

BİR TÜRK LEHÇESİ OLAN UYGURCA İLE  
YAZILMIŞ *KUTADGU BİLİĞ*'İN (1069-70) ŞAİRİ :  
İBN SİNÂ'NIN BİR ÖĞRENCİSİ \*

Dr. Med. OTTO ALBERTS  
Berlin Hekimlerinden

Çeviren : MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL \*\*

İçerisinde, *Kutadgu Bilig*'in mündericatının, Aristotelesçi anlamda bir devlet teorisi olduğunu kanıtlarıyla isbat ettiğimi sandığım “*Aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des 11. Jahrhunderts*. (Neue Folge). (XI. Yüzyıl Türkçe Yazımında Aristotelesçi Felsefe. Yeni Seri)”<sup>1</sup> adlı küçük kısa yazının ardından, şimdi burada, bu eserin yazarının İbn Sînâ'nın ya doğrudan, ya dolaylı bir öğrencisi olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışacağım.

Bu konuyu tartışmaya girmezden önce, ben, hem, Arapça yazar filozofların kısmen ilâhîleşmiş olan Yunan Felsefesi ve kültürünü biraz yaralamalarına, hem de, Doğu'ya ve onun kültürüne karşı sadece umursamaz bir omuz silkişten başka bir işi olmamaya özen gösteren bütün şu “Bilgiç”lere karşı kayıtsız kalmak istemem! İnsanın, Arapça yazar filozofları, onlar, bir Platon'un, bir Aristoteles'in resimlerini ekseriya çok karikatürleştirilmişlerdir, onlar, daima, karanlık resimler çizmişlerdir diye kınaması, şüphesiz, haksız değildir. Ama,

\* Bu yazı *Archiv für Geschichte der Philosophie* (In Gemeinschaft mit Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwort und Edouard Zeller. Hrg. von Ludwig Stein, Band XIV, Neue Folge, VII. Band, Berlin, Georg Reimer), 1901, s. 319-336' deki, “IX. Der Dichter des in uigurisch=türkischem Dialect geschriebenen *Kutadgu Bilig* (1069-70) ein Schüler des Avicenna” başlıklı Almanca makaleden Türkçe'ye çevrilmiştir. Beyitler ve mısralar Arat neşir (TDK, 1979, 2. bsm. Ankara) ve çevirisi (TTK 1974, 2. Bsm. Ankara) ile karşılaştırılmış, numaralar parantez içinde gösterilmiştir. Bu çeviriye, *Erdem*'in gelecek sayısında çıkacak olan “*Fârâbî ve Kutadgu Bilig*” başlıklı inceleme için ihtiyaç duyulmuştur.

\*\* Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> Halle, a. S., 1900.

insanın bu yüzden, kültüre ilişkin herbir anlamı reddetmesi mi gerekir? Öyleyse, o zaman, insanı, bilgisinin bütün anlamını kavramadan, yalnız soy madenlerle uğraşmak isteyen bir jeologdan, yalnız gülgilleri kendi ilgisiyle sevindirmek isteyen bir botanikçiden veya, insanın yalnız evrim tarihini gözetip, böylece, kötü veya geri biçimleri dikkatimizden uzakta tutmak isteyen bir doktordan ayıran nedir? Böyle bir araştırmacı, tek yanlı olmak kınamasından uzakta kalmaya, hiç, muktedir olabilir mi? Nehrin anlamı, hiç, nehir, bir, uçsuz bucaksız çölde sızarak akıp kayboldukta, bir de, bunun yerine, sularını denize ulaştırdıkta, aynı olur mu? Organik olan ya da olmayan bütün hayatların kanuniyetini aramayı amaçlayan biyolog, mümkün olan en geniş görüşü elde edebilmek için, nasıl, yükseklerde durmak zorunda ise, işte tıpkı bunun gibi, kültür tarihçisi ve filozoflar da böyle yüksekte durmalıdır, büyükler yanında küçüklerin değerini azımsamak tehlikesine atılmamalıdır. Ben, yanlış anlaşılma istemiyorum: Goethe öksürüp nasıl boğazını temizliyor, balgamı nasıl tükürüyor gibi şeyler Goethe araştırmacısının konusu olmamalıdır. L. Stein'in, haklı olarak, "Orta Çağların ilgi merkezi" dediği<sup>2</sup> İbn Sînâ gibi seçkin bir düşünür, onun öğretileri her ne kadar, Yunan felsefesinin kapıp kaçırılmış ve şekli değiştirilmiş bir çırağı ise de, insanın bu yüzden ona "ihmal edilebilir bir miktar" imiş gibi bakmaması gerekir!

İbn Sînâ 1037 de öldü. *Kutadgu Bilig* ise<sup>3</sup> 462 Hicride (M. S. 1069-70), yani, İbn Sînâ'nın ölümünden 32-33 yıl sonra kaleme alındı. O halde, hemen hemen 51 yaşında olan<sup>4</sup> şair, İbn Sînâ öldüğünde 18-19 yaşlarında olup, Doğu halklarının ruhsal olgunluğa, tıpkı bizde olduğu gibi, ortalama, genç yaşta eriştiği bir dikkate alınacak olursa, hâlâ, onun doğrudan doğruya öğrencisi olabilecek yaşta bulunuyordu. Mekânsal münâsebet bakımından da bu varsayıma hiçbir engel yoktur. X. ve XI. Yüzyılda, her tür bilimsel çabanın alevlenme noktası olan ve Orta Asya'da İslâmın merkezî şehri olan Buhâra, öyle yoğun bir ticaret hayatı yaşıyordu ki, (Kaşgâr-Buhâra arası, yaklaşık olarak Berlin-Roma arası kadar çeker), ortada, Yusuf'un, sonra *Kutadgu Bilig*'i yazacak olan bu girişken genç Uygurlu-

<sup>2</sup> *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber, Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XII, Band, 4. Heft, s. 395.

<sup>3</sup> Yazma, S. 183, 185, 3a.

<sup>4</sup> S. 22, 22a.

nun, çoktan, burada öğrenci olarak İbn Sînâ'nın dizi dibine oturmuş olmasında şaşacak bir şey yoktur. Burada, herhalde, başka bir durakta olduğu gibi, İbn Sînâ'yı hareketli hayatından alıkoyacak bir şey de bulunmuyordu.

Biliyoruz ki Sünnîler içinde, İbn Sînâ'nın eserlerinin bütünü bid'at kokar. Bu yüzden, onun, öğrencisini seçmekte, öğretisini yaymakta, çalışmalarında büyük bir dikkat sarfetmesi gerekiyordu; aynı gayret öğrencilerine de düşüyordu. İşte, şimdi, biz de anlıyoruz ki şairimiz öyle bir önlem öneriyor ki eseri kendi ortamında muhafaza edilsin, öğretisi hakkında işin ehli olmayanlara bir bildiride bulunmaya engel olunsun<sup>5</sup>. O halde, biz de, onun kendisinin İbn Sînâ ile doğrudan doğruya bir münasebetini ortaya çıkarmanın kolay olduğu böyle bir durumda bulunduğunu kabule mezunuz demektir. İbn Sînâ<sup>6</sup> yaklaşık daha 16 yaşlarında iken, Anûşervan Âdil diye anılan Sasânî Husrev I'ın bir eserini Pehlevîden Farsçaya çevirmişti. Bu hükümdar, Müz'lerin ilham verdiği, gözde yazarları Platon ve Aristoteles olan Agathias'a göre<sup>7</sup> kendisine yalnız Perslerin değil, bazı Romalıların da inanmış olduğu bir hükümdar idi: ὅτι δὴ ὄλον τὸν Σαταπερίτην καταπιὼν εἶη. Biz, şairimizin<sup>8</sup> Türkçe Nûşin Revan denen bu aynı hükümdarı, daha sonra, aşağıda, kendilerinden söz edilecek olan *Ukuş* ve *Bilig*'e atfedeceği yüksek mânâda, nasıl, kefil olarak zikrettiğini görüyoruz. Öyle ki, bize, böylece şairimizin isbat ve ifade tarzına ilişkin birkaç orijinalitesinde bile İbn Sînâ ile mutabakat halinde olduğuna dair karakteristik bir iz göstermek gibi İbn Sînâ ile olan bir diğer ilişkisi verilmiş oluyor. L. Stein<sup>9</sup>, aynı şekilde, dikkat etmiştir ki, İbn Sînâ yazıda tercihan örnek olarak alınmıştır. Bizim şairimiz de böyle bir eğilim göstermiştir.<sup>10</sup> Bundan başka, İbn Sînâ<sup>11</sup> ὀργή yi "l'étalon furiux" veya "la lionne privée de petits" ile, ἐπιθυμία'yı ise "le cochon affamé

<sup>5</sup> S. 5,5 ve s. 5, 12-14. Benim adı geçen eserime de Bk. Halle, 1/5, 1899, s. 18.

<sup>6</sup> Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sînâ*, ZDMG, XXIX, s. 239.

<sup>7</sup> Dindorf, L., *Historici Graeci Minores*, Leipzig, 1871, II, s. 227.

<sup>8</sup> 20, 7-9. (Bk. Arat, 290: "Mungar bütmeşe, kör, bu Nûşin Revan. *Ukuş közi* birle yaruttı cihan", Arat, 6550: "Ya İsâ bolup kökke ağdım takı men. Ya Nûşin Revan teg *törü tüz* yorıttım".).

<sup>9</sup> Ay. es. s. 402.

<sup>10</sup> s. 20, 13-14; s. 98, 16-21. (Bk. Arat, 294: "Ukuşlug kişi kör karısa munar. *Ukuş kitti tip hem kalem me tmar*".)

<sup>11</sup> Mehren, F., *Allégorie Mystique Hâş ben Yeğzân*, Louvain, 1886, s. 7-9.

qu'on a lâché à la pâture" ile mukayese etmiştir. Ünlü hayvanların bilinen vasıflarına, bizim şairimiz, mukayese hususunda, pek alâ yaklaşılmaktadır: İyi bir kumandan "domuz gibi inatçı, kurt gibi yırtıcı" olmalı ki "Aslan gibi hamiyetini ulu tutsun."<sup>12</sup>

Biz kaniiz ki, şairimizin ahlâk ve siyâset öğretisi İbn Sînâ'nın ki ile bir çok noktalarda örtüşmektedir.

*Kutatgu Bilig*'de Sokrates'çi ve Plâton'cu yankılar bulunması, eğer, "Stageira'nın kuvvetli entellektüalizminin, vaktiyle, Porfirios'tan<sup>13</sup> Plâton'cu öğelerle geçip, Porfirios'tan al-Fârâbî'ye, al-Fârâbî'den İbn Sînâ'ya sıza sıza Hıristiyan Skolâstiğine gelmiş olduğunu nazar-ı dikkate alırsak", şartırcı olmaz. Bizim şairimizde ruhun erdemli faaliyetine dayanan mutluluk öğretisine atfetmiş olduğu büyük önem, tıpkı, İbn Sînâ'daki kadar açık bir şekilde, iz bırakmıştır. Biz, İbn Sînâ'da<sup>14</sup> "Hayr-ı Mahz'ın gerçekleşmesi"ni sâbit bir hedef olarak görüyoruz. İnsan, ancak bir toplumda inkişaf eder,<sup>15</sup> "ki o toplumda biri ötekine yiyecek giyecek gibi hayatta elzem olan şeyleri temin" etmekle yükümlüdür. Yusuf, çalışmasının başında<sup>16</sup> erdemli davranışı över ve meziyetini sayar. Erdemli davranışa ahlâkî sevinç eş olur. Her ikisine mutlu bir hayat karşılık gelir; bunu, şairin, ülkesinin hükümdarını<sup>17</sup> şu sözlerle nasıl görmek istediğinden anlıyoruz:

"Huzur sevinç ve güvenç içinde memlekete  
hâkim olsun. Lokman kadar ömürlü olsun".

Doğru bir görüş elde etmek için birkaç yer göstermek yeter: S. 21 V. 32 (Arat: 345) ve S. 22 V. 3-4 (Arat: 348): "Ey iyi insan! Yürü iyilik yap. İyinin işi hep düzgün gider. Kötü insanın ömrü kısa olur, pişman olarak yaşlanır. İyi insan ise uzun yaşar, hayatını pişman

<sup>12</sup> s. 86, 24a, s. 152, 26 ya da Bk. (Bk. Arat, 2314: "Ulug tutsa hamiyet kör arslanlayu". Arat, 2311: "Tonguz teg titimlig böri teg küçi").

<sup>13</sup> L. Stein, ay. es. s. 396.

<sup>14</sup> Mehren, F., *Les Rapports de la Philosophie d'Avicenne Avec l'Islam*, Louvain, 1883, s. 22.

<sup>15</sup> Mehren, F., *Vues Théosophiques d'Avicenne*, Louvain, 1886, s. 23.

<sup>16</sup> *Kutatgu Bilig*'in 72 Bölümünün 9. su. İlk dört Bölüm Tanrıya, Peygamberine, Dört Halifeye, devlet başkanına övgüyü ihtiva eder. 5. Bölüm evrenle meşgûl olur. 6. Bölüm insanın kemale ve şerefe Bilig ve Ukuş ile ulaştığını gösterir. 7. Bölüm Dil denen *arete*'den *Bilig*'in ve *Ukuş*'un yansıtmaçı olarak bahseder. 8. Bölüm ise şairden bir *oratio pro domo*'dur.

<sup>17</sup> s. 16 V. 24. (Arat, 123: Sevinçin avınçın küvençin ili. Aşasu yaşasunu Lûkman yılı").

olmayarak geçirir. İyi insan hergün yeni bir arzusuna nail olur, kötünün sıkıntısı ise her gün bir kat artar”.

S. 77 V. 21 b (Arat: 1778): “Daima iyi davranışta bulun. Bu, ahlâken iyi bir insana ne kadar yaraşır”.

S. 52, V. 13 (Arat: 1255): “İyi bir davranış bütün iyilikler için bir sermayedir; her kimin hareketi iyi olursa, insan bin türlü sevince kavuşur”.

S. 45 V. 25 b: “Bu iyi huya sahip olmaktan dolayı gururlu idi.”

S. 64 V. 19 (Arat: 1636): İnsan olmak demek bir iyilik yapmak demektir. İyilik ise yakınındakileri tok ve giyimli görmektir. (Kelime kelime: İnsaniyet (*Hexis*) dediğin iyiliktir. Bu iyilik başkalarını yedirmek ve giydirmektir). S. 174 V. 12 (Arat: 1603) ye de bk. S. 18 V. 11-12 (Arat: 231, 232): “Gençlik kaçır, hayat uçar, bu dünya bir rüya<sup>18</sup> gibi. Dünyadan çabuk geçersin”.

“Hayatı sermaye yap. Bunun faizi iyiliktir; bu sana yarın için iyi giyecek ve yiyecek temin eder”.

Kötü hakkındaki görüş, şairimizde de, tıpkı İbn Sînâ’da olduğu gibidir<sup>19</sup>. İbn Sînâ’ya göre, “Kötü, iyinin mutlak zıddı olmayıp, daha çok, iyinin elde edilmesinde sadece geçici bir etkisi olan ve, tabiatıyla, iyinin elde edilmesine yarayan, bir eksiklik veya bir engeldir”.

*Kutadgu Bilig*’de, derhal, kötü işlerin, Sokratesçi-Platoncu motif olan<sup>20</sup> bilgisizlikten ileri gelmiş olduğu göze çarpar. Kötü kavramı, hiçbir şekilde, keskin surette belirlenmemiştir. Öyle ki, kimi kez hastalık, kimi kez pislik, kimi kez zehir olarak veya başka şekiller altında bildirilmiştir. Öyle ki, bir yanda cehalet, hastalık, kötü kavramı, öte yanda bilgi, iyi kavramı durur. Bilgi yoluyla, bilmeyen bilen, iyileştirme yoluyla hasta sağlıklı, iyiye yönlendirme yoluyla, kötü iyi olur (İbn Sînâ’nın felsefede ana eserinin adının *Şifâ* = İyileştirme olduğu hatırlansın).

<sup>18</sup> “Que toda la vida es sueño. Y los sueños sueño son”. Calderon de la Barca. (Krş. “Tüpi yil keçer teg tiriglig keçip”, Arat: 1175 ve “Gone with the wind”. Çevirmen notu).

<sup>19</sup> Mehren, F., *Les Rapports...*, s. 27.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Nikom. Eth.*, VII, 3. (Yazar Yunanca metni vermiştir. Çevirmen notu).

O halde, biz, sözü şairimize bırakalım:

S. 148 V. 5 (Arat: 5228): “Kötülük zehirdir. O zehiri yeme. Zehir yiyenin hayatı mahv olur”.

S. 16 V. 27 a (Arat: 156): “Bilgisiz insan hep hastalıklı olur”.

S. 16 V. 26 b (Arat: 157): “Bilginin mânâsını bil, bak, bilge nedir: Bilgiyi bilen insandan hastalık uzaklaşır”.

S. 75 V. 27-28 a (Arat: 1969-1970): “Beyler işlerinde yanılırlarsa, ey devletli hükümdar, onların beyliği hastalanmış demektir, tedavi edilmelidir”. “Beylik hastalığının ilâcı akıl ve bilgidir”.

S. 78 V. 1: “Eğer, bir millet mahir bir hükümdara sahip olursa, o milletin tümü mutlu olur, hastalığı yok olur”.

S. 35 V. 32b: “O halde, ilkin, bu (Harfiyyen: doğuştan, ahlâken kötü olan) adam ölünce, hastalığı yok olur (harfiyyen: erir), ahlâken kokmuş olması (harfiyyen: pislîği) sona erer”.

“İnsanlığın işareti iyilik yapmaktır. Buna doğru yönelmektir. S. 64 V. 19 (Arat: 1636): “İnsaniyet dediğin iyiliktir; bu iyilik başkalarını yedirmek ve giydirmektir”. S. 112 V. 27: “Kendi menfaatini güden biri hiç insan mı olur? İnsan olan, halk menfaatini kollar”.

İbn Sînâ, Aristoteles’in ana-babanın görevi çocuk terbiyesidir, bu onların sorumluluğudur, hükümdar ve devletin sorumluluğu ise site halkının terbiyesi ve sorumluluğudur zihniyetini, ötekiler arasında, zikir yolu ile, benimsiyor.

“Suçlu, devlete olan vergi borcundan kaçır; ödeme, terbiyesine güvenilen tarafından yapılır”.

*Kutadgu Bilig*'de, meselâ, şunu okuyoruz:

S. 128 V 31a (Arat: 4506): “Oğula ve kıza hem bilgi, hem de edeb öğret”. Platon ve Aristoteles’e ait olup, içinde, sitenin iyi örneğine göre eğitilmesinin ön sırada olduğu devletin ahlâkî amacı hakkındaki zihniyetin nasıl, İbn Sînâ’da olduğu gibi, bizim şairimizde de gün yüzüne çıktığı görülmektedir.

S. 77 V. 28: “Mükemmel hükümdar öyle bir kişidir ki, içinde, her bir kulun iyi bir vatandaş olduğu bütün halkı idare eder. (Harfiyyen: Ahlâken iyi davranışlı en mükemmel kişi idare eder).

S. 74 V. 116 “(Halk) kısa zamanda iyi olur”.

<sup>21</sup> Mehren, F. *Les Rappports*, s. 29.

S. 84 V. 26: “Halkın kusurunu hükümdar düzeltir. Ama hükümdarın kendisini kötü iş işlemekten ne alıkoyar?” S. 147, 15: “Halk bozulursa, onu beyler düzene kor. Ama, beyler bozulursa onları kim düzene kor?”.

S. 149, 24 (Arat: 5282): “Hükümdar kötü olursa, dünyayı bozar; ona engel olan çıkmaz ise yolunu şaşırır”.

Uygurlarda hükümdar ile teb‘a arasındaki siyasal münasebette karşılıklı hak ve vazifeler üzerinde, evvelce, başka bir yerde<sup>22</sup> durmuştum, ve *Kutadgu Bilig*’den İbn Sînâ’nın öğretisine uyan metin parçaları vermiştim. Burada bir kaç parça daha ekleyeceğim.

Nasıl, İbn Sînâ’ya göre, âdet<sup>23</sup>, her bir insan toplumunu İdareciler-Bekçiler-İşçiler olarak üç sınıfa bölmek ise, işte böyle Uygurların<sup>24</sup> toplumsal hayatlarında da şu üç bölüm aynı rolü oynar: İlk hükümdar, sonra ileri gelenler, sonra alt tabaka halk. İleri gelenler üç sıra halinde ayrılırlar: Bilginler ve bilgeler, muhtesipler, devletin yüksek memurları. Servet yönünden halk, zengin, orta halli ve fakir olarak ayrılır. İbn Sînâ’nın, şimdiye kadar<sup>25</sup> ekonomi ve siyaset üzerinde muhtelif eserler bırakıp bırakmamış olduğu her ne kadar kesin değil ise de, *Kutadgu Bilig*’de, devlet ekonomisi hakkında kesin vurgulu bir kaç düşünce bulmaktayız<sup>26</sup>: “Fakiri korursan, o, orta halli olur. Orta halli biraz kendini toplarsa, o, zengin olur”. “Fakirler orta halli olursa, orta halliler zenginleşir, orta halliler zenginleşirse, memleket zengin olur<sup>27</sup>”. “Bunlardan (zenginlerden) sonra orta halli insanlar gelir. Herşeyden önce bunlar korunmalıdır. Zenginlerin yükü orta hallilere yüklenmemelidir. Yoksa, bu orta halliler sarsılır, büsbütün bozulur”. “Orta halli kimselerin yükünü fakire yüklememelidir. Yoksa, fakir, açlıktan kırılır, ve mahvolur”.

İbn Sînâ’nın öğretisine göre<sup>28</sup>, herbir fert, toplumda kendisine düşen görevi yapmalıdır, ancak bu suretle her türlü tembellek önlenir. *Kutadgu Bilig*’de de aynı şeyler söylenmektedir: 59, 5a, 77, 12, 104, 130, 9. (Arat: 3661, 4559).

<sup>22</sup> *Aristotelische Philosophie...*, S. 11-14, Halle, a. S., 1899.

<sup>23</sup> Mehren, F., *Les Rapports*, s. 29.

<sup>24</sup> s. 158 V., 2-26. (Arat: 5550 v.d.).

<sup>25</sup> Mehren, ay. es. S. 28.

<sup>26</sup> s. 158 V. 19-21 a. (Arat: 5566, 5567).

<sup>27</sup> s. 158 V. 15-17. (Arat: 5563, 5564).

<sup>28</sup> Mehren, F., *Ay. es.*, s. 29.

Kumar ve tefecilik gibi, hiçbir yarar sağlamayan uğraşlar, İbn Sînâ'da, yasaklanmıştır<sup>29</sup>. *Kutadgu Bilig*'de de şunu okuyoruz:

S. 84 V. 12 (Arat: 2093): “Dünyaya sahip olan vaktini kumara verirse, memleketini bozar, ve kendisi de muhtaç duruma düşer”.

S. 84 V, 20-21 (Arat: 2101, 2102): “Yapılacak nice işler içki yüzünden yapılamaz, yapılmaması gereken nice işler de sarhoşken yapılır”. “Bey içki içer ve oyunla vakit geçirirse, memleket işini düşünmeye ne zaman fırsat bulur?”.

Nihayet, başka bir yerde de<sup>30</sup> gösterdiğim gibi, bizim şair-filozofumuz, İbn Sînâ gibi, öteki tabakalar ve meslek guruplarıyla iyi geçinmenin Aristoteles’çi sosyal politik anlamını bol bol değerlendirmeyi biliyor.

Biribiri üzerine vurulmuş dokuz kat renkle elde edilmiş, modern bir kromo-litografi 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 islâmidir, 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.

Evvelâ birinciyi ele alalım:

S. 71 V. 6a (Arat: 1843) da şunu okuyoruz: “İnsan hayvandan bilgisiyle ayrılmıştır”, o halde, “bilig”i, biz, pek âla, “Vernunft” ile çevirebiliriz.

Aristoteles'te νοῦς καὶ ἐπιστήμη (VI, 7) veya ἐπιστήμαι μετὰ λόγου (VI, 13) olan, İbn Sînâ'da,<sup>31</sup> “içinde, amprik tek bilginin küllî faal bilgi gücüne temelden karşıt olduğu en yüksek akıl yetisinin gelişmesi” olacak olan şeye, *Kutadgu Bilig*'de, en genel anlamda, “bilgi” denmektedir. İbn Sînâ'nın dört bilgi gücü<sup>32</sup> — *Maddî, Bilmeleke, Bilkuvve, Fa'âl Akıl* — öğrencileri tarafından<sup>33</sup>, her iki ana form olarak, “Teorik akıl”, “Pratik akıl” olarak, kabul edilmiştir. “İlki, insana,

<sup>29</sup> Ay. yer.

<sup>30</sup> Halle a. s. 1899, s. 15. 1900, s. 9.

<sup>31</sup> Stein, L., adı geçen es., s. 403.

<sup>32</sup> Ay. yer. ay. yer. s. 402.

<sup>33</sup> Stein, L., ay. yer. s. 403.



hatadan salim olmayı, ikincisi iyi ile kötü arasındaki farkı anlamasını mümkün kılar”.

*Kutadgu Bilig*'de, “Teorik akıl”a “Bilig” (dar anlamda), “Pratik akıl”a “Ukuş” denir. Bizim o tabloya dönersek, “bilig” (Wissen) ve “ukuş” (Verstand) alt tabakalarda iken, daha renksiz ve belirsiz olduğu halde, üstteki tabakalarda daha çok biçim ve renk alır, öyle ki karakteristiksiz, yavaş yavaş, en üstteki tabaka ile (İbn Sînâ), Teorik Akıl’a ve Pratik Akıl’a dönüşür.

Bizim Yusuf’u dinleyelim:

S. 65 V. 30 ve 31a (Arat: 1681, 1682): “Anadan doğan bilgisiz doğar, bilgi öğrenir ve böylelikle itibar kazanır”, “çalışmakla elde edilemeyen şey akıldır”.

S. 70 V. 15 (Arat: 1825): “Bilgiyi olsun, erdemi olsun insan öğrenebilir, ama akıl, insan ile birlikte doğar<sup>34</sup>”.

S. 91 V. 1 (Arat: 2447): “İnsan zeki olursa, hiçbir zaman mala muhtaç olmaz; bilgili olursa işinde hiçbir zaman yanılmaz”.

S. 147 V. 20-21 (Arat: 5209): “Tavrın doğru, hareketin temiz olsun; yoldaşın akıl ve müşavirin bilgi olsun”.

S. 21 V. 2-4: (Arat: 314-316): “Bilgi ve akıl insan için bir köstektir; köstekli olan yakışsız şeylere pek gitmez”.<sup>35</sup> “İnsan çok sevdiği atını köstekli tutar. Lüzumlu atını muhafaza altına alır. Köstekli olan kaçamaz, istenildiği kadar yürür. Bukağılı olan istenilen yere kadar gider”. (Arat: 1840).

S. 71 V. 24a (Arat: 1841): “Her türlü iyilik akıldan gelir”.

S. 17 V. 20 a (Arat: 179): “Bilgisiz insan, şüphesiz, kördür”.

S. 20 V. 7b (Arat: 288): “Bilgi seni aydınlatan bir ışıktır”.

S. 71 V. 24a (Arat: 1667, 1861): “Akıl bir meşaledir, kör için gözdür”.

S. 65 V. 15-16a (Arat: 1664, 1668): “Ey kudretli devlet adamı! Faydasız olan ve insana daima zarar veren şu üç şeydir: Biri kötü

<sup>34</sup> W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*. I. St. Petersburg, 1893, “ötkünç”ü (S. 1270) yanlış olarak “vorübergehend”, “vergänglich”, “unbeständig” olarak çevirir; kelime Çağatayca “ötkünmek” = “ötkenmek” = “nachahmen (zikredilen yer 1270 ve S. 1268) den gelir. “Nachahmung” ile çevrilmelidir.

<sup>35</sup> Harfiyyen: *Kişen*. Ayak bağı. Atın ayak bağı. Bir bağ olup, insan onunla atın ön ayaklarıyla arka ayaklarını bağlar. Aynı zamanda, S. 17 V. 10 ve S. 70 V. 29 a da Bk.

tabiatlı ve inatçı olmaktır. Biri yalan söylemektir. Biri de insanları aşâğılık eden hasisliktir. Bunların üçü de bilgisizlikten ileri gelir". "Doğruluk, hayâ ve iyi hareket, bu üçü kimde birleşirse..."

Kendisinde "teorik" ve "pratik" akıl bulunan kimse, İbn Sînâ'ya göre<sup>36</sup>, mutluluğa erer.

S. 75 V. 22a (Arat: 1964): "Bilgili, akıllı muta erer", "Akıllı ve bilgili adam adamdır" S. 91.12. (Arat: 2457).

Şair filozofumuzun, din felsefesi alanında da, İbn Sînâ ile sıkı bir alâkası bulunmaktadır.

Geçerken işarete bulunmak istiyorum ki – Kötünün müphem belirlenmesinden bahsederken – her iki filozof da<sup>37</sup> öte dünyayı bu dünyanın kusurunun karşıtı olarak koymakla yetinirler. İbn Sînâ der ki:<sup>38</sup> "Filozofların eserlerinde bana yanlış ve hatalı görünen şeyleri bir yana bırakacağım. Benim felsefemin sistematik girişinde açık inançlarla çelişen hiçbir şey yoktur. Zıddına inanan ve bu konuda felsefenin yolundan ayrılan kimse, aklın zayıflığını ve eksikliğini tasavvur ettiği için yanılır. Felsefenin bunda bir suçu yoktur". Bu noktada *Kutadgu Bilig* yazarı şöyle söyler: "Felsefenin her bir bölümü Tanrı vahyidir".<sup>39</sup>

S. 16 V. 18-22 (Arat: 48, 152): "Tanrı insanı yarattı. Seçerek yükseltti. Ona fazilet, bilgi, akıl ve anlayış verdi". "Ona hem gönül (Platon'un *θυμός*'u) verdi, hem de onun dilini açtı. Ona güzel biçim, güzel tavır ve hareket ihsan etti". "Ona bilgi verdi. Ve insan bugün yükseldi", "ona anlayış verdi ve böylece düğümler çözüldü". "Tanrı kime anlayış, akıl ve bilgi verirse o, pek çok iyiliklere elini uzatır". "Bilgiyi büyük, ve anlayışı ulu bil; seçkin kulu bu iki şey yükseltir".

S. 107 V. 19: (Arat: 3746): "Ey cömert yiğitim, bütün iyilik ve kötülüğü, fakirlik ve zenginliği Tanrıdan bilirim".

S. 70 V. 18a (Arat: 1829): "Akıl, şüphesiz, Tanrının ihsanıdır".

S. 68 V. 30 (Arat: 1783): "Gözünü göğe dikti ve elini kaldırdı; ve Ey Rabbim, dedi, bilgi veren sensin".

Vambéry,<sup>40</sup> çoktan şu cihete işaret etmiştir: "*Kutadgu Bilig*'in tarzı, âdete uygun olarak, Hamdale, Salvale, Methiye girişiyle ta-

<sup>36</sup> Mehren ay. yer, s. 30.

<sup>37</sup> Ay. ese. s. 27; Yusuf 43. ve 44. Bölüm.

<sup>38</sup> Mehren, F. ay. yer. s. 23.

<sup>39</sup> ay. es. s. 20.

<sup>40</sup> *Uigurische Sprachmonumente und das Kutadgu Bilig*, Innsbruck, 1870, 24.

mamiyle inüslümandır, ama, eserin kendisi Peygamber ve Sehâbe'den sadece birkaç dindar sesleniş ile söz eder; ve, din, o zamanın islâmî, hattâ, Orta Asya'nın mânevî ürünüyle ilgisi dahilinde dikkate alınmamıştır. Biz şöyle söyleyerek daha doğrusunu ifade edeceğiz: Din, burada, ancak, İslâm icâbâtının, İbn Sînâ ahlâkı yolu ile de bilimsel olarak temellendirilecek olan Aristoteles anlamında bir ahlâkî devlet teorisi çerçevesinde dikkate alınmıştır. Misâl tarzı, beş *Şurât-u İslâm*'dandır. Bunlar İslâmın *sine quo non*'u olan dogmatikinden — Şahadet, Hâc, Oruç, Namaz, Zekât — dir. Bunlar İslâmın icâbâtının felsefî temeli olarak tartışılmamıştır. İnanç konusu olan bilginin bir temellendirilmesi olmamalı. Duaların kutsanması çok kuvvetle belirtilmiştir. Kendisinden çok kuvvetle bahsedilen sadaka, cömertlik ve iyilik kavramı altında yer almıştır.

Bizim şair filozofumuz, nasıl, negatif anlamda, kendisini İbn Sînâ'nın talebesi olarak meşrûlaştırıp ta, tartıştığı felsefî problemler içinde hiçbir yerde vahyedilmiş inançlarla çelişkiye düşmemiş ise, pozitif anlamda da, kendisinin felsefî düşünüş dünyasının doğrudan doğruya İbn Sînâ'nın devamı olan bir kaç yerinde de, o, şüpheden beridedir.

S. 108 V. 9 (Arat: 3773): “Sen hastalığıma *şifâ*sın, kederime sevinçsin; derdime dermansın, sıkıntılı zamanımda beni teselli eden sensin”.

S. 178 V. 22 (Arat: 6245): “Hükümdar – Tanrı O’nu korusun –, O isterse, *şifâ* ihsan ederek, onu ayağa kaldırır, dedi”.

İbn Sînâ<sup>41</sup> insanın ferdî rûhunun cevher olarak devamını, yani, ebediyetini eklemektedir.

S. 100 V. 2-3 (Arat: 3502, 3503) (Harfiyyen: İnsan hayvan gibi, yalnız olacaktır, *Zoon Politikon* da *zoon*'a indirgenir). “İnsanlardan kaçyorsun. Hayvanlar içine karışyorsun. Onlar sana ne yaptı? İnsanlara karış; ve onlar gibi yaşa”. “Müslümanların işini gör. İhtiyaçlarına yardım et. Tanrı sana Cennet verir, yerin baş köşe olur”.

S. 184 V. 18: “Bilenin ruhunun yeri öte dünyada hazır. O ebedî olacaktır”. “Biligi ruh için çalışır. Ruh cevher olarak ebedî kalacaktır”.

Umduğum üzere, verilen alıntılar ve mukayeselerde şuna delil getirmeye muvaffak olduğumu sanıyorum: *Kutadgu Bilig* yazarı, İbn Sînâ'nın bir öğrencisi olmuş olmalıdır. Ama, ben, iki noktaya daha temas etmeden bu bahsi kapamak istemiyorum:

<sup>41</sup> Stein, L., ay. yer., s. 405.

Dante, İbn Sînâ'yı<sup>42</sup> Araf'a gönderir, ve onu filozoflardan ayırır, ve onu Hippokrates ile Galenos arasında zikreder. Bu onun tıbbî anlamının felsefî anlamının üzerinde tutulduğunu göstermektedir. Ama, artık, insan, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının tıbbî içerikli olduğu hatasından geri dönmelidir. Bugün İbn Sînâ hakkında bildiğimiz diyor, Stein<sup>43</sup>, haklı olarak, şudur: "Skolâstik düşünce mimarisinin kompozisyonu için İbn Sînâ'nın anlamı her ne ise, *Renaissance* denen şey içindeki çözülme ve büyüme için de İbn Rüşd'ün anlamı odur". Orta Çağ hikmetinde, *Kutadgu Bilig*'in çeşitli yerlerinde, dünyadan kaçış tavsiye edilir, Kurtuluş ile ilgili şu sözleri işitilir şairin:

S. 104, 14 (Arat: 3649): "Bu geniş dünyayı kendine zorla daraltma. Günahkâr kulu için Tanrının fazlı ve rahmeti vardır".

*Renaissance* için karakteristik olan şey şöretler için methiye söylemektir; burada, herhalde, Batı Avrupa *Renaissance*'ının Uzak Doğuda erken açmış bir tomurcuğunu görmekteyiz.

Bizim şairimize, başka bir yerde teşekkür zorunda kaldığımız gibi, ben şurada hata ettiğimi sanmıyorum: O, bilinmeyen bir hesabın geleneği içerisinde, Anaximandros'un kozmik sisteminden yıkılmakta olan antik kültürün bir parçasını muhafaza etmiştir. Bunu görmek için, s. 15, 28 a (Arat: 126)'nın dil açısından kısa bir incelemeye tabi tutulması kâfi gelecektir. İbn Rüşd bir yana<sup>44</sup>, İbn Sînâ, kolayca reddedilebilir şekilde, Eskilerin şu düşünceye sahip olduklarını söyler: "Eski düşünürlerin dayandığı delile göre, Tanrı, Gökten veya Göksel cisimlerden başka bir şey olmamalıdır".

Ben<sup>45</sup>, "Yarattı, gör, evren tuçi ebrilir"i şöyle çevirmiştim: "Siehe, er erschuf das Himmelsgewölbe, fortwährend wird es gedreht" (Bak, feleği yarattı, durmadan döner).

Evren kelimesi<sup>46</sup> burada, asıl metinde, araya "Çark-ı felek" olarak yazılmış, yani, Göksel cirimlerin düzenlenmesi ve dönmesi,

<sup>42</sup> IV, 143.

<sup>43</sup> Ay. yer, s. 405 ve 406.

<sup>44</sup> Stein, L., ay. yer. s. 398, 77. İbn Rüşd'den alıntı: est ex opinione orientium dicentium quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse (scil. Avicenne) opinatur.

<sup>45</sup> Halle a. s. 9 1899, s. 9.

<sup>46</sup> Alberts, O., *Der türkische Text der bilingualen Inschriften der Mongolei*. Erstes Heft: Die Schrift ist eine zu wirklicher Buchstabenschrift weiter entwickelte echt nationale Bilder - (Silben) - schrift. Halle a. S. 1900, S. 11.

biribiri içinde bulunan birçok dairelerden müteşekkil şekil, mecazî anlamda *tâli*'.

Arapça *Çarh* (Türkçe Çark) tekerlektir (Rad). Uygurca *Evren*, Çağatayca ivrilmek=kendi üzerine dönmek, osmanlıca evrilmek=eğrilmek, osmanlıca *ipsid* (sic. İspid olacak)=Tekerlerin parçası. Benim çevirim, lâtince *Corpus coeleste*'de olduğu gibi, uygun. Aslında, *Evren* ve *Corpus Coeleste*, Anaximandros'un kosmik sisteminde dönen büyük tekerle ayınıdır<sup>47</sup>.

Bütün yıldızların sâbit, daimî çember hareketleri (ἀλδιος κίνησις=Tuçi evrilir=Durmadan döner) "Büyük bir teker veya bir ispit vasıtasıyla olur, ki bu teker kristalden veya saydam hava (ἀήρ) dan yapılmıştır. İçinde teker parmağı gibi Güneş alevi yanar. Herbir teker parmağı ağzından, nasıl, bir sıcak hava borusu (πρηστήρ) ağzından sıcak hava çıkıyorsa, işte tıpkı onun gibi bir çıkışla, alev çıkar. Ayın ve yıldızların yörüngeleri de böyle düşünülür. G neş tutulması ve Ay'ın safhaları bu ağızların kapanmasıyla açıklanır.

Aristoteles'in doğrudan doğruya yararlandığı Anaximandros'un bu yer merkezli küreler teorisinin bir yıldız yörüngesinin durumunu nasıl açıkladığını biraz düşünelim. Güneş<sup>48</sup> en büyük çemberde dolaşmalı. Sonra Ay, sonra üçüncü bir çemberde sâbit yıldızlar, sonra Gezegenler sıralanmalıdır.

Bu delikler *Kutadgu Bilig* şairinin, S. 16 V, 1-16 (Arat: 131-145)-sında hissedilmiştir. "Gökteki yıldızlardan en üstte Zuhâl dolaşır, ki o burada evinde (ev=kuklos) iki yıl sekiz ay kalır<sup>49</sup>. Sonra ikinci olarak Müşteri gelir. Bu bir burçta 12 ay kalır. "Sonra Mars, Güneş, Venüs, Merkür gelir", "En altta Ay dolaşır." Ay V. 7b (Arat: 137): "Yaşık birle utru bakışsa tolur", yani, "Güneş ile karşı karşıya gelirse, dolun ay haline gelir" (Anaximandros'un isbiti), başka deyimle, dolunay, isbit, Güneşten ve Ay'dan çıkan sıcak havayı, eş-zamanda çıkardıkta ve ateş saldıktıkta, olur<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Diels, H., *Ueber Anaximanders Kosmos*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, X, S. 228 vd.

<sup>48</sup> Diels, H., ay. yer. S. 229.

<sup>49</sup> Burada Ay (=Monat)1 bir sideral yıl olarak kabul etmeliyiz. Yıl ise 10 Ay'a yani on sideral yıla eşittir. Bu suretle Jupiter'in 12 yıl olarak işaret edilmesi çok doğru olur. Satürn'ün de 28 yıl olarak gösterilmesi böyledir, on sideral dolunum 29 yıl, 166 gün, 23 saat eder.

<sup>50</sup> W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte* (St. Petersburg, 1900, S. 46)nin 13. Kitabında söz konusu mısraları şöyle çevirir: "O (Ay) Güneş ile karşıma

*Kutadgu Bilig*'de, İbn Sînâ'nın bir öğrencisinin sadece, *Corpus Coeleste* denenenlerin asıl mânâsını açıkladığını görmekte kalmıyoruz, aynı zamanda, Tanrının bu evrenin yaratıcısı olarak alındığını da görüyoruz, öyle ki, böylece, İbn Sînâ'nın lejander esoterik öğretisi artık unutulabilir.

---

halinde durur, öyleki, tolur". Zaten Birinci cildte, S. 1716, de şöyle çevirmişti: "O (Ay), Güneş ile karşıma halinde olunca, tam olarak parlar". Bu cümlelerin bu şekilde anlaşılması -fiziksel olarak doğru olmakla birlikte,- ciddi düşünceler dâvet ediyor. Gerçekten, Radloff (anılan yer, 13. Kitap, S. 46), *Kutadgu Bilig*'in S. 16,4 ündeki mısraları, yani, "jaschyq poldy törtintsch, jarudy adschun, pağyschsa. jarudur jağyschsa özün"ü, şöyle çevirir: "Dördüncüsü Güneştir. O'nunla dünya aydınlanır, o görününce. o da aydınlık verir, karşısında durunca (der Vierte ist die Sonne, (durch sie) ist die Welt erhellt, wenn sie anschaut, den erleuchtet sie, wenn er ihr gegenüber steht). Öyleki, o, ilkin, metni zorluyor, çok açık bir şekilde yazılmış olan "doldy"yı "poldy" ile değiştiriyor. Böylece, "pağyschsa"yı "wenn sie anschaut" olarak veriyor, oysa şöyle verecekti: "wenn man sich gegenseitig sieht". Nihayet, "yağyschsa özün"ü de "wenn er ihr gegenübersteht" olarak çeviriyor. Eğer, insan, "yaqyschsa uzun" okursa, ki yazı müsait, o zaman şöyle çevirmek gerekir: "als viertes (Gestirn) wird die Sonne, voll, sie erleuchtet die Welt; schauen sie (Sonne und Erde) einander an, so bringt sie (die Sonne), wenn sie lange brennt (wörtlich: sich entzündet) den Sommer hervor". Aslında, Radloff'un okuduğu gibi "Jarudur" yazılmamıştır, "jajudur" yazılmıştır. "Jajudur" "jajutmak"tan gelir. Teleütçede "jajyqtyрмаq"tan, Sommer machen, den Sommer hervorbringen (Radloff, *Wörterbuch*, 13. = Lieferung S. 76)". Benim görüşüme göre, doğrusu, Radloff'un kendisi gibi (anılan yer, S. 28) davranmamaktır, "Jaqsych" a "eine Art des Leuchtens" Brennen, veya "Anzünden" dememektir, ama, duruma göre, Anaximandros anlamındaki açık - tekerlek - parmaklarının kapatılmasına engel olma yoluyla, "ein Vollwerden der Sonne sich kaum anders erklären lässt" (Güneş'in, hiç başka bir şeyi aydınlatmaya kalmadan, kendi kendisinin tastamam olması) demektir.