın akli melekeleri yönünden bu kavramlar birbiri yerine de kullanılmıştır.

Hacib'in ölüm ile alakalı olan beyitleri yine ifade ettiğimiz ahlaki zeminde anlaşılmalıdır. Hacib insanın kısa ömründe ahlaki iyiyi elde etmesinin belki de en etkili psikolojik motivasyonunu ölümlülük idrakinde bulur. Kendisinin eylemlerini şekillendiren şeyin ölüm olduğunu ve ölümün bir kaygı durumu olarak açığa çıktığını söyler. Ölüm kaygısı metnin içinde öyle bir yer tutar ki Hacib'in korkusu adeta okurda da yer eder. Ölüm temasının bu denli yoğun karşılık bulduğu bir metinde ölümün ahlakın bir motivasyonu ve hatta gerekçesi olarak görülmesi büyük önem arz etmektedir. Ölümün şekillendirdiği bir hayatın hazlarla değil iyilik, adalet ve ötekinin faydasını gözetmek gibi ilkelerle yaşanması ölümsüzlük kurgusunun da kapısını insan için aralar. Ötekinin hafızasında yaşamak olarak ölümsüzlük bir tür imaj, ad, san olarak yaşamaktır. Yalnız dilsel ve imajinel bir varlık olarak devam eden bu ölümsüzlük belki Eski Mısır dininde mevcut olan adın ölümsüzlüğüne benzemektedir. Eski Mısır'da kişi adları tanrı adları ile beraber konulurdu. Mumyalanarak korunan bir beden, tanrı adı ile konan bir ad ve iyilik, ibadet ile yücelen bir ruh birleştiğinde insanın ölümsüzlüğü kazandığına inanılırdı. Bahsettiğimiz üçlü Eski Mısır'da Ruh(ba), beden(khat) ve ad(ren) birlikteliği şeklinde ifade edilmiştir. Buna ek olarak adın ölümsüzlüğü ile alakalı ahlaki değer bağlantıları da yine çalışmamız içerisinde yer bulmuştur.

Sonuç olarak *Kutadgu Bilig* insanın erdemli bir hayat sürmesinin ona bir türlü ölümsüzlüğü bahşedeceğini söyleyerek ölüm ve ahlak arasında bir ilişki kurar. Bu ilişkinin toplumsal, siyasi ve dini birçok boyutu vardır. İnsanın yeryüzünde iyi ad bırakması ancak çalışmamız boyunca bahsi geçen boyutlarıyla erdemli bir hayat sürmesi ile mümkündür. İnsanın iyi adı yeryüzünde kendi gittikten sonra kalıcı olarak yaşamaya devam eder. Günümüzde bu tür bir ölümsüzlüğün veciz bir ifadesini Muhammed Hüseyin Şehriyar'ın dizelerinden okuyabiliriz: “*Bilsinler ki adam gider ad kalır/ Yahşı piştən ağızda bir tad kalır*”.

KAYNAKÇA

- Ahmetbeyoğlu, A. (2020). Eski Türklerde Kut ve Töre Bağlamında Hükümlanlığın Hududları. *Tarih Dergisi*. 71. 29-50.
- Akgün, M. (1997). Kutadgu Bilig’te İnsan ve Kamil İnsan. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 3. 3, 1-11.
- Aksan, D. (1979). *Her Yönüyle Dil 1*. Ankara: TDK yayınları.
- Alberts, Otto. (1985). Kutadgu Bilig ve İbn Sina, Mübahat Türker-Küyel (çev.). *Erdem* 1. 1, 217-230.
- Algar, H. “NAKŞİBENDİYYE”. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/naksibendiyye#1> (02.05.2021).
- Aristoteles. (1997). *Nikhomakhos’a Etik*. Saffet Babür (çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Atalay, B. (1986). *Divanü Lügati’t-Türk Dizini*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ayer, A. Jules. (1998). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. İstanbul: Metis.
- Bağdatlı, Ö. (2007). *Kutadgu Bilig’de Devlet ve Adalet İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Barnes, J. (Ed). (1984). *The Complete Works of Aristotle*. United Kingdom: Princeton University Press.
- Barthold, V.V. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi*. Hüseyin Dağ (hızl.). Ankara: Çağlar Yayıncılık.
- Barthold, W. (2011). *Kutadgu Bilig’in Zikrettiği Buğra Han Kimdir?*. Ragıp Hulusi (çev.). *Journal of Turkology*. 1/0, 221-226.
- Baş, M. K. (2010). Kutadgu Bilig’de Ölüm Anlayışı ve Ahiret İnancı. *EKEV Akademi Dergisi*. 14. 42, 83-104.
- Başer, Said. (2011). *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Çağatay, S. (1968). Kutadgu Bilig’de Odgurmış’ın Kişiliği. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 15. 39-49.
- Çağatay, S. (1970). Kutadgu Bilig’de Ögdülmiş, *Türk Kültürü*, 9. 98, 95-111.
- Dankoff, R. (1981). Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre-Mongol Period. *Journal of the American Oriental Society*. 101. 1, 87-95.

Dastur, F. (2019). *Ölümle Yüzleşmek Felsefî Bir Soruşturma*. Sinan Oruç (çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Duralı, T. (2013). *Gılgamış Destanı*, İstanbul: Dergâh.

el-Kaşgârî, Mahmud. (h.1333). *Kitâbu Dîvânî Lugâti't-Türk*. Muallim Rıfat (hızl.). Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye-Matbaa-yı Âmire, c.1.

Ercilasun, A. B. (2015). *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

ez-Zebîdî, Murtaza.(2001). *Tâcü'l-Arus*. Mustafa Hicazi (hızl.). Kuveyt: Tab'atü'l-Kuveyt, c.35.

Farabî. (1990). *İhsa'ül-Ulum*. Ahmet Ateş (çev.). İstanbul: MEB Yayınları.

Fârâbî. (2013a). *İdeal Devlet*. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Divan Kitap.

Fârâbî. (2013b). *Mutluluğun Kazanılması*. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Divan Kitap.

Farabi. (2015). *Kitabu'l-Huruf*. Ömer Türker (çev.). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.

Firdevsi. (h.1385). *Şâhname-i Firdevsî*, Feridun Cündî (hızl.). Tahran: Bünyâd-ı Nîşâbûr.

Gökyay, O. Ş. (2006). *Dede Korkut Hikayeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Güngör, E. (2000). *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Hacıeminoğlu,N. (2008). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Harari,Y. N. (2016). *Homo Deus*. Poyzan Nur Taneli (çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Hunkan, Ö. S. (2011). Kutadgu Bilig'in Yazıldığı Ortam: Tûrân ve İran Rekabeti. *İstem*. 18. 31-37.

İbn Bâcce. (2017). *Tedbîrü'l-Mütevahhidîn*. M. Uyanık ve A. Akyol (çev.). Ankara: Elis Yayınları.

İbn Sina. (2004). *Metafizik I*. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina. (2020). *Poetika*. Ferruh Özpilavcı (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İnalcık, H. (1966). “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”. *Reşit Rahmeti Arat İçin*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 259-271.

İnce, Ö., Akkaya, M., Akkaya, N., Şimşek, T. (2019). Klâsik Edebiyat Bağlamında Kutadgu Bilig’de Değerler Eğitimi. *Turkish Studies*. 14. 4, 2397-2424.

Kafesoğlu, İ. (1980). *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Kaya, B. A. (2006). Garib-Name'de Ölüm Ve Ölümsüzlük. *Osmanlı Araştırmaları*. 27. 219-228.
- Kaya, M. (2014). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kaya, M. (2014). Aristoteles'in Ruh Anlayışı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 18. 91-98.
- Kaya, M. (hızl.). (2018). *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Keykavus. (2007). *Kabusnama*, Orhan Şaik Gökyay (hızl.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kierkegaard, S. (2009). *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*. H. V. Hong ve E. H. Hong (çev.). USA: Princeton University Press.
- Köprülü, F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, F. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1971). *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları.
- Mehdiyev, N. (2019). “Kutadgu Bilig’in Epistemik Tahlili”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. Ayhan Bıçak (ed.). İstanbul: Dergâh, 157-169.
- Özturan, Hümeysra. (2013). *Akıl ve Ahlak*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Hakkı Hünler (çev.). İstanbul: Paradigma.
- Riyahi, Muhammed Emin (thk). (1326). *Rütbetü'l-Hayat ez-Hace Yusuf Hemedani Risâletü't-Tuyur ez-Necmeddin Razi*. İntişârât-i Tûs, Tahran.
- Şeker, F. M. (2016). *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. İstanbul: Dergâh.
- Taş, İ. (2011). *Türk İslâm Düşüncesi Yazıları*. Konya: Kömen Yayınları.
- Türk, V. (2006). Türkçede Ö- , Ög, Öğür, Öğren-(T-) Kelimeleri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 4. 5-16.
- Türker, H. (2019), “Yusuf Has Hacib’in Bilgi Felsefesi”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*, Ayhan Bıçak (ed.). İstanbul: Dergâh, 170-183.
- Türker-Küyel, M. (1991). Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig. *Erdem*. 7. 20, 375-469.
- Uyanık, M. (2019). “Türk Felsefesinin Kurucu Metni olarak Kutadgu Bilig”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. Ayhan Bıçak (hızl.). İstanbul: Dergâh, 117-156.
- Yaman, H. (2010). Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51. 1, 195-212.

Yusuf Has Hacib. (1947). *Kutadgu Bilig 1: Metin*. R. R. Arat (çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yusuf Has Hacib. (1959). *Kutadgu Bilig II Tercüme*. R. R. Arat (çev.). Ankara: TTK.

Yusuf Has Hacib. (2015). *Kutadgu Bilig*. Ayşegül Çakan (çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları..

Yüknekî, E. A. (2019). *Atebetü'l-Hakayık*. Serkan Çakmak (hızl.). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

