

KUTADGU BİLİĞ'İN FELSEFİ BAĞLAMI***Kutadgu Bilig's Philosophical Context**

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN**

“Bir şehri iyi yapmak Baht'ın elinde değildir;
bu bilimsel planlama ve bilinçli politika sorundur.”
(Aristoteles 2014: 270).

ÖZ

Kutadgu Bilig, Türk kültür tarihinin ilk eserlerinden biridir. O, sadece edebî değil, felsefi bağlam oluşturacak denli kavramsal zenginliği ve düşünsel çağrışımları olan bir eserdir. “Felsefi metin nedir?” sorusunun cevabı içinde rasyonaliteyi, sorunu ortaya koymayı, tutarlığı, yeni kavramlar üretmeyi, gidimli (*discursive*) yaklaşımı, derinlikli ve etraflı düşünmeyi, felsefi tavra sahip olmayı, felsefe tarihi içinde bağlam oluşturmayı sayabiliriz. Sıraladığımız bu özelliklerin çoğu *Kutadgu Bilig*'de de görülebilir. O, öncelikle, “Gelip geçici bir niteliğe sahip olan *kut*'u devlet, toplum ve birey hayatı açısından kalıcı hâle getirebilmenin bir yolu ve imkânı var mıdır; bunda akıl ve bilginin katkısı ne olabilir?” temel sorusu etrafında pek çok alt soru ortaya koyar. “Kut”, “akıl”, “bilgi”, “erdem”, “devlet”, “adalet”, “liyakat”, “yönetim”, “mutluluk”, “dil”, “gerçek”, “hayat”, “ölüm” gibi felsefe tarihi içinde belirli yeri ve ağırlığı olan temalar eserin kavramsal yapısını oluşturur. Açıkça adını zikrettiği, kendisine atıfta bulunduğu filozoflar olmasa da ele aldığı konu ve kavramlarla felsefe tarihi içinde kendisinden önceki ve sonrakilerle bir gelenek içinde yer aldığını söylemek güç değildir. Felsefi düşünceler, sadece kavramsal ve spekülâtif çalışmalarda değil, edebiyat eserlerinde de ortaya çıkmıştır. Bu eserlerin betimsel ve imgesel nitelikte olan edebî dilinin, istenildiğinde felsefenin kavramsal diline çevirisi yapılabilir. *Kutadgu Bilig*'e gelindiğinde onun, bir hikâye üzerinden, yer yer kavramsal, yer yer betimsel ve imgesel bir dille felsefi ve pedagojik düzeyde, belirli bir sorun etrafında kavramsal bir yapı ortaya koyduğu, bu özelliği ile “felsefi metin” nitelmesini hak edecek özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Kavramsallaştırma, felsefi bağlam oluşturacak şekilde varlık ve bilgi konusundan, modern felsefenin de gündeminde olan inanç ve ölüm sorununa kadar geniş bir alanda ortaya çıkar. Bu özelliği ile *Kutadgu Bilig*, Platon, Aristoteles, Farabî, İbn Haldun, Kınalızâde Ali, Locke, Rousseau, Kant, Wittgenstein, Heidegger üzerinden günümüze ulaşan, istenildiğinde daha da genişletilebilecek felsefi bir bağlam üzerinde bulunur. Siyaset, hukuk, ahlak, eğitim, din ve diğer varoluşsal konularda ihtiva ettiği düşünsel doku, onu pek çok özelliği yanında felsefi bir bağlamda değerlendirmeyi de gerekli kılar. “Felsefi bağlam” kavramından hareket eden bu makale, *Kutadgu Bilig*'in felsefe tarihi içindeki yerini kendisinden öncesi ve sonrası, temel kavram ve görüşleriyle araştırmayı ve bu konuda örnekler sunmayı amaçlar. Filozoflar ve felsefeler arasında görülen paralellik, hakikat arayışının farklı kültürler, yer ve zamanlarda farklı veçheleriyle kendini göstermesi olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle yoldaş düşünceler ya da ikiz düşünceler olarak da adlandırılabilirler.

Anahtar Kelimeler

Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, Türkçe felsefe, felsefi metin, felsefi bağlam.

ABSTRACT

Kutadgu Bilig is one of the first works of the history of Turkish culture which shows the possibilities of Turkish in a wide area. It is a work that has not only literary but also conceptual richness and intellectual connotations that will create a philosophical context. In the answer to the question of what is philosophical text, we can say rationality, posing problems, consistency, producing new concepts, discursive approach, deep and thorough thinking, having a philosophical attitude and forming context within the history of philosophy. Many of these features can be seen in *Kutadgu Bilig*. First of all, is there any way to make good fortune permanent for the life of the state, society and individual; what might be the contribution of reason and knowledge about that? And raises many sub questions around that basic question. There are many terms in it that constitute the conceptual structure of the work, such as good fortune, knowledge, reason, virtue, state, justice, merit, administration, happiness, language, truth, life and death, that have a specific place in the history of philosophy. It is not difficult to say that in the history of philosophy, *Kutadgu Bilig* forms a context before and after itself and takes place in a tradition with the subjects and concepts it dealt with, although it is

* Geliş tarihi: 5 Eylül 2019 - Kabul tarihi: 1 Aralık 2019

Taşdelen, Vefa. “Kutadgu Bilig'in Felsefi Bağlamı” *Millî Folklor* 124 (Kış 2019): 5-16** Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Bişkek/Kırgızistan - Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, İstanbul/Türkiye.
vefa@yildiz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3937-3413

not the philosophers to whom it is explicitly referred to. Philosophical ideas, including the modern era, have emerged not only in conceptual and speculative works, but also in literary works through a story. The descriptive and imaginary literary language of these works can be translated into the conceptual language of philosophy. As for *Kutadgu Bilig*, he had a conceptual structure around a certain problem, which he deserved to qualify as philosophical text through a story, at a philosophical and pedagogical level, sometimes in a conceptual, sometimes descriptive and imaginary language. This conceptualization emerges in a wide range from the subject of being and knowledge to the philosophical context to the question of belief and death which is also on the agenda of modern philosophy. With this feature, *Kutadgu Bilig*, through Plato, Aristotle, Farabi, Ibn Khaldun, Kinalizade Ali, Locke, Rousseau, Kant, Wittgenstein, Heidegger reach the present day, can be expanded if desired on a philosophical context. *Kutadgu Bilig*'s philosophical texture, which includes political, legal, moral, educational, religious, and other existential issues necessitates its evaluation in a philosophical context. This article, which is based on the concept of philosophical context, aims to investigate the place of *Kutadgu Bilig* in the history of philosophy with its basic concepts and views before and after its and to provide examples on this subject. The parallelism between philosophers and philosophies can be seen as the fact that truth manifests itself in different aspects in different cultures, places and times. In this respect, they may be called comrade thoughts or twin thoughts.

Key Words

Yusuf Khas Hâjib, *Kutadgu Bilig*, Turkish philosophy, philosophical text, philosophical context.

Giriş

Kutadgu Bilig Türk kültür tarihinin ilk ve en önemli eserlerinden biridir. Bazı istisnalar dışında Avrupa'da ulusal dillerin 1600'lü yıllarla birlikte bilim, felsefe, eğitim ve edebiyat dili olarak kullanılmaya başlandığı dikkate alınırsa Türkçenin daha 11. Yüzyılda, daha ilk denemelerinden birinde *Kutadgu Bilig* gibi bir örnek ortaya koymuş olması şaşırtıcıdır. Yusuf Has Hâcib, kendi zamanında Arapça ve Farsça kitapların çok olduğunu, buna karşın *Kutadgu Bilig*'in Türkçede tek olduğunu söyler (KB2, 7), böylece yapmış olduğu dil tercihi ile bir Türk felsefesinin imkânına da işaret etmiş olur.

Burada “felsefi bağlam” konusuna açıklık getirmekte fayda olabilir. Bu kavram, bir eserin, bir filozofun veya görüşün, kendisinden önceki ve sonraki felsefeler karşısındaki durumunun, onlarla olan bağının, etkileşiminin, benzerlik ve farklılıklarının kendine özgü yönleri çerçevesinde ele alınmasını ifade eder. Felsefi bağlam, kavram ve görüşler arasında kurulan ilgi, bir felsefenin doğrudan kendisinden önceliklerden etkilenmesi veya doğrudan kendisinden sonrakileri etkilemesi şeklinde değil, herhangi bir etkilenme olmaksızın farklı yer, kültür ve zamanlarda görülen “ikiz” düşünceler

şeklinde de kendini gösterebilir. Bu çalışmada, böyle bir olasılık göz ardı edilmemekle birlikte, Has Hâcib'in doğrudan Platon ve Aristoteles'ten bir etkilenme, kendisinden sonrakileri –bunlar arasında Locke'dan Rousseau'ya, Kant'tan Wittgenstein'a, Kierkegaard'dan Heidegger'e pek isim vardır- etkilediği iddia edilmez, onları kimi görüş ve kavramları arasında paralellik, çakışma ve benzeşme noktalarının olduğuna dikkat çekilir. Düşünceler arasında görülen paralellik ve çakışma, hakikat arayışının farklı kültür ortamları ve farklı dönemlerde kendini göstermesi olarak değerlendirilebilir.

1. Felsefi Metin - Felsefi Bağlam

Kutadgu Bilig'in felsefi bağlamının araştırılmasına geçmeden önce “*Kutadgu Bilig* felsefi metin midir?”, sorusunun sorulması faydalı olabilir. Felsefi metin, öncelikle bir soru soran ve bir sorunu olan metindir. Sorusunu sorup cevaplar ken, felsefi bir bağlam oluşturması ve felsefe tarihine atıflarla sorununu ele alması, aynı zamanda sorusuna cevap ararken rasyonel bir bakış açısı kullanması, bu süreçte yeni ve özgün kavramlar üretmesi de beklenir. Ancak bunlar bile bir metni kendi başına felsefi metin yapmaya yetmez. Bulunulan bakış açısına göre, bir önermeden hareketle sistem inşa

edebilmesi, bir bütün olarak Varlık sorunu karşısında tutum sergileyebilmesi de gerekir. Ancak, “felsefi” olarak kabul edilen eserlere bakacak olursak bu özelliklerin bulunmadığı, hatta bu özelliklere karşıt, rasyonel ve sistematik olmayan, “Varlık nedir?” sorusunu kendisine konu edinmeyen, sistem kurma hevesinde olmayan felsefe metinlerinin olduğunu da görebiliriz. Felsefe bize bir yandan “felsefi metin nedir?” sorusunu cevaplama-mız için gerekli modelleri sağlarken, diğer yandan da cevabımızı çürütecek örneklerle karşıt cevaplar üretmenin imkânını sunar. Buradan felsefe içinde kalarak “felsefi metin nedir?”, sorusuna cevap verebilmenin o kadar kolay olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Sorunun birbirine karşıt gerekçelerden hareket eden en azından birden çok cevabı vardır. Felsefece önemli olan kaç çeşit cevap olduğu değil, verilen cevapların belirli bir mantık ve tutarlık çerçevesinde ortaya konulup konulmadığıdır. Bununla birlikte yine de “felsefi metin nedir?” sorusunun cevabı içinde “rasyonalite”yi, “sorun ortaya koymayı”, “tutarlılığı”, “kavramsallaştırmayı”, “yeni kavramlar üretmeyi”, “gidimli (*discursive*) yaklaşımı”, “derinlikli ve etraflı düşünmeyi”, “felsefi tavra sahip olmayı”, ve “felsefe tarihi içinde bağlam oluşturmayı” sayabiliriz (bkz. Uygur 1983: 157, Deleuze & Guattari 1995: 12, 88, Öner, 206, Çotuksöken 1996).

Sıraladığımız bu özelliklerin çoğu *Kutadgu Bilig*'de de görülebilir. O, öncelikle, “Gelip geçici bir niteliğe sahip olan “kut”u devlet, toplum ve birey hayatı açısından kalıcı hâle getirebilmenin bir yolu var mıdır; bunda akıl ve bilginin katkısı ne olabilir?” temel sorusu etrafında pek çok alt soruya cevap arar. “Kut”, “adalet”, “liyakat”, “yönetim”, “mutluluk”, “talih”, “devlet” eserin kavramsal

yapısını oluşturur. “Dil”in, “akıl”ın, “bilgi”nin, “kut”un, “adalet”in, “mutluluk”un, “talih”in, “hayat”ın, “ölüm”ün, “gerçek”in ne olduğunu sorgular, söz konusu kavramları etraflı ve derinlikli şekilde ele alır. Adımı zikrettiği, atıfta bulunduğu filozoflar yoktur, konu ve kavramlarla Farabi üzerinden Grek felsefesi, özellikle de Platon ve Aristoteles felsefesi ile açık bir bağlam oluşturduğunu söylemek güç değildir. Aynı bağlantıyı Ülken, İbn Sina üzerinden kurar (Ülken 2007: 169). *Kutadgu Bilig*'in özgün yönlerinden biri de bir hikâye üzerinden felsefi konuları ele alıyor olmasıdır. Bu, çağdaş felsefe ve edebiyatta, özellikle varoluşçuluk felsefesi (*existentialism*) bağlamında örneklerine sıkça rastladığımız bir tarzıdır.

2. Siyaset Felsefesi

Felsefe tarihinde daha baştan beri etkili bir siyaset felsefesi geleneği vardır. Bunun ilk örneğini Platon ve Aristoteles'te, hatta Herakleitos'ta bulabiliriz. Bu anlayış, Hıristiyanlık yorumuyla birlikte Augustinus'ta, Thomas Aquinas'ta; İslam kültürü içinde de İbn Sina'dan İbn Haldun'a, İbn Rüş'ten Kınalızâde Ali'ye birçok filozofta kendisine yer bulur. Farabi'nin *Erdemli Şehir (El-Medinetü'l Fâzıla)* isimli eseri bu geleneğin en parlak örneklerinden biridir. *Kutadgu Bilig*'i de Platon, Aristoteles ve Farabi ile önemli ürünlerini veren siyaset felsefesi geleneği içine yerleştirmek doğru olur. Bu filozoflarda ortaya çıkan yaklaşıma göre, devlet, iyi bir amaçla kurulan, doğasında iyilik olan bir kurumdur. Çünkü o insanların güvenlik ve birlikte yaşama ihtiyacı gibi doğal özelliklerine bağlı olarak hayatîyet kazanmıştır. İnsan, sosyal bir varlık olmasının gereği yalnız yaşayamaz, birlikte yaşaması ve paylaşması gerekir. Aristoteles gibi, Farabi ve Has Hâcib'de de durum aynıdır (Aristoteles 2014: 9, Farabi 2001: 79-80, KB2, 28, 375).

Güvenlik ihtiyacına eklenilebilecek bir başkası da adalet ihtiyacıdır. İnsanların bir arada yaşaması birbirlerine ve topluma karşı görevleri çerçevesinde bir adalet ve ahlâk sorunu da oluşturur. Ahlâk bireyler arasındaki töreyi ve ölçüyü ifade ederken, hukuk devletin bizzat koyduğu normlarla temin ettiği hakkın sahibinde olması durumudur. Buna göre vatandaşlar devletin güvenlik ve adalet şemsiyesi altında olduklarında güven, huzur ve mutluluk hissederler. Bu, insanın yeryüzündeki durumuyla ilgili büyük bir varoluşsal gereksinimdir. Burada, “İyi bir yönetici nasıl olmalıdır ki, adaletli devlet, müreffeh toplum ve mutlu birey idealine ulaşılabilirsin?” sorusu “akıl”, “bilgi” ve “kut” kavramları bağlamında erdem, mutluluk ve iyilik değeriyle birlikte ele alınıp işlenir.

2.1. Kut Anlayışı

Yukarıda da söylendiği üzere, eserin temel sorunu, her bir kişinin, her bir toplumun hayatında en az bir kez tecrübe ettiği, kimi zaman “mutluluk” ve “talih”, kimi zaman “devlet” olarak tanımlanan (Kaşgarlı 1998: 92, 320, 304, 508), bir adalet, esenlik, refah ve mutluluk durumunu ifade eden “kut”u kalıcı hâle getirmenin yolu nedir, sorusuna cevap aramaktır. *Kutadgu Bilig* çerçevesinde, “kut”un, “bireysel kut”, “toplumsal kut”, “kamusal kut” gibi farklı açılım ve tarzlarından söz edilebilir: Kitabın bütününden çıkan anlayışa göre “kut”un farklı açılımlarına karşılık gelen birbirini bütünleyen değerler vardır: bireysel kut mutluluk, toplumsal kut refah, kamusal kut adaletle nitelenir.

Has Hâcib, Kara Buğra Han’a hitaben “ey döneke huylu saadetin [*kut*’un] bağını elinde tutan” diye bir ifade kullanır ve bununla daha sonra açıklayacağı “devlet kutu”na işaret eder (KB2, 18). Buna göre *kut* öncelikle hakanın bilgelik ve eylem kapasitesine göre gerçeklik

kazanan bir esenlik durumudur. “Devlet kutu”, yukarıdan aşağıya “toplumsal kut”un ve “bireysel kut”un ortaya çıkmasında etkili olur. *Kutadgu Bilig*, doğrudan tek tek bireylerin mutluluğunu değil, birey ve toplumun mutluluğunun da içinde yer aldığı, hükümdarın akıl ve bilgeliğinin ürünü olarak gerçeklik kazanan “devlet kutu”nu ve onun “adalet ilkesi”ni öne çıkarır. Ay-Toldı, Kün-Toğdı’ya, iyiyi, adaleti, doğruyu bilen bu kişiye, “aziz ikbâl, iyi kanun” diye hitap eder (KB2, 78). Devlet kutu temin edilerek adalet ve liyakat sağlandığında, topluma “refah”, bireylere de “mutluluk” olarak yansır. Eğer halkın başında bulunan kişi iyi olursa onun memurları da iyi olur, yöneticiler iyi olursa halk zenginleşir, dünya düzelir (KB2, 75, 136, 168). Akıl ve bilgi devletin yönetimine egemen olduğunda, Platon’da olduğu gibi “ideal devlet”, Farabî’de olduğu gibi “erdemli devlet” ortaya çıkar. Bu ideal, Platon’un şu cümlesinde ifade bulur: “Biz toplumun bazı kesimlerinin mutlu, bazı kesiminin mutsuz olmasını istemiyoruz; herkesin mutlu olmasını istiyoruz” (Platon 1992: 420b). Aristoteles’te de devlet, herkesin iyiliğini, “ortak iyi”yi amaçlayan bir organizmadır; zira adalet herkesin iyi olmasında ortaya çıkar (Aristoteles 2001: 98, 110). Has Hâcib’in, bilgi ve akıl temelinde ele aldığı yönetim biçiminde ise benzer şekilde erdem, adalet, refah ve mutluluk, yöneticisinden üreticisine, toplumu baştan ayağa bir giysi gibi sarar. Böylece kendi doğalarından hareketle belirli bir işi yapmak üzere eğitilmiş ve kendi işini yapmaktan mutlu olan erdemli bireyler ortaya çıkar.

2.2. Bilgi ve Anlayış

Kutadgu Bilig’de bilgi kurucu bir güç olarak bireysel hayatta iyilik ve mutluluğu üretirken toplumsal hayatta refah, kamusal alanda adalet olarak kendini gösterir. İster bireysel, ister toplumsal ve

kamusal alanda olsun ancak bilgi ile yapılan işler iyilik, mutluluk ve adalet aşamasına ulaşıp erdem değeri taşıyabilir.

Akıl ve bilgi *Kutadgu Bilig*'te çok sık geçer. Devlet işleri, bilgi, sabır ve uzak görüşlülük ister. Adalet iyi kanunlarla sağlanabilecek bir husustur. Bu yüzden kanun yapan kişinin akıllı ve bilgili olması gerekir. Zira “Kötü kanun ve uygulamalarla dünyaya hâkim olunmaz” (KB2, 114). “Bilgi bilmek, anlayışlı olmak, akılla yaşamak, bilgi ile iş görmek” gerekir (KB; 233). Akıllı ve bilgili olmak, anlayış sahibi olmanın koşuludur. Akıl, bilgiyi öğrenmek ve üretmekle alakalı olduğu kadar bilgiyi yorumlamak, hayata aktarmak ve pratiğe dönüştürmekle de alakalıdır. Bu nedenle bu ikisinin bir arada bulunması gerekir. Akıl olmadan bilgi kendi başına bir işe yaramaz. Onu hayata katacak, yorumlayıp bir karara ulaştıracak olan, akıldır. “Akıl ile insan, ‘insan’ adını alır; bilgi ile beyler memleket işini tanzim eder” (KB2, 33). Bilgi ve akıl, kişiye yönetme, hükmetme ve hüküm verme yetisi kazandırır (KB2, 29, 33). O, yalnız bakma görme anlama yetisi kazandırmakla kalmaz adalet içinde yönetme gücü ve yeterliği de kazandırır.

Has Hâcib, bilgiye “anlayış” kavramını ekleyerek, onu varoluşsal bir bağlam içinde yeniden üretir. Bilgi nesneye ilişkin bir hakikatin bilinmesi, anlayış ise bu bilginin insana kattığı değeri ifade eder. Bilgi ve anlayış kimde varsa dünyanın en büyük nimetine kavuşmuş olur. Herakleitos da daha önce bu iki değer üzerinde durmuş, bilginin akıl ve bilgelikten uzak kaldığında anlayışı örtme ihtimaline dikkat çekerek “çok bilmek anlayışlı olmayı öğretmez” demiştir (Heraclitus 1959: 19). Has Hâcib’de de “anlayış”, bilginin bir yaşama tutumu olarak kişiye kattığı erdem değeriyle alakalıdır, bu yönüyle, bilgelik ve filozofluk işidir. Bu ikisi (bilgi

ve anlayış) kimde bulunursa o tam insan olur (KB2, 27).

3. Varoluşsal Durumlar

Kutadgu Bilig'de çağdaş filozof ve felsefi yaklaşımları çağrıştıracak konu ve kavramlara da rastlanır. Bunlar arasında değer, hayat, ölüm, iman gibi varoluşsal konular vardır. Aşağıda bu temalardan küçük bir seçki sunulacaktır.

3.1. İyilik Nasıl Bir Şeydir?

Has Hâcib, kitabında felsefi sorular sorar. Bunlardan biri felsefenin en eski konularından olan, Dostoyevski’nin “insanlar bu soruyu sormadan nasıl yaşayabiliyorlar” diye hayretini belirttiği ve tüm entelektüel uğraşısını adadığı “iyilik” ve “kötülük” sorunudur (Dostoyevski 1984: 286-287, KB2, 72). Eylem ve davranışlarda iyinin kendisinden başka bir amaç gözetmemek, ahlak felsefesinde önemli bir ilkedir. Kant’ın “koşulsuz isteme” (*kategorik imperatif*) olarak kavramsallaştırdığı bu anlayışa göre, iyiyi bizzat iyi olduğu için, iyinin kendisinden ötürü isteme durumu söz konusudur. İyiyi isteme, bizzat iyi olan bir şeydir ve Farabi’nin daha önce “Saadet, hayır için yapılan hayırdır. O, hiçbir zaman hayırdan başka şeyler için istenmez” (2001: 70) şeklinde ifade ettiği iyi istencidir. Buna göre, iyiyi istemeden daha iyi bir şey olamaz. Has Hâcib’in şu sözünde, Kant’ın “ödev ahlakı”nda en güçlü ifadesine kavuşan bu anlayışın nüveleri vardır: “Kim iyilik dilerse, iyilik eder; [...] iyilik dileyen insan ne der, dinle: Daima iyilik et; o senden ayrılmayan arkadaşın olsun” (KB2, 77). İyilik istenci, kendi başına iyi olan ve tüm iyiliklerin temelinde bulunan bir değerdir. Ay-Toldı, iyinin neliğine ilişkin soruyu “iyinin vasfı faydalı olmaktır” diye cevaplar. İyiyi insan iyi olarak tanır ve faydalı olduğu için yapılmasını ister (KB2, 72-73). Burada “sosyal öğrenme”nin yanında “fayda” unsuru da işe

karışır: kişi iyiyi, iyinin ne olduğunu, kendisi ve başkaları açısından anlamının ne olabileceğini öğrenerek tanır. İyinin özünde bir “fayda” unsuru vardır ancak “fayda” kişinin başkalarının zararına olacak şekilde elde ettiği bir “çıkar” değil, bir bütün olarak insanlığın yeryüzündeki varoluşuna katkı sunan bir kazanım olarak anlaşılır. Kişinin iyiyi istemesi, insanlığın faydasına olacak bir şeyi istemesidir. Has Hâcib bunu, “Kendi istifadesini düşünmez, başkasına fayda temin eder ve buna mukabil bir karşılık beklemez” diye dile getirir (KB2, 72).

Kutadgu Bilig’de iyilik ve kötülük “doğuştan” ve “taklit yoluyla” edinilen olmak üzere iki şekilde tanımlanır. “Fitrat”, kişinin iyi ya da kötü olarak değil, iyi ya da kötü olma potansiyeliyle doğması olarak açıklanabilir. Potansiyelin ortaya çıkması ve aktif hâle gelmesi “taklit”, “sosyal çevre” ve “kişisel tercihler”le açıklanır. “Doğuştan getirilen kötülük”ten anlaşılabilir bir başka şey ise insanın yeryüzünde bulunuşu ile ilgili bir durumdur. Sözelimi insanın ömrü kısadır, yaşamak için büyük mücadeleler vermek ve zorluklara katlanmak; ayrılık, hastalık, ölüm gibi varoluşun sınır durumlarından geçmek zorundadır. Has Hâcib’in “kötülük” olarak açıkladığı bu durum, eylemlerde ortaya çıkan ahlaksal bir değerle değil, insanın zamansallığı, faniliği ve yaşadığı varoluş durumları ile açıklanabilir. Bu düşüncüyü ifade etmek için, “İnsanın tabiatı kötüdür, bunu gözümle görüyorum; huzuru kısa fakat pişmanlığı uzun sürer” der (KB2, 926). Bu değişmeyen bir şeydir. Sonradan kazanılan iyilik ya da kötülük ise değişebilir, kişi iyi iken kötü, kötü iken iyi olabilir. Bir kez iyi olmamız yetmez, iyilik ve kötülük, her an karar verip seçmemiz gereken değerlerdir. Has Hâcib’e göre insanın iyi ya da kötü yollara girmesinin nedenlerinden biri, belki de en etkili “arkadaş”, başka deyişle “sos-

yal çevre”dir. Sosyal çevresi iyi olan kişinin kendisinin de iyi, kötü olan kişinin kendisinin de kötü olma ihtimali yüksektir. Sosyal çevreyi seçmek ile iyiyi ve kötüyü seçmek arasında organik bir bağ vardır. Has Hâcib, Türkçedeki benzeri atasözleri hatırlatacak şekilde, “İyi insan arkadaşların en iyisidir, iyi işlerin en iyisidir. Arkadaşın iyi ise ne istersen iste; yolunun açık olması için iyi arkadaş lazımdır” der (KB2, 78).

Daha sonra Rousseau’da da ortaya çıktığı üzere (Rousseau 1979: 285, 287, 310), Sokrates *Protagoras* diyalogunda erdemın doğuştan mı getirildiği yoksa sonradan mı kazanıldığı konusunda bir tartışma başlatır (Platon 1986: 133-137). Konuya ilişkin bir başka tartışma da bilgi ile iyilik değeri arasında kurulur. Bu önemli bir orantıdır. Giderek bilgili olmak ile iyi olmak arasında bir özdeşlik kurulur: “İyiyi bilen iyi olur” anlayışından hareket edilir. Bilgili olan kişiler iyilik yaparlar ve iyilik isterler, bunun aksi düşünülemez. Devlette, toplumda ve bireysel hayatta kötülüğün kaynağı cehalettir (Platon 1892b: 212, 236). Has Hâcib eserini âdeta bu düşüncüyü dile getirmek için yazmıştır. Öz olarak, *kut*’u temin eden şey, bilgidir. Bilgi olmadan ne kamusal, ne toplumsal, ne de bireysel hayatta adalet, refah ve mutluluk olabilir. Cehalet kötülüğün, bilgi de her türlü iyilik ve erdemın kaynağıdır. Dostoyevski’nin bir sözü vardır: Eğer içimizde bir huzur ve dinginlik varsa, bir iyiliğın karşılığıdır; sıkıntı ve mutsuzluğumuz da kötülüğün karşılığıdır, der. Benzer şekilde Yusuf Has Hâcib de “Huzur, arzu, nimet, emniyet, rahat ve neşe, sevinç, hep iyiliğın karşılığıdır” der ve böylece iyiliğın de kaynağı olarak bilgiye işaret eder (KB2, 78).

3.2. Ölümün Anlamı

Ölüm, modern felsefenin temel konularından biri olarak özellikle varoluşçu

felsefe içinde önemli bir yer tutar. Ölümü dikkate almadan insanın yeryüzündeki durumunu açıklamak mümkün değildir; zira o, insanın, kendisiyle kendisini tanıyıp anlayabileceği temel varoluş gerçekliğidir. Eğer “hayatın anlamı” diye bir sorun olacaksa bu ölümün dışında değil, ölümün yanında ve onunla birlikte olacaktır. Heidegger’e göre, *Dasain* (Orda-varlık) “ölüm-için” ve “Ölüme-doğru-Varlık”tır. Ve ölüm kişinin bizzat yaşayacağı varoluşun en sahih imkânıdır (Heidegger 1967: 235-260). Zira o, atılmaz ve devredilemez bir varoluş gerçekliğidir.

Ölüm, varoluşun sahih yapısını oluşturan ve onu iyilik değeri çerçevesinde tanımlayan temel bir varoluş gerçekliği olarak *Kutadgu Bilig*’de de ilki vezir Aytoldı’nın ölümü, ikincisi ise zahit Odgurmuş’un inzivası ve ölümü olmak üzere iki yerde temel bir konu olarak geçer. Eser, ölümün ne olduğunu tartışmaz, insan varoluşu için ölümün anlamının ne olduğunu ve ne olabileceğini tartışır. Sorun, kitabın bütününde ortaya çıktığı üzere aşağı yukarı şudur: İnsan ölümlü bir varlıktır. O zaman bu dünyada nasıl yaşamalı, varoluşu nasıl anlamalıdır? Yaşarken hangi değerlere sarılmalı ve bağlanmalıdır? Odgurmuş’ın sorgulamalarında olduğu gibi bu durumda sorular kendiliğinden gelir: Ölüm varsa hayatın anlamı ne olabilir; çalışmanın, kazanmanın ve kaybetmenin anlamı ne olabilir? Sevmenin ve sevilmenin, üremenin ve çoğalmanın, sevinmenin ve üzülmenin anlamı ne anlamı olabilir? İyiliğin ve kötülüğün, zenginliğin ve fakirliğin anlamı ne olabilir? Ölüm bir bütün olarak hayatı sallayan ve sarsan niteliktedir. Ve o sadece sonlu ve sınırlı bir zaman içinde bulunan ve kendi ölümünün bilincine sahip olan insan için bir sorundur. Bir hakikat yolculuğu olan felsefe için, ölüm, ister istemez öteden beri temel sorunlar-

dan biri olmuştur. Öyle ki, felsefeyi “ölüm üzerine düşünmek” olarak tanımlayan filozoflar bile olmuştur (Platon 1892a: 202, 224).

Ölüm her ne kadar soğuk gelse ve akli yorsa da, o insanın dışında değil kendi içinde ve kendi doğasındadır. Bu açıdan bakıldığında öncelikle biyolojik bir durumdur. Ölümle birlikte biyolojik bir dönüşüm gerçekleşir. Ancak düşüncelerini İslam maneviyatı çerçevesinde şekillendiren Has Hâcib için ölüm sadece biyolojik bir dönüşüm değil, sonsuz hayatın bir evresidir de. Ona göre dünya hayatı insanın kendisine kaçtığı bir yer, ölüm de sonsuz hayatın bir evredir (KB2, 91, 118). İnsanın bütün eylemleri sonsuzluğa katılabilmesi açısından bir anlam taşır. Şu ifadeler bu düşünceleri yeterince açıklar niteliktedir: “Ne kadar doğan varsa, ölmek için doğmuştur. [...] Ölecek insanların hepsi zamana rehindir” (KB2, 97). “Ölüme hayret edilmez, her doğan ölür ve kara toprak olur” (KB2, 119). “Bütün canlılar için ölüm bir kapıdır; yürüyenlerin hepsi bu kapıdan geçer. Hayat nedir, ölüm nedir; nereden geliyorum, nereye gidiyorum? Ölecek olduktan sonra sanki niçin doğdum; ağlayacak olduktan sonra sanki niye güldüm?” (KB2, 92-93).

Kutadgu Bilig’de ölümün dünya mutluluğunu gölgelemesi hususu, Aytoldı’nın ölümüyle güçlü bir vurguya erişir ama yanı zamanda Odgurmuş’ın da ölüm gerçeği karşısında dünya işlerinden çekilmesi yaşama kültürü adına değeri sorgulanabilecek bir konudur. İnsan kendi ölümünün bilincinde olarak yaşayan bir varlıktır. Ölüm, ona bir hayat anlayışı, bir dünya görüşü kazandırabilir, böylece bireyi eğitir, duygu ve kişilik değeri açısından terbiye eder (KB2, 89). Ölüm gerçeğini unutmak, görmezlikten gelmek, kötülüğün kaynaklarından biridir. Kişinin bu gerçeklikten kaçarak değil, onu kabul ederek ve ona yaslanarak yaşaması, varo-

luşun sahilik değeri ile ilgilidir. Bu bir terbiye ve olgunlaşma aşamasıdır. Ölümü tanıyan kişi iyiliği ve kötülüğü, geçiciliği ve kalıcılığı da tanır, kendisini ve kendi dışındakileri de tanır. Has Hâcib, bu bilgiden mahrum olmayı ve sanki ölümsüzmüş gibi yaşamayı “gaflet” durumu olarak görür (KB, 89). Dünyaya gelmek ve dünyadan gitmek insanın kendi elinde değildir. Hayat ve ölüm kendimizi içinde buluverdiğimiz bir şeydir. Yeryüzünde bulunma Has Hâcib’de bir tür “kaçaklık”, Heidegger’de ise “atılmışlık” ile nitelenir (BK2, 91, Heidegger 1967: 135-175). Sartre ve Camus’de ise gerekçesini bir zorunluluk ve olanaklılıkta bulmayan, nedensiz ve açıklanamayan bir “kontenjan” durum olarak açıklanır. Has Hâcib, hayatta olmayı, tanrısız inayette görür, Tanrı bizi var kılmış ve her an var kılmaktadır. Niçin var kıldığı ise ancak “iyilik”le açıklanabilecek bir durumdur. Gerçekte ne gelmeye ne de gitmeye karar verebilir insan. Erdem, ölüm gerçeğini tanımak ve yeryüzünde bir ölümlü gibi yaşamaktır. Bu, hayatı değersiz görmek değildir, aksine varoluşun her anını sonsuz değerinde görmektir, zira “ölüm yaşayan için hayatın değerini artıran bir gerçekliktir” (KB2, 90).

Has Hâcib’e göre ölüm, her türlü kötülük karşısında insanı iyiliğe ayarlayan sürekli bir uyarıdır; bu hâliyle kişiyi varlığı incitmeden yaşamaya davet eder. Pişmanlık, insanın yeniden iyiliği hatırlamasıdır. Ölümün kazandırdığı temel duygulardan birisi, Has Hâcib’in “sahip olma hırsı” olarak tanımladığı ve insanın bir şekilde kendisine doğru sürüklendiği “gaflet” durumu karşısındaki irkilme ve uyanıklıktır. Zira dünyada insanı en çok yoran, onu kaygı ve kavgaya sevk eden şey, dünyaya olan düşkünlüğüdür. Bu durumda ölüm duygusu, kişiyi toplamaya değil dağıtmaya ve paylaşmaya sevk etmekle iyilik değerlerinin türediği varo-

luşsal gerçekliklerinden biri hâline gelir. Bu gerçekliği göz ardı ederek yaşamak ve sınırsız bir hırsla dünyaya saldırmak, sonu pişmanlık ve acı olan bir “gaflet” durumudur. Gafletin sonu ise pişmanlık ve acıdır (KB2, 97). Sonuçta şöyle bir fikir ortaya çıkar: Dünyada iyiden, iyi istemekten daha iyi bir şey yoktur; bir ölümlüye en çok yakışan budur. Has Hâcib şöyle seslenir: “Ey yumuşak huylu insan; hem hareketin, hem sözün ile bugün iyilik et!” (KB2, 92-93). Bu anlayış aynı kültür ve coğrafyanın mirasçılarından Cengiz Aytmatov’un dilinde şu şekilde ifade bulur: “İnsan için en zor olan her gün iyi olabilmektir”.

3.3. İnanç, Akıl ve Gönül

Akıl ve iman sorunu, felsefe ve din alanının en eski soru alanları arasında yer alır. İman nedir? İmanda aklın ve bilginin rolü nedir? İnsan niçin inanır? gibi sorular sadece din adamlarını değil, filozofları da düşündürmüştür. Özellikle Orta Çağ ile birlikte Hristiyan ve Müslüman filozoflar, din ve iman konularında pek çok eser yazmış ve bu konuda geniş bir literatür oluşturmuşlardır. Ancak konu yalnız Orta Çağ filozoflarını ilgilendirmemiş, farklı kavram ve bakış açılarıyla günümüze kadar kesintisiz devam etmiştir.

Akıl ve iman kavramları söz konusu olduğunda, özellikle “kozmolojik” ve “ontolojik” kanıtlarda olduğu gibi Farabî, İbn Rüşd, Aquinas, Descartes gibi bazı filozoflar akıl üzerinden Tanrı’ya ulaşmanın imkânından söz ederken, diğer bazıları da özellikle 17. yüzyılla birlikte, Pascal ve Bayile örneklerinde olduğu gibi aklın yetersizliği konusunu dillendirmeye başlamışlardır. Çağdaş felsefeye doğru gelindiğinde ise Kierkegaard, Marcel ve Buber gibi filozoflarda “aklın yetersizliği”, hatta “absürt” kavramı öne çıkmaya başlamıştır. Bu durumda “aklın almadığı için inanıyorum”, “kavrayamadığım için inanıyorum”, “absürt olduğu için inanıyorum”

rum”, “samimiyet ve içtenlikle inanıyorum”, “Tanrı’ya sevgi olarak inanıyorum” gibi cevaplar kendini gösterir. Bunun yanında konuyu “fenomen-numenin” ayırımından hareketle rasyonel düzlemde çözüme kavuşturmaya çalışan, anlama yetisinin “numenler” alanına kapalı olduğunu, dolayısıyla metafizik bilginin imkânsızlığını öne sürerek aklın “sıçrama” yapmaması gerektiğini söyleyen Kant’la (1983: 124), konu karşısında “susku” durumunu öne çıkaran Wittgenstein’in görüşleri öne çıkar (Wittgenstein 1961: 1961: 150). Buna göre Tanrı, insan akli için bir kavranamaz ve bilinemezdir. İmanın kaynağı bilen, kavrayan, açıklayan, delillendiren ve kanıtlayan akıl değildir. Bu konuda “susku” en iyi şeydir (Aydın 2019: 45-47).

Has Hâcib, “akıl”la birlikte Türkçenin imkânlarından biri olan “gönül” kavramını da kullanır ve bu iki kavrayıcı güç çerçevesinde yaptığı ayrımla, “gönülün tereddütsüz inandı ise aklını işe karıştırma” der (KB2, 13). Akıl, belirli verileri kullanarak, belirli öncüllerden hareketle belirli sonuçlara ulaşır. O, olsa olsa niçin inandığım sorusuna cevap verebilir, inanma duygusu açısından bu da önemli bir katkıdır: inanmak istiyorum çünkü ölümlüyüm, çünkü sonsuzluk bana umut veriyor, çünkü kendimi güçsüz hissediyorum, çünkü Yüce bir güce sığınmak ve bağlanmak istiyorum; inanıyorum, çünkü bu hayatımın anlamı ile ilgilidir, inanıyorum, çünkü kendimi yüce bir varlığın karşısında sonsuzlaşmış hissediyorum. Bütün bunlar, anlaşılabilirliği olan ve bize inancın rasyonel açıklamalara da ihtiyaç duyduğunu gösterir. Rasyonel bakış, inancı hurafeden, mitoslardan koruyarak kendi sınırları içinde muhafaza eder ve onu dünyadaki insan için anlaşılabilir kılar ancak bu yine de inancın akla dayandığı ve aklın bir ürünü olduğu anlamına gelmez. Zira iman, bir matematik

ve mantık bağlamı değildir, din bizden aklın ve duyunun alanında bulunan bir varlığa inanmamızı istemez, “gaip”e, Kant’ın kavramı ile “numenon”a inanmamızı ister. Bu umutla, hiçlik karşısında duyulan içgüdüsel refleks ve irkilme ile ilgilidir. İnsan için umut o kadar güçlü bir ihtiyaçtır ki ona kavuşmak için, bilme yetisinin yolundan ayrılabilir. “İnanca yer açmak için bilmeyi (*das Wissen*) bir yana bırakmak zorunda kaldım” [bu alana - noumenon alanına- ilişkin anlama yetimin (*Verstand*) kategorileriyle bilgi edinmeye yönelik bir soru sormadım, bilgisel bir tutum sergilemeden hareket ettim] diyen Kant (1853: 27), umuda olan varoluşsal gereksinimi, aklın uç sınırından bu şekilde duyurur.

İnanmanın ve bilmenin farklı formları vardır. Bu dünyada var olmak, belirli mantık formları içinde olmak demektir, bu aklın doğasında vardır. Akıl bütün bunları, bu fenomenleri: niçin inandığımı, nasıl inandığımı, inancın bana neler kattığını ve benden neler talep ettiğini, bütün bunları açıklayabilir, bununla birlikte inancın temel önermesi durumunda olan neye inandığım konusu ona kapalıdır. Dünyasal dil ile Tanrı’yı anlamaya ve anlatmaya kalkışırsam, bu yine de dünyasal form ve olgular içinde kalan bir anlatım olacaktır. Akıl, bu konuda bir fikir yürütse, bu yine de dünyasal kategorilerden hareketle olacaktır. Dolayısıyla imgelem, bir inanç nesnesi üretse, bu olsa olsa ancak mitolojide olduğu gibi güçlü kuvvetli bir varlık olabilir. Bu, mitosların doğuş noktası olarak paganizmi açıklayan bir husustur. Ancak aşkın (*transcendent*) olan bir evreni, aşkın bir Tanrı’yı ve ruhun ölümsüzlüğünü açıklayamaz. Çünkü bu alana ilişkin bir tecrübesi yoktur. Bu ancak inanç konusudur ve benim inanca kattığım değil, inancın bana verdiği bilgi ile alakalıdır. Tanrı bana kendisinden söz eder ve ben aklımın üretmedi-

ği bu bilgiye, “gaip” olana ve fiziksel dünya ile sınırlı olmayana inanırım. Niçin inandığım, nasıl inandığım aklın konusu içinde, olgusal dünyada, benim tecrübe alanımdadır, bendedir. Neye inandığım konusu ise giderek imanın kendisi, Kierkegaard’un da belirttiği gibi bir “sır” olarak kalır. Bir sırda inanırım. Ve sır kapalı olandır, konuşmayandır, ses vermeyendir. Has Hâcib, “Nasıl olduğunu arama, varlığına inan, huzur ve sükûna kavuş. [...] Nice ve nasıl olduğuna karışma, onu *nicesiz* ve *nasılsız* bil” der (KB2, 13). Ona göre Tanrı insandaki umuttur (KB2, 14). İmanı bir “umut” olarak açıklamak, dinin ortaya koyduğu varlık ve sonsuzluk anlayışına uygundur. Bu ontoloji Kierkegaard tarafından şu şekilde formüle edilir: Sonsuzluğa inancın yitirilmesi, ölümcül hastalıktır, bu tür bir kişi için artık neredeyse hiç umut kalmamıştır. İnanıcı koruyabilen kişi, ne kadar hasta da olsa, ölümcül hasta değildir (Kierkegaard 1997: 45-53).

İslam teolojisi akıllı inanç alanına odaklamak istemez hatta onun üzerinde temellendiği, Kant’ın “Tanrı”, “ruh”, “evren” olarak içeriklendirdiği, inancın türüm noktası olan “gaip” alanını “tasavvur edilemez”, “kavranılmaz”, “kuşatılmaz” gibi ifadelerle tartışma alanından uzak tutuma çabasıyla dikkatleri olgusal dünyaya: “nasıl bir insan olmalıyım”, “dünya nedir”, “evrenin yapısı nasıldır” gibi felsefenin, bilimin ve sanatın ilgi alanına çekmeye çalışır. Ama bu sefer dünya (fenomenler alanı), yanlış bir şekilde inanç alanına sokulursa, bu da ayrıca din dışı, mitos üreten bir yaklaşım olarak ortaya çıkar ve elinin değdiği her şeyi altına dönüştüren mitoloji kahramanı gibi hemen her şeyi inanca dönüştürme eğilimi taşır. Bu ilginç nokta inancın ve mitolojinin dinî tutumdan kaynaklanan bir “yanlışla” bir araya geldiği bir noktadır. Akıl nasıl ki “gaip”i açıklayamıyorsa,

iman da dünyayı, dünyanın yapısını ve işleyişini açıklayamaz, böyle bir yeterliği yoktur. Hurafe, dünyaya inanmaktan, dünyayı akılla değil iman ile açıklamaktan, başka deyişle fiziksel olanı inanç nesnesi hâline getirmekten kaynaklanır. Akıl, hayatın nasıl olması gerektiğini, evrenin düzenin nasıl olduğunu sorabilir, bu konuda açıklamalar yapabilir, bir yargıya ulaşabilir. İbn Rüşd var olanları akılla anlamaya çalışmanın gerekli (*vacib*) olduğundan söz eder (İbn Rüşd 1992: 65). Bu soru ve cevap biçiminden bilim ve sanatlar doğar. Hayatı ve evreni açıklarken, doğa bilimleri, sosyal bilimler ve bütün sanatlar ortaya çıkar. İnanç alanı söz konusu olduğunda, aklımla bu konuda yapacağım her açıklama, dünyasal örnekler çerçevesinde olacağı için konunun aşkın doğasına uygun olmayacaktır. Bununla birlikte akıl bu konuda atılımlar yapmak, soru sormak ve cevap vermek ister. Buna çocukların sordukları kimi sorularda da şahit olabiliriz. Kant şöyle der: “İnsan kendine ait biricik aklını yitirmek istemiyorsa bu sıçramayı yapmamalıdır” (Kant 1983: 124). Bu yalnız aklın bilme yetisi ve sınırları ile ilgili değil, aynı zamanda Augustinus ve Jaspers tarafından üzerinde durulan Tanrı’nın “kuşatılmazlığı”, inancın otantikliği, sahihliği ve “sır” niteliği ile de ilgilidir. Ne kadar sıçrama yapsa, yine fenomenal alan içinde kalacak, asla gaip/noumenon alanına ulaşamayacaktır. Bunu göz ardı edip bazı kuruntuların da etkisiyle “sır” konusunda konuşmaya başlarsa, o zaman bir yanılsama içine girecek, üzerinde konuştuğu şey din, inandığı şey de Tanrı olmaktan çıkacak, giderek olgusal dünyaya ait bir nesne hâline gelmeye başlayacaktır.

İnanca yönelik bu sorgulama ve analizler, yüzyıllar öncesinde, büyük filozof, insanlığın “İkinci Öğretmen”i (*Muallim-i Sâni*) Farabî tarafından da yapılmıştır. O,

İlk Mevcud'un, Kutsal Valık'ın sıfatları üzerine konuşurken, O'nun "sözle tarif edilemeyeceği"nden bahisle bir bakıma dünyasal dille "gaip"i, aşkın olanı anlatmanın ve tanımlamanın imkânsızlığına da işaret etmiştir (Farabî 2001: 15-20, 27). Şöyle der: "Onu adlandıran isimler, aramızdaki en üstün varlıkların mükemmeliyetlerine delâlet eden isimlerdir. Fakat bu isimler, bizim kullandığımız mana ve zeminde kullanılmayıp ilk mevcudun cevherine mahsus kemâle delâlet etmeleri lâzımdır" (Farabî 2001: 31). Tanrıyı nitelerek için söylenen sıfatların manası bizim tecrübe alanımızda bulunmaz, bize kapalıdır ya da biz ancak tecrübe alanımızda bulunan izlenim, tasavvur, imgelemlerle O'nu anlamaya çalışırız. Gaip alanına ilişkin, dünyasal dil (sözgelimi, Tanrı'nın sıfatları, cennet cehennem tasvirleri) doğrudan bir ifade, bir "gösterge" değil ancak metafor olarak alınabilir.

Yusuf Has Hâcib, iman konusunda Türkçenin imkânlarından biri olan "gönül" kavramını kullanır ve "gönülle kavra", der (KB2, 12) Gönül, aklın sükûta daldığı bir alanda, "gaip" alanında işlevselliği olan kavrayıcı bir güç olarak ortaya çıkar ve niçin inanmalıyım, nasıl inanmalıyım, dahası neye inanmalıyım sorularına cevap üretir. O konuşmaz, açıklamaz, kanıt göstermez. İster ve hisseder. Gönül'ün isteme ve hissetme özelliğine ilişkin *Kutadgu Bilig*'de açıklama ve imalar vardır. Buna göre gönülle inanma, Tanrı'nın varlığı karşısında kendini hissetme ile alakalı bir durumdur. Bu yaklaşım, varoluşçu filozoflarda "tanrı huzurunda olma", "birey tanrı ilişkisi", "ben sen ilişkisi", "dostluk ve sevgi ilişkisi" olarak kurulur (Kierkegaard 1985, Buber 2017). "Coştu yine deli gönül" diyen Yunus'un şiirlerinde ise baştan sona gönül dili konuşur (Yunus Emre 1990: 218). Ancak gönül dili "gaip"in ne olduğunu anlatmaz, onu tanımlamaz,

kanıtlamaz; kendi bireysel tecrübesinden söz eder. Nitekim Wittgenstein da aklın egemenliğindeki susku durumundan bireysel tecrübelerin etkin olduğu "dil oyunları"na geçmemiş midir? Artık burada bir şeyin ne ise o olarak bizatihi kendi varlığından değil, bizdeki tecrübe ve yaşantılarla oluşan anlam dünyasından söz etmeye başlarız.

Sonuç

Bir metnin felsefi niteliği hakkında, "felsefi metin", "felsefi nitelik taşıyan metin", "felsefi açıdan okunabilecek metin" gibi nitelermeler yapılabilir. "Felsefi metin" biçim ve içerik olarak, baştan sona felsefi dille kurulmuş metindir. Felsefi nitelik taşıyan metin ise felsefi dil ve bilinçle kurulan metin olmamakla birlikte biçim ve içerik açısından felsefi nitelik taşıyan metinlerdir. Felsefi açıdan okunabilecek metinlere gelince, onlar, kavramsal dile çevirisi yapılmak suretiyle felsefi bağlamda yeniden üretilebilecek metinlerdir. Dolayısıyla felsefi olsun olmasın, her metin felsefi açıdan değerlendirilebilecek niteliktedir. Bu değerlendirmeye, eserin felsefi dile çevirisi olarak eseri zenginleştirerek ve yeni bir üretimde bulunacaktır.

Kutadgu Bilig'e gelince: O, Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi "felsefi ve sosyal meselelere temas eden", bir "felsefe kitabı", "mücerret ve felsefi" olmasına rağmen çok fazla yabancı kelime kullanmayan, "millî yaratış olmak itibarıyla" de ayrıca kıymetli bir eserdir (Ülken 2007: 167-168). Bu özelliği onu, bir felsefecimizin nitelmesiyle, "Türk felsefesinin kurucu metni" olarak görmemize imkân tanır (bkz. Uyanık 2018: 188). Zira o, Türkçenin imkânlarını geniş bir alanda sergileyen, sadece edebî değil, felsefi bağlam oluşturacak denli düşünsel zenginliği ve felsefi çağrışım gücü olan bir eserdir. Siyaset, hukuk, ahlâk, eğitim, din ve diğer konularda, ihtiva ettiği düşünsel

içerik, pek çok özelliği yanında felsefi bir bağlamda değerlendirilmeyi de hak eder.

Felsefi düşünceler, modern dönem dâhil, yalnız kavramsal ve spekülâtif eserlerde değil, bir hikâye ve kurgu üzerinden edebiyat eserleriyle birlikte de ortaya çıkmıştır. Bu eserlerin betimsel ve imgesel nitelikte olan edebî dilinin, felsefenin kavramsal diline çevirisi yapılabilir. Edebiyat tarihinde bu tür eserler çok fazladır. *Kutadgu Bilig*'e bir hikâye üzerinden, yer yer kavramsal, yer yer betimsel ve imgesel bir dille felsefi ve pedagojik bir anlatım benimser. Bu anlatım esnasında varlık ve bilgi, eğitim ve ahlak, yönetim ve adalet kavramlarından, modern felsefenin de gündeminde olan inanç ve ölüm sorununa kadar geniş alanda belirli bir kavramsal yapının ortaya çıktığı görülür. Eserin Platon, Aristoteles, Augustinus, Farabî, İbn Haldun, Kınalızâde Ali, Locke, Rousseau, Kant, Kierkegaard, Jaspers, Wittgenstein, Heidegger, Sartre, Camus, Buber gibi filozoflar, bu filozofların kavram ve görüşleriyle bağlam oluşturduğu görülebilir. Bu konu ve kavramlar, makale içinde ele alınan örneklerden bazılarıdır. Kuşkusuz istenildiğinde bu okumalar daha da zenginleştirilerek *Kutadgu Bilig*'in felsefi bağlamının gelişip zenginleşmesine, eserin hayatıyetine katkıda bulunulabilir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Politika*. Çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Aydın, M. "Kutadgu Bilig'de Dil ile Tasavvufta Samt 'Susma' Meselesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 45 (2019): 167-177.
- Rousseau, J.-J. *Emile or On Education*. Tr. Allan Bloom. USA: Basic Books, 1979.
- Buber, M. *Ben ve Sen*. Çev. İnci Palsay. İstanbul: Kopernik Kitap, 2017.
- Çotuksöken, B. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1996.
- Deleuze D. - Guattari, F. *Felsefe Nedir?* Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY, 1995.
- Dostoyevski, F. *Ecinniler*. Çev. İsmail Yergüz – Engin Özden. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

- Farabî. *El-Medînetü'l Fâzıla*. Çev. Nazfîz Danışman. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- _____. *Farabî'nin Üç Eseri*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Heraclitus. *Fragments*. In Heraclitus. Ed. Philip Wheelwright. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, pp. 19-102, 1959.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- İbn Rüşd. *Faslü'l Makâl*. Çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Leopold Voss, 1853.
- _____. *Prolegomena*. Çev. İonna Kuçuradi – Yusuf Örnek. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divânü Lûgat-it-Türk*. Çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Kierkegaard, S. *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk*. Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- _____. *Fear and Trembling* (Trans. Alastair Hanan). London: Penguin Books, 1985.
- Nietzsche, F. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çev. Nusret Hızır. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Öner, N. "Felsefi Tutum", *Felsefe, Eğitim, Sanat: Saffet Bilhan Armağanı'nda*, der: S. Büyükdüvenci, V. Taşdelen. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Plato. *The Dialogues of Plato*, II. Çev. Benjamin Jovett. New York: National Library Company, 1892a.
- _____. *The Dialogues of Plato*, IV. Çev. Benjamin Jovett. New York: National Library Company, 1892b.
- _____. *Protagoras*, Çev. T. Gökçöl, Diyaloglar 2'de. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- _____. *Devlet*. Çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tr. D.F. Pears – B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Uyanık, M. "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Türk Felsefesine Giriş", *Muhafazakar Düşünce*, s. 54 (2018): 179-199.
- Yunus Emre. *Yunus Emre Dîvânı*. Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Yusuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig II*. Haz. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.