

**T.C.  
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**



**DOKTORA TEZİ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI**

**VIII-XI. YÜZYIL ESKİ TÜRKÇE METİNLERDE  
“ZAMAN”LA İLGİLİ UZLAŞILMIŞ METAFORLAR**

**Davut ŞAHİN**

**Danışman  
Prof. Dr. Ayşe İLKER**

**Manisa – 2024**

**T.C.  
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**



**DOKTORA TEZİ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI**

**VIII-XI. YÜZYIL ESKİ TÜRKÇE METİNLERDE  
“ZAMAN”LA İLGİLİ UZLAŞILMIŞ METAFORLAR**

**Davut ŞAHİN**

**Danışman  
Prof. Dr. Ayşe İLKER**

**Manisa – 2024**

## **TAAHHÜTNAME**

Bu sayfaya Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezinden alınan “Tez Veri Giriş ve Yayınlama İzin Formu” konulacaktır. (Tezin CD’ye çekilmiş pdf formatında bu belge yer almayacaktır.) <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> bağlantısındaki belge doldurularak 3 adet çıktısı alınıp imzalanacak; bunlardan biri Enstitüye teslim edilecek olan tez nüshasına konulacak; kalan iki kopya ise Enstitüye teslim edilecektir.



## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “VIII – XI. Yüzyıl Eski Türkçe Metinlerde “Zaman”la İlgili Uzlaşılmış Metaforlar” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

08/10/2024

Davut ŞAHİN

İmza

## ÖZET

### XIII–XI. YÜZYIL ESKİ TÜRKÇE METİNLERDE “ZAMAN”LA İLGİLİ UZLAŞILMIŞ METAFORLAR

Antik Çağ’dan günümüze kadar geçen süreçte pek çok alanda zaman kavramı üzerinde incelemeler yapılmıştır. Zaman; felsefe, dinler tarihi, sosyoloji, antropoloji, edebiyat gibi sosyal bilimler çatısı altında yer alan disiplinlerin çalışma konusu olmuştur. Bununla birlikte fen bilimleri, mühendislik ve astronomi gibi sosyal bilimlerin uzağında kalan farklı disiplinlerin de üzerinde durduğu son derece girift bir kavramdır. Kavramın çok katmanlı olması disiplinler arası çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin dinler tarihi-felsefe, edebiyat-felsefe, edebiyat-dilbilim, felsefe-dil bilimi gibi bilim dalları, birlikte zaman konusunu çeşitli bakış açılarıyla değerlendirmişlerdir. Biz de bu kavramın Türk düşünce sistemindeki yerini Eski Türkçe metinleri Bengü Taşlar’dan hareketle ele alarak Kutadgu Bilig’deki izlerini uzlaşmış metaforlar aracılığıyla ortaya koymayı amaçladık. Türklerin hayatını içine alan ilk eserler Bengü Taşlar ve Türklerin en kapsamlı felsefi eseri Kutadgu Bilig’in bu kavramın ayrıntısıyla ele alınabilecek zenginlikte olması sebebiyle çalışmamıza kaynak seçilmiştir. Çalışmamız esas itibariyle iki ana araştırma konusu üzerine oturmaktadır. Bu nedenle inceleme kısmına gelmeden önce zaman ve metafor kavramları üzerinde detaylı literatür taramaları yapılarak gerekli bilgiler tasnif edilmiştir. Yapılan bu tasnifler neticesinde tezin kavramsal haritası ortaya konulmuştur. Buradan yola çıkarak Bengü Taşlar’da ve Kutadgu Bilig’de zaman metaforları tespit edilmiş, daha sonrasında zamanla ilgili uzlaşmış metaforlar tasniflenerek incelenmiştir. Her metaforun altında eserlerden verilen örneklerle zaman kavramı arasındaki bağlantısı açıklanmıştır. Bengü Taşlar’da yer alan pek çok zaman kavramına ait metaforun Kutadgu Bilig’de daha zengin ifadelerle kullanılmış olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bengü Taşlar, Kutadgu Bilig, Zaman, Metafor, Uzlaşmış Metafor

**ABSTRACT**  
**CONVENTION METAPHORS ABOUT TIME IN VIII - XITH**  
**CENTURY OLD TURKISH TEXTS**

In the period from ancient times to the present day, studies have been carried out on the concept of time in many areas. Time; it has been the subject of study of many disciplines under the roof of social sciences such as philosophy, history of religions, sociology, anthropology and literature. However, it is an extremely complex concept that is emphasized by different disciplines that are far from social sciences, such as science, engineering and astronomy. The multi-layered nature of the concept has paved the way for interdisciplinary studies. For example, branches of science such as listening history-philosophy, literature-philosophy, literature-linguistics, philosophy-linguistics have evaluated the issue of time from various perspectives. We aimed to examine the place of this concept in the Turkish thought system based on the Old Turkish texts *Bengü Taşlar* and reveal its traces in *Kutadgu Bilig* through agreed metaphors. The first works covering the lives of the Turks, *Bengü Taşlar* and the most comprehensive philosophical work of the Turks, *Kutadgu Bilig*, were chosen as sources for our study because they are rich enough to discuss this concept in detail. Our study is essentially based on two main research topics. For this reason, before coming to the review part, detailed literature searches were made on the concepts of time and metaphor and the necessary information was classified. As a result of these classifications, the conceptual map of the thesis was revealed. Based on this, time metaphors have been identified in *Bengü Taşlar* and *Kutadgu Bilig*. Afterwards, the agreed upon metaphors about time were classified and examined. Under each metaphor, the connection between the concept of time and the examples given from the works is explained. It has been determined that many metaphors of time concepts in *Bengü Taşlar* are used with richer expressions in *Kutadgu Bilig*.

**Key Words:** *Bengü Taşlar*, *Kutadgu Bilig*, Time, Metaphor, Consensual Metaphor

## ÖNSÖZ

Yazılı metinler tarihten günümüze milletlerin hayatına ayna tutarlar. Eserlerin yazıldığı zaman, mekân ve kültür coğrafyası içeriğe önemli derecede etki eder. Farklı dönemlerde yazılan aynı millete ait eserler değerlendirilirken bu şartlar göz önünde bulundurulur.

İlk edebî eserlerini yazan Türkler daha sonraki dönemlerde farklı tarih, coğrafya ve kültür çevrelerinin etkisinde de eserler vermişlerdir. Bunlara yenilik katmışlar, var olagelen düşüncelerini de geliştirerek devam ettirmişlerdir.

Türklerin eski metinlerinden günümüz metinlerine kadar pek çok farklı konuda çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada ise Türklerin eski devir tarihsel metinlerinde “zaman” kavramıyla olan münasebeti üzerinde durulacaktır.

Zaman her ne kadar felsefe bilim dalının temel konularından biri olmuşsa da ilerleyen süreçte pek çok farklı disiplin tarafından da konu edinilmiştir. Türkçenin en eski metinlerinden günümüze kadar takip edebildiğimiz metinlerde değişik açılardan farklı sebeplerle ‘zaman’ kavramına değinilmiş ve edebî türlerde pek çok anlamsal genişlemenin temelini oluşturmuştur. Türklerin zaman algısıyla olan münasebeti, “metaforlar” aracılığıyla en eski Türk edebî eserleri olarak bilinen Orhun Türkçesi metni Bengü Taşlar ve Karahanlı Türkçesi metni Kutadgu Bilig’de tespit edilmiştir. Erken dönem eserleri olan Bengü Taşlar’daki zaman metaforlarının on birinci yüzyıl metinlerinden Kutadgu Bilig’deki kullanımları üzerinde durularak hangi zaman metaforlarının hangi şekilde *uzlaşır* halde kullanıldıkları üzerinde durulmuştur. Ortaya çıkan *zamanla ilgili uzlaşmış metaforlar* değerlendirilmiştir.

Yapılan bu çalışma Giriş, İnceleme, Sonuç ve Kaynaklar olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. *Giriş*’in alt başlığında “zaman” kavramının sözlüklerdeki karşılıklarının ele alındığı *Zaman* alt başlığı açılmıştır. Zaman kavramının felsefe tarihindeki sürecini ele alan *Felsefede Zaman* başlığı, o başlık altında da sırasıyla *İlk Çağ*, *Orta çağ* ve *Modern Çağ Felsefesinde Zaman* bölümleri oluşturulmuştur. *Orta Çağ Felsefesinde Zaman* bölümü *Batı Felsefesinde Zaman* ve *İslam Felsefesinde Zaman* alt başlıklarında ele alınmıştır. Zaman konusu *Felsefede Zaman* başlığının dışında *Türklerde Zaman* başlığıyla bitirilmiştir. Zaman konusunun metaforlar aracılığıyla anlatılmasından dolayı

***Metaforlar* bölümü altında *Metaforun Sözcük Anlamı, Metaforun İşleyişi ve Oluşumu, Uzlaşmış Metaforlar* alt başlıklarında ilgili bilgi verilmiştir.**

**Çalışmayla ilgili elde edilen tespitler *Sonuç* bölümünde, çalışmada yararlanılan ilmî eserler de *Kaynakça* bölümünde yer almaktadır.**





## TEŞEKKÜR

Çalışmamın bütün safhalarında bana her yönden destek olan, bilgi ve deneyimleri ile yol gösteren, hayatımın tüm zorlu basamaklarında yardımcı olan, bu konuyu veren danışman hocam Sayın Prof. Dr. Ayşe İLKER'e; bilgi, tecrübe ve her türlü desteğini hiç eksik etmeyen kıymetli hocam Sayın Doç. Dr. Ferhat KARABULUT'a; konumuzun felsefi yönünde çalışmama katkıda bulunan ve destek olan hocam Sayın Prof. Dr. İdiris DEMİREL'e; birikimlerinden, tecrübelerinden ve desteğinden yararlandığım Sayın Doç. Dr. Ayvaz MORKOÇ'a; tezimize yapmış olduğu katkılar dolayısıyla hocam Sayın Dr. Öğr. Üye. Mehmet Yasin KAYA'ya; lisans öğrenimimden beridir tanıdığım ve dil alanındaki mayayı bana aşıl原因, her daim hem ilmî hem insanî vasıflarıyla bana örnek olan, kıymetli bilim adamı hocam Sayın Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU'na; bir zamanlar hocası olduğum ve kendini yetiştiren kıymetli meslektaşım Sayın Doç. Dr. Serpil ERSÖZ'e; beni hayata getiren ve bugünlere erişmeme vesile olan annem merhume Ümmülü ŞAHİN ve babam Ali ŞAHİN'e; hayatta olsaydı çalışmamın sonlanmasına benden daha fazla sevinecek olan merhum Dr. Öğr. Üye. İrfan Murat YILDIRIM ağabeyime; hayatımın her aşamasında, her koşulda yanımda olan eşim Asuman GÜRMAN ŞAHİN ve biricik oğlum Mehmet Oğuz ŞAHİN'e şükranlarımı sunarım.

Davut ŞAHİN

Manisa, 2024

## KISALTMALAR

**BK D:** Bilge Kağan Doğu

**BK G:** Bilge Kağan Güney

**BK K:** Bilge Kağan Kuzey

**KB:** Kutadgu Bilig

**DLT:** Dîvânu Lugâti't-Türk

**KT D:** Köl Tigin Doğu

**KT G:** Köl Tigin Güney

**KT K:** Köl Tigin Kuzey

**KT KD:** Köl Tigin Kuzeydoğu

**MÖ.:** Milattan önce

**TDK:** Türk Dil Kurumu

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ÖZET.....                                                                             | i   |
| ABSTRACT .....                                                                        | ii  |
| ÖNSÖZ.....                                                                            | iii |
| TEŞEKKÜR .....                                                                        | v   |
| KISALTMALAR .....                                                                     | vi  |
| İÇİNDEKİLER .....                                                                     | vii |
| GİRİŞ .....                                                                           | 1   |
| 1. Yöntem .....                                                                       | 2   |
| 2. Zaman .....                                                                        | 4   |
| 2.1. Felsefede Zaman .....                                                            | 5   |
| 2.1.1. İlkçağ Felsefesinde Zaman .....                                                | 5   |
| 2.1.2. Orta Çağ Felsefesinde Zaman.....                                               | 11  |
| 2.1.3. Modern Çağ Felsefesinde Zaman .....                                            | 22  |
| 2.2. Türklerde Zaman.....                                                             | 33  |
| 3. Metafor.....                                                                       | 43  |
| 3.1. Metaforun Sözcük Anlamı .....                                                    | 43  |
| 3.2. Metaforun İşleyişi ve Oluşumu.....                                               | 46  |
| 3.3. Uzlaşılmış Metafor .....                                                         | 51  |
| İNCELEME .....                                                                        | 53  |
| 1. VIII-XI. Yüzyıl Eski Türkçe Metinlerde “Zaman”la İlgili Uzlaşılmış Metaforlar..... | 53  |
| 1.1. Taşın/Yazının/Sözün Ebedîliği Metaforu .....                                     | 53  |
| 1.2. Tanrı’nın Ebedîliği ve İnsanın Fânîliği Metaforu .....                           | 58  |
| 2.2.1. Tanrı’nın Ebedîliği: Tanrı Ebedîdir Metaforu .....                             | 61  |
| 2.2.2. İnsanın Fânîliği: İnsan Fânîdir Metaforu .....                                 | 64  |

|                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.2.3. Tanrı'nın Ebedîliği ve İnsan Fânîliği: Tanrı Ebedîdir ve İnsan Fânîdir Metaforları..... | 95  |
| 2.3. Zamanı ve Mekânı Yaratan Tanrı'dır Metaforu.....                                          | 99  |
| 2. VIII-XI. Yüzyıl Eski Türkçe Metinlerde Diğer “Zaman” Metaforları.....                       | 105 |
| SONUÇ.....                                                                                     | 118 |
| KAYNAKÇA .....                                                                                 | 123 |



## GİRİŞ

Medeniyetin en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilen yazı, Türklerce ilk defa taşlar üzerine kazınarak kullanılmıştır. Gerek Köktürk harfleriyle gerekse komşularının yazılarıyla düşüncelerini kendinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Türkler hangi coğrafyaya gittilerse o coğrafyada mutlaka yazılı bir taş ve belge bırakmışlardır. O nedenle Türkçe, tarihte ondan fazla alfabeye yazılmış tek dil olarak gösterilir.

Türkçenin, tarihi kesin olarak saptanamayan dönemlerinden kalan taşlar üzerine yazılmış pek çok metin bulunmaktadır. Bu metinlerden şekli ve özgünlüğü korunarak günümüze kadar ulaşmış en bütüncül eserler Köktürk harfli Bengü Taşlar'dır.

Köktürk Bengü Taşları Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk adına dikilmiş yazılı abidelerdir. Köl Tigin abidesi 732'de ağabeyi Bilge Kağan tarafından; Bilge Kağan abidesi 735'te oğlu Tenri Tigin tarafından; Tonyukuk abidesi ise 716-726 yıllarında kendi adına diktirilmiş II. Köktürk devri Bengü Taşlarıdır.

Morris Swadesh'in 100 temel kelime listesinden 64'ünün Köktürk bengü taşlarında yer aldığı düşünülürse Türkçenin temel kelimelerini ihtiva etmesi açısından önemli kaynaklar olarak nitelendirilebilir (Ercilasun, 2016: 381). Türkçenin çok farklı kültür unsurlarını karşılayan kelimelerini muhafaza eden bu edebî şaheserler kullanılan söz sanatlarıyla birlikte Türkçenin ifade zenginliğini ortaya koymaktadır.

Karahanlı devri İslami Türk edebiyatının en önemli telif eserlerinin başında Kutadgu Bilig gelmektedir. Karahanlılar, doğuda Çin ve Uygur; batıda da Fars ve İslam kültürlerinin etkisiyle her yönden gelişme göstermiş bir devlet yapısına kavuşmuştur. Bu devirdeki çok kültürlü bir yapı, devletin gelişmesine ve buna bağlı olarak Türkçenin ifade zenginliğini ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Hem Doğu hem de Batı felsefesinin inceliklerine sahip olan Yusuf Has Hacib, kendi kültür ve diline son derece bağlı olan ve *Müşterek Orta Asya Türkçesi*yle klasik Türk edebiyatı mektebini kuran şairimizdir (Caferoğlu, 1984: 55).

İslamî devir manzum eserlerinden biri olan Kutadgu Bilig, farklı tarih ve coğrafyalardan üç nüshayla günümüze ulaşmıştır. Eser, devlet yöneticisi İbrahim Tavgaç Buğra Han'a 1069 senesinde sunulmuştur.

Siyasetname türündeki eser, dört ana karakter Kün Togdı (hükümdar, törü), Ay Toldı (vezir, kut), Ögdülmiş (vezirin oğlu, akıl) ve Odgurmuş (Ögdülmiş'in akrabası-kardeşi-arkadaşı, kanaat) ve Yusuf'u hükümdarla görüştüren Küsemış ve Odgurmuş'ın yanında duran Kumaru olmak üzere iki alt karakter üzerine oturtulmuştur (Kök, 2020: 21).

Eser önce hükümdarla vezirin çeşitli konularda fikir alışverişlerinin yer aldığı bölümlerle başlar, sonrasında vezirin hastalanıp ölmesinin ardından göreve vezirin oğlu getirilir. Yeni vezirin yardımcıya ihtiyaç duymasından dolayı Odgurmuş göreve davet edilir. Münzevi hayatından ayrılmak istemeyen Odgurmuş da eser sonunda vefat eder. Eserin sonunda baş kahramanlardan Hükümdar ve Ögdülmiş hayatta kalmıştır.

Kutadgu Bilig, Türk siyasi ve sosyal hayatını felsefi olarak ele alan en önemli eserlerin başında gelmektedir. Bengü Taşlardaki Türk devlet aklının, düşüncesinin ayrıntıları Kutadgu Bilig'de de görülmektedir. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki her iki eserde de mevcuttur. Çünkü her iki eser de devlet yöneticileri tarafından yazılmış ya da yazdırılmıştır. Bir milleti en iyi tanıması gerekenler yöneticilerdir ve söz konusu olan eserlerin yazarları da bu özellikte şahsiyetlerdir. Onların yazdıkları eserler “doğan, yaşayan ve ölen insanın” “zaman” karşısındaki algısını da en mükemmel düzeyde anlatan eserlerdir. İnsan için **zaman**, doğmak, yaşamak, var olmak, ölmek, öldükten sonra da yaşamak gibi pek çok mana ifade etmektedir. Söz konusu çalışma, eski devir Türk insanının *zaman* karşısındaki algısını tespit etmeyi amaçlamıştır.

## 1. Yöntem

Yapılan çalışmaya “zaman” konusunda literatür taramasıyla başlanmıştır. Soyut bir kavram olan konunun en eski çağlardan itibaren filozoflar tarafından çeşitli yönlerden ele alındığı ve farklı yaklaşımlarda bulunulduğu tespit edilmiştir. Felsefe tarihinde zaman konusu ile ilgili kaynaklar taranarak “zaman”ın krokisi çıkarılmıştır.

Daha sonra zaman konusunun metaforik açıdan ele alınacak olması münasebetiyle Dilbilim'in konusu metafor üzerine kaynak taraması yapılmış ve bilgi toplanmıştır. Zaman ve metafor, bu çalışmanın alt yapısını oluşturduğu için ayrı başlıklar altında genel hatlarıyla değerlendirilmiştir.

Üçüncü aşamadaysa *Türklerde Zaman* konusu ele alınmış ve yine kaynaklar taranarak bilgi fişlemeleri yapılmıştır. Zaman ve metafor konuları irdelendikten sonra

“uzlaşmış metafor”un çeviri ve uyarlama eserlerden ziyade müstakil eserlerde çalışılmasının daha sağlıklı olabileceği bilgisi elde edilmiştir. “Buddhist çevresi eserlerde meydana gelen edebî metaforların bir başka kültür içinde genelleşme (uzlaşmış metaforlara dönme) ihtimalinin çok düşük” (Yunusoğlu, 2016: 169) olduğu düşünülürse, Eski Uygur Türkçesi dönemindeki pek çok farklı kültür etkisiyle oluşan eserlerde de uzlaşmış metafor aramak sağlıklı olmayacaktır. Bu nedenden dolayı çalışmaya Uygur devri dahil edilmemiştir.

Çalışmanın ana metnini Bengü Taşlar olarak adlandırılan II. Köktürk devri Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk metinleri oluşturmaktadır. Metinler Ahmet Bican Ercilasun hocanın Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları eserinden hareketle çözümlenmiştir. Metinlerin çok tartışmalı okuma ve günümüze aktarma şekillerine de değinilmiştir. Kutadgu Bilig metinleri ise Reşit Rahmetî Arat’ın yaptığı üç ciltlik çalışma üzerinden değerlendirilmiştir.

Önce Bengü Taşlar’da **zaman ifade eden metaforlar** tek tek fişlenmiştir. Daha sonra ise tespit edilen zaman metaforlarının Kutadgu Bilig’deki eş değerlerine yani **uzlaşılana**larına ulaşılmıştır. Eserin çok hacimli olması dolayısıyla Bengü Taşlar ile uzlaşmayan zaman metaforları da fişlenmiştir. Böylelikle hem Bengü Taşlar’ın hem de Kutadgu Bilig’in **zaman** metaforları açısından fişlemesi tamamlanmıştır.

Her iki eserde zamanla ilgili uzlaşmış metafora konu olan cümle ve beyitlerin incelemeleri yapılmıştır. Çalışma boyunca önce Bengü Taşlar’a ait metin, sonra Kutadgu Bilig’deki beyit ya da beyitler ele alınmıştır. Konuya dair uzlaşılana metaforu taşıyan birden fazla beyit varsa her biri tek tek açıklanmıştır. Her beyitte ana metaforu destekleyen alt metaforlar belirtilmiştir. Alt metafor olarak da art arda gelerek birbirini tamamlayan beyitler ayrı ayrı değil de tek açıklama altında sıralanmıştır.

Bengü Taşlar’da olup da Kutadgu Bilig’de olmayan zaman metaforları çok az sayıdadır. Kutadgu Bilig’de olup da Bengü Taşlar’da olmayan zaman metaforu ise daha fazladır. Bu uzlaşmayan zaman metaforları çalışmanın ikinci bölümündeki başlıkta sıralanmış, altlarına da ilgili metaforun kullanıldığı beyitlerden örnekler verilmiştir.

Metafor cümleleri, bilimsel çalışmalardaki genel eğilime uygun olarak büyük harflerle yazılmıştır. Cümle ya da beyitlerde zaman metaforunun kaynağı olan kelime

veya kelime grupları *koyu yazı* stilinde; metinlerin günümüz Türkçesi *italik yazı* stilindedir.

Bengü Taşlar'a ait cümlelerin hemen sonuna hangi abidenin hangi yüzü ve kaçınıcı satırından alındığı parantez içinde; Kutadgu Bilig'in beyitlerinin numarası ise Arat'ın eserindeki sistemle beyit başında verilmiştir.

Gerek cümlelerin gerekse beyitlerin “zaman metaforu” açısından verdikleri ifadelerin daha açık ortaya konulabilmesi için yapılan bilimsel çalışmalardaki görüşlerin etkisi en aza indirilmeye çalışılmıştır. Elbette muallak ifadelerde farklı görüşler değerlendirilmiş, fakat öz bir bakış açısına sadık kalınarak çözümlemeler yapılmıştır. Şunu da söylemek gerekir ki metinlerde ifade edilen **zaman metaforlarını** tespit çalışması, daha önceki dönemlerde eserlerle ilgili yapılan çalışmalarda varılmış yargıları ispatlayabilmek için değil yeni sonuçlar ortaya çıkarabilmek için yapılmıştır. Daha önce belirtildiği gibi zaman kavramı, tek başına değil de Türk insanının zihnindeki yani Türk kültüründeki zaman metaforları aracılığıyla ele alınmış ve böylece sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan zaman metaforları arasında da hangi konularda bir uzlaş sağlandığı uzlaşılmış metaforlar aracılığıyla ortaya konulmuştur.

## 2. Zaman

Zaman kavramı, insanoğlunun *ne* olup olmadığı üzerine fikir yürüttüğü ve tanımlama konusunda kesin bir sonuca varamadığı konuların başında gelir. Soyut bir kavram ve farklı yönlerinin olması nedeniyle birden fazla tanımıyla karşılaşmak mümkündür. Zaman, TDK Türkçe Sözlük'te dokuz maddede tanımlanmıştır:

**zaman** *a. (zama:nı), Ar. zamân 1. Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre; vakit: “Zaman geçtikçe hafifleyecek yerde, daha ziyade ağırlaşan bir vicdan azabı duyuyorum.” – Ö. Seyfettin. 2. Bu sürenin belirli bir parçası; vakit: “Efendiler, az söylemek çok yapmak zamanı gelmiştir.” – A. İlhan. 3. Belirlenmiş olan an. 4. Çağ, mevsim: Gül zamanı. Çocukluk zamanı. 5. Bir işe ayrılmış veya bir iş için ayrılmış saatler; vakit. 6. Dönem, devir: “Dedelerimizin zamanında burada bir kral yaşardı.” – R. Mağden. 7. gök bilimi Olayların oluş ve akış sırasını belirleyen, düzenli ve dönemli gök olaylarını birim olarak kullanan sanal bir kavram. 8. db. Çekimli fiilin karşıladığı kılış veya oluşun içinde geçtiği dil bilimsel zaman dilimini gösteren kategori; bildirme kipi, haber kipi: Geldi, gelmiş, geliyor, gelecek, gelir. 9. jeol. Yer kabuğunun geçirdiği gelişimde belirlenen ve fosillere göre dörde ayrılan geniş evrelerden her biri (TDK, 2011: 2641).*

Felsefenin üzerinde tartıştığı en temel kavramlardan biri olan “zaman” çeşitli felsefe sözlüklerinde de tanımlanmıştır. Bedia Akarsu, zaman kavramını şu şekilde tanımlamıştır:



**zaman** [İngilizce: time], [Fransızca: temps], [Almanca: Zeit], [Yun. khronos], [Latin: tempus]: Felsefe kavramı olarak oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi; dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme. // Zaman, sürüp giden doğru bir çizgi olarak düşünülebilir; geriye doğru sonsuza değin uzanır (geçmiş), aynı zamanda ileriye doğru (geleceğe) akıp gider. Nesnel (objektif) zaman: Ölçülebilen zaman, ama kendi içinde değil, cisimlerin devinimiyle ölçülebilir. Uzaydaki devinimlerin sıralanması, zamanın da zaman kesimlerine bölünmesini sağlar. Modern fizik nesnel zamanın olmadığını ileri sürer. bk. Görellik kuramı. Öznel zaman: Zaman bilincine dayanır, yaşantılara bağlıdır; nesnel olarak ölçülemez; duruma göre, yaşanan zaman kısa ya da uzun görünebilir (TDK, 1975: 191).

**Şimdi** içinde varlığını sürdüren insan, **geçmişten** itibaren var olduğunun bilinciyle hareket ederek varlığını **geleceğe** taşıma gayreti içindedir. Buna biz **hayat** diyoruz. İnsanoğlu hayat dediğimiz bu süreç içinde pek çok şeyin kimi zaman sona erdiğini, kimi zaman var olageldiğini ve kimi zaman da ortaya çıkıp yok olduğunu gözlemleyerek bazı çıkarımlarda bulunmuştur. İnsan, kendisiyle birlikte çevresinde meydana gelen var olma (başlangıç) ve yok olma (son) sürecini adlandırma ihtiyacı duymuştur. **Başlangıç** kimi zaman insanın doğuşu, kimi zaman bir amaca yönelik iş, kimi zaman Güneş'in görünmesi, kimi zaman mutlu bir hal olmuş; **son** ise kimi zaman insanın ölümü, kimi zaman bir işin bitişi, kimi zaman Güneş'in görünmez oluşu, kimi zaman da mutluluğun son bulması olmuştur. Tüm bu devinimden hareketle insanoğlu kendisiyle birlikte çevresinde meydana gelen hadiselerin tümünü kapsayan süreci tanımlama ihtiyacı hissetmiştir. Hayatın tümünü kapsayan bu süreç çeşitli kültürlerde çok farklı isimlerle adlandırılmıştır. Adına **zaman** dediğimiz bu soyut kavram, felsefe tarihi içinde pek çok yönüyle ele alınmıştır. Zaman kavramı, felsefe tarihinde kronolojik olarak ele alındığı takdirde yukarıdaki tanımların meydana geliş süreci kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

## 2.1. Felsefede Zaman

Hayatın döngüsüne işaret eden *zaman* girift bir kavramdır. Antik Çağ'dan günümüze kadar zaman sorunsalı üzerinde yapılan yorumlar farklı biçimlerde süregelmiş ve düşünürler her çağda zamana yeni bir yorum getirmiştir. Bu bağlamda tezin esas konusuna geçmeden evvel düşünürlerin *zaman* hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilecektir.

### 2.1.1. İlkçağ Felsefesinde Zaman

*Zaman* konusunu felsefi yönden değerlendirebilmek için öncelikle Antik Yunan'dan başlamak gerekir. Sokrates öncesi filozoflarının ilgisi doğayı ve insanı

anlamaya yöneliktir. Bu coğrafyada diğer eski kültürlerle göre söz gelimi Mısır, Mezopotamya, Hint'te zaman kavramı din merkezli değil doğa merkezlidir. Bunda ölü kültü ve bu kültü ait ritüellerin sınırlı olması önemli rol oynamaktadır. Ayrıca Eski Yunan'da zamana, mekândan daha az ilgi gösterilmesi de söz konusudur. Bunun sebebi, diğer coğrafyalara göre bu bölgede doğa felaketlerine (taşmalar, sel, vb.) daha az rastlanması olarak görülür. Bu gibi nedenler Eski Yunanlıların zaman ölçümü konusunda diğer uygarlıkların gerisinde kalması sonucunu doğurmuştur (Topakkaya, 2017:104).

İlk Yunan filozoflarının zaman konusunda mitolojik anlatılardan etkilendikleri görülür; ancak süreç içinde bu mitolojik unsurların azaldığı bilinmektedir. Gerek eski Yunan mitolojisinde gerekse ilk filozoflarda evren konusunda 'yoktan var etme' anlayışı yerine '**karmaşadan düzene geçme**' anlatımı vardır. Evrenin, zamanın, varlığın başlangıcı ve sonundan ziyade **ne olduğu** üzerinde durulur. Evrenin başlangıcı ve sonu düşüncesi din kaynaklıdır (Coştu, 2015: 8).

Sokrates öncesi Antik Yunan düşüncesinde pek çok kozmolojik kavram gibi *zaman* da **mitolojik bir tanrı** olarak kişiselleştirilmiş ve zamanla ilgili efsaneler üretilmiştir. Hesoidos (MÖ. 7. yüzyıl) ve Ferekidis (MÖ. 6. yüzyıl ortaları) gibi ilk mitoloji yazarlarına kadar *zaman*, *Khronos* ve *Kairos* tanrıları üzerinden açıklanmıştır (Yetmen, 2014: 13).

Khronos ve Kairos, Antik Yunan düşüncesinde zamanla ilgili en önemli iki kavramdır. Khronos, Aristoteles'in hareketin sayılabilen cihetiyle bir tuttuğu *zaman* kavramıdır. Kairos ise zamanın niteliksel yönüyle ilgili olan '*uygun zaman*'dır. Khronos, 'ne kadar zaman geçtiği' sorusuyla kastedilen iken; kairos 'ne zaman/hangi vakitte' sorusunun karşılığıdır. Yani khronos zamanın niceliksel; kairos ise niteliksel yanını ifade eder (Anar, 1994: 3-4).

Khronos, fiziksel zamanı, art arda gelmeyi, saatin gösterdiği zamanı karşılamaktadır. En önemli özelliği akıp gitmesidir. Mitolojide zamanın babası ve kendi çocuklarını yutan Khronos, çıplak, yaşlı, kel kafalı kötü bir şekilde tasvir edilir. Güç ve tarımın sembolü tırpan, 'zaman'ı da temsil eder. Bu sembolle zamanın insan hayatındaki önemi vurgulanmaktadır. Kairos, 'en uygun zamanın kulanması' anlamını da karşılar. En uygun zaman ise 'şimdiki zaman'ın kulanmasıyla

mümkündür. Eski Yunan'ın şimdiki zamana önem verdiği görülmektedir. Bu olgu zaman felsefesi açısından ilerisi için önemli bir tespittir (Topakkaya, 2017: 104-105).

Mitolojik kaynaklı diğer bir kavram ise “çağ”, “ömür”, “sonsuzluk ya da ezeli-ebedî olma” anlamlarına gelen zaman tanrısı *Aion*'dur (Anar, 1994: 4). Karen Gloy *Zamanın Felsefi Tarihi ((Philosophiegeschichte der Zeit)* adlı eserinde bu kavramın ‘sonsuzluk’ (Unendlichkeit) mu, ‘ölümsüzlük’ (Unvergänglichkeit) mü yoksa ‘ebedîlik’ (Ewigkeit) mi anlamlarına geldiği konusunda kararsız kaldığından bahseder. Aristoteles’e göre, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son anlamındaki *Aion*, ebediyettir; adını hep varoluştan alır ve ölümsüz, Tanrısal olana denir (Coştu, 2015: 9).

Sokrates öncesinde doğanın ana maddesini (arche) mitolojinin dışında, yine doğada sorgulayan ilk filozof Thales (MÖ. 640-550) olmuştur. Thales ve sonraki doğa filozofları, zamanı evrende meydana gelen **değişim ve hareketlere** bağlamışlardır. Gök kürede meydana gelen olaylarla gündelik hayatlarındaki bazı olaylar arasında bağlantı kurarak zamanı belirginleştirmişlerdir (gece-gündüz). Gökyüzündeki hareketlerin düzenli ve döngüsel olması, zamanın da döngüsel olduğu düşüncesini doğurmuştur (Anar, 1994: 5).

Thales'in çağdaşı ve öğrencisi Anaksimandros (MÖ. 610-545) ise her şeyin kaynağı olarak ‘*a perion*’u gösterir. Sınırsız, sonsuz ya da tanımsız anlamına gelen metafiziksel olarak nicelikten ziyade niteliksel bir kavramdır. Tüm özelliklerden arınmış tanımsız bir şeydir (Yetmen, 2014: 15). Sadece zamanın sonsuzluğunu ifade eden bir kavram değildir *Aperion* ve o nedenle *Aion* kelimesi tercih edilmemiştir. O, varlığa ait bütün zıtlıkları barındırır ve bu sayede evrendeki ahengi sağlamış olur. *Aperion* adeta Tanrı'ya ait sonsuzluğu ifade eder (Topakkaya, 2017: 106). Evrendeki her şey ‘*a perion*’dan doğar ve tekrar ona döner. Yani Anaksimandros’a göre zaman, evrenin koruyucu ve düzenleyicisidir (Yetmen, 2014: 17).

Herakleitos’a (MÖ. 540-480) göre en önemli ve tek gerçeklik tüm varlıkların bir **akış** ve **değişim** içerisinde olduğudur. Değişmeden varlığını sürdüren hiçbir şey yoktur. Bu değişimi düzenleyen *logos* vardır. *Logos*’u âlemin kaynağı gördüğü ‘ateş’ olarak tanımlar. Her şey ateşten çıkmış ve yine ateşe dönecektir (Birand, 1958: 19). *Logos* aslında Tanrısal akıl, söz, düşünce, anlam gibi kavramlara karşılık gelmektedir.

Yani logos, insanın kendisini ve evreni algılamasıdır. Bu yaklaşım Heidegger'in Dasein'inde da karşımıza çıkacaktır.

Herakleitos zamanı (Aion) dama taşı oynayan bir çocuğa ve o akan oyuna benzetir. Bir oyundaki çocuğun ne yapacağının kestirilememesi gibi zaman da kendi akışı içerisinde evrene hâkim bir şekilde ilerler, kestirilemez. Onun Aionu (zamanı) günümüz filolojisinde 'sonsuzluk'tan ziyade 'yaşam' ya da 'yaşam zamanı' anlamlarıyla karşılanmaktadır (Coştu, 2015: 11-12). Yani zaman, değişim içerisinde bir akıştır, süreçtir. Herakleitos'un ortaya koyduğu bu değişim felsefesi özellikle Bergson'da önemli yer tutacaktır.

Batı felsefesine yeni bir soluk getiren Parmenides (MÖ. 529-440), kendinden önceki filozofların doğada her şeyin bir *değişim* içinde olduğu ilkesine karşı çıkarak tek gerçekliğin **varlık** olduğu görüşüdür. Değişimin bir yanılsama olduğu, hayatta ebedî ve sonsuz, yok edilemez, sürekli ve kalıcı olan mutlak anlamdaki "Bir"dir. Ona göre varlık, hep var olagelmıştır, parçalı değil bütündür, başlangıcı ve sonu yoktur, zaman içinde değişime uğramaz. Bütünlük aynı kalmayı ve uzamsal olarak sürekliliği, yani zamansızlığı ifade eder. Doğmak zamansal bir başlangıcı, yok olmak da gelecekte zamansal bir sonu anlatır. Yani "geçmiş" *olmayanı*, "gelecek" ise *henüz olmayanı* ifade eder, ki her iki zamanın da var olmayanı tanımladığı anlamına gelir. Yalnız *zamansız oluş* '**var olan**'ı ifade edebilir (Yetmen, 2014: 21). Var olan zaman değil '*an*'dır. '*An*' sabittir. Sabit olmasından dolayı '*şimdi*' noktasının akış içerisinde olması mümkün değildir. Akış ve değişim de olmadığına göre zaman da yoktur (Coştu, 2015: 13).

Parmenides'in çokluk ve değişimin bir yanılsama olduğu fikrini Elea Okulu temsilcilerinden Zenon (yaklaşık MÖ. 490-430) da devam ettirir. Zenon'un Achilles ve kaplumbağa paradoksunda, ikisi arasındaki yarışta aralarındaki mesafe hiçbir zaman değişmeden sonsuza dek devam eder. Hedefe atılan ok da aslında sabit haldedir ve asla varamayacaktır. Zenon'un göstermek istediği şey mekân ve zamanın bölünmez olduğudur (Topakkaya, 2017: 107). Yani ortaya konulmak istenen, **bir** olanın *çokluk* olarak algılanması; **sonsuz** olanın *sonlu* olarak algılanması aslında bir yanılsamadır.

Antik Çağ düşüncesinin en temel kabulü, 'hiçten hiçbir şey çıkmaz' ilkesidir. Evren ve zamanın yoktan var edilmesinden ziyade, Tanrıların var olan evrenin kaotik yapısına bir düzen sağlaması üzerinde durulur.

Antik Yunan filozoflarından sonra zaman konusuna farklı bir yaklaşım getiren düşünürlerin başında Platon (MÖ. 428-347) gelir. O, zamanı en açık şekliyle **sonsuz Tanrı/zaman** ve **sonlu evren/zaman** olarak iki kategoriye ayırır. İnsanların yaşadığı zamanda bir öncelik-sonralık ve akış vardır. Bu ölçülebilen fiziksel zamandır. Yani sonsuz Tanrı'dan sonlu evren yaratılmıştır. Mükemmel şekilde tasarlanmış bu düzenin yaşaması için ölümsüzlüğe ulaşabilmesi için zaman yaratılmıştır. Zaman evreni ölümsüzleştirmese de ölümsüzlüğe yaklaştırmıştır (Coştu, 2015: 16).

Platon'da zaman, öz-gölge ilişkisine göre temellendirilmektedir. *Aion*, sürekli aynı olan, değişmeyen ve sadece **akılla** kavranan iken, *kronos* ise sürekli oluş halinde, varlıklarla ilgili olup sadece **algıyla** anlaşılabilir. Platon'un *Aion*'u akılla anlaşılabilen, bâkî ve sayılamaz-ölçülemez; *Kronos*'u ise algıyla anlaşılabilen, fânî ve sayılabilir-ölçülebilirdir. Yani *kronos*, *aion* içinde varlığını devam ettirebilir (Topakkaya, 2017: 109).

Genel olarak bakıldığında Platon için **zaman harekete** ve **değişime** bağlıdır. Zaman, içinde şeylerin yer aldığı, olayların gerçekleştiği büyük bir zemin (mekân) ya da kap gibidir. Zaman ve mekânın benzerlik gösterse de zamanın aklî dünyanın kaynağı, mekânın ise algısal dünyanın bir kaynağı olması nedeniyle zamanın daha önemli olduğu sonucu çıkarılabilir. Fakat bazılarına göre ise zamandan önce mekân olduğundan Platon mekânın gerçekliğini zamana göre daha çok kabullenmiştir (Yetmen, 2014: 33).

Platon *Timaios* adlı eserinde gökyüzü hareketinin ve zamanın asli hareketinin döngüsellikinden bahseder. Fakat insan için zamanda öncelik ve sonralığın ifade edilmesi, algı dünyasında zamanın çizgisel seyrine işaret etmektedir. Yani Platon hem çizgisel hem de döngüsel zamandan bahsetmektedir. Yine de Platon'da ve devrin filozoflarında döngüsel hareket daha ön plandadır (Coştu, 2015: 17).

Zaman felsefesine en önemli katkıyı yapan filozof hiç şüphesiz Aristoteles'tir (yaklaşık MÖ. 384-322). Onun **doğa felsefesine** ve bu bağlamda **fiziğe** vermiş olduğu önem sayesinde **zaman** ile ilgili ortaya koyduğu fikirler kendinden sonraki filozoflara da yol gösterici olmuştur. Fiziğin en önemli konularından biri **mekân**, diğeri ise **zamandır**. Platon'un aksine o, zamanı öncelik-sonralık bağlamında **hareketin sayısı** olarak tanımlar. Bir şeyi saymak da sayılan şeye ait değil **ruha** ait bir özelliktir. Aristoteles, zamanı hareketin ölçüsü olarak anlamaktadır. Platon, sonsuzluktan (*aion*)

hareket edip oluşa ve Kronos'a ulaşırken; Aristoteles oluş ve hareket kavramından yola çıkarak sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır (Topakkaya, 2017: 113-114).

Aristoteles, **değişimi** fark etmeyi, zamanı fark etmek olarak açıklar. Çünkü değişim/devinim olmadığında zaman fark edilemez. Aristoteles bu konuya örnek olarak Sardinya'daki uyuyanların duyumsamadan yoksunken zamanın geçmediğini düşündüklerine göndermede bulunur. Zamanın farkına varmakla değişimin farkına varmayı aynı şey olarak görür (Coştu, 2015: 17-18). Ona göre zamanı algılamak için temel kural değişimin gerçekleştiğini idrak etmektir. Yani zaman, ancak ruhun birbirini takip eden iki **şimdiyi** idrak etmesiyle ortaya çıkar (Topakkaya, 2017: 116). Hareketin olmadığı durumda ise ruhtaki hareketi zamanın algılanmasında şart olarak görür. Ruh olmadığında da sayan olmayacağına ve de sayılan olmayacağına göre zamanın da olması mümkün değildir (Aristoteles, 1997: 223).

Onun zaman anlayışının merkezinde **şimdi** (an) bulunmaktadır. Şimdi, geçmiş gelecekte ayıran bir sınırdır. Geçmiş ve gelecek zaman, süreç içerisinde meydana gelen olaylarda karşımıza çıkarlar. Biri '**artık var olmayan**' denilen **geçmiş**, diğeri '**henüz var olmamış**' denilen **gelecektir**. Geçmiş zamanın gelecek zamandan farkı, bir zamanlar var olduğu, yani yaşanıldığıdır. Şimdi, geçmiş ile gelecek arasında sabit bir sınır değildir. O kadar **geçici** ve **fânî**dir ki, var derken bile geçip yeni şimdiler (anlar) yaşanmaktadır (Topakkaya, 2017: 115).

Aristoteles, zamanı evrenin hareketinden ibaret olarak değerlendirmede gibi hareketten de bağımsız olarak ele almaz. Hareket zamana ait bir şey olmaktan ziyade, zaman harekete ait bir şeydir. Ona göre zaman, birbirini takip eden hareketin sayısıdır ve bu hareketin insan tarafından algılanmasıdır. Onun zamanı '**hareketin sayısı**', '**an**' ve '**ruh**' (Karaköse, 2019: 65-97) kavramlarını içermektedir. Hareketin sayılabilirliği **zamanın nesnelliğini**, saymanın yerine getirilmesi ise **zamanın öznelliğini** ifade etmektedir.

Ross'a göre ise Aristoteles 'ruh olmazsa zamanın olup olmayacağı' sorusuna yine de kesin bir cevap veremediği kanaatindedir. Yani zamanı ne kendinde var olan bir şey, ne de kendi dışında bir şey olarak görmektedir. Bu kuşkucu yaklaşım kendisinden sonraki bazı filozoflarda da devam etmiştir (Köktürk, 2017: 94-95).

Aristoteles'in hareket kavramı sadece yer değiştirme anlamıyla değil, oluş ve yok oluş, niteliksel değişim, boyutlarda artma veya azalma gibi her türlü değişimi

kapsamasına rağmen nicelik olarak ise ‘**uzamsal büyüklük**’ çerçevesinde değerlendirir (Yetmen, 2014: 45). Ona göre değişme de büyüme de sürekli dir. Büyüklüğün niceliği değişmenin niceliği gibi sürekli olduğundan zamanın niceliği de sürekli dir (Kabadayı, 2007: 160).

Onun zaman anlayışının merkezindeki “**şimdiki an**” hareketin **öncesi** ve **sonrasını** birleştiren sınırdır. Öncenin bitimiyle sonranın başlangıcı olan **şimdiki an** zamanı bölümler. Her önce ve sonralık bir saymadır. Şimdiki an süreklilik içinde devam edip gider. Zaman, değişimi ve değişim potansiyeli olan şeyleri içine almaktadır. Değişemeyen ve değişme potansiyeli olmayan şeyler zamanın içinde olamazlar. Döngüsel harekette herhangi bir değişime uğramayan gök küre, Tanrı gibi gerçeklerin zamansallıkları söz konusu değildir (Yelten, 2014: 51).

Bu dönemin zaman merkezinde hareket ve değişim kavramları ön plana çıkmaktadır. Hareketin meydana getirdiği değişim mi zamanın algılanmasını sağlamıştır, yoksa zaman içinde mi hareket meydana gelmiştir? Hareketin ister istemez doğurduğu öncelik-sonralık ilişkisi zamana dair geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarını ortaya çıkarmıştır. İnsanın zamanı algılaması değişimi algılamasına bağlanmıştır. Algılanabilen zaman yaşanmış olan geçmiş midir; daha yaşanmamış olan gelecek midir; yoksa her ikisini birbirine bağlayan anlardan oluşan süreç denilen şimdi midir? Sonuç olarak bu çağda zaman felsefesi *harekete* dayalı bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

### 2.1.2. Orta Çağ Felsefesinde Zaman

Bu dönemde zaman felsefesi Batı’dan ziyade İslam coğrafyasında önemli aşamalar kat etmiştir. Batı’da daha çok Hristiyanlığın etkisinde bir zaman felsefesi oluşurken İslam dünyasında ise bu konu çok farklı yönleriyle ele alınmış ve yeni fikirler ortaya çıkmıştır.

#### 2.1.2.1. Batı Felsefesinde Zaman

Skolastik felsefe, Hristiyanlığa ait dogmaları temellendirmek için Antik Yunan ve özellikle Platon ve Aristoteles felsefesinden yararlanarak dinin doğrularını var olan felsefi doğrularla bütünleştirme yoluna gitmiştir. Zaman felsefesi anlayışı için de durum aynıdır (Topakkaya, 2017: 136). Hristiyanlığın “zaman” anlayışıyla var olagelen zaman anlayışları arasında karşılaştırma yapma suretiyle konu ele alınmıştır. Bu nedenledir ki ilk filozofların fikirleri Skolastik felsefenin klasik yapısına tam olarak

uygunluk göstermez. Bir nevi Antik dönemle Hristiyanlık dönemi arasında ortaya çıkan soruların cevaplanmasına dayalı bir uyuşma dönemi denilebilir. Özellikle zaman konusuna yeni bir ufuk açacak olan Augustinus'un asıl amacı, Hristiyanlığın öğretilerinin insanların kafasında oluşturduğu sorulara cevap verebilmektir. Kısacası Orta Çağ dönemi Batı dünyasındaki zaman felsefesi, Hristiyanlık inancının manevi çerçevesinde şekillenmiştir.

Aristoteles'in zaman yaklaşımına karşı olan ve Platon'un etkisinin görüldüğü en önemli filozof Plotin'dir (204-270). O, zamanın ne hareket ne de hareketin ölçüsü olabileceğini söyler. Çünkü zamanda daha yavaş ve daha hızlı gibi bir kavram yoktur. Ölçülen şeyin zamanın kendisinin olmadığı, zaman aralığı olduğunu ifade eder. Platon'daki sonsuzluğun asli unsuru olan zamanla, zamanın kopyası arasındaki farklılığı daha net biçimde ifade eder. **Sonsuzluk** sonsuz gerçekliği karşılarken **zaman** ise yaşanan evrene işaret eder. Sonsuzluk, zamansal sürenin sonuza dek sürüp gitmesi değil, sürekli zamansız “**şimdi**”dir. Platon'un **sonsuzluk** ile **zaman** arasında **asıl** ile **gölge** olma analojisini sayılar aracılığıyla açıkladığı yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre ise **zaman**, çokluğun birbirlerinden ayrılmasına sebep olan sonsuzluğun basit bir kopyasıdır. Bu yaklaşım Augustinus'un zaman anlayışı üzerinde etkili olacaktır. Tanrısal **sonsuzluk** ve **ruh** onun zaman anlayışında daha merkezde yer alacaktır (Topakkaya, 2017: 120-121).

Hristiyanlıkla birlikte felsefe tarihinde zaman kavramının ele alınışı form değiştirerek teolojik kaygıya dayalı bir zaman incelemesi başlamıştır. Skolastik felsefenin temellerini atan Augustinus (354-430), konuyu zaman-Tanrı ilişkisinden hareketle ele alır.

Augustinus, *İtiraflar* adlı eserinin XI. Kitabının 1. Bölümü'ndeki ilk soru olan Her şeyi bilen Tanrı'ya niçin itirafta bulunuyoruz? sorusunun altındaki cevapta **Tanrı-zaman** ilişkisini şu cümlelerle açıklar: “Ezelî ve ebedî zaman senin olduğuna göre ya Rab, sana söylediklerimi bilmiyor olabilir misin ya da zaman içinde olup bitenleri zamanında görmüyor olabilir misin? O halde niçin ben bunca olayı sırasıyla uzun uzun sana anlatmaya çalışıyorum ki” (Augustinus, 2010: 359).

Semavi dinlerde Tanrı, mekândan ve zamandan münezzehtir. Fakat gözle görülüp algılanan dünyadaki tüm gerçeklikten Tanrı'nın nasıl bağlantısız olabileceği sorusu inançlı insanların bile kafasını karıştırmıştır. Tanrı evreni yarattı ise ve evrenin



başlangıcı varsa, bu olup bitenlerden önce ortada ne vardı? Bir aziz olarak kendisinden cevaplaması istenen Tanrı'ya ait asıl soru ise şudur: “Zaman dışı olan Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu” (Köktürk, 2017: 96-97)?

Augustinus, doğanın sadece görünüşlerden ibaret olduğu yaklaşımını reddeder. Doğa Tanrı tarafından yaratılmış bir gerçekliği temsil eder ki, zaman da Tanrı tarafından yaratılmıştır (Turetzky, 2020: 93). Yaratma hadisesi olmadan zamandan da bahsetmek mümkün değildir. Zamanın olmadığı yerde “zamanın yaratılmasından önce” diye bir zaman diliminden bahsetmek de mümkün değildir. Augustinus, Tanrı-zaman ilişkisine dair daha pek çok soruyu cevaplayabilmenin ilk şartının **zamanı** en ince ayrıntısıyla açıklamak olduğuna inanmıştır.

Augustinus'un zaman anlayışı, Hristiyanlıktaki “**sonsuzluk**” kavramı çerçevesinde Platon ve Plotin geleneği etkisinde vücut bulmuştur (Topakkaya, 2017: 122). Zaman, Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında sürekli “**akıp giden**” bir sona doğru “**akış**”tır. Bu akış içinde artık olmayan bir “geçmiş”ten ya da daha yaşanmamış bir “gelecek”ten söz etmek mümkün değildir. Şu anda var olan “şimdi”den söz edebilmek mümkündür. Geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere zaman üç dilimden oluşmaktadır. Sadece “**şimdi**”nin “**var**” olduğundan söz edebiliriz. Zaman olarak şimdi, geleceğin şimdinin yerini alarak şimdini geçmiş kılan bir “akış” halidir. Onun **uzun** ya da **kısa** olarak ölçülmesi de mümkün görünmemektedir. Çünkü ona karşılık gelen bir uzama sahip değildir. Ölçü, sabit bir değerle yapılan mukayesedir ve akış halindeki zamanın hangi sabit bir varlıkla mukayesesi mümkündür ki uzun ya da kısa olarak tanımlanabilsin?

Uzun ya da kısa olan aslında zamanın ya da ‘şimdi’nin kendisi değil belirlenmiş başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki olay dizelerinin kat ettiği ritim sayılarıdır. Bu diziler karşılaştırılarak ‘**uzun**’ ya da ‘**kısa**’ denir. Şimdinin uzunluğu veya kısalığı söz konusu olamaz. Ayrıca bu ritim sayılarının öznel tarafından beklentileri doğrultusundaki algılanışı da önem arz eder (Köktürk, 2017: 104). Öznenin zamanı nitelendirmesinde kullanmış olduğu uzunluk ve kısalık ölçüsü, başka bir özne tarafından aynı niteliklerle karşılık bulmayabilir. Her özne şimdini yaşar, fakat her öznedeki şimdinin bıraktığı izler farklıdır. Bu algılamada zihnin farkındalığı etkilidir.

Fakat sürekli yerini geçmişe bırakan bir şimdi vardır ve göstermek istediğimiz şimdi de yerini sürekli geçmişe bırakmaktadır. Augustinus, “var” dediği “şimdi”nin sürekli bir “yok olma” süreğenliğine sahip olması nedeniyle zamanı işaret edememenin de sıkıntısını yaşamaktadır.

Augustinus, açıklamakta zorlandığı bu hususu ‘teslis’le bağlantılar. Tanrı’nın ebedî varlığı, mutlak bilgisi ve sevgisinden oluşan üçlü tözü insana **bellek**, **zekâ** ve **istenç** olarak aktarır. **Bellek**, geçmiş yani deneyim ve insan varlığını oluşturan ahlak-hakikat-benlik gibi vasıfların deposudur. **Zekâ**, Tanrı’nın bahsettiği sıfatla var olanı bilip şimdiyle meşgul olur. Tanrı’ya ait **istenç** değişmezken insan istenci öngörüye dayalıdır. Burada da insan Tanrı’nın yardımıyla bir karara varır. Kısacası teslis analogisinde bellek geçmiş, zekâ şimdiyi ve istenç de geleceği temsil eder (Turetzky, 2020: 97).

Akıp giden bir zamanı Augustinus şöyle açıklar: “Ne gelecek var ne geçmiş; ne de geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman diye üç zaman var demek yerinde. Belki şöyle söylenebilir: Üç zaman vardır. Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman. Çünkü bu üç zaman zihinde (bellekte) vardır ve onları başka yerde göremem” (Augustinus, 2007: 55). Geçmiş ve gelecek var olmasalar bile geçmiş şeylerin şimdisi (anı), şimdideki şeylerin şimdisi (algı) ve gelecekteki şeylerin şimdisi (beklenti) **zihinde** var olurlar (Turetzky, 2020: 95). Sonuç itibarıyla zaman, olayların zihinde varlık bulduğu şeyler olarak nitelendirilir.

Kısacası onun zaman anlayışında ruh merkezdeymiş gibi görünse de insan yine de zamanın boyunduruğundadır. Onun zaman öğretisi geç antik felsefe-Hristiyanlık karışımı bir yapıdadır. O, Elea Okulu’nun zaman anlayışıyla başlamış, sonra zaman aralıklarını şu an noktasına indirgeyip daha sonra da Yeni-Platoncu yaklaşımla zamanı ruhla açıklamaya çalışmıştır (Topakkaya, 2017: 134).

Augustinus’ta zaman öznel ve ölçülen şey akılda kalan izlenimdir. Zaman anımsayan, derinlemesine düşünen ve bekleyen insan aklındadır. Tanrı yeri ve göğü yaratırken zamanı da yarattığına göre başlangıcı olan zamanın sonu da olmalıdır. Augustinus’un zamanı çizgisel ve sonludur (Kabaday, 2007: 165). Bu zamana kadar yaygın olarak harekete dayalı, parçalı bir nesnel zaman anlayışı hâkimken Augustinus

ile birlikte zamanın bütüncül, kişinin zihninde hareketin algısına yönelik öznel zaman anlayışı öne çıkmıştır.

Antik Yunan felsefesini ve Neo-Platoncu felsefeyi Hristiyan inancıyla bağdaştırarak ‘akılcı bir inanç’ biçimini savunarak kendine has bir yaklaşım sergileyen filozof Johannes Scottus Eriugena (815-877)’dir (Yetmen, 2014: 63). Mekân ve zamanı, sınırlı varlıkların anlaşılması için ön koşul olarak kabul eder. Yani zaman, yaratmanın ilk temel şartıdır. Zamanın iki boyutu vardır: İlki oluş içindeki bir varlığın hesaplanabilen hareketini ve süresini gösteren boyutu (motus); ikincisi ise hareket eden ve süren bütün varlığa ait boyutudur (mora). Aristoteles’in zamanın harekete olan bağlılığına ek olarak varlığın sabit olma durumunu da eklemiştir. Yani ona göre zaman, herhangi bir varlığın hareketini ve durmasını gösteren bir boyuttur. Onun diğer bir ayrımı da sonsuz zaman (tempora aeterna) ve sınırlı zaman (tempora saecularia) ayrımıdır. İlki sonsuz Tanrısal bir zamanı; diğeri ise belirli bir ölçü doğrultusunda meydana gelen ve ilerleyen zamanı karşılamaktadır (Topakkaya, 2017: 138-139).

Eriugena’dan sonra zaman felsefesi konusunda Batı’da kayda değer başka bir filozof yoktur. Bu dönemde İslam felsefesinin daha çok öne çıktığı görülür.

#### **2.1.2.2. İslam Felsefesinde Zaman**

Orta Çağ döneminin dokuz ile on ikinci asırlar arasında zuhur eden İslam felsefesi, Antik Yunan felsefesiyle Skolastik felsefe arasındaki bağlantıyı sağlayan bir dönemi ifade etmektedir. Nasıl ki Batı’da Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla Tanrısal öğretilerin Antik Yunan felsefesinin süregelen görüşleriyle birleştirildiği bir dönem yaşanmışsa; buna benzer bir süreç de fetihlerle çeşitli din ve kültür coğrafyalarındaki bilgileri barındıran eserlerin İslam kültürüne kazandırılmasıyla Doğu İslam felsefesinde yaşanmıştır. İslam felsefesine Müslüman Araplar, Türkler ve İranlıların yanı sıra Süryaniler ve İbranilerin kendi dillerine çevirdikleri eserler de katkı sağlamıştır (Yetmen, 2014: 64).

İslam felsefesinin ilk temsilcisi olarak **el-Kindî** (800? -873?) gösterilir. Onun, İslam felsefesinin Yunan felsefesinden yararlanmasını sağlayan, özellikle İslam düşünce dünyasını Aristoteles’le tanıştıran ilk filozof olduğu bilinir (Cevizci, 2005: 119). Ona göre zaman, birbiri ardınca olan hareketleri saymaya yarayan adettir. An ise geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan bir kavramdır (Sunar, 1967: 55). Öncelik ve sonralık arasındaki ayrım ise ruh aracılığıyla yapılabilmektedir.

Şimdiki ana ulaşmak, zamanın sonlu olduğunu gösterir. Zaman harekete, hareket cisme bağlıdır. Cisim de sonradan meydana gelmiştir ve sonludur. Sonlu âlem, kendini var edecek bir sonsuzluk vasfına sahip olamayacağı için sonsuzluğa sahip Tanrı tarafından yaratılmıştır (Çubukçu, 1977: 16).

Düşünür, Aristoteles'in hareketin ve buna bağlı olarak da zamanın sonsuz olması görüşüne katılmaz. Zamanla bağlantılı olan mekân, madde ve hareket de sonludur. Kindî bu konuda, İslam felsefe tarihinde Aristotelesçi ekolün temsilcileri Farabî, İbn-i Sina ve İbn-i Miskeveyh gibi filozoflardan ayrılmaktadır. Zaman ve hareketin sonsuzluğu sadece düşüncede mümkündür, gerçek anlamda sonradan yaratılmış olan yani başı olan bir şeyin sonsuz olmasını beklemek akla da aykırıdır (Topakkaya, 2017: 140). Kindî'nin bu konudaki hareket noktası Tanrı'nın her şeyi yaratmasıdır ve her yaratılanın mutlaka bir gün sonu gelecektir. Ezelî ve ebedî olan sadece Tanrı'dır.

El-Kindî gibi hareketin ve zamanın ezelî olmadığı fikrini ileri süren filozoflardan biri de **Farabî** (871-950)'dir. Zamanla hareket arasında doğrudan bir bağlantı vardır ve hareket sonucunda zaman ortaya çıkmıştır. Evreni harekete geçiren Tanrı, zamanı da böylece yaratmıştır. O, zamanın harekete bağlı olarak bir başlangıcının olmasını zamanın ezelî olamayacağına bağlamaktadır. Fakat Tanrı, hareket ve buna bağlı olarak zamanı kendindeki *imkân*dan yani manevî anlamdaki varlığından yaratmıştır. Bu yönüyle de âlem, Tanrı'nın ezelî olmasına bağlı olarak süreklilik içeren bir ezeliliğe sahiptir (Topakkaya, 2017: 142). Âlemin yok oluşu, Tanrı'ya rücu etmektir. Çünkü her şey O'ndan sudur etmiş, yine ona dönecektir. Farabi'nin tabiatı (fiziği) metafiziğine köprü niteliğindedir. Aristo'ya göre ilk madde ezelîdir ve vacibü'l-vücuddur. Başlangıcı ve yaratıcısı yoktur. Farabi ise maddenin ezeliliğini Allah'tan sudur etmiş olmasına bağlamıştır (Sunar, 1967: 72).

Âlemin yaratılmasından önce sadece Tanrı'dan ve mutlak bir yokluktan bahsedebilmek mümkündür. Burada bahsedilen 'yokluk', Tanrı'nın âlemi yaratma fiiliyle birlikte zaman da başlamış olur. Yaratma hadisesinden önceki bir 'yokluk anı'ndan söz edilemez. Yokluk da ortadan kaldırılırsa âlem ile zaman da Tanrı gibi ezeliliğe bürünmüş olur. Bu durumu çelişkili olarak yorumlayan Gazalî gerek Farabî'yi gerekse İbn-i Sina'yı tutarsız olmakla eleştirmiş, hatta kâfirlikle suçlamıştır. Metafiziğe ait bu konunun saf akılla açıklanmanın mümkün olamayacağını ifade etmiştir (Olguner, 2019: 59-61).

Oysaki Farabî'nin Tanrı'nın birliğinden hiçbir şüphesi yoktur. Tanrı, “zarurî varlık-vacibü'l-vücûd”dur ve tüm âlemin kaynağıdır. Onun ezelî varlığından “mümkün” denen “âlemler” yaratılmıştır. Âlemlerin ilki olan “yukarı âlem (ulvî âlem)”, her türlü maddeden uzaktır ve ancak “akıl”la algılanabilir (Olguner, 2019: 115-116).

**İbn-i Sina** (980-1037) da Aritoteles gibi zamanı hareket kavramından yola çıkarak açıklamaya çalışır. Düşünür Kitâbu's-Şifâ (Fizik) adlı eserinde hareket zaman ilişkisini kısaca şöyle açıklar:

*... Hareket aracılığıyla maddede mevcut maddesel bir şey olmakla birlikte zaman, eğer hareket ve başkalaşma olmazsa (mevcut) olmayacaktır. Zira önce ve sonra yok iken zaman nasıl olur da bulunabilir? Ve bir durumu takip eden bir durum meydana gelmedikçe nasıl olur da önce ve sonra olabilir? ...Eğer hareket olmaz ise zaman da olmayacaktır (Yetmen, 2014: 67).*

Bu konuda üç kavram ön plana çıkmaktadır: Zaman, dehr ve sermed. İbn-i Sina, varlığın iki yönü olduğunu söyler; biri zat (=öz, cevher=töz)'ı, diğeri ise hareket etmesi. Varlığın öncelik ve sonralığını oluşturan hareket de **zamanı** oluşturur. Bir varlığın zaman içinde olması hareket etmesine bağlıdır. Eğer bir varlık hareket etmiyorsa ve özü-tözü açısından zaman dışında, değişmeyen varlığıyla zamanla beraberdir. Zamanın her anında özü değişmeden hep aynı kalacağından **süre** (dehr) meydana gelmektedir. Süre, tözün durumundan ortaya çıkmaktadır. Töz değişmez; zaman ise değişendir. Kısacası değişmeyen tözün değişen zamanla olan ilişkisine süre denir. Süre de iki yönüyle ele alınır ki; ilki önü ve sonu olmayan süre (**dehr**), ikincisi ise önü sonu olan ama ‘an’ kadar kısa olmayan -saat, gün, ay gibi- bir miktar süre (**müddet**). Zaman içinde olmayan tözün, zaman içinde olmayan diğeri bir tözle olan bağlantısına ise **sermed** (ezel, soyut zaman) denilmektedir (Atay, 2001: 118-121). Onun **sermed** kavramı Eflatun'un aion'uyla, yani zamansız ezelilikte yaratılan bir ezelilik anlayışıyla örtüşür (Düzgün, 2019: 72).

Hareketi idrak eden ise insan ruhudur. Ona göre insan ruhu zamanın sürekliliğini öncelik- sonralığa göre algılar ve hesap eder. Zaman insan ruhunun salt bir algılamasından da meydana gelmez. Ruh hareketin önceliği ve sonralığını algılayarak zamanı idrak etmiş olur. Hareketin bilincinde olmayan zamanın da idrakinde olamaz. Tıpkı Ashab-ı Kehf gibi (Topakkaya, 2017: 142). Aristo'daki ‘Sardinyalı Uyuyanlar’ da zamanın değişimle bağlantısını ispat etmek için örnek gösterirler.

İbn-i Sina, hareketle zamanı birebir örtüştürmez, hareketin bittikten sonra onun bir ölçüsü olarak zamanın tezahür ettiğini ifade eder. Hareketin olmadığı yerde değişim ve buna bağlı olarak da zamanın algılanmasının mümkün olamayacağı belirtilmiştir. Böylece önce bir hareket meydana gelir, hareketlerin geçiş noktası dediğimiz “an”lar silsilesi bilinç tarafından algılanarak zaman kavramı ortaya çıkmış olur.

Hareketle zaman arasındaki farkı, hareketin yavaş veya hızlı olabilirken zaman ise yeknesak olup sadece uzun ya da kısa olabilmesiyle açıklar. İki hareket aynı anda meydana gelmesine rağmen iki zaman eş zamanlı olamaz (Dağ, 1971: 101).

İbn-i Sina, zamanın sürekliliğine inanır ve ‘an’ların fiili olarak değil, kavramsal olarak varlığından bahseder. ‘An’ önceyi ve sonrayı ayıran değil birleştirendir. An, hareketlerin geçişlerinde hissedilen bir ayrımdır. O, sürekli yani akış halindeki zamanın varlığını da maddeler ve hareketlerine bağlar. Her şey bir ölçü - zaman akışı içinde varlığını devam ettirmektedir.

İslam felsefesinde Aristo felsefesinin tesirlerinin görüldüğü Meşşâî filozofları adıyla anılan Farabî ve İbn-i Sina’nın karşısında yeni bir felsefî akımın yönünü çizen düşünür **Gazzalî**’dir (1058-1111). Kendisi de Aristo felsefesinin pek çok yönden tesirinde kalmasına rağmen, Meşşâî filozoflarının çeşitli konularda İslâmî prensiplere aykırı gelebilecek Aristo’dan alıntı fikirlerle yaklaşıldığını zikreder. Zaman konusunda da bazı açılardan Meşşâîleri eleştirmiştir. Öncelikle Gazzalî’nin zamanla ilgili fikirlerini genel olarak ele alıp eleştirilerini daha sonraya bırakmak yerinde olacaktır.

Ona göre zaman, hareketin miktarıdır ve öncelik-sonralık olarak ortaya çıkar. Hareketin bitişi ile başlangıcı arasında başka bir hareketin takdiri imkânı vardır. Her imkân bir tahdit oluşturur ve bu tahditlerin miktarı da zamanı oluşturur. Yani zaman, hareketin süresi veya uzamıdır. Öncelik ve sonralığın bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu ve aralarındaki “hâl”e de “an” der. An, geçmiş ile gelecek arasında bir durumdur (Bolay, 1976: 174).

Zaman yaratılmıştır ve bu sebeple ‘zamandan önce’ diye bir söylem doğru değildir. Tanrı, fail olarak âlemi yaratmış ve o andan sonra öncelik-sonralık ortaya çıkmıştır. Yaratma hadisesinden “önce” denilebilecek olan zaman diliminden bahsetmenin tamamen bir vehim (zan, hayal) işi olduğu kanaatindedir. Yaratılan âlem

öncesinde bir boşluktan da söz etmek bu sebepten anlamsızdır. Kısacası zaman, geçmişte sonsuzluğa (ezeliyete) sahip değildir. Gazzalî, manevi boyuttaki varlıkların ve ‘**akıl**’ın zatî olarak yaratıldığından, yani zamanın başlangıcı olacak âlemin ve buna bağlı olarak hareketin yaratılmasından önce, zaman dışı olarak zuhur ettiği kanaatindedir (Bolay, 1976: 175-177).

Zamanı hareket ve mekân unsurlarının yanında metafizikle de ilişkilendirerek irdeleyen düşünür Ebu'l-Berekât el-**Bağdadî** (1077-1152)'dir. Aristoteles ve Meşşâî filozofları zamanı daha çok fiziğin konusu olan hareketle ve zihnin algısıyla açıklamaya çalışmışlardır. Zaman, hareket ve hareketsizlikle ölçülebilir değil; hareket ve hareketsizlik zamanla ölçülebilir özelliktedir. Hem hareketi hem de sükûnu içine alması açısından ‘**varlık**’ın ölçüsü olarak tanımlamanın daha doğru olacağı görüşündedir (Coştu, 2015: 24). Hareketten soyutlanabilmek mümkün iken zamandan soyutlanabilmek mümkün değildir (Düzgün, 2019: 70).

Bağdadî'ye göre âlem Tanrı ile birlikte yaratılmıştır. Yani âlem zamanın olmadığı bir anda yaratılmıştır. Buradan âlemin ezeli bir devirde yaratılmış (mahlûk) olduğu sonucuna varılmaktadır (Düzgün, 2019: 72).

Bağdadî, en başta zamanı hareketin değil ‘**varlığın sayısı**’ olarak kabul eder. Varlığa hareketle birlikte hareketsizlik de dâhil olduğu için zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerekir. O nedenle de zamanı yadsımak imkânsızdır. Zamanın bilincinde olmayanın hareketin bilincinde olmayacağını savunur. O, zamanı başlangıçsız ve sonsuz olarak kabul eder. Zaman bilgisinin **a priori** bir bilgi olduğu ifadesi, Bergson'un sezgiciliğini; zihnin bütün varlıkları zaman ve süreden soyutlayamayacağı fikri, zamanı varlığın objektif süresi olarak değerlendiren Bernard Russell'ın görüşlerini; varlık-zaman ilişkisine önem vererek bu konuyu ön plana çıkarması, Martin Heidegger'in varlık ve zaman teorisini hatırlatmaktadır (Sözen, 2001: 184).

On ikinci asırda Endülüs topraklarında Platoncu unsurlardan arınmış Aristotelesçi yaklaşımla İslamî fikirleri kaynaştırarak felsefenin tekrar İslam medeniyetinde hayat bulmasını sağlayan düşünür **İbn-i Rüşd**'dür (1126-1198). Zamanı daha çok ‘şimdiki an’ı geçmiş ile gelecek arasında hem ayırıcı hem de bağlayıcı özelliğiyle tanımlayarak Aristoteles'ten farklı olarak ‘şimdiki an’ı daha çok bir kabule dayandığını söyler. Şimdiki an, her koşulda hem bir başlangıç hem de bir

sonu temsil etmesi dolayısıyla zaman da kesintisiz ve sonsuzdur (Yetmen, 2014: 78-79).

Zamanı algılamak için herhangi bir değişim ya da değişimi algılayan bir ruh yeterlidir. İbn-i Sina gibi hareket ve ruh, zaman kavramının merkezinde yer alırlar. İdrak edilsin ya da edilmesin hareket vardır ve hareket de zaman da insanın bilincinden bağımsız bir varlığa sahiptir. Yani zamanın varlığı değil, algısı ruha sahiptir (Topakkaya, 2017: 147-148).

İbn-i Rüşd rölativist bir yaklaşımın tamamen karşısında ve nedensellik prensibine bağlı aklı ön plan alan bir düşünce sisteminin önemli temsilcisidir. Doğayı doğaüstü güçlerle açıklayan İbn-i Sina ve Farabî'yi de bu yönde eleştirir. Aklın nedensellik ilkesinden hareketle gerçekliğe ulaşılabilirliğini savunur (Birgül, 2012: 148).

Âlemin kıdemi konusunda farklı bir görüşe sahiptir. Âlem ezelîdir ve Hakk'ın zatından zuhur etmiştir. Hareket de ezelîdir, çünkü her hareketin sebebi diğer bir harekettir. Hareket bir süre içinde meydana gelir. Ona göre Tanrı âlemi yaratan değil, onun sebebidir. Yoktan bir 'var' ortaya çıkmaz; vardan bir 'var' ortaya çıkar. İbn-i Sina ve kelimacılarla da bu konuda ayrılmaktadır; çünkü onlara göre âlem mahlûktur, sürekli bir yaratılma (hudus) içindedir (Sunar, 1967: 147-148). Kur'an'daki bazı ayetlerde geçen âleme dair 'yaratma' eylemi, bilginler için değil; sıradan halkın anlayabilmesi için kullanılmıştır (Çubukçu, 1977: 62).

Zaman konusundaki yaklaşımları ile dikkat çeken önemli filozoflardan biri de Eş'ari âlimi **Fahreddin er-Râzî**'dir (1140-1210) (Yavuz, 1995: 89). Zamanı hareketten bağımsız bir unsur olarak ele alan Râzî, Eflatun'un sabit cevher görüşüne daha yakın bir fikir ileri sürmüştür. Tanrı'nın kendinde zorunlu bir mevcut olarak değerlendiren Ebu Bekir er-Râzî'den farklı olarak, zamanın başkası tarafından zorunlu bir mevcut olarak görülmesi şeklinde değerlendirmiştir. Burada âlemin kıdemi ile zamanın kidedini de birbirinden ayırmıştır. Ayrıca o, cevheri de maddi ve soyut olmak üzere ikiye ayırır. Maddi cevherlerin aksine soyut cevherlerin varlığı ve ezelîliğini reddedecek bir delil bulmak mümkün olmadığından zamanın da ezelîliğini reddedecek bir delil bulunamaz. O halde zaman hem ezelî hem de soyut (metafizikî) bir cevherdir (Yetim, 2017: 93-94).



Râzî'ye göre zaman, kendine has zâtı olan bir cevherdir. O nedenle zorunlu değil mümkün bir varlıktır. Başlangıcı yoktur. Sonsuza kadar bölünmeden, bir bütün halinde varlığını koruyan cevherdir. Olaylar ve hareketlerin değişiminden dolayı “zaman” ile bağlantı kurarak zamanın da bölünüp değiştiği gibi bir zihni yanılgı oluşur. Zorunlu varlık olan zamanın değişmesi asla mümkün değildir. Zaman Allah ile vücut bulmuş (el-Vücûd) olması hasebiyle başı ve sonu olan ya da bölünen bir vasma sahip olamaz (Özdemir, 2003: 297-298).

Zaman konusunda en önemli filozofların başında Endülüs kökenli **İbn-i Arabî** (1165-1240) gelmektedir. Farklı İslam ülkelerinden sonra Anadolu'da (Malatya, Sivas, Kayseri, Karaman, Konya) uzun yıllar yaşamış, bazı Selçuklu beylerinin yetişmesinde önemli katkısı olmuştur (Kılıç, 2009: 54). Ona göre zaman, feleklerin ve fiziksel nesnelerin hareketini, hadiselerini belirlemek için akıl tarafından kullanılan bir araçtır. *Tabii* ve *natürel* olmak üzere iki kısma ayrılır. Zamanı insan aklının bir algılaması olarak görmesine rağmen tabiatın dört temel ögesinden (zaman, mekân, cevher (monad), araz (form)) biri olarak kabul eder. O zamanı dairesel, izafî ve homojen olmayan bir şey olarak değerlendirir. Süreksiz olmakla nitelendirdiği zamanı **kozmik** hadiselerle açıklaması dikkat çekicidir. *Gün*, *gece* ve *gündüz* kavramlarını açıklayarak farklı evrenlerin günlerinin olduğunu o dönemde ifade etmiştir. Kozmik *hafta* ve “ebediyet günü” diye adlandırdığı tüm günlerin başlangıcı olarak belirlediği *Cumartesi Arabî'nin zaman* kavramı içinde ayrı bir yer tutmaktadır (Muhammed, 2018: 61-62).

“Zaman bizim nazarımızdaki hali tıpkı ebediyetin Allah'ın nazarındaki hali gibidir, çünkü ebediyet selbî (zâtî) bir sıfattır.” diyen Arabî, zamanı bu dünyaya ait var olmayan hayalî bir sıfat olarak görür. Gerek hareketin gerek zamanın gerekse mekânın *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *ez-Zamân* isimli eserlerinde zamanın gerçek olmadıklarını ayrıntısıyla açıklamıştır. Hatta hareketin ve mekânın da fiziksel varlığının bulunmadığını, onların varlıklarının sadece insanın yanılsamasından ibaret olduklarını savunur. Geçmişte Zeno da hareketin bir illüzyon olduğunu savunmuştu. İbn-i Arabî'deki yanılsamanın kaynağı ise Vahdet-i Vücûd'dur. Ona göre, “bir şeyin zamanı, onun mevcudiyetidir” (Muhammed, 2018: 66-67).

**Zaman** kavramını, idrak ettiğimiz nesnelerin hareketlerini algılarımız aracılığıyla kronolojik bir sıralamaya tâbî kılmak için kullanırız. Harekete dair değişimi algılayamamak, zamanı da hissetmemektir. O nedenle uyku halinde zaman

algılanamaz. Sadece değişimi, yani geçen zamanı anlayabilmek için referans alınacak bir kozmik harekete (Güneş, Ay, yıldızlar, saat, gibi) ihtiyaç duyulur (Muhammed, 2018: 66-67).

Zamanı da tabii (fizikî) ve manevi olmak üzere ikiye ayırır: Birincisi evrendeki gezegenlerin ve maddî şeylerin hareketini; ikincisi ise insanın duyuşunu/algılayışını karşılamaktadır. Fiziki zaman tekdüze bir akış içindeyken, psikolojik zaman ise insanın ruh haline bağlıdır (Muhammed, 2018: 70-71). Günümüzdeki **özel** ve **nesnel** zaman kavramlarını İbn-i Arabî'nin o dönemde tespit etmiş olduğu görülmektedir.

Arabî zamanı başı ve sonu olmayan bir **daire** olarak tanımlamaktadır. Bir daire üzerindeki herhangi bir noktaya “şimdi”; o noktanın belirlenen bir tarafına “geçmiş”, diğer tarafına ise “gelecek” diyoruz. Geçmiş ve gelecek hayalî olarak belirlendiğinden zamana dair eldeki tek gerçek **şimdidir**. Dünyanın sürekli bir dönüş halinde bulunması, tekrar tekrar yaratılması anlamına gelmektedir. Birbirini takip eden kozmik hareketler sonunda gün, ay, yıl gibi zaman dilimleri ortaya çıkar; fakat hiçbir gün, ay ya da yıl bir önceki veya sonrakiyle özdeş değildir. Arabî'nin kozmik *dairesel zaman* tasavvurunda âlemde tekrar yoktur (Muhammed, 2018: 95-96).

Arabî âlemi “varlığını Allah'tan alan, yani varlığı O'nun varlığına bağlı olan şey”; yani “Allah'ın zuhuru” ifadeleriyle tanımlar. Âlemin ezeliliği tartışmasının saçma olduğunu, bu kavramın insan zihninde bir zamanı çağrıştırması hasebiyle Allah'ın zaman dışılığıyla çatıştığını söyler. Oysaki zaman, zaten insana ait olan hayalî kavramdır. O nedenledir ki “Âlem ne zaman yaratıldı?” sorusunu gereksiz bularak, Kur'an'daki **halaka** kelimesine “yarattı” anlamını değil, ezelde “takdir etti” manasını uygun görmüştür (Karadaş, 2018: 151-158).

İslam felsefesinde zamanın kaynağı olan Tanrı ile olan ilişkisel yönü üzerinde çeşitli fikirler ortaya konmuştur. Allah yaratma eylemiyle birlikte uzamsal olarak zamanın da başlangıcını belirlemiş mi oluyordu, yoksa kendi zatında mevcuttu da her şey insanoğlunun bir yanılsamasından mı ibaretti? Kısacası zamanın hem nesnel hem özel hem de Tanrısal yönüyle ayrıntılı olarak ele alındığı görülür.

### 2.1.3. Modern Çağ Felsefesinde Zaman

İlk Çağ Batı ve İslam felsefesinde daha çok ‘**hareket**’ kavramı üzerinden ele alınan zaman konusunun Modern dönemle birlikte ‘**uzay**’ kavramıyla birleştirilerek irdelendiği görülür. Antik dönemde yerel geometrik değişimler ile antik Yahudi

inancında uzayın Tanrı ile özdeşleştirilerek Tanrı'nın ispatına çalışılması uzay-zaman ilişkisi üzerinde durulmasını sağlamıştır. Bu gelişmeler, zamanı hareketten soyutlamanın başlangıcı olarak görülür (Yetmen, 2014: 78-79).

**Gassendi** (1592-1655), zaman ve mekânın insanın düşüncesinden bağımsız bir şekilde varlığa sahip olduğunu savunur. Zaman her durumda tekdüze akmaya devam eder. Tanrı'nın her mekân ve zamanda var olmasına bağlı olarak insan ister algılasın ister algılamasın zaman her daim vardır ve sonsuzdur. Aion'dan farklı olarak Tanrı'nın bir kategori olarak içinde bulunduğu bir sonsuzluğu *universal zaman* anlayışını ortaya koyar. İnsandan bağımsız olarak akış halinde bir zaman kavramını daha sonra Newton da kabul edip geliştirir (Topakkaya, 2017: 150-151).

Evrenin temel yapılarının boş bir mekânda gözle görülemez atomlar olduğunu söyler. Atomlar Tanrı tarafından yaratılmışlar ve farklı hızlarda hareket ederler, aynı zamanda hepsinin kendine mahsus kütleleri, hacimleri bulunmaktadır. Dünyada görünen görünmeyen bütün hareketlerin temeli Tanrı'nın bu atomlara verdiği ilk harekettir. Yani hareket kesinlikle ezeli değildir (Cevizci, 2009: 428-429).

**Newton** (1642-1727), matematik ve fiziğin kanunları çerçevesinde evrendeki işleyişi açıklama yoluna gitmiş aydınlanma çağıının en önemli bilim adamıdır. Algısal bir reel dünyanın dışında fizik ötesi bir durumun da söz konusu olduğunu kabul eder. Hatta aşkın bir gücün varlığını ön koşul olarak görür. Kendisine “Tanrı'nın Fizikçisi” unvanı da verilmiştir (Topakkaya, 2017: 152).

Zamanı hareketten bağımsız matematiksel bir değişken olarak ele alan Newton, **mutlak zaman** anlayışının temelini atmıştır. Düzenli çizgi aralıklarıyla zamanı geometrik biçimde gösteren Galileo (1564-1642) ile, mekânla zaman arasındaki benzerliğin ortaya konulmasıyla zaman, harekete nazaran öncelik kazanmıştır. Zaman ne hareket ne hareketin sayı veya süresi ne de varlığın miktarıdır. Zaman, varlığın yaratımından da bağımsız kendine has bir özelliğe sahiptir. Zaman, herhangi bir algıyı da şart koşmaz. Ona göre zaman töz ve ilinek de değil, kendi varoluş kipine sahip, “Tanrı'nın türeyen etkisidir”. Bu nedenle de zaman olmadan Tanrı'nın var olması imkânsızdır. Plotinus'un aksine Tanrısal olan varlık da zamansaldır. Zaman, Tanrı'nın ebedî varlığının bir etkisidir (Turetzky, 2020: 113-114). Newton'un zamanı, İbn-i Sina'daki gibi bir ezeliyet hususiyetine sahiptir (Topakkaya, 2017: 157).

Kısacası zaman, Tanrı ile yaratılmış doğa arasında bir sınır işlevi görür. Ne Tanrı ne de doğayla özdeştir. Bununla birlikte doğa ve doğadaki olayların zorunlu bir koşuludur. Newton da zamanı şöyle tanımlar:

“Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, dışsal herhangi bir şeyden bağımsızca, kendiliğinden ve kendi doğasından kaynaklı olarak düzenli bir şekilde akar, bu zaman süre olarak da adlandırılır” (Turetzky, 2020: 113-114).

**Görelî zaman** ise nesnelerle insanın duyuları arasında olduğundan değişkenliğe sahiptir. Görelî zamanın tespitinde de matematiksel/mutlak zamandan yararlanılır. Yani mutlak zaman görelî zamanın ön koşuludur.

Bağımsız matematiksel bir değişken olan zaman, yeni hareket kavramının hem açıklamasını hem de analizini sunarak hız, momentum, ivme, kuvvet gibi fizik kavramlarının da tanımlanmasını sağlamıştır. Fakat **Einstein**’ın evrenin her yerinde zamanın aynı akmadığını ortaya koyduğu İzafiyet Teorisiyle Newton’un mutlak zaman ve mekân teorisi boşa çıkarılmıştır (Turetzky, 2020: 113-119).

Zamana mutlaklık izafe ederek varlıklardan ayrı ele almak, zamanı Tanrı’nın vasıflarından biri olarak görmek açısından Newton, zamanın tartışılması gereken yönlerinin önünü kesmiştir.

Modern bilimin kurucusu sayılan **Descartes** (1596-1650), zamanı daha çok doğa bilimine ait bir konu olarak ele alır. Evrendeki düzeni belli bir sıraya koyma, insan zihninde meydana gelen bir hadisedir. Nesnelerle insanın irtibatını sağlayan **zihindir**. Hareketin ölçüsü olarak kabul edilen zaman, aslında yaratılmış olan nesnelerin varlığının süresini ölçen, soyut ve öznel bir düşünme halidir. Süre insan zihninin, zaman ise mekânsal anlamda var olan hareketlerin ölçüsüdür. Süre ile hareketin ölçüsü olan mekânsallaşmış zamanın birbirinden farklı olup olmadığı, Bergson başta olmak üzere ileriki dönemde tartışmaların merkezinde yer alacaktır.

**Spinoza** (1632-1677), Tanrı ya da doğa ismiyle adlandırdığı tek bir tözün varlığını savunur. Töz sonsuz ve zorunlu olarak var olabilir. Her sonlu ve sınırlı varlık Tanrı’nın bir sıfatı olarak vardır. Her şey sonsuz tözün sonsuz sıfatlarıdır (Turetzky, 2020: 129).

Zaman daha çok akla ait bir kategoridir. Sürenin ölçülebilen safhaları düşünce tarafından anlaşılmaktadır. Bu süre karşısında mutlak bir süre değil sonsuzluk,

zamansızlık bulunmaktadır. Burada yaratan yani sonsuz olan ile yaratılan zamansal arasındaki ayrımı monizm (tekçilik) ile yapar (Topakkaya, 2017: 159-160).

Descartes gibi süreyi, var olanların sürüp gitmesi olarak değerlendirir. Süre bir şeyin var oluşundan yola çıkarak aklî olarak ayırt edilebilir. Zaman ise belirli bir hareketle karşılaştırmadan türetilmiş sürenin ölçüsüdür. Süre sınırsızdır, çünkü Tanrı'nın yaratması Tanrı'ya ait bir öz olması nedeniyle sonsuzluğu ifade eder. Tanrı veya doğanın süresi yoktur, zamandışı bir şekilde ebedîdir. Süresi olan her şey değişim içinde sürüp gider. Tanrı veya doğa kendini farklı çeşitliliklerle ifade ederken birliğini muhafaza eder (Turetzky, 2020: 130-131).

Newton'un çağdaşı **Leibniz** (1646-1716), felsefe tarihinin Rönesans felsefesinden sonra ilk sistem filozofu olarak bilinir. Newton'un mekanik doğa öğretisi Leibniz tarafından ateist bir öğreti olarak nitelendirir. Tanrı evreni ezeli bir sistem içinde kurmuştur ve Newton'un Tanrı'nın matematiksel sistemdeki evrene kimi zaman müdahalede bulunabileceği görüşü ezellilikle çelişir durumdadır (Topakkaya, 2017: 162).

Sadece Tanrı sonsuz töz olabilir, zaman sonsuz töz olsaydı Tanrı olabilirdi. O halde zaman Tanrı'yla özdeş olamaz. Zamanın sonsuzluğu, Tanrı'nın ebediliği anlamına gelirse, zaman Tanrı'nın bir özelliği anlamına gelir. Bu da Tanrı'yla bağdaşmaz. Sonsuz sayıda töz olduğunu, Tanrı ise bu tözlerden biridir. Tanrı'nın dışındaki diğer tözler Tanrı'nın yaratımı olarak vardır ve Tanrı da zorunlu olarak vardır (Turetzky, 2020: 126-129).

Leibniz, zamanı art arda gelmenin ölçüsü olarak kabul eder. Bu kez Newton, niceliksel ve gizemli özellikler taşıyan zamanın basit bir art arda gelme hadisesi olarak tanımlanmasını eleştirir. Bu durumu, zamanın daha çok ya da az olması veya da birbirini takip eden olayların daha hızlı ya da yavaş olmasının mümkün olabileceğiyle açıklar. Bu tartışmanın yirminci asırda Leibniz'i takip eder Russell ve Newton'u takip eden Cassirer tarafından yapıldığı görülecektir. Kant ise mutlak mekân ve zamanın algılanamayacağını, çünkü her ikisinin de bu âleme ait olmadığını vurgulayarak Newton'un yaklaşımını eleştirir (Topakkaya, 2017: 163).

Ona göre zaman aralıkları şeylerin soyut ilişkisini ifade eder. Bu ilişki dışsal değil içsel özelliktir. İlişkisel zaman teorisi adı verilen bu görüşe göre zaman, gerçek bir şey değil; bir idealdir (Turetzky, 2020: 129).

**J. Locke** (1632-1704), daha ziyade Newton'un matematiksel zamanı üzerinde durur. Zaman, süre fikrinden doğar. Bu nedenle de zaman ölçülen süredir. Süre önce düşüncede doğar, sonra dış dünyaya aktarılır. Zaman, hareketin de bir ölçüsü değildir. Hareket, mekân ve kütleyle de bağlı bir yer değiştirme iken; hareketin olmadığı durumda da zamanı algılamak mümkündür (Turetzky, 2020: 120-121).

Dış dünyaya dair algıların farkındalığını vurgulayarak sürenin bilinç kaynaklı, yani psikolojik bir kavram olduğunu ifade eder. Sürenin ölçümü -Augustinus'ta olduğu gibi- hareketi algılayan ruha değil, **bilince** bağlıdır. Locke, zamanı aşkın bir gücü kabul etmeksizin ele alan ilk filozof olarak bilinir (Topakkaya, 2017: 164-166).

**D. Hume** da Locke gibi Newton'un varlıklarla ilişkisi olmayan mutlak zaman anlayışına karşı bir duruş sergiler. Görünen nesnelerden mekân kavramına ulaşırsa, hareketlerin ve oluşların birbiri ardınca gelmesinden de zaman algılanır. Zaman kendi başına karşımıza çıkmaz.

Zamanın, Newton tarafından Tanrı'ya ait mutlak bir değer olarak değerlendirilerek varlıkla zaman arasındaki ilişkinin dışına taşınması bir tarafa bırakılırsa, Kant'a kadar varlığa ait bir unsur olarak hareketin zaman karşısındaki önceliği söz konusuydu. Kant ile birlikte zamanın kendisi merkeze alınmış ve ilerleyen yüzyıllarda zaman, hiç görülmemiş bir ölçüde tartışılan konu haline gelmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, "uzay" ve "zaman"ı tarif edebilmenin mümkün olmadığını, şeyleri uzay ve zamanda aramaktan ziyade onların birer form olarak önkoşul kabul edilmesi gerektiğini belirtir.

Locke gibi Ampiristlerin zihni boş bir levha gibi görmesine dayalı olarak bilgiyi deneyimlemelere bağlayanlarla, akla öncelik vererek hem deneyden hem de deneyden daha önce *a priori* olarak erişilebildiğini savunan Rasyonalistler karşısında Kant, birinin bilgiyi *a priori* olarak; diğerinin ise deneyim yoluyla edinme olarak ele alışlarını kendi fikrinde birleştirerek orta yolu bulmuş olur (Yetmen, 2014: 92).

**Kant** (1724-1804), Newton ve Leibniz'in zaman konusunu merkeze alan yaklaşımlarını bazı yönlerini eleştirmiştir. Her ikisi de zamanı insanın nesneleri ve olayları kavrama **yetisinden** bağımsız olarak ele almışlardı. Kant ise nesnelere dair **bilgilerin** duyuşal deneyimlerle elde edilebileceğini; fakat bu deneyimlerin bir bilgi oluşturabilmesi için "*a priori*"nin önkoşul olarak mevcut olması gerektiğini savunur (Turetzky, 2020: 134). Yani mekân ya da zamana dair yaşanılanların algılanabilmesi

için zihinde doğuştan getirilen mekân ve zamana ait **yeti/görü** bulunmalıdır. Sadece dış dünyada yaşanılardan mekân ve zamanı algılayabilmek mümkün değildir. Newton'un duyuusal deneyiminin yerine Kant'ta görü/yeti (a priori) bulunur.

Kant, zamanı a priori kabul etmesini şu şekilde açıklar:

“-Eğer biz a priori olarak zaman görüşüne sahip olmasaydık, eğer akıl zamanı (ki mekânı da) bütün tasarımlardan önce yaratmasaydı, eğer bunlar ilk ve terkedilmez şekiller gibi önceden var olmasalardı, duyulur algı hiçbir zaman meydana gelmezdi” (Abat, 2012: 92).

Kant zaman ve mekânı, insan zihnine eşlik edici a priori kategori olarak görerek, onların varoluşal gerçekliğinin de olmadığını ortaya koymuş oluyor. İnsan bu ikisi olmadan zaten düşünemez. O nedenle de zaman, insan zihni içinde her daim var olan bir gerçeklik olarak kabul edilmek zorundadır (Köktürk, 2017: 201-203). Fakat zamana dair a priori/**sezgi** yanında zaman bilgisine ait **kavramların** da bulunması gerekir. Bilinçte sezgi ile kavramların bir birlik oluşturması sağlanır. Bilincin şekli birliğini zamana bağlayan bir transandantal imge ortaya çıkmış olur (Turetzky, 2020: 141-145). Mesela sonsuz sayıdaki elmadan hareketle sonsuzluk hayal edilemez, on zihinde canlandırılmaz. Fakat sonsuzluğun ne manaya geldiği anlaşılabilir (Bardon, 2018: 35). Bu örnekte de olduğu gibi, önce sonsuzluk yetisini ortaya çıkaracak harici bir durum söz konusu olur, sonra yeti aracılığıyla kişinin zihninde meydana gelen **algılar** ortaya bir yorum çıkarır.

Sonuç olarak Kant, zamanın değişim ve hareketin ortaya çıkışının *a priori* olduğunu söyler. Eğer zaman önceden verili olmasaydı, değişim ve hareketin farkına varılamayacağını savunur. Kant, Aristoteles'in zamanın hareketten türediği görüşünün karşısında, Newton'un zamanın değişimin bir önkoşulu olduğu görüşünü desteklemiştir. Her şey değişse bile zaman hep aynı kalır (Turetzky, 2020: 139-141). Yine de bu değişimler, kişinin yaşadığı tecrübelerin bir etkisi olarak dış dünyadaki gibi birbirini takip eden akış haliyle algılanmayabilir. Yani öznel zaman ile nesnel zaman arasındaki farklılıkların ortaya çıkması mümkündür.

Birbiri ardınca devam eden değişime, sürekliliğe Kant süre ismini vermiştir. Başlayıp biten olaylar birer zaman dilimi oluşturur ve bu böyle akıp edip gider. Kant'ın akıp giden zaman dilimi olarak tanımladığı süre, Bergson felsefesinde gerçek zaman kavramını oluşturacaktır (Topakkaya, 2017: 187-189).

Kant'ın görü teorisine karşı, koşullandırılmamış gerçekliğin peşinde olan aklı öne çıkaran **Hegel**'in (1770-1831) zaman anlayışının merkezinde insan vardır. Tarih ve zamanın oluşturunusu insandır. Zaman, insan yaşamı içinde meydana gelen oluşlar, meydana çıkış ve yok olup gidişlerin kendisidir (Coştu, 2015: 33).

Zaman konusunu Hegel varlık ve hiçlik kavramları çerçevesinde açıklamaya çalışır. Düşünölebilen veya söz edilebilen her şeyin bir varlığı söz konusudur. Varlık ile hiçlik kendisinden söz edilebilenler olarak özdeşirler. Fakat ne varlık ne de hiçlik tek başlarına sürüp gidebilir; ikisinin de içinde sürüp gittikleri bir 'oluş' vardır. Varlık yokluğa, yokluk da varlığa 'oluş' içinde dönüşüp gider. Yani Hegel'in zamanı doğada meydana gelenlerin sezildiği bir oluştur. İşte doğal dünya, bu oluşun geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğinde meydana gelen hareketle varlığa gelir ve yok olur. Aslında zamanın kendisi de bu akıştır. Her şey oluş içinde kendini gösterir ve bu manada da zaman ebedîdir (Turetzky, 2020: 160-165).

*Tin'in Fenomenolojisi* adlı eserinde zaman, bir bilinç fenomeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman, var oluş ve yok oluşlar silsilesinde öz bilinçli Tin tarafından oluşturulur. Yani Hegel'in zaman anlayışında kozmos yok, insanın **sezgisi** vardır. O nedenledir ki önemli olan, zamanın kavramsal, bilinçsel ve tinsel manada nasıl algılanıp yorumlandığıdır (Topakkaya, 2017: 191-193).

Hegel'in Mutlak Tin anlayışını ve her türlü 'aşkın varlık'ı reddederek yerine 'oluş'u yani "Ebedî Dönüş Döngüsü"nü koyan **Nietzsche (1844-1900)** zaman felsefesine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu görüşe göre insan, 'üstün insan' olma yolunda sürekli bir geri dönüş içindedir. Bu süreç insan ruhunun mükemmelliğe ulaşınca kadar devam eden 'sonsuz devingen hayat'ı ortaya çıkarır. Kişi, hayatın olumsuzluklarına, acılarına karşı gelerek kendisini yüceltecek ve üstün olma vasfına kavuşma arzusu içinde yaşayacaktır. Onun teorisi, Pisagor'un dairesel döngüsündeki olaylar ve insanların tekrarlanan yaşamına ait mekanik bir tekrardan tamamen farklı bir durum arz etmektedir. Onun döngüsel hayat anlayışında tekrar eden olaylar ve şahıslar yoktur. Tekâmül eden bir hayat içinde insanın mükemmelleşmeye dönük bir sonsuzluğu kapsayan geri dönüşü vardır. Bu devinim içinde tekrar eden bir hayat döngüsel bir akış içindedir (Topakkaya, 2017: 196-197). Belirli bir amaç ve nedene dayalı hayattan ziyade tekrar edip giden nihilist bir anlayışla devinen hayat söz konusudur. Zaman da geçmiş ile gelecek arasında yaşanan 'an'dan ibarettir. An geçip giden değil, tekrar edip durandır. Bu zaman kavramı da süregiden oluş içinde 'her an'ı



ortaya koymaktadır. Her şey her an bir değişim içinde var olma sürecini devam ettirir (Turetzky, 2020: 172-179).

Felsefi görüşlerini “zaman” kavramı çerçevesinde oluşturan ve bu konuya çok yönlü yaklaşımlarda bulunan filozofların başında **Henri Bergson (1859-1941)** gelmektedir. En başta bir psikolog bakışıyla zamanı zihinle ilişkilendirerek ölçümlenebilen fiziksel zamanın dışında, insan hayatının içinde bulunduğu bir süreç felsefesini öne çıkarır. Fizikçinin ölçtüğü süre ile insan psikolojisinde yaşanan süre aynı şeyler değildir (Gündoğan, 1988: 26). Birimlerle ölçümlenebilen devamlılık **zaman** iken, bu devamlılığı sağlayan şey ise **süredir**. Süre, hayatın akışı içindeki “yaşanan zaman”ı ifade eder. Zaman dediğimiz şey aslında zihnimizdedir, dış dünyada değildir. Bu da ancak **şuur (bilinç)** ile fark edilebilir (Coştu, 2015: 33-34).

Bergson felsefesinin asıl amacı aslında yaratıcı tekâmülü açıklığa kavuşturmaktır. Evrende var olan bir devinim ve bu devinim içinde ‘ben’in evrenle ilişkisi ancak metafizikle bilimin bir araya gelmesi suretiyle aydınlatılabilecektir. Bilimdeki deneysel metot, metafiziksel olayları açıklayamayacak ve o nedenle **sezgisel** kavrayışa ihtiyaç duyacaktır. İnsan sezgisel yöntemle önce kendi içindeki **akışı** ve **hareketi** anlamlandırabilir, sonra çevresindeki tekâmülü nitelendirebilir. Yani kişinin kendinde var olan “ben” bilgisine ulaşması gerekir ki işte o bilgiyi şahsa **bilinç** verebilir. Bilinç hallerinin en önemli özelliği **değişim** içinde bir **akışa** sahip olmasıdır. Bilinçte meydana gelen bu durum Bergson tarafından **süre (la Dureé)** olarak, yani gerçek zaman ya da **yaşanan zaman** olarak adlandırılmıştır (Saraçoğlu, 2014: 146-149).

Yaşanan zaman zihinde akıp giden bir süreci ifade eder. Bilinç ya da şuur diye de karşılık verdiğimiz zihin, aynı zamanda yaşananların depolandığı **hafızadır**. Hafıza bize geçmişin izlerini şimdide bulmamızı sağlarken geleceği düşünmemizi de sağlar. Aslında **şimdi** dediğimiz an tam sınırını belirleyemediğimiz geçmişle gelecek arasında bilinçli olma durumundan başka bir şey değildir (Coştu, 2015: 34).

Gerçek süre denilen şey aslında kişinin bilinçli haldeki ‘ben’in tecrübelerinin yekûnu ve bunların birbirleriyle olan ilişkisidir. Bergson dış dünyada var olmuş, olmakta olan ve olacakla ilgilenmekten çok; insan zihninin bilinçli hallerindeki olanların hatırlandığı ve olacaklarla ilgili çıkarımın yapılabildiği süreçle ilgilenir. Onun zaman anlayışında, insan zihni ve hafızasının bulunmadığı dış dünyanın

hareketine dair bir zaman yaklaşımı görülmez. Yani onun zaman anlayışında mekânsal bir yaklaşım yoktur.

Bergson'un zaman konusunda özellikle üzerinde durduğu konulardan biri de **sezgi**dir. Ona göre sezgi, zihinde yaşanan süreyi kavrayan şeydir. Yani insanın iç dünyasına ait bir kavram olsa da dış dünya ile de bir ilintisi vardır. Dış dünyaya yönelik sezgi, iki aşamada oluşur: Önce maddenin varlığı ile temas etme aşaması olan *saf algı*; sonra da bu varlığın ardındaki başka bir dünyanın *sezgisi* aşaması *keşfedici sempati*. İşte kendimizde hissettiğimiz ve kendi dışımızda da varlığını sempatiyle keşfettiğimiz şey **süredir**. Süre de ancak sezgiyle kavranabilir (Öktem, 2000: 175-176).

Bergson'un zaman anlayışı insan merkezli olup mekândan ve ölçüden münezzehtir. İnsan yaşadıklarını bir süreç/akış içinde hafızasında biriktirir, olan bitenin şuuruna varır. İnsan zihninin dahilinde olup biten bu akış gerçek zaman denilen sürenin kendisidir. Bergson'un zaman anlayışında da hareket ve devinim vardır. Dış dünyadaki var olan bu sürecin insan tarafından sezilmesi, bilincinde olunması gerekliliği söz konusudur. İnsan zihninin algısı dışında meydana gelen hiçbir süreç Bergson'un zaman kavramının dahilinde değildir.

İnsan ve varoluşu merkezine alarak zaman konusuna insan merkezli yaklaşan en önemli filozofların başında **Kierkegaard** (1813-1855) gelmektedir. İnsan, Tanrı ile olan özel ilişkisi sayesinde **sonsuzluk** ve **mutlak ebediyet** gibi zamansal kavramların farkına varabilir. Beden ve ruh zamanın algılanmasında önemli rol oynayan insana ait unsurlardır. Peş peşe geliş olan zaman daimî bir akışı karşılamaktadır. İnsanın algıladığı bu akış zamanı karşılarken, ruh dünyasında var olan sonsuzluk ise ebediyeti karşılamaktadır. Dindar bakış açısına göre zaman kavramı, **sonluluk** ile **sonsuzluk** arasında gelip giden bir anlayışı ifade eder (Topakkaya, 2013: 252-261).

Zamanı insan merkezinde değerlendiren ve nesnel zamanı fenomenolojisinin dışında bırakan **Husserl** (1859-1938), felsefesini **öz** üzerine kurmuştur. Fenomenolojinin babası sayılan filozof, aşkın bir **özden** ziyade nesnel, mantıksal ve ideal olan **özü** sorgular. Objektif ve sübjektif zamanı ayrı ayrı tanımlayarak “fenomenolojik zaman” dediği “zamanın öz”ünü sorgular. Zamanın özünü ortaya çıkarmak ancak, içsel/psikolojik zaman algısını sorgulamaktan geçmektedir. Yani gerçek zamanı ortaya çıkarabilmenin gizeminin içsel zamanın içinde barındığını düşünür (Topakkaya, 2013: 261-278).

Husserl de **sezgiye** önem verir. Algı/sezgi ne kadar saf olursa **öz** de o derece kesin ve mutlak olur. Öz olana ulaşmak da ona yönelim sağlanmasıyla mümkün olur. Yönelimi sağlayan beden aynı zamanda ruhun merkezidir. Beden ve ruhun birliğiyle sağlanacak olan algı, **özün** kavranmasını sağlayacaktır (Öktem, 2000: 178-183).

Şimdi, geçmiş ve gelecek zaman kavramlarının somut olarak değil de daha çok soyut düzlemde adlandırılmasıdır. Bir noktadan ziyade geçmiş, şimdi ve geleceği bir bütün olarak kapsayan “**şimdi/an**” zaman alanı mevcuttur (Coştu, 2015: 36-37).

Bergson gibi fiziksel zamanın son dönemde öne çıkarılmasıyla gerçek zamanın mahiyetinden uzaklaşıldığını vurgulayan **Heidegger** (1889-1976), zamanı teolojik bir sonsuzluk kavramının boyunduruğundan kurtararak konuyu “**insan varlığı** (Dasein)”nın zamansallığı temeline oturtmuştur.

Lafzi manada “orada olmayı” karşılayan *Dasein*, Almanca’da “varoluş”, “yaşam” anlamında kullanılırken Heidegger tarafından ise “dünya içinde varlık” ve “ötekilerle birlikte varlık” manalarıyla kullanılmıştır. İnsanın varlığı, dünyadaki diğer varlıkların varlığıyla bir bütündür. İnsan kendi varlığına ve dünyanın varlığına somut olarak ne kadar ulaşabilirse o denli “kendilik”ine erişmiş olur (Tülüce, 2016: 249-251).

Heidegger, **Dasein** olarak adlandırdığı “alelade zaman”, şimdiler zamanı, yani farkında olunan zamandır. “Şimdi”, “sonra” ve “daha önce” en asli zaman belirteçleridir. “Sonra” ve “daha önce”, “şimdi”ye göre belirlenir. Şimdiliğin sürekliliği sonra ve daha önce arasında kesintisiz olarak devam edip gitmektedir. Önceki ve sonraki, şimdi sayesinde belirlenir. Şimdiler dizisi bu nedenle kesintisiz ve eksiksiz şekilde akıp gitmektedir. Bu hadise zamanın sonsuzluğunu yani bir zamansallık durumunun varlığını göstermektedir. O halde onda ne bir başlangıç ne de bir son bulunabilir. Zaman, her iki yöne doğru sonsuzluğu ifade etmektedir (Heidegger, 2006: 448-449).

Şimdilerin peş peşe dizilişi var olmaya devam etmesi karşısında bireylerin kendini bu var oluşa göre düzenlemesini zamanın kamusallaşmasıdır. Bireyin zamanla ilgisi yaşamın, varlığın bir parçasıdır. Herkes kendini bu zamana göre ayarlar. Bu zaman da astronomik veya takvimsel zaman olarak adlandırılır. Burada mekânsallaşma durumu söz konusu olur. Fakat ölçümlenen zaman, saate uyarlandığında da yine bir süreklilik, şimdilerin birbirini takip etmesi ve bölünmez bir sürekliliğin varlığı ortaya çıkmaktadır. Saat kadranında birbirini takip eden bir hareket

söz konusudur. O birbiri ardınca gelen “şimdiler”i gösterir durur. Mekânsallaşma olarak görülen zamanın belirlenimi, zihnin hâkimiyeti, süregiden yaşamın bir devamlılığıdır. Saatin okunması, bir anlık şimdinin rakamsal adının konmasıdır (Köktürk, 2017: 135-139).

Dasein olarak açıklanan zaman, “şimdi”nin yerini “yeni şimdiler”e bıraktığı bir gelecektir. Zaman sürekli bir geleceğe akış halinde olmasından dolayı geçmiş ve şimdiden ziyade “istikbal”i temsil etmektedir. Varoluşun, yani Dasein’in de yönü geleceğe doğrudur (Köktürk, 2017: 146-147).

Heidegger, zamanı bilinçli bir var olma, zamansal olma olarak nitelendirir. Zamansallık ise var olagelen ve var olmaya devam eden kesintisiz bir sürekliliği ifade etmektedir. Yönü hep geleceğe dönük olan Dasein, “şimdi”leri yaşamış ve bilinç dâhilinde yaşamaya devam etmek, yani zamanda olmaktır.

Felsefe tarihinde “zamanın gerçekdışılığı” argümanını öne süren **McTaggart**’a kadar zaman düşüncesi, Aristo, Newton ve Einstein görüşleri etrafında şekil bulmuştur. Bu üçünün en temel yaklaşımı **hareket ile zaman** arasındaki ilişkinin önceliği üzerinedir (Taslaman, 2017: 720-721). McTaggart adına A dizisi ve B dizisi dediği iki yaklaşımla zamanı ele alır. A dizisinde her bir an veya hadise gelecek, şimdi veya geçmiş olarak birbirinden ayırt edilir. B dizisinde ise anlar veya hadiseler öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde. A dizisi dinamik; B dizisi ise statik zamanı işaret etmektedir. Anlar ve olayların A serisinde olduğunu vurgulayarak her olay illaki gelecek, şimdi ve geçmiş olacaktır. Fakat bir olay hem gelecek hem şimdi ve hem de geçmiş olarak nasıl değerlendirilebilecektir? Eğer bir olay gelecekse nasıl şimdi olacak, şimdi ise aynı zamanda nasıl geçmiş olacaktır? Burada bir çelişki bulunmaktadır (Turetzky, 2020: 188-191).

Sonuç itibarıyla insanlık tarihi içinde zaman kavramının neliğine dair pek çok fikir ortaya atılmış ve bu fikirler farklı yönleriyle tartışılmıştır. Elbette ki zaman olgusu soyut bir kavram olması hasebiyle tek başına açıklanamadığından hareket, değişim, zihin, algı, mekân, uzay, inanç gibi daha pek farklı kavramla birlikte somutlaştırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili yapılacak farklı disiplinlere ait çalışmalar elbette yeni fikirlerin ortaya çıkmasına vesile olacaktır.

## 2.2. Türklerde Zaman Kavramı

Her milletin gündelik hayatını devam ettirmek ve düzene koyabilmek için en eski dönemlerden itibaren gün, ay, mevsim ve yıl taksimatı için kendilerine bir sistem belirlemiş oldukları görülür. Kültürel açıdan dar bir alanda yaşayan toplulukların bile kendilerine mahsus takvimlerinin olması, toplumların hayatlarını düzenlemesi zorunluluğunun bir sonucu olduğunu göstermektedir. Önce gündelik hayatın şartları içinde coğrafi konumun ve buna bağlı iklimin farklılığı insanların da hayat tarzlarının birbirinden değişik tezahürler ortaya çıkarmasından dolayı çeşitli basit zaman taksimatları oluşmuştur. İlerleyen süreçte ise Güneş, Ay, gezegenler ve yıldızların birbirleriyle olan münasebetine dayalı daha muntazam zaman sistemleri oluşturulmuştur (Arat, 1987: 329).

İnsanoğlu zamanı hazır bulmuştur. Üzerinde yaşadığı Dünya'nın Güneş ve Ay ile olan münasebetine bağlı gece-gündüz, aylar, mevsimler ve yıllar insanın hayatını sürdürmesinde farklı şartlar sergiledi. İnsanoğlu da hayatta kalma mücadelesi içinde bu şartlara uyum gösterecek tedbirler alması gerekti. Güneş'in Ay'ın ortaya çıkmasına, farklı konumlarda bulunmasına, ortadan kaybolmasına dayalı olarak kendi yaşam şartlarını düzenledi. Hayatını birinci derecede etkileyen bu **mekân**lara ve durumlara isimler verdi ve **zamana** dair en temel kavramlar adlandırılmış oldu. Türkler de gündelik hayatlarında kendilerini etkileyen birinci derecedeki hadiseler ve buna sebep olan özneler isimler vermiştir. Böylelikle zaman kavramına ait ilk kelimeler ortaya çıkmıştır. Türklerin de **zaman** kavramına ait ilk adlandırmaları bu şekilde meydana gelmiş olmalıdır.

Türklerin kozmos içindeki hayatını en eski devirlerden itibaren ele alan çalışma Bazin'e aittir: *Eski Türk Dünyasında Kronoloji Yöntemleri*. Bazin, konuya **zamana** ait en temel kavramlar olan “gündüz” ve “gece”den başlamaktadır. “Güneş” ve “gün” kavramlarına “kün” adının verilmesini arkaik bir kullanım olarak değerlendirir ve aynı durumun bazı dillerde de mevcudiyetinden bahseder. Güneş'in doğmasıyla başlayan ve batışıyla biten süreye “gün” ismi verildiğini vurgulayarak bir günlük sürenin sınırlarını belirtir. Güneş'in batışıyla başlayıp doğuşuyla biten süreye ise “tün” adının verildiğini belirtir. “Gün” süresinin 24 saati kapsamayıp gündüz süresi için kullanıldığını fakat daha sonraki süreçte anlamın değiştiği tespitini yapar (Bazin, 2011: 38-42).

Türkçede “Güneş-gün” için kullanılan ortak adlandırma, gezegen “Ay” ile “takvimdeki ay” için de söz konusudur: Ay. Bir aylık sürenin başlangıcı pek çok milletlerde olduğu gibi Türklerde de Ay’ın karanlık evresinde (Yeni Ay) başlayıp sonraki karanlık evreye kadar sürer. Türklerde Güneş ayları kullanımına rastlanmaz. Tıpkı Güneş’in doğuşu batışı gibi kullanım Ay için de geçerlidir (Bazin, 2011: 43-44).

Zamanın basit aralıklara bölünerek adlandırılmasında bazı vakit geçişlerinin de adlandırıldığı görülür. Gündüz (kүн) ile gece (түн) arasındaki geçiş süresi olan akşam vaktine “kiçe”; geceyle gündüz arasındaki geçiş süresine “tañ”; yirmi dört saatlik gece gündüz devrim süresine ise “ödüş” adları verilmiştir. Hatice Şirin, Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi adlı eserinde Konularına Göre Adlar’ı tasnif ederken yukarıda zikredilen kelimelerle birlikte “yañı (Ayn ilk on gününden biri)” kelimesini **Gүн** alt başlığı altında ele almıştır (Şirin, 2016: 304-305).

Türkler, kısa süreli zaman dilimlerine “gündüz, gece, gün, ay” gibi adlar vermişlerdir. Bir de insanların yaşama biçimini daha uzun süreli etkileyen tabiat şartlarına dayalı dönemler vardır ki bunlar da mevsimlerdir. Türkler yaşadıkları coğrafyalarda meydana gelen değişimlere dayalı olarak bir yıllık süreyi dört mevsime ayırmışlardır: “yaz, yay, küz, kış”.

Geniş coğrafyalarda konuşulan Türkçede, Dünya’nın Güneş ve Ay ile münasebetine dayalı **gүн** ve **ay** kavramına ait zaman adlarındaki ortaklık, mevsim adlarında da karşımıza çıkmaktadır.

Mevsim adlarının kullanımında -kış hariç- gerek anlam gerekse şekil yönünden bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Osmanlı ve Çağatay edebi muhitlerinde **yaz** ve **yay** kelimelerinin birbirlerine karıştığı görülür. Bazin bu durumun sebebini ilkbahar ve yaz aylarının birbirinden farklı olmamasına ve Farsçadan Türkçeye “bahar” kelimesinin girmiş olmasına bağlamaktadır. “Yay” kelimesinin zamanla unutulmasıyla birlikte **yaz/yay** “ilkbahar/yaz” kavramları birbirine karışarak tek kelimede (**yaz**) karşılanır hale gelmiştir. Fakat ilerleyen süreçte ilk mevsim olması nedeniyle **ilk yaz** “güzel mevsimin başlangıcı”; Farsçadan alınan **bahar** “ilkbahar” biçimleri kullanılmaya başlamıştır. **Yay**’ın kaybolduğu lehçelerde **ilkbahar yaz** ayırımına gerek duyulması dolayısıyla ilkbahar için **yaz bası**, **yazlık**, **köktem** gibi yeni kelime yapıları ortaya çıkmıştır (Bazin, 2011: 43-44).

**Yaz/yay** kelimelerinin hangisinin “ilkbahar” hangisinin “yaz” anlamını karşıladığı da tartışılan bir konudur. Paşa Yavuzarslan **yaz/yay** kelimelerini tartıştığı çalışmasında eski metinlerden örnekler vererek izah etmiştir. Aslında Eski Türkçe döneminde **yaz** ile **yay** kelimelerinin “yaz” ve “ilkbahar” mevsimlerini beraber karşıladıklarını ve buna bağlı olarak üç mevsim olduğunu ifade etmektedir: yaz~yay, küz, kış. Karahanlı devrinde de aynı durum söz konusuysen Harezmi ve Kıpçak sahasında yaz “ilkbahar”, yay “yaz” ayrımı kesin iken Eski Anadolu sahasında durum Eski Türkçe devrindeki gibi karışıktır. Osmanlı Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde yayla~yaylak kelimeleri haricinde yay “yaz” varlığını yitirmiştir. DLT’de ise yay “ilkbahar”, yaz ise “yaz” mevsimini karşıladığı gibi (Yavuzarslan, 2009: 131) her iki kelimenin birbirinin anlamını da karşılamaktadır (Akkoyunlu-Ercilasun, 2015: 961-962).

Eski ve Orta Türkçe metinlerde korunmuş olan küz “güz, sonbahar” mevsim adı Osmanlı Türkçesi döneminde *güz* kelimesinin yanı sıra Farsçadan alınan bahar “ilkbahar” kelimesiyle *soy bahar* mevsim adı oluşturulmuştur (Bazin, 2011: 51).

Türkçe lehçe ses değişimlerini bir yana bırakırsak **kış** mevsim adı tarihi ve günümüz lehçelerinde hep aynı kalmıştır. Ne yerini alıntı bir kelimeye bırakmış ne de anlamda farklılaşma yaşamıştır (Bazin, 2011: 51-52).

Mevsimlerin tespitinde esas alınan meteorolojik olaylar ve buna bağlı olarak bitkiler ve hayvanlarda meydana gelen değişimler silsilesi **yılın** tespiti için de kullanılmıştır. Türkler, bitkilerin yeşermesiyle başlayıp sararıp solmasına kadarki süreyi gözleme dayalı bir mevsim adlandırması olarak **yaz~yay** adlarıyla bir bütün olarak adlandırılmıştır. İklim değişikliğiyle birlikte bitkilerin yavaş yavaş sararıp solması süreci **güz**, bitkilerin hava olaylarına karşı kendini koruma amaçlı canlılığını toprağın altına gizleme sürecine **kış** adı verilmiştir. Tabiatla meydana gelen bu döngüyü insanlar yaşam şekillerine de yansıtmışlar ve hayata karşı var olma sürecini takibe almışlardır. İşte bu döngü Güneş’e bağlı bir **yıl**<sup>1</sup> kavramını da ortaya çıkarmıştır. İnsanlar Güneş’e bağlı bu devrinme göre yaşam tarzı oluşturmuş ve bunu nesillerce sürdürmüştür. Bitki ve hayvanlara bağlı hayat süren insanların zaman tespitleri çevrelerinde meydana gelen somut değişikliklerdir.

---

<sup>1</sup> “yıl” kelimesinin kökeninin her ne kadar “ilkbahar yeşermesi” anlamındaki **yaş** kelimesinden ayrılarak “sivil yıl” anlamına geldiği belirtilse de Ön-Moğolca bir kelimeden (\*ñıl) geldiği de düşünülmektedir (Bazin, 2011: 84).

Pek çok eski topluluklar gibi eski Türkler de kamer aylarını Güneş'in tabiat üzerindeki etkilerine dayalı yıl sistemine yerleştirmekte sorunlar yaşadılar. Çünkü;

*...bir kamer ayı ortalama süresi (Ay'ın iki Yeni Ay arasındaki geçirdiği süre) 29,53 gün, dönencel bir Güneş yılının (iki ilkbahar ılım noktası arasındaki süre) ise 365,24 gün olduğuna göre, bir yılın içine kesirsiz sayıda kamer ayı sığdırılmaz. Bir yılda 12 veya 13 kamer ayı vardır, daha doğrusu 12,368 ay. Bundan ötürü, 12 kamer ayını içeren bir "yıl", bir Güneş yılından 10.88 gün daha kısa; 13 kamer ayını içeren bir "yıl" ise bir Güneş yılından 18,65 gün daha uzundur (Bazin, 2011: 77).*

Radloff'un verdiği bilgiye göre Altaylıların takvimlerine Aralık ile Ocak ayı arasındaki gün dönümüne 13. bir ayı yerleştirmişler; yine o bölgede Soyonların ise "baş ay", "orta ay", "ayak=alttaki, aşağıdaki ay" şeklinde adlandırdığı yaz mevsiminin üç ayna "son ay" diye bir ay daha eklemişlerdir. Aşmarin'in çalışmalarına göre Çuvaşlar altı kış ayından sonra yedi yaz ayı sayıyorlar ve bu 13. ay Eylül-Ekim dönemine rastlıyordu (Bazin, 2011: 78).

Türklerin hayvancılık ve avcılık temelindeki hayatları, tabiatın gözlemlenmesine dayalı zaman tespitini daha pratik hale getiriyordu. Yaşadıkları coğrafyadaki iklim her yıl Güneş'in konumuyla bağlantılı olarak tabiatı yeşermeye, canlılığa vesile oluyordu. Bu olaya bağlı olarak Güneş çevrimli bir yıl olgusu kendiliğinden ortaya çıkıyordu.

İnsanlık tarihinde meydana gelen olayların zaman tespitinin yapılmasında, kayıt altına alınmasında çeşitli sistemler ortaya çıkmıştır. Türklerin zamanı otların rengine bakarak tespit ettikleriyle ilgili ilk bilgiye Çin kaynağı *Chou Shu*'da rastlanmaktadır. Tabiattaki değişikliklere bağlı mevsimsel değişimlere dayalı zaman tespitlerinin yanında Eski Türklerle ait epigrafik anıtlarda farklı zaman sistemlerinin de varlığından söz edilebilir. Soğdca Bugut yazıtında on iki yıllık döngüsel takvime ait Tavşan yılı (MS 571) kaydının bulunması ve İşbara Kağan'ın Çin sarayına gönderdiği mektuplarda da aynı takvimin kullanılması On İki Hayvanlı Takvim sisteminin çok eski dönemlerde Türklerin hayatında var olduğunu göstermektedir. Eski Türk Yazıtlarında (8. yy.) da resmi bir takvim olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bu takvim, on iki kameri aya bölünmüş bir Güneş takvimidir (Klyashorny, 2015: 247).

Bir başka zaman tespit sistemi de yazılı metinde geçen baş kahramanının yaşıdır. Bu sistem takvimden ziyade yaşanan dönemde meydana gelen olayın kahramanın yaşı üzerinden tarihlendirilmesidir. Bu sistem, Köl Tigin, Bilge Kağan ve Yenisey yazıtlarında kullanılmıştır:



[Kül] tégîn ol sünüşde otuz yaşayur erti (KT K 2) *Kül Tegin o savaştta otuz yaşında idi* (Ergin, 2000:24-25).

Ayrıca Eski Türk yazıtlarında kullanılan başka bir dikkat çeken tarihlendirme sistemi ise kağanların ve atalarının **kağanlık dönemlerinin** merkezinde olayların tarihlendirildiği sistemdir. Bu sistem on iki hayvanlı ve yaşa bağlı tarihlendirme sisteminden daha az isabetlidir (Klyashorny, 2015: 247-248).

Farklı coğrafyalarda çeşitli milletlerle karşılaşan Türklerin zaman tespitinde kendilerine mahsus usulleri yanında temasta bulundukları kültürlerin de usullerini kullandıkları görülmektedir. Önce Çin, Hint, İran; sonrasında İslam ve Batı kültürleri etkili olmuştur. Türklerin zaman anlayışları ve kullandıkları sistemlerde yani takvimlerde de çeşitlilik ortaya çıkmıştır.

Arat, *Türklerde Tarih Zaptı* adlı yazısında Türkçe yazılı eserlerden yola çıkarak tespit ettiği zaman sistemlerini maddeler halinde ele alır. Eski Türkçe devri metinlerinden dokuz zaman çeşidi şu başlıklar altında açıklanır: 1. On ikilik devre, 2. Altmışlık devre, 3. Yüz seksenlik devre, 4. Çin sülalelerinin saltanat devirleri, 5. Uygur Manicilerine ait takvim, 6. Türkçe-Süryanice 12’lik sistem, 7. Mani’nin ölüm senesine göre, 8. Hicri takvim, 9. Türk sülalesi, hükümdarının tahta çıkmasına göre (Arat, 1987: 158-164).

Türkler tarihi süreç içerisinde şu takvimleri kullanmıştır:

1. On İki hayvanlı Türk Takvim sistemi, 2. Hicri Takvim sistemi, 3. Celâli Takvim sistemi, 4. İlhanlı Takvim sistemi, 5. Rumi Takvim sistemi, 6. Takvîm-i Garbi sistemi, 7. Miladi takvim sistemi (Tezcan, 2018: 384).

Türklerin en eski metinlerinden itibaren kullandığı “**on iki hayvanlı**” takvim sistemi tarihte “Tarih-i Türkî,” “Tarih-i Türkistan”, Tarih-i Khita ve Uygur” ve “Sâl-i Türkân” adlarıyla anılmaktadır (Kafesoğlu, 1997: 343). On İki Hayvanlı Takvim’in kökenine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Takvimin kökeni üzerine tartışmaların devam ettiğini ve kesin bir sonuca varmanın da mümkün olmadığını ifade eden Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi adlı eserinin Oniki Hayvan Takviminin Menşei bölümü altında konuya dair tüm tetkikleri ve bu tetkiklere karşı gerek kendisinin gerekse başka bilim insanlarının eleştirilerini ele almıştır.

J. Halévy, takvimdeki tavşan (tapışkan-taışkan), tavuk (tagaku-taguk) ve maymun (biçin-piçin) hayvan adlarının kökeninin Mısır bölgesi olduğu ve Süryani

veya Kıptî misyonerleri vasıtasıyla Türkçeye geçmiş kelimeler olması ihtimali üzerinden On İki Hayvanlı Takvim'in Türklere ait olamayacağı görüşünü savunur. M. Boll ise on iki hayvanın Babil'deki hayal edilen on iki yıldızın sembolü olmasından mütevellit takvimin kökeninin Doğu Asya olamayacağı görüşünü ileri sürer. Chavannes ise Babil bölgesindeki Kalde edebiyatının bu takvime dair hiçbir kullanıma sahip olmamasını; miladi birinci yüzyılda Türk hükümdarı Kanişka'nın Gandara ve Kışmir'de hüküm sürmesi ve daha önceki dönemlerde de bu bölgelerde Türk etkilerinin muhtemel olmasını ileri sürerek bu takvim sisteminin Türk tefekkür sistemine tam anlamıyla uygun olması dolayısıyla On İki Hayvanlı Takvim'in Türklerin icadı olduğunu belirtir. Ayrıca eski Hint metinlerinde de on iki hayvan devresi bulunmamaktadır. Hint eserlerindeki on iki hayvan listesi Orta Asya Budistleri aracılığıyla alıntılanmış olmalıdır (Turan, 2016: 72-73).

A. Remusat bu takvimin Türklerin icadı olduğunu söylerken Barthold, Hint menşeli olduğunu savunur. L. De Saussur 12'li hayvan devresinin birinci asırdan itibaren Çinlilerde görülmesini; Samoiloviç ise takvim sisteminin göçebe ve hayvancılıkla uğraşanlardan ziyade yerleşik hayatta olan ve çiftçilikle uğraşan toplumlarda zuhur edebileceğinin yanında *lağzımın* (domuz) o devirde bulunmaması ve /l/ sesiyle Türkçe kelimenin başlamamasını delil göstererek bu takvim sisteminin Türklerin icadı olmadığını savunur. Lüders de Chavannes'i eleştirerek On İki Hayvanlı Takvim'in birinci asırdan itibaren Çinliler tarafından kullanıldığını belirtir ve sistemin Soğdlular aracılığıyla Türkler ve Hintlilere geçtiğini savunur (Turan, 2016: 74-76).

On İki Hayvanlı Takvim'in totemik kökenden gelip gelmediğiyle ilgili teferruatlı bir bilgi veren Turan, konuyu şu cümlelerle nihayete erdirir:

*İhtimal odur ki bu On İki Hayvan Türklerin on iki boy teşkilatına mensup oldukları bir devrin totemik bir hatırasıdır. Ve olabilir ki hakimiyet, dini merasim gibi tezahüratta her boy münavebe ile yıl yıl birinci mevkide bulunmuş ve bu gibi bir âdetin yerleşmesi ile mezkûr On İki Hayvan yıllara alem olmuş ve devrî bir mahiyet almıştır. Binaenaleyh takvimin ibtidaî zihniyetle alakası düşünülürse bunun menşe'ini yazılı vesikalardan çok daha eski çağlara çıkarmak icap edecektir... (Turan, 2016: 97).*

Takvimle ilgili ilk ve en mufassal bilgiyi Kaşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâtî't-Türk isimli eserindeki **bars** kelimesinin açıklamasında şu şekilde vermektedir:

*...Türkler 12 hayvanın adını alarak 12 yılı adlandırmışlardır. Doğum ve savaş tarihleriyle benzeri olaylar, bu yılların devretmesiyle hesaplanır. Bunu aslı şudur: Onların hakanlarından birisi birkaç yıl önce geçen bir savaşı öğrenmek ister. Savaşın geçtiği yılı şaşırırlar. O, kavmiyle meşveret eder ve şöyle der: "Biz*

bunda şaşırdıysak bizden sonrakiler de tarihi şaşırlar. Biz şimdi 12 ay ve 12 burcu dikkate alarak 12 yılı adlandıralım ki onların dönmesiyle tarih hesaplınsın ve ebedî bir hatıra olsun.” “Nasıl uygun görürseniz.” derler. (Hakan) avlanmaya çıkar. Yabani hayvanların İla Vadisi’ne -ki o büyük bir sudur- sıkıştırılmasını emreder. Avlanırlar ve yabani hayvanları suya doğru zorlarlar. Yabani hayvanlardan 12’si suyu geçer. (Hakan) geçenlerden her birinin adını bir yıla verir (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015:149).

Kâşgarlı Mahmud, suyu ilk geçen **sıçga.n**’dan başlayarak geçiş sırasına göre on iki hayvan ismini tek tek sıralar. Sonra hafta ve mevsimlerle ilgili de şu bilgileri verir:

*Türklerde yedi günün adları yoktur. Çünkü “hafta” İslamiyet’le bilinmiştir. Aynı şekilde şehirlerde ay adları da Arapça adlandırılır. Göçebeler ve cahil kâfirler ise onu dört mevsimle adlandırır. Her üç aylık dönemin bir ismi vardır. Onunla yılın geçtiği anlaşılır. Nevruz’dan sonraki baharın başlangıcına **ogla.k ay** dediği gibi. Ondan sonra **ulug ogla.k ay** yani “büyük oğlak ayı”dır; çünkü ikinci ayda o (oğlak) büyür. Ondan sonra **ulug ay** yani büyük ay. Çünkü bu, yazın ortasıdır; süt çoğalır, bütün hayvanların ve yerin ürünleri artar. Diğerleri de bunlar gibidir; çok az kullandıkları için onu zikretmiyorum. Sen anla (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015:150).*

Türk coğrafyalarında kullanılan bu takvimdeki yıl adları birinci derece kaynaklarda kullanıldıkları biçimleri, Erhan Aydın tarafından bir tablo haline getirilmiştir (Aydın, 2022: 435):

| Yıl adı | Tuna<br>Bulgarcası | Orhon    | Uygur    | DLT      | İbn-i<br>Mühenna       |
|---------|--------------------|----------|----------|----------|------------------------|
| Sıçan   | somor’             | küsgü    | Küskü    | Sıçgan   | Sıçgan                 |
| Sığır   | şegor’             | ...      | Ud       | Ud       | Sığır                  |
| Kaplan  | ...                | Bars     | Bars     | Bars     | Pars, aslan,<br>kaplan |
| Tavşan  | ...                | Tabışgan | Tavışgan | Tawışgan | Tavışgan               |
| Ejderha | vereni             | Lu       | Luu      | nek      | Balıg                  |
| Yılan   | dilom’             | yılan    | Yılan    | Yılan    | Yılan                  |
| At      | dvan               | Yılkı    | Yunt     | Yund     | At                     |
| Koyun   | tekou              | koñ      | Koy      | Koy      | Koyun                  |
| Maymun  | ...                | Biçin    | Biçin    | Biçin    | Biçin                  |
| Tavuk   | toh                | takıgu   | Takıgu   | takagu   | Takuk                  |

|       |       |        |       |       |        |
|-------|-------|--------|-------|-------|--------|
| Köpek | yethi | ıt     | İt    | İt    | İt     |
| Domuz | doh's | lagzın | toņuz | toņuz | donğuz |

Bu takvim sisteminin en önemli özelliği devrî olmasıdır. Günlük devrî sistem de on iki eşit kısma ayrılmıştır ve her birine “çağ” denir. Her çağ sırasıyla takvimdeki hayvan isimlerini alır. Buradan bir çağın iki saate denk geldiği anlaşılır (Turan, 2016: 34). Bu sistem üzerinden on iki hayvanlı Türk takviminin bölümleri Dünya’nın yaşı üzerinden şu kısımlardan oluşur:

“1. Dünya’nın yaşı 3.600.000 “yıl”dır. 2. 3.600.000 yıl: 360 “ven”dir. 3. 1 ven: 10.000 “yıl”dır. 4. 12 yıl: 1 “devir”dir. 5. 1 yıl: 12 “ay”dır. 6. 1 ay: 4 “hafta”, 30 “gün”dür” (Temelkuran, 2002: 437).

On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile ilgili bilgi verilen kaynaklarda her yılın farklı özellikler barındırdığı bilgisi verilmiştir. Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi adlı kitabında her bir yılın hangi kaynakta hangi özellikleri ihtiva ettiğini ayrıntılı olarak ele almıştır (Turan, 2016: 101-105). Aşağıda Bilgin Tezcan Aksu’nun çalışmasında yer alan yıl isimlerinin temel özelliklerinin yanında On İki Hayvanlı Türk Takviminin günümüz yıllarına karşılıklarının verildiği bölüm yer almaktadır:

**Sıçgan yılları (Sıçan yılları):** Kışın salgın olur, yaz günleri yağmurlu geçer, sıçanlar çok olur ve buğdaylara hücum ederler. Yılın ortalarına kadar halk arasında ferahlık ve zenginlik olur. Sonbaharda ülkeler arasında fitne başlar (YILLAR: 1900, 1912, 1924, 1936, 1948, 1960, 1972, 1984, 1996, 2008, 2020, 2032, 2044).

**Ud yılları (Öküz yılları):** Yıldırımlar ve gök gürültülü yağmurlar olur. Kış uzun sürer, tipi ve kar yağışı çoktur. Buğday ve her çeşit meyve boldur (YILLAR: 1901, 1913, 1925, 1937, 1949, 1961, 1973, 1985, 1997, 2009, 2021, 2033, 2045).

**Bars yılları (Pars yılları):** Yazın afetler oluşur, kuvvetli zelzeleler olur. Denizde dalgalı tufanlar meydana gelir. Halk arasında düşmanlık baş gösterir ve adaletsiz işler çoğalır. Ülkeler arasında geçimsizlik başlar (YILLAR: 1902, 1914, 1926, 1938, 1950, 1962, 1974, 1986, 1998, 2010, 2022, 2034, 2046).

**Tavışgan yılları (Tavşan yılları):** Yaz ve kış yumuşak geçer. Her çeşit nimet çoktur. Halk arasında sükûnet ve rahatlık vardır (YILLAR: 1903, 1915, 1927, 1939, 1951, 1963, 1975, 1987, 1999, 2011, 2023, 2035, 2047).

**Nag yılları (Timsah yılları):** Kışın tipi ve kar çok olur; ağaçları soğuk çarpar. Yazın yıldırım ve gök gürültülü yağmurlar fazladır. Halk arasında husumet, fitne, çatışma ve savaş ortaya çıkar (YILLAR: 1904, 1916, 1928, 1940, 1952, 1964, 1976, 1988, 2000, 2012, 2024, 2036, 2048).

**Yılan yılları:** Kışın kar az yağar; rutubet olur. Yazın da yağmur az olduğundan buğday azdır. Çoğu yerde açlık ve pahalılık ortaya çıkar. Halk arasında kaygı ve

*haset oluşur (YILLAR: 1905, 1917, 1929, 1941, 1953, 1965, 1977, 1989, 2001, 2013, 2025, 2037, 2049).*

**Yund yılları (Yılık-At yılları):** Kışın kar fazla yağmaz. Yazın hava ılık ve yağmurlu geçer, buğday ve meyveler boldur. Ülkeler arasında fitne, savaş ve çatışmalar çıkar. Hayvanlara hastalık bulaşır (YILLAR: 1906, 1918, 1930, 1942, 1954, 1966, 1978, 1990, 2002, 2014, 2026, 2038, 2050).

**Koy yılları (Koyun yılları):** Kış soğuk ve uzun geçer. Yaz sıcaktır. Halk arasında zenginlik ve rahatlık olup ülkeler arasında savaş başladığı hâlde barış hemen sağlanır. Ancak deniz ve gemilerde felaketler yaşanır (YILLAR: 1907, 1919, 1931, 1943, 1955, 1967, 1979, 1991, 2003, 2015, 2027, 2039, 2051).

**Biçin yılları (Maymun yılları):** Kışın kar, yazın yağmur çok olur. Halk arasında haset ve düşmanlık meydana gelir. İnsanlar, develer ve yulkılar hastalığa yakalanır (YILLAR: 1908, 1920, 1932, 1944, 1956, 1968, 1980, 1992, 2004, 2016, 2028, 2040, 2052).

**Takagu yılları (Tavuk yılları):** Kış karlı ve soğuk olur. Yaz yağmurlu ve sıcak geçer, buğday ve çeşitli meyveler çoktur (YILLAR: 1909, 1921, 1933, 1945, 1957, 1969, 1981, 1993, 2005, 2017, 2029, 2041, 2053).

**It yılları (Köpek yılları):** Kış yumuşak geçer. Yazın yağmurlar azdır. Buğday az olduğundan fiyatı yüksektir, meyveler ise çok olduğundan ucuzdur. Halk arasında ölümler çoktur (YILLAR: 1910, 1922, 1934, 1946, 1958, 1970, 1982, 1994, 2006, 2018, 2030, 2042, 2054).

**Toñuz/Lagzin yılları (Domuz yılları):** Kış uzun ve soğuk olur. Yaz yağmurlu geçer. Buğday çok ve ucuzdur. Ülkeler arasında savaş ve çatışmalar olur. Halk arasında geçimsizlik vardır, çeşitli afetler meydana gelir (YILLAR: 1911, 1923, 1935, 1947, 1959, 1971, 1983, 1995, 2007, 2019, 2031, 2043, 2055) (Tezcan Aksu, 2018: 386-387).

On İki Hayvanlı Türk Takvimi Köktürk Yazıtları'nda da kullanılmıştır: Köl Tigin koyn yılka yiti yigirmike uçdı tokuzunç ay yiti otuzka yog ertürtümüz barkın bedizin bitig taşın biçin yılka yitinç ay yiti otuzka kop alkdımız kül tigin özi kırk artukı yiti yaşında bulıt bustadı. (KT KD 1) *Köl Tigin koyun yılının on yedinci gününde öldü. Dokuzuncu ayın yirmi yedinci gününde yas töreni tertip ettik. Türbesini, resmini, kitabe taşını maymun yılında yedinci ayın yirmi yedinci gününde bitirdik. Köl Tigin kendisi kırk yedi yaşında bulut çöktürdü. Bunça kazanıp kañım kagan ıt yıl onunç ay altı otuzka uça bardı lagzin yıl bişinç ay yiti otuzka yog ertürtüm. (BK G, 10) Bu kadar kazanıp babam Kağan, köpek yılının onuncu ayının yirmi altıncı gününde vefat etti. Domuz yılının beşinci ayının yirmi yedisinde cenaze törenini tamamladım.*

En eski yazıtlardan itibaren kullanıldığı tespit edilen On İki Hayvanlı Takvim sisteminin farklı coğrafyalarda ve dönemlerde Türklerin hayatında yer aldığı görülmektedir. Her ne kadar farklı kültür etkilerinin olduğu düşünülse de her bir hayvan adına ve temsil ettiği yıla yüklenen anlam üzerinden bir hayat tarzı geliştirmiş

Türklerin “On İki Hayvanlı Takvim” sistemini yazılı dönem öncesinden de kullandığını söylemek mümkündür.

İslami dönemle birlikte Türklerde kullanılan Hicrî takvim sistemi “ay” yılı takvimidir. Hz. Muhammet’in Hicret’i başlangıç olarak kabul edilir ve bir ay 29,53 güne karşılık geldiğinden bazı aylar 29, bazıları 30 gün çeker. Güneş takviminden bir yıl 10 gün daha kısadır. Kutadgu Bilig’de de Hicri yılın kullanıldığı görülür:

6623 yıl (altmış iki) erdi dört yüz altmış iki bile,

bu söz sözledim men tutup cân süre

*Hayatımda bu sözleri söylediğim zaman, sene dört yüz altmış iki idi.*

Türkler de önce tabiatta meydana gelen hava olaylarının insanlar üzerindeki etkisine dayalı kısa süreli yerel zaman taksimatları yapmış; ilerleyen süreç içerisinde insan hayatının düzeni için Güneş, Ay, gezegenler ve yıldızların hareketlerine dayalı daha uzun vadeli zaman sistemleri kurmuşlardır.

Türklerin zamanı gün, ay, mevsim, yıl ve takvim sistemine göre tasarladığı görülür. Daha soyut olan **zaman** kavramı ise eski Türkçe döneminde *çağ*, *devir* anlamlarını da taşıyan “öd” ve “böd” gibi temel kelimelerle karşılanmıştır (Şirin, 2016:301). Yazıtlarda bu iki kelime *bödke* bu zamanda, bu devirde (<bu ödke); *b. olur-* (BK K 1, D 2), *b. körügme begler* (KT G 11, BK K 8); *öd zaman*; *ö. teñri* (KT K 10), *ö.-ke* (KT D 21, 40, G 1; BK D 18) örneklerinde kullanılmıştır (Tekin, 1988: 130, 163). Aynı kelime çalışmaya konu edilen Kutadgu Bilig’de ise farklı morphem yapılarıyla fazlaca kullanılmıştır: *öd zaman*, *vakit*; *ödle-* *vakti gelmek*, *günü gelmek*; *ödle* *zaman*, *felek* (Arat, 1979:351).

Zaman kavramının tarihî süreç içerisinde varlığı, kapsamı, ortaya çıkışı, uzamla ilişkisi, kozmik alemdeki algısı, kozmogonik özellikleri ve en önemlisi insanla olan ilişkisi gibi pek çok yönüyle ele alındığı görülmektedir. Zamanın her yönüyle ilgilenen bilim adamları da eski metinler üzerinden hareketle zamanın algılanışını çözümlemeye çalışmışlardır.

Türk düşünce hayatında **zaman** kavramının çerçevesinin tespit edilebilmesi için de Eski Türkçe metinlerden ilk Türkçe edebi eserler olarak tanımlanan Türk Bengü Taşları ve Türk felsefi düşüncesini yansıtan en kapsamlı eser Kutadgu Bilig üzerinde durulmalıdır. Bu eserlerden hareketle “**zaman**” kavramı merkeze oturtularak

**Tanrı, mekân ve insan** ile olan münasebeti metaforik bir çalışmayla tespit edilmiş olur. Sekizinci yüzyıl metinlerinde tespit edilen *zaman metaforlarının* on birinci yüzyıl metninde karşılıklarının hangi boyutta olduğu, *uzlaşılmış metaforların* tespit edilmesiyle gerçekleştirilebilir.

### 3. Metafor

Tez, iki önemli anlam eksenine üzerine inşa edilmektedir: Zaman ve metafor. Metaforun içerisinde yer alan uzlaşılmış zaman metaforları da bu inşanın temelidir. Yukarıda görüldüğü üzere zaman, son derece girift bir yapıya sahip, disiplinler arası izahatı bulunan çok kapsamlı bir kavramdır. Metafor ise zaman kadar geniş anlam açılımlarına sahip değildir; ancak “Metafor nedir?” sorusunun tek ve basit bir cevabı da yoktur. Zaman gibi metafor kavramı da felsefe, dilbilim, retorik, lengüistik, semiyotik, psikoloji, pedagoji, ilahiyat gibi farklı disiplinlerde başlı başına çalışma konusu olmuştur. Bu nedenle metafor kavramı, işleyişi, dünyada ve Türkiye’de metaforla ilgilenenler hakkında uzun bir bilgi vermenin bizi tekrardan öteye taşımayacağı kanaatine varılmış ve belli başlı unsurlar üzerinde kısaca durulması uygun görülmüştür.

#### 3.1. Metaforun Sözcük Anlamı

Metafor, sözlük düzeyinde incelenmeye başlandığında önce araştırmacıyı kısır bir döngü içerisinde bırakır. Örneğin TDK’nin *Türkçe Sözlük*’üne bakıldığında Fransızca bir edebiyat terimi olarak “mecaz”la (2011: 1665) anlamı sınırlı tutar. TDK’nin dijital ortamda kullanılan sözlüğünde de anlam bir değişikliğe uğramaz (<https://sozluk.gov.tr/>). TDK’nin “Yabancı Sözcüklere Karşılıklar Kılavuzu”nda yine bir edebiyat terimi, mecaz olarak karşılık bulduktan sonra “bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma” şeklinde açıklanır (<https://sozluk.gov.tr/>). Batı terminolojisinden gelen metafor için çeşitli sözlüklere gidildiğinde ise aşağı yukarı benzer açıklamalar görülmektedir. Örneğin bazı İngilizce sözlüklerde “metaphor” ya da “figure of speech”e anlam karşılığı olarak da yaygın kullanımında mecaz; genel kullanımda ve dilbiliminde ‘istiare’ ve ‘eğritileme’; edebiyat terimi olarak ‘benzetme’ye götürmektedir (<https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/metaphor>).

İngilizce etimoloji sözlüğünde ise Fransızcadan *metaphore* (Eski Fransızca *metafore*); Latince *metaphora*, Yunancadan *metaphora* terimleri (Harmancı, 2012: 23) ile karşılık bularak “taşımaya, aktarmaya, değiştirmeye; bir nesnenin

bir özelliğinin başka bir nesneye atandığı, farklı ama ona benzeyen veya ona benzeyen söz şekli; tanımlayıcı bir kelime veya deyimın aktarımıyla karşılaştırma” şeklinde izah edilmektedir (www.etymonline.com). Nihayetinde Batı kökenli olan bu kelimenin Eski Yunanca “meta” ve “pherein” kelimelerinin birleşiminden oluşan “öteye taşımak, aktarmak” anlamına gelen bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Yani, kavramı bir yerden başka bir yere taşıyarak söz konusu olanı iğreti, geçici anlamdan çok kalıcı, köklü ve yeni bir anlama götürmesidir (Lakoff-Johnson, 2015:15).

Metafor kavramı edebiyatta ve bazı dilbilim çalışmalarında çoğunlukla istiare, deyim aktarması, ad aktarması, mürsel mecaz, teşbih, metonim, sinekdoka, alegori ve teşbih olarak karşılık bulmuştur. Örneğin *Dilbilim ve Göstergebilim Terimleri* eserinde Fransızca métaphore eğretileme; İngilizce metaphor ve İtalyanca metafora yine aynı anlamdadır (Rifat vd., 1988: 31/71/106). Bunun sebebi sözcüklerin bazen birbirinin yerine kullanılması ya da kapsayıcılığı ile ilgilidir. Necip Üçok, Doğan Aksan, Kaya Bilgegil ve çok daha gerilere gidildiğinde Ahmed Cevad Paşa’nın *Belagât-i Osmaniye*’sinde metafor kavramına bu bağlamda yaklaşıldığı görülür. Aynı zamanda 2018’de yayın hayatına giren Prof. Dr. Ömer Faruk Huyugüzel’in *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*’ne bakıldığında metafor maddesi araştırmacıyı önce istiareye yönlendirir:

*İstiare (metaphor): İstiare, belâgat ve retorik kitaplarında öteden beri üzerinde çok durulan, son zamanlarda dil bilimciler tarafından da ayrıntılı şekilde incelenen temel bir söz sanatı, temel bir ifade aracıdır. Bu terim, Türkçe terim sözlüklerinde çoğu zaman Batılı retorik kitapları ve terim sözlüklerindeki ‘metaphor’un karşılığı olarak kabul edilmiştir. Cumhuriyet döneminde de Türkçeleştirme amacıyla birçok kaynakta istiare yerine, kelimenin Türkçe karşılığı olan ‘eğretileme’ terimi kullanılmıştır. Ancak bu terim istiare ölçüsünde yaygınlaşabilmiş değildir (Huyugüzel, 2018: 234).*

Huyugüzel, öncelikle metaforun Türkçe karşılığı olarak bu istiareyi vermişse de maddenin ilerleyen kısımlarında aslında Batı terminolojisinden gelen metaforun tam olarak istiareyi karşılamadığını vurgular. Çünkü Batılı kaynaklarda metafor istiareden daha farklı, daha kapsayıcı şekilde tanımlanmaktadır:

*İki farklı şeyi birleştiren, bir şeyi başka bir şeyle canlandıran, temsil eden söz sanatı; bir nesne ile diğer nesne arasında hayalen bir yakınlık kuran, ilk nesneye ikincisinin bir özelliğini veya özelliklerini atfeden veya ilk nesneyi ikinci nesnenin çağrıştırdığı duygusal veya muhayyel nitelikler içinde gösteren kapalı benzetme. Böylece metafor, iki şey arasındaki benzerlikten çok bir aynılık olur; bu iki şeyden ilk şeyi anlatmak için kullanılan ikinci şeye ait kelime de mecaz olarak kabul edilir. Bu tanımlara bağlı olarak metafor, bizim terminolojimizdeki istiareyi ve teşbih-i belîği kapsar. Metafor çeşitleri içinde sadece ‘implied metaphor’ veya ‘implicit metaphor’ (ima edilen, örtülü metafor) diye gruplandırılan metaforlar,*



yani benzeyen ve kendisine benzetilen unsurdan sadece kendisine benzetilen unsurun bulunduğu metaforlar bizdeki istiarenin tam karşılığıdır.

*Bu kaynaklarda metafor ile teşbih (simile) arasındaki ayrım da oldukça farklıdır. Teşbih (simile) ile metafor arasındaki fark, ilkinde benzetme edatının bulunması, ikincisinde bulunmamasıdır. Söz gelişi ‘Bu adam tilki gibidir’ sözü bir teşbih, ‘‘Bu adam tilkidir’’ sözü ise metafordur. İkinci örneğin istiare kabul edilmesi, tilki sözünün gerçek anlamda değil, mecaz olarak kullanılmasından dolayıdır. Bizdeki belâgat kitapları ve terim sözlüklerinde ise ‘‘Bu adam tilkidir’’ sözü, benzeyen ve benzetilenin her ikisinin de bulunması dolayısıyla bir teşbih-i belîğ sayılmış, kendisine benzetilen unsurun mecaziliği dikkate alınmamıştır. Bütün bu sebeplere bağlı olarak metafor teriminin bizdeki istiareyi ancak kısmen karşıladığını söyleyebiliriz (Huyugüzel, 2018: 245).*

Lakoff ve Johnson’un *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil* kitabının Türkçeye çevirisini kazandıran Gökhan Yavuz Demir de kitabın ‘‘Önsöz’’ünde bizdeki anlam karmaşasından ve Batı’daki metaforun bizde tam karşılığını bulma yanılgısından bahseder. Demir de metaforu sadece istiare, mecaz ya da teşbihle karşılık bulunamayacağını vurgular (Lakoff-Johnson, 2015: 14-15). Bu, metafor kavramının kapsayıcılığı, kavramın karşıladığı çerçeve konusunu Ahmet Naim Çiçekler ve Timur Aydın, ‘‘Kavramsal Metafor Kuramı ve Belagat: Karşılaştırmalı Bir İnceleme’’ adlı makalelerinde belagat geleneğindeki metaforun mukabili istiare ile çağdaş metafor kuramının ilkelerini mukayese eder.<sup>2</sup> Çiçekler, geleneksel belâgat anlayışına göre, bunun içerisinde Doğan Aksan’ın<sup>3</sup> görüşlerine yer verir: Geleneksel belagatte metafor

<sup>2</sup> Eski belâgat ve Batılı retorik ile ilgili karşılaştırma konusunda Prof. Dr. Rıza Filizok, *Anlam Analizine Giriş*, Ege Üniversitesi Yay., İzmir 2001, adlı eserinde şu önemli hususa dikkatleri çeker: ‘‘Tanzimat’tan sonra yeni edebiyat taraftarlarının Batı retorikine yönelmesi onların eski belâgatten uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. (...) Batı retorikinden ve onun tasnif sistemlerinden sadece yararlı olduğuna inanılan unsurlar alınmıştır. Bugünkü belâgatiğimiz bu iki sistemden gelen unsurlar üzerine kurulu bulunmaktadır. Ancak bu iki sistemi de temsil etmemektedir, yani iki sistem de bozulmuştur. Klasik belâgatin edebî sanat tanımlarıyla ilgili bugünkü sınırlı bilgimizle günümüzde anlam analizlerini yapmak imkansızdır. Eski belâgat geleneğimizin tamamen incelenip ortaya çıkarılmasından sonra anlam analizlerinde belâgat terimlerimizden yararlanabiliriz. Diğer taraftan bütün benzerliklerine rağmen Batı retorikine ait kavramların tarihi bize ait kavramların tarihinden farklıdır. Bundan dolayı Batı retorikine ait kavramların ayrıca incelenmesi zorunluluğu vardır. Batıda yapılan anlam analizlerinin anlaşılması, bu kavramların anlaşılmasına bağlıdır.

<sup>3</sup> Melek Erdem, *Türkmen Türkçesinde Metafor*, KÖKSAV, Ankara 2003, s. 32 adlı çalışmasında Doğan Aksan’ın metafor üzerine görüşlerini şu şekilde özetler:

‘‘(1) İnsandan doğaya aktarma: Kişileştirme (personification) türünü de bu grup içinde almıştır.

(2) Doğadan insana aktarma: 1. aşağılama amacıyla hayvan adlarına baş vurulduğu, 2. aşağılama amacıyla nesnelerden yararlanıldığı ve 3. doğrudan doğruya insanların yaradılış ve davranış özelliklerini belirlemede kullanılan sıfatlar olmak üzere üç ayrı grup içinde değerlendirilmiştir.

(3) Doğadaki nesneler arasında aktarma: 1. hayvandan bitkiye, 2. nesnelerden bitkiye, 3. hayvandan hayvana, 4. nesnelerden hayvana yapılan aktarmalardır.

(4) Somutlaştırma: Buradaki türleri de 1. belli bir durumu davranışı, bir tutumu insan gözünde çok somut bir biçimde canlandırmak üzere çoğu kez bir sahnede izlercesine dile getirmek amacıyla oluşturulmuş deyimler, 2. somutlaştırma içeren ve insanoğlunun yaşamında karşılaştığı çeşitli durumların, güçlüklerin, sorunların anlatımında yine benzetmeye dayanan ve çoğunlukla tamlamalardan oluşmuş ögeler, 3. soyut kavramları somut devinim ve işlemlerle dile getiren bu tür eylemler olmak üzere üçe ayırmıştır.

(5) Duyular arasında aktarma.’’.

a) dille ilgili bir meseledir, b) retorik bir araçtır, c) benzerliğe dayanır ana konularında birleşir. Oysa Kavramsal Kuramı'na göre metafor; a) düşünceyle ilgili bir meseledir, b) bilişsel bir süreçtir ve c) benzerlik dışında başka motivasyonlara sahip olabilir şeklinde açıklanmaktadır (Çiçekler-Aydın, 2019: 14). Kaya Bilgegil de istiare üzerinde durarak istiareyi kendi içerisinde çeşitlendirmeyi tercih etmiştir.<sup>4</sup> Böylelikle metaforun geleneksel ya da klasik belagatten çok daha geniş bir anlama sahip olduğu sözcük karşılığından da ortaya çıkmaktadır. Metafor istiare, eğretileme, alegori, mecaz, deyim aktarması kavramlarını karşılamıyorsa tam manasıyla nedir? Dolayısıyla metaforun asıl kavram alanının, işleyişinin, oluşumunun sınırları nedir? Metafor, kelime midir? Cümle midir? Nerede ve nasıl metafor aranmalıdır? sorularının cevaplarını aramak gerekir.

### 3.2. Metaforun İşleyişi ve Oluşumu

“Metafor sayesinde yeni fikirlerle tanışmamız söz konusudur. Sıradan sözler sadece bildiğimiz şeyleri bize taşır; yeni şeyleri ise en iyi metafordan alırız” (Retorik III 1410b) cümleleriyle Aristoteles, metaforun sınırlarını Antik Çağ'da hocası Platon'dan beslenerek çizmeye çalışmıştır. O dönemden beri üzerinde sıkça durulan ve yeni bir şeylerin anlatımında kullanılan bir kavramdır. Cicero, Quintillion, Augustinus daha sonrasında Hobbes ve Locke gibi düşünürler çeşitli geleneksel metafor yaklaşımlarıyla görüşlerini ileri sürmüşlerdir.

Geleneksel metafora ilk karşı çıkmalar Kant'ı gösterse de 1936'da A. Richeards bu temelleri sarsmaya başlar. Ardından Max Black, Monroe Beardsley, Paul Henle, Ina Loewenberg, Nelson Goodman, Ted Cohen ve Ricoeur gibi ve adını burada saymadığımız pek çok filozoflar düşünce sistemi içerisinde geleneksel metaforun seyrini değiştirirler (Cebeci, 2019: 9-40).

Metafor üzerine çalışmalarda önemli kırılma noktası 1980'lerde yaşanır. George Lakoff ve Mark Johnson yayımlanan *Metaphors We Live by* adlı eserinde kavramsal metafor kuramını ortaya koyar. Böylelikle geleneksel metaforun seyri kavramsal metafora evrilir. George Lakoff, Zoltán Kövecses, Mark Johnson gibi isimler metafor kavramını disiplinler arası düzleme taşır. Metaforun kavram alanı biliş/zihin (cognition) ve bildirişim (communication) çalışmalarının içinde anamlandırılır. Christopher Johnson, Joe Grady, Srinivas Narayanan'ın 1997'deki

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri Belâgat, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

çalışmalarıyla ise bilişim bilimden geçen metaforun yolu sinirsel dil teorisi ile kesişerek yeniden kavramın sınırları boyutlandırılır. Kabaca izah edilecek olursa yapı, yönelim, ontolojik metaforlar şeklinde üçe ayrılan kavramsal metaforlar; birincil metafor ve kompleks metaforlar halinde adlandırılır.

Lakoff ve Johnson'ın teorisine geçmeden Eva Kittay'ın 1987'de yayınlanan *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*'nda etkileşim teorisini formülize ederek Black'in perspektif değişiminden de kısaca bahsetmek önemli olacaktır (Duman, 2019:13). M. Akif Duman, *Metafor ve Semiyotik* adlı çalışmasında Kittay'ın metafor üzerindeki düşüncelerine yer verir. Kittay'a göre metafor a) cümledir; yaratılmış, ayıklanmış kelimeler değildir; b) metafor, iki bileşenden oluşur fakat birleşim için metafor için bilmece, katharsis ve metafizik kavramları ile iç içe olduğu müddetçe başarılı olur; c) metaforun iki bileşeni arasında bir gerilim vardır; bu unsurlardan sadece birinin olması, diğerinin bulunmaması gerilimi sağlar ve kuvvetlendirir; d) metaforu oluşturan her iki bileşen (müşebbeh ve müşebbehün bih) sistem halinde (sistem suretinde) idrak edilebilir; e) metaforun anlamı bileşenleri arasındaki etkileşimden oluşur, f) metaforun anlamı indirgenemez ve bilişseldir (Duman, 2019: 16-23).

Lakoff-Johnson'a göre ise Modern/çağdaş metafor sadece gündelik hayatta dil ile ilgili değil; düşünce ve eylemde de yaygındır. Yani bir kavram sistemi içerisinde düşünce tarzımız, tecrübe ettiğimiz şeyler metaforun konusunu oluşturmaktadır (Lakoff-Johnson, 2015-27-28). “Kavramsal metafor kuramına göre metaforun özü bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmektir” (Lakoff ve Johnson, 2015-27-28). Bu şu şekilde de izah edilebilir: Metafor insanın kavram sistemindeki bir tür haritalanmadır. Sözü edilen haritalanma zihindeki kaynak alan ve hedef alan arasındaki bağ ve analogiden doğmaktadır. Bir şeyi başka bir şeyle anlatmadan kasıt, kaynak alanla hedef alan arasındaki ilişkidir. Metafor soyut olanın daha çok somut olan diğeri ile anlatılmaya çalışılmasıdır. Somut ifadeden kasıt kaynak alan; hedef alan ise soyut olanıdır. Böylelikle metaforun amacı insanın dünyayı algılayışının nesneler, olaylar ve hareketler vb. hakkındaki düşüncelerinin kültürel tutarlılık içerisinde anlatılmasıdır (Yunusoğlu, 2016: 32). Örneğin Lakoff ve Johnson'ın kitabında yer alan genel olarak metafordan duygu yüklü ifadelerin aksine gündelik dilden alıntılanan ZAMAN PARADIR/VAKİT NAKİTTİR (Türkçedeki) metaforik kullanımına bakıldığında zaman gibi soyut bir kavramın para gibi somut bir kavramla

anlatılmasıdır (Lakoff-Johnson, 2015: 33). Burada zaman hedef alan, para kaynak alandır. Metafor içeren cümlelerin tespitinde kaynak ve hedef alanın önemini vurgulayan Abdullah Kök bu kavramları şu şekilde açıklamaktadır:

*“Kaynak alan metaforlu bir imajdır. Metaforlu olarak kullanılan kavramın temel anlamına dayanarak onun bir başka anlamda bir başka kavram olarak anlaşılmasını sağlayan kavramdır. İkinci nüfuz alanı ise hedef alanıdır. Hedef alan metaforlu değişimi kabul eden kavramdır”* (Kök, 2016: 113).

ZAMAN PARADIR metaforik kavramına şu cümleler örnek gösterilerek ulaşılmıştır:

*Zamanımı **heder ediyorsun.***

*Bu cihaz saatlerini **kurtaracak.***

*Seninle **çarçur edecek** vaktim yok.*

*Bugünlerde zamanımı nasıl **geçiriyorsun?***

*Bu patlak bir saati **mâl oldu.***

*Zamanımın çoğunu bu kadınla **zayi ettim.***

*Bunun için **israf edecek** zamanım yok.*

*Zamanımı **tüketiyorsun.***

*Zamanımı **planlamam** gerekiyor.*

*Pinpon için biraz zaman **ayır.***

*Seninle **zaman harcamaya** değer mi?*

*Çok zamanın **kaldı** mı?*

***Sayı**lı günler kaldı.*

*Zamanını **verimli** kullanmıyorsun* (Lakoff ve Johnson, 2015: 32).

Bütün bu cümleler ZAMAN PARADIR metaforik kavramına götürmektedir. Zamanın parayla anlatılmasının temelinde tecrübelerimizden kaynaklanan kültürel birikimler yatmaktadır. Çünkü zaman, tıpkı bizim kültürümüzde de olduğu gibi değerli, önemli ve sınırlı bir kaynaktır. Lakoff ve Johnson paranın kıymetli oluşunu insanlık tarihi içerisinde görece daha yeni bir pratik olduğu kanaatindedir. Bu pratik modern toplumlar olmak üzere hemen hemen her toplum için aynı kıymete sahiptir ve gündelik faaliyetlerimizde esaslı bir yer teşkil eder. “Bu yüzden zamanı harcayabildiğimiz, akıllıca yahut aptalca yatırım yapabildiğimiz, tasarruf edebildiğimiz veyahut heba edebildiğimiz türde bir şey olarak anlar ve tecrübe ederiz” (Lakoff-Johnson, 2015: 33). Nihayetinde de gündelik hayatımızdaki ve kültürümüzdeki bu beklentiler ZAMAN PARADIR metaforik kavramının oluşmasına

neden olur. Ama bununla birlikte para Batı’da ve bizim kültürümüzde kıymetli olduğu için ZAMAN SINIRLI BİR KAYNAKTIR, ZAMAN DEĞERLİ BİR METADIR metaforik formunda alt-kategorizasyona dayalı bir tekil sistem şekillenmektedir. Yani bu alt kategorizasyon ilişkileri metaforlar arasında gerekli ilişkileri karakterize etmektedir. Dolayısıyla hedef alan ve kaynak alan arasındaki analojiden doğan bir metaforik kavrama bağlı olarak alt kategorizasyonların meydana geldiğini görmekteyiz. Kategorizasyonu yeni yaşantıların, deneyimlerin temelinde önemli bir unsur olarak gören Kök, kategorizasyonun linguistikteki önemini açıklar ve kategori aşamasında insanın bilişsel psikolojisinin de etkisini vurgular:

*Buradan nörolojik dil ile bağlantıları kurulan metaforun temelinde formalize yani kategorizasyon vardır. Kaynak alan, hedef alan gibi haritalama teknikleri aslında bir kategorizasyondur. Bu metaforlar bizim normal olarak kullandığımız kavram yapılarının sadece bir parçasının kullanılmasının sonucudur. Diğerleri zorunlu olarak normal kavramların kullanılmayan parçalarını içerdiği için lafzî alan parçasının daha da ötesindedir” (Kök, 2016: 114).*

Metafor, kültürel tecrübeyle belli bir tutarlılık içinde döngüsel olarak meydana gelir. Lakoff-Johnson’ın tecrübeci tanımlama teorisine göre metafor da bir tecrübe alanının diğer tecrübe alanına göre anlam açılımına uğramasıdır. Bedenlerimiz (algılama ve motor aygıtları, zihinsel yetiler, duygusal yapı); fiziksel çevre ile etkileşimimiz (hareket etmek, nesneleri kullanmak, yemek yemek vb.); kültürümüzdeki diğer insanlarla etkileşimimiz (sosyal, politik, ekonomik ve dinî kurumlar) kültürel tecrübelerimizdir (Lakoff-Johnson, 2015: 161). Yani metaforik kavramlarda ortaya çıkan tanımlar kültürümüzün bir parçasıdır. Örneğin TARTIŞMA SAVAŞTIR metaforunda ‘savaş’ vokabülerinden alınma ifadelerin; sözün gelişi mevziye saldırmak, savunulmaz, strateji, yeni saldırı hattı, galibiyet, ilerlemek gibi anlamları kültürel tecrübelerden edinerek yapılır. Şöyle ki TARTIŞMA kavramı SAVAŞ kavramına göre dile getirilerek, kavram metaforik olarak yapıya kavuşur:

*“İddialarımız **savunulamaz**.*

*Eleştirileri doğrudan **hedefi buldu**.*

*Argümanını **yerle bir ettim**.*

*Onunla asla bir tartışmada **galip geledim** (Lakoff ve Johnson, 2015: 28).*

Metaforun kültürel tutarlılık içinde oluşunu kavramsal yapıları ile izah edilebileceği gibi aşağı-yukarı, içeri-dışarı vb. gibi uzaysal-mekânsal kavramlar ile

oluşan çağdaş metafor kuramının diğer bir türü ‘yönelim metaforları’ ile de izah edilebilir. Örneğin YUKARI kavramı. Pek çok kültürde olduğu gibi bizim kültürümüzde de gerek duygusal gerek mekânsal/algısal kavramlarımızda ÇOK OLAN YUKARIDA’dır. Örneğin “enflasyon her gün *turmanıyor*”, “mutluluğum *artıyor*” cümlelerine bakıldığında kültürümüzde sayısal olarak artan bir durumun ya da duygunun yukarı doğru gösterildiği anlaşılmaktadır. Lakoff-Johnson bunları kültürümüzün derinliklerine kök salmış değerler olarak niteler:

*‘Çok olan daha iyidir,’ ÇOK OLAN YUKARIDADIR ve İYİ OLAN YUKARIDADIR ile tutarlıdır. ‘Az olan daha iyidir’ ise bunlarla tutarlı değildir.*

*‘Gelecek daha iyi olacak,’ GELECEK YUKARIDADIR ve İYİ OLAN YUKARIDADIR ile tutarlıdır. ‘Küçük olan iyidir’ ise tutarlı değildir (Lakoff ve Johnson, 2015: 50).*

Ontolojik metaforlarda ise ‘nesne’, ‘töz’, ‘entite’ ve ‘taşıyıcı/kapsayıcı’ kavramları dikkatleri çeker. Burada tespit edilmesi çok daha kolay olan yönelim metaforlarına göre durum değişir. Ontolojik metaforlar fiziksel nesnelere ve tözlere ilişkin tecrübenin kavranmasıdır. Aynı zamanda kavrayışı nesnenin ve tözün ekseninde temellendirebilme tecrübenin unsurlarını somut entiteler veya tek biçimli entiteler olarak algılanmasını sağlar. Kök, ontolojik metaforları kısaca şu şekilde özetler:

*Biz kendimizi diğer dünyadan ayrılarak entite olarak yaşarız. Aynı zamanda kendimizi içeri ve dışarı olarak kapsayıcı/taşıyıcı olarak kabul ederiz. İkinci olarak kendimiz dışında kalan varlıkları da entite olarak kabul ederiz. Yine onları da içeri ve dışarı olarak taşıyıcı/kapsayıcı olarak kabul ederiz. Biz kendimizi etten ve kemikten yapılmış bir töz olarak kabul ederiz. Dışımızda kalan nesneleri de çeşitli şekillerde oluşmuş tözler olarak kabul ederiz. Birçok nesneyi görme ve dokunma duyusuyla ayırt edici özellikler yükleyerek yaşarız. Eğer bu nesnelerin sınırları yoksa biz onları kavramsallaştırarak entite, daha çok kapsayıcı/taşıyıcı olarak sınırlarını belirleriz (Kök, 2016: 116).*

Örneğin ZİHİN ENTİTEDİR ontolojik metaforunu Lakoff-Johnson kültürde işlenme biçimini ZİHİN MAKİNEDİR ve ZİHİN KIRILGAN BİR NESNEDİR metaforlarıyla örneklendirir:

*ZİHİN BİR MAKİNEDİR*

*Hâlâ bu denkleme çözüm üretmeye çalışıyoruz.*

*Zihnim bugün hiç işlemiyor.*

*Çarklar şimdi dönmeye başladı oğlum!*

*Bütün gün bu problem üzerinde çalıştık ve şimdi **pilimiz bitiyor**.*

*ZİHİN KIRILGAN BİR NESNEDİR*

*Egosu çok **kırılğan**.*

*Karısının ölümünden sonra ona dikkatle muamele etmelisin.*

*Sorgu altında çözüldü.*

*Kolayca harap oldu.*

*Tecrübe onu paramparça etti.*

*Zihni aniden dağıldı.* (Lakoff ve Johnson, 2015: 57).

Sonuç olarak yukarıdaki metaforik cümlelerin ZİHİN MAKİNESİ ve ZİHİN KIRILGAN BİR NESNESİ halinde ontolojik metafor olmasının sebebi fiziksel durumların, duygu ve düşüncelerin varlık ve maddeler halinde gösterilerek somutlaştırılmasıdır.

George Lakoff ve Mark Johnson, sonuç olarak çağdaş/modern metafor kuramında kaynak alan, hedef alan arasındaki bağlamda kavramın toplumdaki tecrübeye dayalı kültürel tutarlılığı kadar analogi de önemlidir. Ancak onlara göre her zaman benzetme unsuru da aranmaz:

*Metafor kelimelerin değil, kavramların niteliğidir. Metaforun fonksiyonu salt sanatsal/estetik kaygıları değil, belirli kavramları daha iyi anlamaktır. Metafor çoğunlukla benzerliğe dayanmaz. Metafor özel bir yeteneği olmayan sıradan insanlarca gündelik hayatta büyük bir zihin faaliyeti gerektirmeksizin kullanılır. Metafor linguistik bir süs, gereksiz bir dekor değil, insanî düşüncenin ve akıl yürütmenin ayrılmaz bir unsurudur* (Lakoff ve Johnson, 2015: 12).

Modern metafor teorisinin 1997’de C. Johnson, J. Grady ve S. Naranyanan’ın yayınlarıyla sinirsel dil teorisi ile kesişerek tüm bu ayrımların birincil ve kompleks metaforlar olarak adlandırılmıştır. Yine Lakoff ve Johnson 2003’te kitaplarına yaptıkları eklemeye metaforu üçe ayırmanın bazı suniliklere yol açtığından bahsetmişlerdir.

### 3.3. Uzlaşmış Metafor

Metafor, metonimiden, sinekdokadan, istiarenden, benzetmeden ayırt edilip, kesişim noktaları verilirken kavramın bağlam çerçevesinde analogi ve kültürel tutarlılık içinde belli bir sistemde işlediği yukarıda ifade edildi. Uzlaşmış metafor ise kavramsal metaforların halihazırda bir özelliğidir denebilir. Şöyle ki gündelik dilde<sup>5</sup> TARTIŞMA SAVAŞTIR kavramsal metaforu hemen hemen birçok kültürde aynıdır.

<sup>5</sup> Gökhan Tunç, metafor ve gündelik dil arasındaki ilişkiye dair şu önemli tespitlerde bulunmaktadır: “Lakoff ve Johnson, metaforlara yeni bir bakış açısı getiren kitaplarında, metaforun sadece bir dil ya da kelime sorunu olmadığını, insanın düşünme sürecinin büyük ölçüde metaforik olduğu düşüncesindedirler. Yazarlar, böylelikle gündelik dilde metaforik ifadelerin kullanım tarzı hakkında fikir edinmenin, gündelik faaliyetlerimizi yapıya kavuşturan kavramların metaforik doğasına dair kavrayış sağlayabileceği inancındadırlar. Örneğin değişen toplumsal düzenle, endüstrileşme ile birlikte “ZAMAN PARADIR.” kavramsal metaforu gündelik temel faaliyetlerimizi esaslı biçimde yapıya kavuşturur. (Tunç, 2020: 30)

Örneğin “Argümanını yerle bir ettim.” veya “Onunla asla bir tartışmada *galip gelmedim*.” metaforik yapılarında tartışma gibi soyut bir kavram savaşa ait hususiyetlerle somutlaştırılmaktadır. Bunun aksi elbette farklı kültürlerde de olabilir. Bu da onların kendi kültürlerindeki tutarlılıktır ancak onu anlamlandırmamız güçleşir:

*Tartışmaların savaş terimleriyle görülmediği bir kültür tahayyül etmeyi deneyin, orada hiç kimse kazanmaz veya kaybetmez, orada hücum etmenin yahut savunmanın, ilerlemenin veyahut geri çekilmenin hiç manası yoktur. Tartışmanın dans olarak hayal edildiği bir kültür tahayyül edin, katılımcılar icracılar olarak görülür ve amaç dengeli ve estetik bakımdan arzu edilir tarzda icrada bulunmaktadır. Böyle bir kültürde, insanlar argümanlarını farklı biçimlerde tecrübe eder, farklı biçimde icra eder ve onlar hakkında farklı biçimde konuşurlar (Lakoff ve Johnson, 2015: 29).*

Lakoff-Johnson’a göre uzlaşılmış metaforlar, daima bizim tecrübelerimiz üzerine temellendirilir ve bu nedenle dilimizin *temel metaforları* olarak kabul görürler. Toplum içinde günlük iletişimin bir parçası olmasından dolayı kimi zaman deyimleşerek sözlüklere bile girebilirler (Yunusoğlu, 2016: 65-66).

Metaforların meydana gelmesinde kültür değerleri ve toplumsal mutabakata varılmış kavramlar son derece önemlidir. Bir kültürün zamanla yeni kültürel unsurlarla etkileşimde bulunması söz konusudur. Var olan değerler ve kavramların hangi yönleriyle varlığını devam ettirmiş, hangi yönleriyle değişim geçirmiş olduğu metaforlar aracılığıyla çok daha kolay tespit edilebilir. Söz gelimi eski Türk inanç sistemi içerisinde **zamanın** algılanışı ile İslamiyet’i kabul ettikten sonraki zaman anlayışı arasında elbette ki farklılıklar ya da benzerlikler olacaktır. Kavramsal metaforun bu süreci aynı zamanda kültürel bir **uzlaşımın** tespitine yardımcı olur.

Bengü Taşlar ve Kutadgu Bilig Türk kültür tarihinin en önemli yazılı kaynaklarıdır. Eski Türk yazıtlarındaki kültürel unsurların tarihi seyir içerisinde Kutadgu Bilig’de hangi yönde devam ettiğini, uzlaşılı halinde olduğunu metinlerden yola çıkarak tespit etmek mümkündür. Bu uzlaşımı ifade eden metaforlar **kültürel metafor** (Kövecses), **mitolojik metafor** (Abdulla), hatırlatma görevi gördüğü için de **tarihsel metafor** (Sahlins) olarak da adlandırılmaktadır (Kök, 2020: 44-45).

Bu çalışmada Bengü Taşlar ve Kutadgu Bilig’den yola çıkılarak **zamanın** uzlaşılmış metaforları tespit edilerek Türklerin ‘zaman’a dair kültür tecrübeleri, zenginleşmesi, genişlemesi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.



## İNCELEME

### 1. VIII-XI. Yüzyıl Eski Türkçe Metinlerde “Zaman”la İlgili Uzlaşmış Metaforlar

Sekizinci yüzyıl eserleri olarak andığımız Bengü Taşlar ve on birinci yüzyıl Türk Edebiyatının önemli eserlerinden Kutadgu Bilig’de “zaman” kavramına ait metaforlar tarama yöntemiyle belirlenmiştir. Bu metaforlardan “uzlaşmış” olanlar tespit edilip aşağıda sırasıyla başlıklar altında değerlendirilmiştir.

#### 1.1. Taşın/Yazının/Sözün Ebedîliği Metaforu

“**bengü taş**” ifadesi, ilk olarak Bilge Kağan’ın kardeşi için diktirdiği Köl Tigin anıtında kullanılmıştır. Aynı ifadeye Bilge Kağan anıtında da rastlanmaktadır. Tonyukuk anıtında **bengü taş** söz öbeğine rastlanmadığı da düşünüldüğünde bu kullanımın Bilge Kağan’a ait özel bir ifade olduğu söylenebilir. Kağanın **bengü taş** sıfat öbeğinin *yazıt* için özel isim olarak kullandığını düşünen Ercilasun, yapmış olduğu çalışmaya da “Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları” adını vermiştir. “Ebedî, ölümsüz taş” anlamındaki bu söz öbeğinin “anıt/abide” terimiyle karşılanabileceğini ifade etmiştir (Ercilasun, 2016: 9).

**Bengü taş** “ebedî (ölümsüz) taş, anıt” (Ercilasun, 2016: 659) ifadesi Köl Tigin anıtında dört, Bilge Kağan anıtında üç olmak üzere toplam yedi kez kullanılmıştır. Bu söz öbeğinin Türk düşüncesinin hangi metafor ya da metaforlarının bir yansıması olduğunu ortaya koyabilmek için yer aldığı cümleler aşağıda değerlendirilmiştir:

Neñ neñ sabım erser **bengü taşka urtum**; anar körü bilin! Türk amtı bodun begler, bödke, körügme begler gü yañıltaçı siz? Men **bengü taş tikdim**. (KT G 11) *Ne kadar söziüm varsa bengü taşa vurdum {yazdım}; ona bakarak bilin! Şimdiki Türk milleti ve beyleri, şimdi, {bengü taşlara} bakan beyler {olarak} mı yanılacaksınız? Ben bengü taş diktim.*

**Bengü taş** (13) tokıtdım. (Bu... il er)ser, (ança) takı erig yirte erser, ança erig yirte **bengü taş tokıtdım**; bitidim. (KT G 12-13) **Bengü taş** (13) *yazdırdım*. (... Ne kadar) ulaşılabilir olabilirse o kadar ulaşılabilir bir yerde **bengü taş vurdurdım**; yazdım.

Neñ neñ sabım erser **bengü taşka urtum**; anar körü bilin! (BK K 8) *Ne kadar söziüm varsa bengü taşa vurdum {yazdım}; ona bakarak bilin!*

On Ok oğlın, tatın tegi bunı körü bilin! **Bengü taş tokıtdım**.(...) [erig yirte erser ança erig yirte **bengü taş**] **tokıtdım**, **bititdim**. Bu [nı körüp ança bilin! (BK K 15) *On Ok oğullarına, Tat'ına kadar, buna bakarak bilin! **Bengü taş yazdırdım**. (...Ne kadar) ulaşılabilir olabilirse o kadar ulaşılabilir bir yerde **bengü taş vurdurdım, yazdırdım**. Buna bakarak ona göre bilin!*

Köl Tigin ve Bilge Kağan anıtlarında birbirine benzer cümlelerde geçen *bengü taş* kelime öbeği **çeşitli sözlerin vurulduğu** ya da **yazıldığı** bir nesne konumundadır. O halde bu taş *bengülük* “sonsuzluk” vasfını veren asıl değer, kağanın Türk milleti ve yöneticileri için yol gösterici kıymetli sözleri ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Bilge Kağan anlam yüklü sözlerin sonsuza dek millete kılavuzluk edebilmesini sağlamak için uzun ömürlü **taş** üzerine yazdırmış ve diktirmiştir. Bu yazılı taşın *anıt/abide* niteliğinde olması için, taş üzerine yazı yazan, süsleme yapan Çin sarayındaki ustalara bu işi yaptırmıştır. Kağanın sözlerinin edebi üsluba sahip olmasında Yoluğ Tigin'in emeği vardır. Tüm bu ifadeler KT G 11-12-13'te belirtilmiştir.

Metin bağlamında **bengü taş** kelime öbeğindeki ebedilik vasfı taş mı aittir, söze mi aittir yoksa anlam yüklü sözlerin nesillere aktarılmasını sağlayan taş üzerine vurulan/yazılan yazıya mı aittir? Burada anlamın dil unsuru haline gelmiş sözlerin harf denilen simgeler aracılığıyla kalıcı hale gelmesi, yaşaması, ebedî olarak insanlara ulaşmasıdır. *Bengü taş* yapısında taş ebedilik veren üzerindeki yazıdır, denilebilir. Sonsuza dek yaşaması gereken anlam, sözlerle karşıdakilere aktarılır, yazıyla da kalıcı hale gelir, nesillerce ebedî olarak yaşar. O halde **bengü taş** sonsuzluk vasfını kazandıran unsur **yazı**dır. Taş var olduğu sürece üzerindeki yazıyı taşıyacak ve ebediyete kadar sözlerin taşıdığı anlamlar yaşayacaktır. Günümüzdeki “söz uçar yazı kalır” atasözü de yazının ebediliğini anlatmaktadır. *Bengü taş* “ebedî taş” ifadesi metaforik olarak anlamın taşıyıcısı sözlerin somut hale geldiği yazının ebediliğini karşılamaktadır. *Bengü taş* kelime öbeği kağanın milleti için kıymet taşıyan anlamlı sözlerinin yazılarak nesillerce taşınmasına vesile olduğu “anıt, abide” kavramının da karşılığı olmuştur. Sonuç itibarıyla **bengü taş** söz öbeğinden **YAZI EBEDİDİR** ana metaforu ortaya çıkmaktadır. Alt metafor olarak yazı sözü temsil ettiği için **SÖZ EBEDİDİR**, sözler anlamı, hatta kağanın yol gösterici sözlerinin anlamını taşıdığı için **ANLAM/MANA EBEDİDİR** alt metaforlarına da ulaşılabilir.

*Beḡgü taş* kelime öbeği ile birlikte kullanılan tokıt-, ur-, biti- fiillerinin tamamı Eski Türkçe metinlerde “**yazmak**” kök anlamını karşılayan kelimelerdir. Bu yapıdan da anlaşılmaktadır ki Beḡgü Taş’ın en önemli özelliği yazılı olmasıdır. Beḡgü taşta, abide-anıtta yer alan yazı da kesinlikle Kağana ait sözlerden oluşmaktadır.

Kutadgu Bilig’de de *sözün ve yazının ebedîliğini* ifade eden beyitler bulunmaktadır. Yusuf Has Hacib eserini hakana şu beyitlerle sunmaktadır:

113. olarnıñ tañıķu **kelir** hem **barır**

meniñ bu tañuķ boldı **meñü kalır**

*Onların hediyesi gelir, geçer; bu benim hediyem ise ebedî kalır.*

Kutadgu Bilig’i, sunduğu hakana hitaben yazdığı birbiri ardınca gelen beyitlerde Yusuf Has Hacib, kendisine sunulan hediyelerle mal ve mülkün hepsinin gelip geçici olduğunu vurgular. Fakat kendisinin hediye olarak sunduğu **kitap meñü kalır** “*ebedî kalır*” diyerek hakana ebediyen yaşamının izahını yapar. Buradan HER ŞEY GELİP GEÇER, HER ŞEY FÂNÎDİR metaforları KİTAP EBEDÎ KALIR, KİTAP YAZILIDIR metaforlarından YAZI EBEDÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır. Hemen bir alt beyitte buradaki anlamı daha açık hale getirir.

114. neçe tirse **dünya tüker** alķınur

**bitise kalır söz ajun tezgınur**

*Dünya malı ne kadar toplanırsa toplansın, tükenir, bir gün biter; söz kaleme alınır, kalır, dünyayı dolaşır.*

Hemen ardından gelen beyitte dünya malının tamamı onun için toplansa da elbet bir gün biteceği; **bitise kalır söz** “*söz yazılırsa kalır*” ifadesiyle de yazılan sözün kalıcı olacağı vurgulanmaktadır. Sözün **sonsuz** olma şartı “yazılı” olmasına bağlanmıştır. Buradan hareketle SÖZ YAZILIRSA KALIR/EBEDÎDİR metaforundan YAZI EBEDÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

115. **kitabķa bitindi** bu **hakan atı**

bu **at meñü kaldı** ay terken ķutı

*Bu hakan adı kitaba geçti; ey devletli hükümdar, bu ad ebedî kaldı.*

Yazılı sözün **ebedî** olacağını önceki beyitlerde ustaca dile getiren şair, hakanın adının da kitaba yazılmasıyla birlikte hakanın adının ebedî olarak yaşayacağını

sunmaktadır. İnsanın fânîliğini sıkça dile getiren şair, burada hakana ebediyen yaşayacak olmanın müjdesini vermektedir. Hakanın adı artık Kutadgu Bilig’te yazılı hale getirilmiş ve ebedîleşmiştir. HAKAN yani İNSAN FÂNÎDİR, İNSANIN YAZILI ADI EBEDÎDİR metaforlarından YAZI EBEDÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

İnsanın fânîliğini fakat insana ait sözün ebedîliğini ifade eden beyitler art arda sıralanmıştır. Fakat burada **insanın ebedîliği, iyi söz söylemesi** şartına bağlanmıştır. Burada sırasıyla CANLI ÖLÜR, İNSAN CANLIDIR ve İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuyla bağlantılı olarak insana ebedilik kazandıracak vasfı iyi söz söylemesine bağlıdır. İYİ SÖZ ÖLÜMSÜZDÜR/EBEDÎDİR metaforuna aşağıdaki iki beyitte ulaşılmaktadır.

180. **toğuglı ölür kör qahr belgü söz**

**sözün edgü sözle özün ölgüsüz**

*Bak, **doğan ölür**; ondan, eser olarak, **söz kalır**: sözünü iyi söyle, **ölümsüz olursun**.*

Aşağıdaki beyitte İYİ SÖZ SÖYLEYEN EBEDÎDİR metaforuna ek olarak İŞİNİ İYİ TUTAN EBEDÎDİR metaforu da verilmiştir.

183. **tiriglik tilese özün ölmegü**

**qılınçın sözün edgü tut ay büğü**

*Kendin **ölümsüz bir hayat dilerse**n, ey hakim, **işin ve sözün iyi olsun**.*

İyilik Etmenin Medhini ve Faydasını Söyler başlığı altında ele alınan aşağıdaki beyitte iyi davranış içinde bulunan, cömertlik yapan kişinin adını kitaplara yazdırarak yaşayacağı dile getirilmektedir.

258. **ölürin bilip qılmış özke itig**

**bitip qoğmış atın tirigke bitig**

*Öleceğini bilerek, kendisi için hazırlık yapmış, **adını kitaplara geçirerek, yaşayanlara bırakmıştır**.*

Burada da görüldüğü üzere kişinin adı kitaba yazılarak ebedîleşmiştir. O halde KİTABA GEÇEN/YAZILAN AD EBEDÎDİR metaforundan YAZI EBEDÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Eserin sonuna doğru yazar yazının önemini şu çarpıcı beyitle ifade eder:

6505 tilim sözledi söz bitidi elig

**ölür bu elig til ay kılkı silig**

*Dilim söyledi, elim de bunu yazdı, ey temiz kalpli insan, benim bu dilim ve elim fânîdir.*

İnsanın bedenine ait dil söyler ve el de yazar. Hem dil hem de el fânîdir. Ebedî olan ise dilin söyleyip elin yazdığıdır. Yani geriye kalan ebedî olan yazıdır. YAZI EBEDÎDİR metaforunun en mükemmel ifade bulmuş şekli bu beyitte görülmektedir.

FÂNÎ İNSAN'ın FÂNÎ DİL ve FÂNÎ EL'inden geri kalan yani EBEDÎ OLAN KİTAP'tır. Bu iddianın delili olarak ise yazarın kendisinin hayatta olmamasına rağmen eserin okuyucu tarafından okunuyor olmasıdır. Bunun karşılığı için de yazar okuyucudan kendisini unutmamasını rica etmektedir. İlgili beyitler aşağıda verilmektedir:

6506 elig til nişanı munu bu bitig

**saña koştum emdi bitip ay tetig**

*Ey zeki insan, dilden ve elden kalan nişâne, işte sana yazıp bırakmış olduğum bu kitaptır.*

6507 unıtma mini ay oğıglı tirig

**özüm dünya koşsa töşense yirig**

*Ey bunu okuyan canlı, ben dünyayı bırakıp, toprağa düşünce, beni unutma.*

Bu bölümde Türk insanının zamanı sınırlılık/fânîlik ve sınırsızlık/ebedîlik yönüyle algılayışı “beñü taş” söz öbeğinden hareketle ele alınmıştır. Kağanın SÖZ'ü YAZI'ya geçirilmiş ve TAŞ'a kazınarak KALICI/EBEDÎ hale getirilmiştir. SÖZ EBEDÎDİR fakat bu söz yazılı hale getirilirse YAZILAN SÖZ/YAZI EBEDÎ OLUR. FÂNÎ İNSAN da bu dünyada kalıcı/ebedî olmak isterse YAZILI ADI olması gerekir. Kutadgu Bilig'de bu metafor ayrıntısıyla yer alır. YAZI İLE EBEDÎ OLAN İNSAN, İYİ İŞ ve İYİ AD İLE YAZILIR ve OKUNURSA EBEDÎ OLUR. Yazı insanı ebedî kılmaktadır, en iyi ebedîlik de İYİ İŞ VE İYİ SÖZLE YAZILARAK EBEDÎ OLMAKTIR. Yusuf Has Hacib burada YAZI EBEDÎDİR metaforunu verirken kendi yazdığı KİTAP DA EBEDÎDİR, kitaptaki İYİ İŞ VE SÖZLE ANILAN KAĞAN DA



özüm sakındım öd tǎñri **yasar** kişi oğlu qop ölügli törümis ança sakındım *Ben çok üzıldüm. Tanrı zamanı düzenler, ama insanoğlu ölümlü doğmuştur. Öyle üzıldüm* (Thomsen, 2002: 158-159).

Hüseyin Namık Orkun ve Talat Tekin de bu cümleyi Thomsen'in okuma ve anlamlandırmasına paralel şekilde aşağıdaki gibi ele almışlardır:

öz(ü)m s(a)k(1)nd(1)m : öd t(e)ñri : **y(a)s(a)r** : kişi oğlu : kop : öl(ü)gli : törüm(i)ş : (a)nça : s(a)k(1)nd(1)m *Ben yaslandım. Zamanı Tanrı takdir eder; kişioğlu hep ölmek için türemiş. Böyle yaslandım* (Orkun, 1994: 50-52).

özüm sakındım öd tǎñri **yasar** kisi oğlu qop ölgeli törümis ança sakındım *Human beings have all been created in order to die* (Tekin, 1967: 237, 271).

Bazin ise “**öd tǎñri yasar**” ibaresinin *Tanrı (tǎñri, Gök Tanrı) zamanı düzenler* şeklinde ele alınmasının kelime dizimi yönüyle öznenin nesneden, nesnenin öznenin önce gelmesi açısından uygun olmadığını ifade eder. “**Öd tǎñri**” ibaresinin Uygarlarda da geçen *Ay tǎñri* ‘Ay Tanrı’, *yol tǎñri* ‘Yol Tanrısı’ gibi bir yapıda kullanılarak “**Zaman Tanrısı**” manasıyla değerlendirmenin daha doğru olacağını ifade eder (Bazin, 2011: 194-195).

### 3. Doerfer ve Clauson'un okuma ve anlamlandırması

Doerfer, önceki grubun **yasamak** olarak ele aldığı kelimenin on üçüncü asır metinlerinden sonra kullanılmaya başlanması dolayısıyla metni **üd teñri aysar** “eğer gök zamanı belirlerse (söylerse)” şeklinde okuyup açıklamıştır (Sertkaya, 2017: 59).

Tekin de gerek *Orhon Yazıtları* adlı eserinde gerekse *A Grammar of Orkhon Turkic* adlı doktora tezinin Orhon Türkçesi Grameri (Tekin, 2000: 179) adıyla Türkçeye çevirisindeki eserin –**sAr** bahsinde verilen örnek cümlede metni aşağıdaki gibi okuyup anlamlandırmıştır. Ayrıca doktora tezinde yer alan **yasa-** “to determine, rule, order” (belirlemek, kural, düzen) kelimesi (Tekin, 1967: 398), Orhon Türkçesi Grameri adlı eserde kelimenin **(a)ys(a)r** şeklinde düzeltilmesinden dolayı sözlükten çıkarılmıştır.

öz(ü)m s(a)k(1)nt(1)m : öd t(e)ñri : **(a)ys(a)r** : kişi oğlu : koop : ölg(e)li : törim(i)ş : *Kendim düşünceye daldım. Zaman Tanrısı buyurunca insanoğlu hep ölümlü yaratılmış* (Tekin, 1988: 22-23).

Sertkaya tartışmalı kelimenin Moğolca olması sebebiyle *yaşamak* şeklinde okunamayacağını; iki heceli ünlüyle biten kelimelerin geniş zaman ekini “-r” değil de “-yUr” (yaşa-yur, yori-yur) gelmesi gerektiğinden dolayı *yaşar* olarak okunamayacağını belirtir. Tüm okuma ve anlamlandırmalardan sonra kendisi bu cümleyi şartlı birleşik cümle olarak şu şekilde okuyup anlamlandırmıştır:

öz(ü)m s(a)k(ı)nd(ı)m : öd t(e)ñri : (a)ys(a)r : kişi oğlu : kop : ölg(e)li : törüm(i)ş : (a)nça : s(a)k(ı)nd(ı)m *Kendim düşündüm, zaman Tanrısı ‘insanoğlu tamamen ölmek için yaratılmış dediği için/buyurduğu için öyle düşündüm* (Sertkaya, 2017: 55-63).

Ercilasun, Orhun Bengü Taşları üzerinde metin neşri, tercüme, dil ve gramer bakımından durulduğu kadar da üslup ve edebî değerler açısından da durulması gerektiğini belirtir. Köl Tigin yazıtının Kuzey yüzünün onuncu satırındaki **İnim Köl Tigin kergek boldı** “*Kardeşim Köl Tigin vefat etti*” cümlesinden başlayan ve on birinci satırın sonlarına kadar devam eden metin Bilge Kağan’ın ağzından kardeşinin ölümü karşısındaki psikolojisini ve takındığı tavrı anlatır. Kağanlık görevinin sorumluluğu sebebiyle milleti ve kendisi için çok büyük önem arz eden kardeşinin ölümüne duyduğu üzüntüyü ağlayarak feryat ederek yaşayamamıştır. İşte bu psikolojide bulunan Bilge Kağan hangi fikre tutunacaktır? O fikir yaşama ve ölüm tezadı, yani Tanrı’nın bâki, insanın fâni olmasıdır. Metin edebî üslup açısından değerlendirildiğinde “ebedî olarak Tanrı yaşar, kişi oğlu hep ölmek için yaratılmış” şekliyle anlamak daha uygun olacaktır (Ercilasun, 2007: 89-90). Metindeki anlam bütünlüğünü tam olarak yansıtmaları dolayısıyla söz konusu cümle, aşağıdaki okunuşu ve anlamıyla değerlendirilerek içerdiği **metaforlar** açısından incelenmiştir.

**(KT K10) Özüm sakıntım: Öd Teñri yaşar; kişi oğlu kop ölgeli törümüş. Ben düşündüm: Zamanı {ebedî olarak} Tanrı yaşar; insanoğlu hep ölmek için yaratılmış** (Ercilasun, 2016: 536-537).

Bu sıralı cümle iki bölümden oluşmaktadır: İlki **zamanı ebedî olarak Tanrı’nın yaşaması**; ikinci olarak ise ilk ifadenin karşısında **insanoğlunun ölmek için yaratılmış** olmasıdır. İlk ifade **TANRI EBEDÎDİR** metaforunu, ikinci ifade ise **İNSAN FÂNÎDİR** metaforunu karşılamaktadır. Metnin anlam bütünlüğüne bakıldığında **İNSAN FÂNÎDİR** metaforu **TANRI EBEDÎDİR** metaforuna pekiştirilmiştir. Köl Tigin’in ölümünden duyduğu üzüntüyü anlatan Bilge Kağan, kendini nasıl teskin ettiğini bu cümleyle anlatmıştır. Üzüntüsünü bastırabilmek için



Bilge Kağan Tanrı'ya sığınmakta çare bulmuştur. O da sadece Tanrı'nın ebedî olduğu, insanoğlunun ise ölmek için (Tanrı tarafından) yaratılmış olduğu fikridir. Yani kardeşi ölmek için yaratılmıştır ve ebedî olan sadece Tanrı'dır. Bu düzeni kuran da Tanrı'dır. O nedenle olan bitene razı gelmekten başka çare yoktur. Sonuç olarak **İNSAN FÂNÎDİR** ve sadece **TANRI EBEDÎDİR**.

Bu bağlamda Kutadgu Bilig'de de bu iki ana metafora karşılık gelen, yani **uzlaşılan metaforların** bulunduğu beyitler tespit edilmiştir. Kimi beyitler sadece **TANRI EBEDÎDİR**, kimi beyitler **İNSAN FÂNÎDİR** metaforunu karşılarken bazı beyitler ise **TANRI EBEDÎR** ve **İNSAN FÂNÎDİR** metaforlarının ikisini birden karşılayan ifadeleri içermektedir. İlgili metaforları içeren beyitler de bu üç özelliğe göre ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

### 2.2.1. Tanrı'nın Ebedîliği: Tanrı Ebedîdir Metaforu

**Öd Teñri yaşar** “Zamanı {ebedî olarak} Tanrı yaşar” (Ercilasun, 2016: 537).

Ercilasun'un metni anlamlandırmasından yola çıkacak olursak **TANRI ZAMANI YAŞAYANDIR, ZAMANI YAŞAMAK EBEDÎ OLMAKTIR**, metaforlarından **TANRI SONSUZDUR/EBEDÎDİR** ana metaforuna ulaşılmaktadır. Kutadgu Bilig'de de **TANRI SONSUZDUR/EBEDÎDİR** ana metaforunu içeren, yani Bengü Taşlar ile **uzlaşılan metaforun** bulunduğu beyitler yer almaktadır.

6. ay erklig uğan **meñü** muñsuz **bayat**

yaramaz seniñdin adınka bu at

*Ey kuvvetli, kadir, **ebedî** ve müstağni olan **Tanrı**, senden başkasına bu ad yakışmaz.*

Kutadgu Bilig'in başındaki Tanrı'ya övgü bölümünün altıncı beytinde Allah'ın sıfatları (esmaü'l-hüsna) sayılmıştır. Yusuf Has Hacib, Allah'ın (Bayat) sıfatlarını İslami tasnife göre erklig/irade, ugan/kudret, **meñü**/beka, muñsuz/kıyam bi-nefsihi şeklinde sıralamıştır. İslamiyet'te Allah'ın varlığının önü olmaması **kıdem**; sonunun olmaması **bekâ** sıfatıyla karşılık bulur. İslami Türkçe metinlerde ise Tanrı'nın **kıdem** sıfatını **bayat**; **bekâ** sıfatını **meñü** kelimeleri karşılamaktadır. Bayat sıfatı, Kutadgu Bilig'de “Tanrı”nın yerine çok sık kullanılan özel isimlerden biridir (Başer, 1991: 15-24). KB'deki **bayatı** Tanrı özel ismi kabul edersek **meñü bayat** “sonsuz/ebedî Tanrı” kelime öbeği **BAYAT MEDÜDÜR** “**TANRI SONSUZDUR/EBEDÎDİR**” metaforunu karşılamaktadır.

Dîvânü Lugâti't-Türk'te **menğü** kelimesi tam olarak şu şekilde açıklanmıştır:

***menğü** ebedî olan şey ve ebedî oluş. Bu hem isim, hem mastardır. **menğü** **aju.n** denir; “sonsuzluk yurdu (cennet)” demektir. şiir: Togup takı kalmadı **menğü** eren/Ajun küni yulduzı tutçı toga.r. Zamanı niteleyerek diyor ki: Doğan **sonsuza** kadar yaşamamıştır. Dünya'nın Güneş ve yıldızları ise her zaman doğar ve yıpranmazlar (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 502).*

Anlaşıldığı üzere **menğü**, kendisinden sonra gelen ismin sonsuzluk yönüyle niteleyicisi olduğu gibi (menğü bayat “sonsuz Tanrı”), aynı zamanda kendi başına sonsuza dek varoluşu (menğü “sonsuz olan”) karşılayan bir kelimedir. DLT'deki beyitte **menğü** kavramı, kişinin **menğü kalmaması** “ebedî kalmaması” üzerinden ele alınmıştır. Örnek beyit, doğan İNSAN BENGÜ/EBEDÎ KALMAZ yani İNSAN FÂNÎDİR metaforunu içermektedir. Bu anlam, Dünya'da Güneş'in ve yıldızların **devamlı doğması, varlığını devam ettirmesi** tezatlığıyla pekiştirilmiştir.

KB'de Tanrı'nın sonsuzluk vasfını ifade etmek için kullanılan **menğü bayat**, kelime öbeğinin yanında **menğü idim** “ebedî Rabbim” yapısına da rastlanılmaktadır. DLT'de “**idi** sahip, efendi. “Efendim ne der?” anlamında **idim ne tîr** denir” maddesinin altındaki diğer **İdi** maddesinde Allahu Taala için de **İdi** denmektedir. “Rabbimizin emri” anlamında **İdimiz yarlığı** derler” şeklinde verilmiştir (Ercilasun-Akkoyunlu, 2015: 42). Yani **idi** “sahip, efendi” anlamı yanında “Allahu Teâla”nın özel isimlerinden biri olarak da kullanılmaktadır. **İdi**, esmâü'l-hüsna'da el-Melik (Bütün kâinatın sahibi, bi'l-esâle ve mutlak surette hükümdarı) (Başer, 1991: 36) sıfatını karşılarken **Bayat** gibi Tanrı için kullanılan özel isimlerden biri olmuştur. **İdi** özel ismi de altıncı beyitteki **Bayat** gibi Tanrı'nın **menğü muşuz** (sonsuz ve ihtiyaçtan vareste) sıfatlarıyla nitelendirilerek kullanılmıştır:

6508. aya **menğü** muşuz **idim** sen uluğ

sen ök yarlıkağıl bu muşluğ kuluğ

*Ey **ebedî** ve ihtiyaçtan vâreste olan **rabbim**, sen büyüksün, bu muhtaç kulunun günahlarını sen bağışla.*

Eserin sonuna yaklaşan Hacib, **muşluğ kuluğ** “muhtaç olan kulu”, yani kendisini bağışlaması için Tanrı'ya özellikle **menğü** “sonsuz” ve **muşuz** “hiçbir şeye muhtaç olmayan” sıfatlarıyla seslenmektedir. Bu mısralardaki **menğü muşuz İdi** “ebedî ve muhtaç olmayan Tanrı” ile **muşluğ kul** “muhtaç kul” kelime öbeklerinde tezat sanatı kullanılarak Tanrı yüceltilmiş ve Tanrı'dan af dilenmiştir. Her ne kadar

beytin anlamı Tanrı'nın **muşsuz**, insanın ise **muşluğ** kelimesi üzerine kurulmuş olsa da **meñü** sıfatıyla Tanrı'nın insan karşısındaki yüceliği derecelendirilmiştir. Tanrı'nın en özel ismi olan **meñgü İdi** “ebedî Tanrı” kelime öbeği, **İDİ MEDÜDÜR** “TANRI SONSUZDUR/EBEDÎDİR” metaforunu karşılamaktadır.

10. siziksiz bir ök sen ay **meñü** açu

katılmaz qarılmaz sakışka saçu

*Sen, şüphesiz, birsin, ey sonsuz Tanrı; istisna sayıya gelmez.*

Tanrı'nın sonsuzluğunu karşılayan **meñü** sıfatı bu beyitte, Tanrı için kullanılmış herhangi bir özel ismin niteleyicisi olarak kullanılmamıştır. Yani **meñü** “sonsuz, ebedî” sıfatı aynı **bayat** gibi **Tanrı** özel ismini karşılamıştır. İlk mısra “ay **meñü**” ünlem edatıyla kurallı cümle haline getirildiğinde günümüze “*ey Ebedî (Tanrı), şüphesiz birsin*” şeklinde aktarılabilir. Mısradaki **siziksiz** “şüphesiz” ve kuvvetlendirme edatı **ök**, Tanrı'nın **biricik** olduğunu pekiştirdiği gibi **meñgü** “sonsuz”luk vasfını da pekiştirmiştir. **aya meñü** “ey sonsuz/ebedî” diye ünlem öbeğiyle seslenilen Tanrı'dan başkası olamaz. Aşağıdaki beyitte de aynı ünlem öbeği oluşturulmuştur. Bu demek oluyor ki **meñü** sıfatı kendisine ad olarak kullanılan “**Tanrı**”dan başkası değildir. O halde hiç şüphesiz **MEDGÜ OLAN TANRI'DIR** “**SONSUZ/EBEDÎ OLAN TANRI'DIR**” yargısı bu beyitlerde **TANRI SONSUZDUR/EBEDÎDİR** metaforunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

3055. neteg tapnuğay men bu ol çın sözüm

aya **meñü** muşsuz bu muşluğ özüm

*Ey ebedî ve ganî Tanrım, doğrusunu söylüyorum, benim bu âciz varlığım sana nasıl lâıyık ile kulluk edebilir.*

Yukarıdaki incelenen beyitlerde Tanrı'nın (Bayat, İdi) **meñgü muşsuz** “ebedî, muhtaç olmayan” özel sıfatları, bu beyitte Tanrı'nın ismini karşılayan kelimeler olarak kullanılmıştır. Hatta **aya meñgü** hitabıyla aslında “ey ebedî” değil, “ey Tanrı” anlamında bir ünlem kelime grubu oluşturulmuştur. Yukarıdaki beyte paralel bu beyitte de hiç şüphesiz Tanrı **meñgü** “sonsuz”dur yargısı pek açıktır. Yani **TANRI MEDGÜ/EBEDÎDİR** metaforu bulunmaktadır.

8. aya bir birikmez saña bir adın

kamuğ aşnuda sen sen öğdün kiğdin

*Ey bir olan Tanrı, bir başkası sana şerik koşulamaz; başta her şeyden evvel ve her şeyden sonra sensin.*

Burada geçen **öğdün kiğın** kelime öbeği aslında bir ikileme olarak kullanılmıştır. **Öncelik** ve **sonralık** kavramları Tanrı'nın yaratma eylemiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Yani Tanrı yaratma eylemiyle beraber **zamanı** da başlatmıştır. Tanrı zamanın karşılığı olan **önce** ve **sonranın** yaratıcısı olduğu için **zaman dışıdır**. Diğer bir deyişle Tanrı zamandan münezzehtir. Öncenin öncesinde var olması Tanrı'nın EZELÎ olmasını; sonranın da sonrasında hep var olacağı ise Tanrı'nın EBEDÎ olmasını karşılamaktadır. Buradan hareketle **TANRI EZELÎDİR** ve **TANRI EBEDÎDİR** metaforları ortaya çıkmaktadır.

### 2.2.2. İnsanın Fânîliği: İnsan Fânîdir Metaforu

... **kişi oğlı kop ölgeli törümiş**. (KT K10) *İnsanoğlu hep ölmek için yaratılmış* (Ercilasun, 2016: 536-537).

KT K10'daki sıralı cümleinin ikinci kısmında yer alan **ölgeli törümiş** “ölmek için yaratılmış” ifadesi, insanın **ölümlü** yani **FÂNÎ** olması, yaratılma sebebi olarak gösterilerek sanatlı bir söyleyişle ifade edilmiştir. İnsanoğlunun yaratılması (törümek) **insan zamanının başlamasını**, ölmesi (ölmek) ise **insan zamanının bitişini** göstermektedir. İnsana ait olan bu dünyadaki yaşama zamanı “süre”yi karşılamaktadır. İnsanın varlığı **törümek** eylemiyle başlamış ve **ölmek** eylemiyle sona erecektir. Törümek ve ölmek insan için tayin edilmiş “süre”nin sınırlarını belirleyen fiillerdir. İnsan yaratılmıştır ve o andan itibaren ölmek eylemiyle karşılaşması kaçınılmazdır. Bu da insanın FÂNÎ, yani geçici, süreli olduğunu gösterir. Nasıl **ölmek FÂNÎ olmak** ise **yaratılmak da** ölümlü son bulacağından **FÂNÎ olmak** anlamına gelmektedir. Buradan hareketle **ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR** ve de **TÖRÜMEK/YARATILMAK DA FÂNÎ OLMAKTIR** metaforlarına ulaşılır. **İNSAN YARATILANDIR** ve **İNSAN ÖLENDİR** metaforlarından **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılabilir. Bengü Taşlar'da rastlanılan **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna Kutadgu Bilig'de rastlanılmaktadır. Yani bu metafor her iki dönem metinlerinde uzlaşılan metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutadgu Bilig'de **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforunu barındıran beyitler bulunmaktadır.

233. negü tir eşitgil kişi edgüsi

**yorıp tın tokıgılı ahır ölgüsü**

*Dinle, insanların iyisi ne der; yürüyen ve nefes alanların hepsi sonunda ölecektir.*

İnsan ile ölüm arasındaki ilişki daha da genişletilerek “**yürüyüp nefes alan**” her şeyin sonunun ölüm olduğu vurgulanmıştır. Bu demek oluyor ki sadece insan değil, tüm canlıların sonu ölümdür. Bu yargının kesinliğini yazar beytin önce ilk mısrasında, sonra da ikinci mısrasında belirli gramatikal yapılar ve anlatımlarla okuyucuya kabul ettirmek ister. İkinci mısradaki söylenecek sözün “**insanların iyisi**”ne ait olduğu, bu nedenle de dikkate alınması gerektiği “**eşitgil**” (dinle) **pekiştirmeli buyruk** (Tekin, 2000: 181) kipiyle vurgulanmıştır. İkinci mısradaki ise **ahır** (son) ile **ölmek** fiili üzerindeki **gelecek zaman sıfat-fiili** (-GÜ) arasında şair tarafından kurulmuş gramatikal ve anlam bağlantısı dikkati çekmektedir. Bu beyitten **insan** ile **ölüm** arasındaki metaforik bağlantıya ulaşmak gerekirse YÜRÜYENİN SONU ÖLÜMDÜR ve NEFES ALANIN SONU ÖLÜMDÜR metaforlarından İNSAN YÜRÜYENDİR, İNSAN NEFES ALANDIR metaforlarına ulaşılır. Buradan da İNSANIN SONU ÖLÜMDÜR metaforuna ve daha önce tespit edilmiş olan ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR metaforuna ulaşılır ki o da bizi **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaştırmaktadır.

237. tirig ölgü ahır töşengü yirig

kişi ölse edgün kör atı tirig

*Her yaşayan er-geç ölecek ve toprağa düşecektir; insan iyi nam ile ölürse, adı yaşar.*

Yukarıdaki beyitte “yürüyen ve nefes alan” ile “ölüm” arasındaki ilişki üzerinden **insanın fânîliğini** metaforik olarak sunan Hacib, burada “**tirig**” (yaşayan, canlı) ile “**ölmek**”, “**toprağa düşmek**” deyimini üzerinden ele alır. 233’üncü beyitte her **toğıgılı “doğan”** nihayetinde nasıl ölecek ise bu beyitte de her **tirig “yaşayan, canlı”** nihayetinde ölecektir, ifadesinden her YAŞAYAN/CANLI ÖLECEKTİR, İNSAN YAŞAYANDIR/CANLIDIR, İNSAN ÖLECEKTİR, ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR metaforları ve en nihayetinde **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforu ortaya çıkmaktadır.

## 692. törümiş neñ erse yoķalķu turur

törütügli ħaliķ ne ķolsa ķılur

*Yoktan var olan her şey tekrar yok olacaktır; yaratan Tanrı ne isterse, onu yapar.*

Bu beyit, “İnsanoğlu ölmek için yaratılmış” anlamının en açık ifade edildiğı beyitlerin başında gelmektedir. Yazıttaki **ķiři oĝlı** “insanoğlu” yerine Kutadgu Bilig’de **törümiş neñ erse** “yaratılmış her şey”; **ölgeli** “ölmek için” yerine ise **yokalķu turur** “yok olacaktır, ölecektir” ifadeleri karşılık gelmektedir. Aslında anlam üç unsur üzerine kurulmuştur: **törümek**, **neñ erse/ķiři oĝlı**, **ölmek**. Abidelerdeki **insanoĝlu** için söz konusu olan **yaratılmış** olması ve **öleceğı, yok olacağı** gerçeğı bu beyitte daha da genelleştirilerek “**her şey**”i kapsayacak hale getirilmiştir. Bu beyit bize insan gibi tüm yaratılmış olan her şeyin yok olmaya, ölmeye mahkûm olduğı manasını vermektedir. Zuhur etmeye ve yok olamaya karar verici de **törütügli ħaliķ** “zuhur ettiren, yaratan Tanrı”dır.<sup>6</sup> Yani **zuhur etmek** ve **yok olmak** Tanrı’nın isteğıyle meydana gelen zıt eylemlerdir. İnsanoĝlunu ölmesi için yaratan Yaradan, her şeyi de yok olması için yaratmıştır. Bu anlam bize TÖRÜMİŞ/YARATILMIŞ HER ŞEY YOK OLACAKTIR, İNSAN YARATILANDIR, İNSAN DA YOK OLACAKTIR, YOK OLMAK FÂNÎ OLMAKTIR ve İNSAN DA FÂNÎDİR ana metaforuna ulaştırmaktadır.

## 1065. kerek tut otaķı kerek erse ķam

**ölüĝlike** hergiz asıĝ ķılmaz em

*İster tabip getir ister kam; ölmekte olana hiçbir ilaķ fayda vermez.*

Beyitte insan saĝlığı üzerine çalışan otacıların, kamların ne kadar uğraşsalar da ölene ilaķla fayda saĝlayamayacağı vurgulanmaktadır. Buradan hareketle ÖLENE İLAĶ FAYDA ETMEZ, İNSAN ÖLENDİR, ÖLEN FÂNÎDİR, metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

<sup>6</sup> Şair burada biri Türkçe, diğeri Arapça eş anlamlı kelimeler kullanarak her iki dilin kelimeleriyle dini kavramlara hâkimiyetini de göstermektedir. Türkçe törütügli “yaratan” sıfatı yine aynı anlamı karşılayan Arapça’daki ħaliķ kelimesinin ism-i faili ħaliķ özel ismiyle birlikte tamlama oluşturmuştur.

1066. osal bolmağıl ay **tirig boldaçı,**

**tirig bolduñ erse özüñ öldeçi**

*Ey **hayatta olan**, gafil olma; bugün **dirisin**, fakat bir gün muhakkak **öleceksin**.*

Bir önceki beyitte ölmekte olana hiçbir ilacın fayda etmeyeceği, yani ölümün kaçınılmaz olduğu manası bu beyitle tamamlanmıştır. Sen **tirig bolduñ erse** “canlı olduysan” artık **öldeçi** “öleceksin”. İnsanın **ölmesi** sonucu **canlı olması** sebebiyle bağlantılanmıştır. Daha önceki beyitlerde geçen törümek “yaratılmak” ile “ölmek” zıt anlamları üzerinden insanın **ölümlü** yani **FÂNÎ olması** nasıl vurgulandıysa, aynı anlam bu beyitte de “canlı olmak” ile “ölmek” arasındaki zıt anlamlar üzerinden aktarılmıştır. O halde HAYATTA OLAN ÖLECEKTİR, İNSAN HAYATTA OLANDIR/TİRİĞ’DİR, İNSAN ÖLECEKTİR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılabilir.

1086. kıyü kim **toğar erse ölgü gerek**

kıyü neñ ağar erse ilgü gerek

***Doğan herkes ölmeğe, yükselen her şey düşmeğe mahkûmdur.***

Doğmak ve ölmek fiillerinin birbirini tamamlayan zıt fiiller olduğu, yükselmek ve düşmek fiilleri üzerinden açıklanmıştır. Her yükselen nasıl ki inmesi gerekecekse, her doğanın da ölmesi gerekecektir. Bu anlatım bize “her şey zıddıyla kaimdir, sözünü hatırlatır. İnsan nasıl doğduysa nihayetinde de ölecektir. Yani insanın ölecek olması gerekliliği ya da zorunluluğu (**ölgü gerek**) onun doğmuş olması şartına (**toğar erse**) bağlıdır. Çünkü her doğan mutlaka ölecektir. Bu beyitten hareketle HER DOĞAN ÖLMEYE MAHKÛMDUR, İNSAN DOĞANDIR, İNSAN ÖLMEYE MAHKÛMDUR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarına ve **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılmaktadır.

1090. barır men muğar sen sizik tutmağıl

**toğuglı kim ölmez tise bütmeğil**

*Ben gidiyorum, sen bundan hiç şüphe etme; **doğan** bir kimsenin **ölmeyeceğini** söylerlerse, inanma.*

İnsanoğlunun ölümlü olduğu ölüm döşegindeki Aytoldı’nın ağzından dile getirilmektedir. Hasta yatağında yaşamaktan umudunu kesmemesi gerektiğini

kendisine söyleyen Kağan’a ölümün kaçınılmaz bir son olduğu ile ilgili öğütler verdiği görülür. Kendisinin gittiğinin yani ölüm yolculuğunun farkında olduğunu, Kağanın da bundan hiç şüphe etmemesi gerektiğini ve her kim doğan ölmez derse de ona inanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu beyitten DOĞAN KİMSENİN ÖLMEYECEĞİNE İNANILMAZ, yani DOĞAN ÖLENDİR, İNSAN DOĞANDIR, İNSAN da ÖLENDİR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarına ve en nihayetinde İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

1137. ajunda ölümdin katığrak kayu

**toğuglı kişi öldi mundağ ayu**

*Dünyada ölümden daha güç ne var! — Her **doğan insan** böyle diyerek **ölür**.*

İnsan için bu dünyadaki en acı gerçek ölümdür. İşin tuhaf tarafı insanoğlu bu gerçeğin bilincindedir ve bunu söyleye söyleye ölüp gitmiştir. Şair burada yine kelime oyunları yaparak insanoğlu için **toğuglı kişi** “doğan insan” kelime öbeğini kullanmış, cümlemin yüklemine de **öldi** şeklinde hemen öznenin ardına koymuştur. Bu yapı bize insanoğlu için en acı gerçek olan şu yargıyı vermektedir: “Her doğan insan öldü”. Bu beyit bize DÜNYA’DA ÖLÜM GÜÇTÜR/KAÇINILMAZDIR, DOĞAN İNSAN ÖLÜR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarını ve İNSAN FÂNÎDİR ana metaforunu vermektedir.

1201. **toğuglı tirigler ölümke sanı**

**ölümke toğuglı tirig kim hanı**

*Doğan her canlıyı ölecek bil; ölmek için doğanlardan diri kalan hani, kim var.*

Köl Tigin yazıtındaki “insanoğlu ölmek için yaratılmış” ifadesinin tam karşılığı bu beytin her iki mısrasında birden karşımıza çıkmaktadır. İlk mısradaki “doğan canlılar ölümden yana sayılır, kabul edilir” derken hemen ardından “ölümden yana sayılan, yani **ölmek için doğan canlılardan kim var, hani**” diyerek aslında cevabını sorunun içinde vermektedir. Doğan canlıların hepsi ölmek için var olmuşlardır ve bu nedenle ölmek için doğan canlıların hiçbirisi hayatta değildir. O halde TÛM DOĞAN CANLILAR ÖLMEK İÇİNDİR, ÖLMEK İÇİN DOĞAN CANLI KALMAZ, İNSAN DA ÖLMEK İÇİN DOĞAN CANLIDIR, ÖLMEK KALMAMAK/FÂNÎ OLMAKTIR ve İNSAN da FÂNÎDİR metaforlarına ulaşılabilir.



1210. **toğuglı** neçe **toğdı** **ölgü** **üçün**

neçe barmasa **iltür ahır** küçün

*Ne kadar **doğan** varsa, **ölmek için doğmuştur**; ne kadar dirense de, sonunda zorla götürürler.*

Bu beyit de ölüm döşeğindeki Ay Toldı'nın oğlu Ögdülmiş'e verdiği nasihat cümlelerini içeriyor. Kendisi ölecektir ve bu gerçeğe oğlunu hazırlamaktadır. Köl Tigin'in ölümü karşısında Bilge Kağan'ın kendi kendini teskin ettiği cümleler, ölüm yoluna girmiş olan Ay Toldı tarafından oğlu Ögdülmiş'e beyitler halinde aktarılmaktadır. Bir önceki ele alınan beyitte olduğu gibi burada da **doğanların hepsi ölmek için doğdu**, ana fikri verilmektedir. Önceki ve bu beytin ikinci mısralarında ölmek için doğanların dünyaya gelme şartlarına aykırı bir davranışta bulunarak ölümden kurtulmanın yollarını aramalarını boş olduğu aktarılmaktadır. İlkinde “**ölmek için doğan canlı nerede**” şeklinde soru cümlesiyle; bu beyitte ise “**ne kadar gitmese de nihayetinde götürürler**” ifadesiyle ölümün kaçınılmaz bir son olduğu ve kişinin kendi kontrolü dışında olduğu fikri verilmiştir. Bu beyitten hareketle HER DOĞAN ÖLMEK İÇİN DOĞMUŞTUR, DOĞAN ÖLENDİR, İNSAN DOĞANDIR, İNSAN ÖLENDİR metaforları ve ÖLMEK GİTMEKTİR, GİTMEYE DİRENEN ZORLA GÖTÜRÜLENDİR, GİTMEK/ÖLMEK KAÇINILMAZDIR, İNSAN ÖLENDİR ve ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

1471. neçe **kiç** **yaşap** **öz tirig tursa sen**

**ölüm boldı ahır** yanış körse sen

*Ne kadar çok yaşarsan-yaşa ve ne kadar **hayatta kalırsan-kal**, dikkat edersen, en son karşılaşacağın şey **ölümdür**.*

İnsan ne kadar uzun süre yaşasa da bu hayatta ne kadar canlı kalsa da en nihayetinde adına ölüm denen hadiseyle karşılaşacaktır. Hiçbir canlı sınırsız bir hayata sahip değildir. Burada **yaşamak** ya da **hayatta kalmak**, **ölümle** sona eren bir **süre** olarak, yani sınırlı bir zaman dilimi olarak tarif edilmiş gibidir. Bu beyitteki UZUN DA OLSA YAŞAMIN SONU ÖLÜMDÜR, HAYATTA KALMANIN SONU

ÖLÜMDÜR, İNSAN ÖLÜMLÜDÜR, İNSAN HAYATI SINIRLI SÜREDİR metaforları bizi İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaştırmaktadır.

1472. siziksiz **ölüm bir kün ahır kelir**

tirilmiş bu canlığ canın algalır

*Şüphesiz, bir gün nihayet **ölüm gelecektir** ve bütün canlıların canını alacaktır.*

Diğer beytin anlamını pekiştiren bir manayı ifade etmektedir bu beyit. Ölüm burada kişileştirilmiş ve yaşamış canlıların canını almaya gelen **özne** olarak nitelendirilmiştir. Ölümün eninde sonunda can almaya geleceği **siziksiz** “şüphesiz” sözüyle pekiştirilmiştir. ÖLÜM HER CANLIYA GELENDİR, HER CANLI ÖLÜMLÜDÜR, İNSAN CANLIDIR, İNSAN ÖLÜMLÜDÜR, ÖLÜMLÜLÜK FÂNİLİKTİR metaforları İNSAN FÂNÎDİR ana metaforunu göstermektedir.

1541. **ölümke keçiğ yok tirig boldaçı**

nece kiç tirilse ölüm keldeçi

***Ölümden kurtuluş yoktur; insan ne kadar çok yaşarsa-yaşasın, ölüm gelecektir.***

Canlı olanlar için, yani insan için ölümden kurtuluş yoktur. Ne kadar uzun yaşasa da ölüm gelecektir. Hayatın süre olarak ne kadar uzun yaşanacak olması 1471. beyitte **kiç yaşa-** kelime öbeğiyle, bu beyitte **kiç tiril-** kelime öbeğiyle ifade edilmiştir. Bu beytin her iki mısra sonları mana açısından şairce, ustaca oluşturulmuştur: **tirig boldaçı** “canlı olacak olana”, **ölüm keldeçi** “ölüm gelecek”. Bu defa **ölüm** ile **canlı/insan** arasındaki ilişki gelecek zaman yapısı üzerinden aktarılmıştır. Bu bize şu anlamı vermektedir: Her canlı olana ölüm bu zamana kadar nasıl geldiyse bundan sonra da gelecektir. Ölümden kurtuluşun olmadığı kesindir. Şair, Tanrı’nın insanı ölümlü, FÂNÎ kıldığının bilgisini bu eseri ileride okuyacaklara da geçmişten geleceğe sunmaktadır. Bu anlatım bizlere CANLI İÇİN ÖLÜMDEN GEÇİŞ/KURTULUŞ YOKTUR, YAŞAYACAK OLANA ÖLÜM GELECEKTİR, İNSAN YAŞAYACAK OLAN VE ÖLECEK OLANDIR, ÖLECEK OLAN FÂNÎ OLANDIR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

1545. **ölümke tağ ermez toğuglı ölür**

**toğuglı ölür kör kara yir bolur**

*Ölüme hayret edilmez, her doğan ölür; doğan ölür ve kara toprak olur.*

Köl Tigin Bengütaşı'nda Bilge Kağan nasıl kendini teskin etmek için insanoğlunun ölmek için yaratılmış olduğu, yani ölümün insan hayatının bir parçası olduğu gerçeğini bu defa babası Ay Toldı'yı kaybeden Ögdülmiş'in 1541. ve 1542. beyitlerde söylediği görülmektedir. Ögdülmiş, **toğuglı ölür** “doğan ölür” ifadesini iki defa kullanarak kendini ölüm karşısında daha dirayetli hale getirmeye çalışmaktadır. Birbirinden farklı tarihlerde yazılmış iki eserde de yakınının kaybeden iki kişinin kendini teskin etmek için sarf ettiği sözler aynı ana metaforu içermektedir: İNSAN FÂNÎDİR.

Bu beyitte ÖLÜME ŞAŞILMAZ, DOĞAN ÖLÜR, ÖLEN KARA TOPRAK OLUR, İNSAN ÖLÜR, İNSAN KARA TOPRAK OLUR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

3059 et öz can yuluglar meniñ işime

du 'a arturur bu **keçer yaşım**

*Benim işim uğrunda tenini, canını fedâ ediyor ve bu **fânî hayatımda** bana çok duâ kazandırıyor.*

Burada “**keçer yaş**” söz öbeğiyle “FÂNÎ HAYAT” ifadesi karşılanmış, Tanrı'nın ebediliği karşısında insanın fâniliği dile getirilmiştir. Fânî hayat için **keçer yaş** ifadesi burada kullanılmıştır. Hayatın fânî olması İNSAN FÂNÎDİR metaforunu karşılamaktadır.

Aşağıdaki mısralarda **ayâ öldeçi** “ey fânî” diye sesleniyor. İnsanoğlunun iki günlük konuk olduğu ve bu dünyadan gideceği dile getiriliyor. KONUK OLAN GEÇİCİDİR, GEÇİCİ OLAN FÂNÎDİR metaforundan İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

3529 nelük arsıkar sen **ayâ öldeçi**,

**özün iki künlük konuk boldacı**

*Ey **fânî**, niçin kendini aldatıyorsun; sen burada **iki günlük misafirsin**.*

Abidelerdeki *insanoğlu* burada *hayat* olmuştur. HAYAT ÖLMEK İÇİNDİR, ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR, HAYAT İNSANDIR, İNSAN DA ÖLMEK İÇİNDİR

metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforu ortaya çıkmaktadır. Hemen ardından gelen beyitle de bir önceki anlam pekiştirilmiştir.

3530 Bilir sen **tiriglik ölümke turur,**

**anundı ölüm uş üdiñe küdür**

*Bilirsın ki, hayat ölmek içindir; ölüm hazırlanmıştır, sâdece vaktini bekliyor.*

3531 kapuğ açtı dünyâ takı bir kapuğ,

ölüm kapğı açlur kirür halk kamuğ

*Bir kapı açıldı — dünya kapısı; bir kapı daha açılır, o kapı ölüm kapısıdır ve herkes oraya girer.*

İNSAN FÂNÎDİR metaforunun bir başka ifade şekli de burada ortaya çıkmaktadır. Diri, canlı iseniz ölmek mümkün değildir. DİRİ OLAN ÖLECEKTİR, ÖLECEK OLAN FÂNÎDİR ve İNSAN ÖLECEKTİR metaforları yine İNSAN FANİDİR ana metaforuna gönderme yapmaktadır.

3621 **siziksiz ölür kör tirig boldaçı**

kayu kün ölürüg yok ol bildeçi

*Diri olan, şüphesiz ölür; fakat hangi gün öleceğini bilen yoktur.*

İnsanoğlu ölümsüzlüğü istese de hayatı verdiği gibi ölümü de verir. Bu da FÂNÎ olmaktır. İNSANOĞLU ÖLÜMSÜZ/BAKÎ OLMAK İSTER-GENÇLİK İSTER, YAŞLILIK İSTEMEZ. Bu mısralarda da insanoğlunun isteği ifade edilmiştir fakat bu emele ulaştığı sonucu yoktur. Çünkü bilinen bir şey vardır, o da İNSAN FÂNÎDİR.

3756 **tiriglik kolur men özüm ölgüsüz**

**yigitlik tiler men karı bolgusuz**

*Ben ölümsüz bir hayat isterim, ihtiyarlığı olmayan bir gençlik dilerim.*

**Ölüm** ve **hayat** kavramlarının aslında birbirine çok yakın olduğu üzerinden insanın fâniliği şöyle anlatılır:

3762 ağırlık uçuzluk **bayattın turur**

**ölüm** ya **tiriglik** hem **andın erür**

*İzzet bulmak veya zelîl olmak Tanrıdandır; **ölüm ve hayat** da **ondandır**.*

ÖLÜM DE HAYAT DA TANRI'DANDIR. HAYAT VE ÖLÜM bir bütün olarak FÂNİLİKTİR. Çünkü her hayat bulan ölecektir. Yani FÂNİLİK TANRI'DANDIR. Yani insanoğlu hayat ve ölüm kavramlarıyla birlikte, kısaca ölmek için yaratılıp hayat bulmuştur: İNSAN FÂNÎDİR.

3897 bayat atı birle sözüg başladı

**törütgen** igidgen **keçürgen** tidi

*Tanrı adı ile söze başladı; -**Yaratan**, besleyen ve **göçüren** O'dur- dedi.*

Bu beyit HAYAT kavramının tam tarifidir. Tanrı yaratmış, beslemiş ve geçirmiştir. Burada günümüze aktarılırken “göçüren” şeklinde karşılık verilmiş olsa da **keçürgen** kelimesinin **geç-** “ölmek” (Arat, 1979: 232) fiil kökünün etken hale getirilmiş **geçür-** şekli olduğu görülmektedir. **geçür-** fiili bu dönemde DLT'de “öldürmek” anlamıyla da verilmiştir. Eğer “göçürmek” anlamı verilmek istenseydi KB'in 3788. beytindeki gibi **köç-** fiilinin türetilmiş hali kullanılabilirdi:

3788 **keçer kün** içinde kerekin alın

**köçütçi** kelirke itigin kılın

***Geçer gün** içinden gerek olan peylerini al; **senin hayattan göçürecek olanın** her ân gelebileceğini düşün ve ona göre hazırlıklı bulun.*

Beyitte kullanılan geç- “öl-” kelimesi geçin- “ölmek” şeklinde gerek tarihi metinlerde (TDK, 1983: 90) gerekse ağızlarda (TDK, 1993: 1962) tanıklanmaktadır.

Ölüm yani fânilik hayat gibi Tanrı tarafından verilmiştir. Yine her iki kavramı birbiriyle yaklaştırarak HAYAT ve ÖLÜM TANRI'DANDIR metaforu verilmiştir.

Hayatın olduğu yerde ölüm vardır, kısaca burada İNSAN FÂNÎDİR metaforu iki kavram üzerinden anlatılmıştır.

3902 tözü teprenürke **tirilgü birür**

**tiriglik tuşı** bu ölüm ol ıdır

*Bütün canlıların rızkını o verir; herkese **hayatı verdiği gibi, ölüm de onun emri** iledir.*

Hayatı ve ölümü veren Tanrı hastalığı da verir ki o ölümün arkadaşı, habercisidir. Yaşayan, hayat süren her insan için de ölüm vardır. Burada YAŞAYAN HER İNSAN ÖLÜMLÜDÜR, İNSAN FÂNÎDİR metaforlarına ulaşılmaktadır.

4359 ig ol kör kişike ölüm ıoldaşı,

**ölüm ol kişike tiriglik tuşı**

*İnsan için hastalık ölümün arkadaşıdır; **yaşayan her insan için de ölüm vardır.***

İnsanın en nihayetinde öleceğı adı iyi anılırsa adının kalacağı ifade edilmektedir. Buradan yola çıkarak İNSAN ÖLECEKTİR, İYİ ADI KALACAKTIR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ve İYİ AD KALICIDIR/EBEDÎDİR metaforuna ulaşılmaktadır.

4466 özün **ölgü âhır** bu **atıı ıalır**,

atu edğü bolsa tiriglik tatır

*Kendin **nihayet öleceksin**, fakat adın kalacaktır; adın iyi olursa, hayatın zevkli geçer.*

Bu beyitten sonraki 4468. beyitte İYİ AD EBEDÎDİR metaforu şu şekilde yer almaktadır:

4468 mün ol bu **tiriglik tile edğü at**,

isiz ıılma edğün ıılın **menü at**

*Bu hayat bir sermayedir, onun ile **iyi ad** kazanmağa çalış; onu boşuna geçirme, **iyilik ile adını ebedileştir.***

5143 **ölügni körügli me kalmaz tirig**

ölümke anun tutma kılkıñ irig

***Ölüyü gören hiç kimse diri kalmaz; ölüme hazırlan, haşin olma.***

Bu dünyada yaşamış ve pek çok kişinin ölümüne şahitlik etmiş olan insan da bir gün gelecek ölecektir. ÖLÜYÜ GÖREN DİRİ KALMAZ, HER ÖLÜYÜ GÖREN ÖLECEKTİR metaforlarından HER İNSAN ÖLECEKTİR ve HER İNSAN FÂNÎDİR ana metaforlarına ulaşılmaktadır.

5255 **kalır dünya ahır toğuglı ölür**

**isiz edgü erse kör atı kalur**

***Dünya kalır, doğan nihâyet ölür; insandan kalan ancak iyi veya kötü addır.***

Odgurmuş'ın Kağan'a öğüt verdiği bölümde yer alan bu ifadelere Ay Toldı'nın oğlu Ögdümiş'e verdiği vasiyetinde de rastlanılmıştı. **İnsan ölür ve dünya kalır.** Dünya var olduğu sürece de ölümlü, FÂNÎ olan insandan kalan kötü ya da iyi addır. Burada ebedî olan Tanrı zamanından değil, kozmik zamandan bahsedilmektedir. Kozmik zaman içinde **toğuglı** “canlı” (insan) bireysel olarak doğar ve ölür. Bu doğum ve ölüm süreç olarak devam eder. Yani insanlık hayatı devam eder. Ölen insanı yaşatan onun kötü ya da iyi adıdır. Burada insan hayatı geçici, iyi ya da kötü fiilleri kalıcıdır. Buradan hareketle kozmik zamanda DOĞAN ÖLÜR, İNSAN DA DOĞANDIR, İNSAN ÖLÜR ve DÜNYA KALIR, İNSANDAN KÖTÜ VE İYİ AD KALIR metaforlarına ve **İNSAN FÂNÎDİR, DÜNYA KALICIDIR, İNSANIN İYİ-KÖTÜ ADI KALICIDIR** ana metaforlarına ulaşılmaktadır.

5264 **ölümke toğar bu toğuglı kişi**

**atın iz қоdur bu ölügli kişi**

***Her doğan ölmek için doğar; ölen kimse adı ile bir iz bırakır.***

Yazıttaki **ölgeli** törümiş “ölmek için yaratılmış” anlamının Kutadgu Bilig’de **ölümke toğar** “ölmek için doğar” yapısıyla karşılandığı görülmektedir. Bu beyitte **kişi** “insan” hem **toğuglı** hem de **ölügli** sıfatlarıyla nitelenmiştir. Bu ifade insan hayatının bir özetini sunmaktadır: Doğan insan ölmek için doğmuştur ve nihayetinde de ölür.

Ölen insan ise adıyla -iyi ya da kötü- iz bırakır. İşte insan bunun için yaşar. HER DOĞAN İNSAN ÖLMEK İÇİN DOĞAR, İNSAN ÖLÜR, ÖLEN ADIYLA İZ BIRAKIR, İNSAN ADIYLA İZ BIRAKIR, İNSAN ADIYLA YAŞAR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR, İNSANIN ADI KALICIDIR ana metaforlarına ulaşılmaktadır.

5427 neçe **miñ yaşasa sen ahır ölüm**

yeter ök tutar ok sını **ay künüm**

*Sen ne kadar çok yaşarsan-yaşa, ölüm nihayet bir gün gelip, seni yakalar, ey günüm.*

Şair burada yaşadığı ömre, hayata **ay künüm** diye zaman ifade eden bir kelimeyle seslenmesi dikkat çekicidir. Yani kişinin yaşadığı hayat “gün” olarak adlandırılmıştır. **Gün** birbirini takip eden en kısa zaman süreçlerinden biridir ve insan zamanını ifade etmek için kullanılmıştır. Ne kadar gün yaşanırsa yaşansın her daim son ölüm olacaktır. Yani insanın günü, hayatı sınırlı bir süredir. KÜN ÖMÜR/HAYATTIR, HAYAT SINIRLI GÜNDÜR, BİNLERCE GÜNÜN SONU ÖLÜMDÜR, ÖLÜM SONDUR, ÖLÜM FÂNÎ OLMAKTIR metaforları bizi İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna götürmektedir.

Aşağıda birbiri ardınca sıralanmış beyitler Ögdülmiş’in Hükümdar’a İNSANIN ÖLÜMLÜ olduğu ve İYİ ADININ YAŞAYACAĞI ifadelerini içermektedir:

5569 negü tir eşitgil üç ordu hanı

**at eğgü tile ay ölügli kanı**

*Uç-Ordu hanı ne der, dinle; ey fânî insan, iyi ad dile.*

5570 kimin **eğgü atı bile çıksa can**

**kesilmez anıñ atı eđgü dü‘an**

*Kim iyi ad bırakarak, ölürse, onun adı hayır-duâ ile yaşamakta devam eder.*

5571 ölüp **kim kalur erse eğgü dü‘a**

yana bir **tiriglik bulur bu toğa**



*Kim ölür ve hayır-duâ ile anılırsa, o yeniden doğarak, tekrar hayat bulmuş olur.*

5572 kerek yir öze tur kerek yir katın

çawıksa özün **kör bu edgü atın**

*İyi ad ile şöhret kazandıktan sonra ister yerin üstünde ister altında ol.*

5573 **at edgü kerek kör öz ölgü turur**

**ölür öz atı kalsa meñü turur**

*İyi ad lâzımdır, vücut bir gün ölecektir; vücut ölür, adı kalan insan ebedî olur.*

5569. beyitte **ay ölügli** “ey FÂNÎ” diye seslenerek insanoğlunun fânîliği pekiştirilmiş ve hemen ardından at **edgü kerek** “ad iyi gerek” diye diğer beyitlere bir giriş yapılmıştır. Hemen ardındaki beyitte can çıktığında iyi ad bırakmışsa insan, ardından hayır dua ile anılır, denilerek iyi ad bırakmanın bu dünyaya bırakılmış iyi bir miras olduğu ifade edilmiştir. Konuyu diğer beyitte daha da ilerleterek iyi ad bırakarak ölürse insan, ardından yapılan dualarla tekrar dirilmiş olacağı ifade ediliyor. Diğer mısralarda da iyi ad bıraktıktan sonra ister yerin altında ister üstünde olmanın hiçbir farkı olmayacağı vurgulanmaktadır. 5573. Beyitteyse konu nihayete erdirilerek kişinin kendisi, yani vücudu muhakkak ki ölecek, FÂNÎ olacaktır fakat iyi adı kaldığı sürece ebediyen yaşayacaktır. Bu beyitlerde İNSAN ÖLÜR, İYİ ADI KALIR/YAŞAR, İYİ AD BIRAKAN DUA İLE TEKRAR DOĞAR metaforlarından İNSAN VÜCUDU ÖLÜR, İNSAN FÂNÎDİR ve İYİ ADI KALIR, İYİ AD EBEDÎDİR ana metaforlarına ulaşılır. Buradaki ifadeler 5596. beyitte sonuçlandırılır:

5596 saña bolğa **iki ajun edgüsi**

**bayatım sewinçi özün bolğusu**

*Sen her iki dünyada iyilik bulursun ve Tanrım da senden râzı olur.*

Öğdülmiş’in Hükümdara uyarılarının son beyitlerinde İNSAN FÂNÎDİR ve İYİ AD KALICIDIR, İYİ AD İLE İNSAN EBEDÎ YAŞAR metaforları yer almaktadır:

5605 bu dünya nesi barça alu turur

atıs egü kılıl özü ölgü turur

*Bütün bu **dünya malı kalacak** ve kendin **bir gün öleceksin**; iyi ad kazanmaa çalış.*

5607 atım egü bolsun **özüm ölsünü**

**tirig ölgü ahır atım alsını**

*Kendim **öleyim**, adım iyi olsun; **her diri nihayet ölecektir**, dünyada adım **kalsın**.*

Dini hüviyeti ön planda olan Ögdülmüş'in Kaan'a hitabında kendi ölümünü kabullenmiş bir tutum sergiledii görülür. İlk mısrada "kendim öleyim", ikinci mısrada da "her diri nihayet ölecektir" diyerek olup bitecek olana, yani ölüme hazır olduu düşüncesini aktarmaktadır. Tek istei vardır: "adı iyi olsun" ve "o adı kalsın". Ögdülmüş'e göre insan nihayet ölecektir, bu dünya hayatı kendisinden sonra devam ettii sürece kalacak olan iyi adıdır. CANLILAR ÖLECEKTİR, İNSAN CANLIDIR, İNSAN ÖLECEKTİR ve ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna; İYİ AD KALICIDIR metaforu da İYİ AD SONLU/FÂNÎ DEĞİLDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Son hitabı kaanadır:

5608 usa egölük kıl at egü tile

**özün meü atın tirig bolsunu**

*Mümkün mertebe iyilik yap, **iyi ad dile** ve **bu ebedî ad ile yaşamakta devam et**.*

İyilik yaparak iyi ad dile ve böylelikle adın hep yaasın, adın ebedî olsun. İNSAN FÂNÎDİR fakat İYİ AD EBEDÎDİR metaforunun en açık ifadesi bu beyitte yer almaktadır.

Odgurmuş Ögdülmüş'e bu defa şöyle tavsiyede bulunur:

5808 kii aşlı munda **ılır egölük**

**ol atı ajunda ahr meölük**

*Asıl insan böyle **iyilik yapar** ve onun **adı dünyada ebedî kalır**.*

FÂNÎ olan insanın iyilik yaparak adını bu dünyada ebedî olarak bırakabilir. Burada da İYİ AD BU DÜNYADA SONSUZA KADAR KALIR yani İYİ AD EBEDÎDİR metaforları bulunmaktadır.

FÂNÎ olan insanın ebedîlik bulma çabası İYİ AD BIRAKRAK ardından edilecek DUA İLE EBEDÎ CENNETE KAVUŞMAK mümkün olacaktır.

5833 dü‘a birle yalsuk bulur edgölük

**dü‘a birle uçmak bulur** mesûlük

*İnsan duâ ile iyilik bulur, duâ ile ebedî cennete kavuşur.*

Ölümlü İNSAN FÂNÎDİR metaforundan sonra bu beyitte öteki dünyada İNSAN DUA İLE EBEDÎ CENNETE KAVUŞUR metaforuna ulaşılmaktadır.

Öğdülmiş’in Hükümdar’a birbiri ardınca gelen beyitlerde İNSAN FÂNÎDİR ve İYİ AD EBEDÎDİR metaforlarını içeren sözleri yer almaktadır:

5917 yime yakşı aymış kişi bilgesi

**kişi ölse ölmez kör at edgüsü**

*Yine insanların âlimi çok güzel söylemiş: insan ölse bile, bu iyi ad ölmez.*

5918 ne edgü bolur kör at edgü bolup

**ölüp barsa barmaz kör atı ölüp**

*Ne güzel, bak, adı iyi olunca, insan kendisi ölse bile, nâmı ortadan kalkmıyor.*

5919 tirig ti kim ölse kör edgü atın

neçe yatsa oprap kara yir kıtın

*İyi ad bırakmış olan bir kimse, her ne kadar kara toprak altında çürüse bile, sen onu diri bil.*

5920 tiriglik tileme at edgü tile

**atıs edgü bolsa tirig sen küle**

*Sen hayat isteme, iyi ad iste; adın iyi olduğu müddetçe sen dirisin ve bununla iftihar edebilirsin.*

5921 tiriglik kayu ol kör edgü kayu

ayu bir maña sen ay bilge bügü

*Hayat nedir ve iyilik nasıl olur; ey âlim hakîm, bunu bana izah et.*

5922 bu edgü turur kör könilik çını

tiriglik turur körse edgü anı

*Bu iyilik, gerçekte, doğruluktur; buna iyice dikkat edersen, bu hayatın tâ kendisidir.*

5923 kim **edgü kılınç tutsa boldı tirig**

kim **isiz kılık tutsa öldi tirig**

*Kim **iyi hareket ederse, o diridir**; kimin **tabiatı kötü** ise, o daha **hayatta iken ölmüş** sayılır.*

5924 **keçer dünya geçmez bu edgü kılık**

bu edgü kılık birle edgü yorık

*Bu **dünya geçer**, fakat iyi tabiat ve bu iyi tabiatın çizdiği **iyi yol kalır**.*

5943 ili toldı edgü dü‘a birle söz

**atı kaldı menü** bolup yitgüsüz

*Memleketi hayır-duâ ile medh u senâya büründü; **adı ebedileşti**; ve unutulmaz oldu.*

Daha önceki beyitlerde de kişileştirilen ölüm canlı bir varlık gibi doğmuş olduğu bile düşünülse insanoğlu ölmüş demektir, yani insana ölümden kaçış yoktur denilmek istenmiştir.

6073 tañ ermez **ölüm toğsa yalnuq ölür**

**kamuğ tın toqıghı ölümke turur**

*Buna şaşmamalı; **ölüm doğarsa, insan ölür**; **bütün nefes alanlar ölmeğe mahkûmdur**.*

Ölümün Allah’ın emri olduğu ve insanın bundan kaçışının olmadığı aşağıdaki beyitte belirtilir. ÖLÜM HAKTIR, ÖLÜMDEN KAÇIŞ YOKTUR, İNSANIN

ÖLÜMDEN KAÇIŞI YOKTUR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılabilir.

6076 **ölüm hâk turur** kör keçiş yok adın

negü erki hâlim ölümde kiðin

*Ölüm haktır, ondan kurtulmak imkânı yoktur; ölümden sonra acaba hâlim nice olacak.*

6109 bu iki bulup **miñ yaşasa** tükel

**ölüm tutsa ahır** adın bolğu hâl

*Bu iki şeyi bulup, insan tam bin yıl yaşasa bile, sonunda ölüm gelince, durum değişir.*

Bu beyitte de ölümden kaçmanın mümkün olamayacağı, bin yıl yaşansa da ölüm gelecektir. Yani FÂNÎLİK KAÇINILMAZDIR, İNSAN FÂNÎDİR. Aşağıdaki beyit de binlerce yıl yaşansa da ölümün kaçınılmaz olduğu anlamını vermektedir:

6112 **özün köçgü atıñ** seniñ köçkün ol

köçütçi **ölüm kelgü ahır** kün ol

*Sen göçeceksin, senin adın göçecektir; son gününde seni göçüren ölüm gelecektir.*

İnsanın bu dünyada kalıcı olmadığı, bu dünyadan göç ettiği için de adının “göçkün” olduğu vurgulanmaktadır. Göçüren ölüm, günü geldiğinde insana bu hadiseyi yaşatacaktır. Göçmek bir mekândan başka bir mekâna hareket etmektir. Uzam-zaman açısından insanın içinde bulunduğu durum anlatılmıştır. İnsan bu dünyadan öteki dünyaya ölüm hadisesiyle göç ederek yer değiştirmiş, zamansal açıdan yaşam süresini doldurmuştur. Yani insanın bu dünyadaki FÂNÎ hayatı sona ermiştir. İNSAN GÖÇENDİR, GÖÇMEK ÖLMEKTİR, İNSAN ÖLENDİR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

6113 **köçügli kişi** itmez ordu saray

**yoriğlı kişi** yolda kalmaz yıl ay

*Göçecek olan kimse köşk ve saray yapmaz; gezgin kimse yolda aylar ve yıllarca kalmaz.*

**Kişi** “insan”, **köçügli** “göç eden” sıfatıyla nitelendirilerek tıpkı **ölügli** “ölen, ölümlü” gibi insanın asli sıfatı olarak kullanılmıştır. Bir önceki beyitte göç etme hadisesinden dolayı kişiye **köçgün** adı da verilmişti. Bu isimle anılan kişinin eylemleri de göç eden gezgin kimseden beklenen yöndedir. Köşk saray yapmaz; aylarca ve yıllarca yollarda kalmaz. Çünkü o kalıcı değildir, geçicidir bu dünyada. O halde İNSAN GÖÇ EDENDİR, İNSAN GEZGİNDİR, GEZGİN GÖÇ EDENDİR, GÖÇ EDEN KALICI DEĞİLDİR, İNSAN KALICI DEĞİLDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılabilir.

6115 **keçigli turur** bu **ajun algusuz**

**ölügli turur** öz küni belgüsüz

*Bu dünya kalmaz geçicidir; insan ölecektir, bunun günü belli olmaz.*

Göç eden ve kalıcı olmayan insan bu beyitte günü, vakti belli olmamakla birlikte **ölügli turur** “ölendir, ölümlüdür”. Dünya ise **keçigli turur** “geçendir, geçicidir” ve **algusuz** “kalmayan”dır. Bu beyitte insan da dünya da kalıcı değil, geçici yani sonludurlar. İnsan, dünya hayatı içinde doğumla başlayıp ölümle sonlanan bir süreci geçirir. Dünyada yaşanan hayat, insan tarafından terk edilmek istenmez. Oysaki insanın ölüp de geride bıraktığı dünya da kalıcı değildir. O nedenle insanın dünyadan ayrılıp gittiği için üzülməsi boşunadır. İnsan zamanı da dünya zamanı da sürelidir. Burada insan zamanı, dünya zamanına göre; dünya zamanı da Tanrı zamanına göre sürelidir, yani bitimlidir. Bu beyitte DÜNYA GEÇİCİDİR, DÜNYA KALICI DEĞİLDİR metaforlarından DÜNYA FÂNÎDİR ANA METAFORUNA; İNSAN ÖLÜMLÜDÜR, ÖLÜMLÜ OLAN FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

6146 **neçe mi yaşasa** öz **ölgü turur**

ulaşmış et özler üzülgü turur

*Binlerce yıl yaşasa bile, insan nihâyet bir gün ölecektir; vücutta birleşmiş olan azalar birbirlerinden ayrılacaktır.*

İnsan hayatı ya da zamanı doğumla başlar ve ölümle biter. İki hadise arasındaki süre ister kısa olsun, isterse uzun olsun doğan mutlaka ölür. İnsanın ölümden kaçışı mümkün değildir. Bu nedenle İNSAN HAYATI SÜRELİDİR, İNSAN ÖLECEKTİR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

6258 neçe kılsa **ahır** öz **ölgü** turur

ölümde kiğin miñ öküñgü turur

*Nasıl olsa **sonunda bu vücut ölecektir** ve ölümden sonra da bin peşimanlık vardır.*

Ne yaparsa yapsın İNSAN ÖLECEKTİR, İNSAN FÂNÎDİR.

6268 **ölür özke** tegmez meğer edgü at

bu **atın tiriğ tutsu** erklig bayat

***Ölümlü insan** için, iyi addan başka, hiçbir şeyin değeri yoktur; kudretli tanrım **iyi ad ile ömür sürdürsün.***

İnsan yaşadığı sürece iyilikler yaparak kendine değer katar. Bir gün gelecek ve insan ölecektir. Kişiye ait zaman dilimi yani hayat sona erecektir. Dünya zamanı devam edecek, insanlık var olduğu sürece hayatta olmayan kişi adıyla yaşayacaktır. Bu nedenle Ögdülmüş, kağan için bu fânî dünya var oldukça Allah onun **atın tiriğ tutsu** “**adını canlı tutsun, sürdürsün**” duasında bulunmaktadır. O halde insan ölümlüdür, **İNSAN FÂNÎDİR** metaforları yanında İNSAN İYİ ADIYLA YAŞAR, İYİ AD ÖLMEZ yani **İYİ AD EBEDÎDİR** metaforları ortaya çıkmaktadır.

6289 ulıma sen emdi seringil tıdın

**tiriğke çıkış yok** ölümde **açın**

*Şimdi sen ağlayıp-inleme, sabret, kendine **hâkim ol; hayatta bulunanlar için, ölümden başka çıkar yol yoktur.***

Birbiri ardınca sıralanmış bu üç beyit Kumaru’nun Ögdülmüş’e Odgurmış’a Öldüğünü Anlatır bölümünde yer almaktadır. Ögdülmüş, kardeşinin ölümü karşısında ağlayıp inlemektedir ve Odgurmış’ın müridi Kumaru’nun ağzından Ögdülmüş’i teskin etmek için bu beyitler dile getirilmiştir. Daha önceki beyitlerde bu türden ifadeler, ölümü yaşayacak olanın kendi ağzından karşısındakine; birinin ölümü yaklaşıp; yakınının ölümünden etkilenenin kendi kendisine sarf ettiği de görülmüştür. Bu bölümde ölümü yaşayanın akrabası bir başkası tarafından teskin edilmektedir. Canlılar için ölümden başka çıkış yoktur, yani ölüm mukadderdir. Kısacası CANLIYA ÖLÜMDEN KAÇIŞ YOKTUR, İNSAN İÇİN TEK ÇIKIŞ ÖLÜMDÜR, İNSAN ÖLÜMLÜDÜR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılır.

6294 tözüke turur bu ölüm kelgü kün

ol öldi sen emdi ölümke anun

***Herkes için bu ölümün geleceği bir gün vardır; o öldü, şimdi de sen ölüme hazırlan.***

Kumaru'nun Oğgurmış'ın ölüm haberini verdikten sonra feryat figan eden Ögdülmiş'e baş sağlığı dilediği bölümde teskin edici cümleler birbiri ardınca sıralanır. Oğgurmış artık ölmüştür, elbette tüm yaşayanlar için ölümün geleceği bir gün olacaktır. Yani herkes bir gün ölecektir. Önemli olan ölüme hazırlanmaktır. Yaşayan birinin yakınıni kaybeden biri için söylenen sözlerdir bunlar. Burada da ölümün herkes tarafından yaşanacak bir hadise olduğunun idrakiyle kişinin kendi ölümüne hazırlık yapması gereği aktarılmaktadır. Bu beyitte de ÖLÜM GÜNÜ HERKESE GELECEKTİR, HERKES ÖLECEKTİR metaforlarına ve HERKES/İNSAN FÂNÎ OLACAKTIR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

6313 toğuğlı ölür ol ağığlı ilür

yorığlı turur ol birigli alur

***Doğan ölür, yükselen iner; yürüyen durur ve veren alır.***

Kağan'ın Ögdülmiş'e baş sağlığı dilediği bölümde yer ala bu beyit, yaşanan birbirinin zıtlığını oluşturan fiiller üzerinden ölüm hadisesinin meydana geldiği aktarılır. Nasıl ki yükselen iner, yürüyen durur ve veren alır ise işte **doğan da ölür**. Yani inmek için yükselmek, çıkmak; durmak için yürümek, hareket etmek; almak için vermek gerekiyorsa **ölmek için de doğmak gerekir**. Bu ifade bize Bengütaş'taki "ölmek için yaratılmış" ifadesini hatırlatmaktadır. Kardeşi arkasından ağlayıp feryat eden Bilge Kağan bu sözleri kendi kendini teskin etmek, aklını başına toplamak için söylerken buradaki bu sözler Kağan tarafından Ögdülmiş'e söylenmektedir. Kısacası DOĞAN ÖLÜR, İNSAN DOĞANDIR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.



6399 **kerek bilge bolğıl kerek miñ yaşa**

tutup bütrü ajun erejin aşı

*İster âlim ol, ister bin yaşı, ister bütün dünyayı ele geçir ve bütün nimetlerine nâil ol.*

6400 **aşır ölgü özün kara yir bolup**

ölüm tutsa iltür ökünçün yaşı

*Sonunda sen de öleceksin ve kara toprak olacaksın; ölüm yakalayınca götürür; sonra peşiman olursun.*

6401 neçe eğgü kıptı bu bilge büğü

**tilep bulmadılar tiriglik yigü**

*Bu dünyaya ne kadar iyi insanlar, âlim ve hakîmler geldi; bütün arzularına rağmen, ebedî hayata nâil olamadılar.*

Yukarıdaki üç beyit birbirini tamamlamaktadır. Ögdülmiş Kağan’a 6399. ve 6400. beyitlerde ölümden kaçışın olmadığı anlatılır. İster âlim olsan, ister bin yıl yaşasan, isterse tüm dünya nimetine sahip olsan da nihayetinde ölecek, kara toprak olacaksın. Ölüm tutup götürecektir, farkına var ve pişman olma, der. Hemen ardından da 6401. beyitte de yine Kağan’ın şahsına hitaben ne kadar iyi insan, bilge, hâkim kişiler **tiriglik “ebedîlik”** diledilerse de bulamadıkları söylenmektedir. Yani Kağan’ın hiçbir vasfı ölümden kurtulmasına yetmeyecektir. İlk iki beyitten hareketle HER İNSAN ÖLECEKTİR, HER İNSAN KARA TOPRAK OLACAKTIR, ÖLÜM HERKESİ YAKALAYIP GÖTÜRENDİR, ÖLÜM İNSANI FÂNÎ KILANDIR metaforlarına; son beyitten de HİÇBİR İNSAN EBEDÎLİĞİ BULAMADI, İNSAN EBEDÎ DEĞİLDİR metaforlarına ve en nihayetinde İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

6430 ukuşluğ ukar ol biliglig bilir

**ölür öz bu dünya siziksiz kalur**

*Akıllı anlar ve bilgili bilir; hiç şüphesiz, insan ölür ve bu dünya kalır.*

Yine şair Kağan’a Ögdülmiş’in sözünü nazik bir üslupla aktarır. “Anlayışlı anlar, bilgili bilir” dediği kişi Kağan’dır. Neyi anlar ve bilir? “İnsan ölür ve hiç şüphesiz dünya kalır.” Kağan anlayışlı ve bilgili olma vasıflarıyla övülmüş ve söylenen

söz de Kağan'ın himayesine alınmıştır. İnsanın ölmesi bireysel zamanın sona ermesi, Dünya'nın kalması ise kozmik zamanın devam etmesi anlamını ortaya çıkarmaktadır. Buradan hareketle İNSAN ÖLÜR, DÜNYA KALIR, ÖLEN FÂNÎDİR, KALAN SONSUZDUR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ve DÜNYA BAKÎDİR ana metaforlarına ulaşılmaktadır.

6636 neçe miñ yaşasa ahır ölgülüg

neçe tirse dünya kalır arkara

*Binlerce sene yaşasan bile, sonunda nihâyet öleceksin; dünyayı ne kadar toplasan da bir gün bırakıp gideceksin.*

Bu beyit de insanoğlu binlerce yıl yaşasa da nihayetinde ölümlüdür, dünyalık ne kadar toplanırsa toplansın dünyada kalır. Bir önceki beyitle paralele anlamda BİNLERCE YIL YAŞASA DA ÖLECEKSİN, İNSAN ÖLÜMLÜDÜR, DÜNYADA TOPLANAN DÜNYADA KALIR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Ögdülmiş Hükümdar'ın yaptığı iyiliklerin herkese yayılmasıyla birlikte ölse de ölü sayılmayacağını ifade etmektedir. Yani İNSAN FÂNÎDİR, İYİ AD EBEDÎDİR metaforlarına burada da ulaşılmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde insanın FÂNÎliği karşısında bu dünyadaki ödülünün iyilik yapması karşılığı olarak ölse de iyi adla anılacağından dolayı insanlar arasında yaşayacağı, aslında ölü sayılmayacağı vurgulanmaktadır. Aşağıdaki beyitlerden İYİ ADLA ÖLEN HÜKÜMDAN ÖLÜ SAYILMAZ, İYİ HÜKÜMDAR FÂNÎ DEĞİLDİR metaforlarına ulaşılabilir.

6417 neçe ölse bolmaz sini teg ölüg

özün eğgülerdin ilindi ülüg

*Senin gibi, iyilikler yapan bir hükümdar ölse bile, ölü sayılmaz.*

6418 kerek öl kerek kiç yaşağıl uzun

tıñ eđgü birle yağıldı sözün

*Gerek öl, gerek uzun ömürlü ol, adın artık iyilik ile dünyaya yayılmıştır.*

Yusuf Has Hacib karşılıklı konuşmaları bitirdikten sonra eserindeki kahramanlar için:

6425 **olar bardı kaldı ol eğgü atı**

yitip bargu ermez atı hürmeti

*Onlar gitti, fakat iyi adları kaldı; onların adı dâima hürmetle yâd edilecektir.*

Bu beyitle onların bu dünyadan gittiği, iyi adlarının kaldığı ifade edilmiştir. Burada da giden İNSAN FÂNÎDİR ve hürmetle yad edilen İYİ AD EBEDÎDİR metaforları bulunmaktadır.

Eser bitirilirken yine farklı ifadelerle yaşadığı dünyayı geride bırakan İNSAN FÂNÎDİR metaforu beyitlerde işlenmiştir:

6430 ukuşluğ ukar ol biliglig bilir

**ölür öz bu dünya siziksiz kalur**

*Akıllı anlar ve bilgili bilir; hiç şüphesiz, insan ölür ve bu dünya kalır.*

Her akıllı ve bilgili kişi olup bitenin farkındadır ve İNSAN ÖLÜR, DÜNYA KALIR. İNSAN FÂNÎDİR ve DÜNYA KALICIDIR.

6442 kanı ol tütüşügli dünyâ üçün,

**туру kaldı dünyâ ol öldi küçün**

*Hani o dünya için mücâdele eden insan, dünya yerinde kaldı, o ise, ölüme karşı koyamadı.*

İnsan bu dünyada mücadele eder ama yine de bu DÜNYA GERİDE KALIR ve İNSANOĞLU ÖLÜME KARŞI KOYAMAZ metaforlarından DÜNYA KALANDIR, İNSAN GİDENDİR, GİDEN FÂNÎDİR metaforlarına ulaşılır.

6505 tilim sözledi söz bitidi elig

**ölür bu elig til ay kılkı silig**

*Dilim söyledi, elim de bunu yazdı, ey temiz kalpli insan, benim bu dilim ve elim fânîdir.*

FÂNÎ olan insanın tüm uzuvları da FÂNÎdir.

6636 neçe miñ yaşasa ahır ölgülüg

neçe tirse dünya qalır arqara

*Binlerce sene yaşasan bile, sonunda nihâyet öleceksin; dünyayı ne kadar toplasan da, bir gün bırakıp gideceksin.*

Bu beyitte de uzun yaşamanın ölüme engel olamayacağı ve nihayetinde herkesin öleceği anlatılmaktadır. İnsan ne kadar uzun yaşasa da nihayetinde ölecektir, yani İNSAN FÂNÎDİR.

Aşağıdaki beyitlerde ise insanın ebedilik arayışı içinde olmasına karşılık hangi sebep olursa olsun İNSAN FÂNÎDİR yargısının asla dışında kalamayacağı, TÜM İNSANLAR FÂNÎDİR metaforu vurgulanmıştır. İnsanoğlu kendi hayatına dair pek çok planlamalar yapar, rahat bir ömür sürmek ister. Bu doğrultuda da kendini olumsuz yönde etkileyebilecek durumlara karşı tedbirler alır. Tarih boyunca da insanoğlunun gerek gerçek anlamda gerekse mecazî anlamda ölümsüz olmak gibi bir ideali vardır. Her ne kadar mecazî anlamda ebedî olabilme adına çeşitli şartlar karşılığında buna ulaşılabilceğine inanılsa da gerçek anlamda bu hiç mümkün olmamıştır. Kutadgu Bilig’de de insanın fâniliğini ve bu fânilikten kaçışın mümkün olmadığını ifade eden beyitler bulunmaktadır.

1183 kamuğ neñke hile itig çâre bar,

meger bu ölümke ölüm hilesiz

*Her şey için bir tedbir, usûl ve çâre vardır; fakat ölüme karşı yoktur, ölüm çaresizdir.*

Ay Toldı’nın oğlu Ögdülmiş’e nasihatının son beytinde insanoğlunun her şeye bir çözüm bulmasına rağmen ölüme karşı çaresiz kaldığı ifade edilmektedir. Kutadgu Bilig’de devrin bir şairinden alıntılanan “Dünyada ne var ki, ona karşı bir tedbir bulunmasın; ne tedbir var ki, ona karşı bir çâre bulunmasın” (Çağbayır, 2019: 165) manasındaki 1182. beytin hemen ardından bu beyit yer almaktadır. İnsan her şeye bir çare bulmasına rağmen ölüme çare bulamamıştır. Ölüm insanın kaçınılmaz sonudur. O halde ÖLÜME ÇARE YOKTUR, ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR metaforlarından FÂNİLİĞE ÇARE YOKTUR ve İNSAN FÂNÎDİR ana metaforlarına ulaşılır.

1188 negü erse barmu ölümke itig,

anı utru tutğıl ay **bilge tetig**

*Ölüme karşı herhangi bir çâre var mı? eğer varsa, ey zeki âlim, ölüme karşı o çâreye baş vur.*

Bir önceki beyitte nasihat dinleyen Ögdülmiş babasını ölüm karşısında teskin etme gayretindedir. Zeki ve âlim sıfatlarına sahip bir şahsın ölüme çare olmadığını bilmemesinin mümkün olmadığını vurgular. Yani hem *zekâ* hem de *ilim* ölüm karşısında çaresizdir. İnsan için ölüm muhakkaktır. Bu beyitten hareketle ZEKÎ ve ALİM İNSAN DA ÖLÜMLÜDÜR metaforuna ve İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Yukarıdaki beyitlerin ardından bu defa Ay-Toldı'nın Ögdülmiş'e ölüme insanın sahip olduğu pek çok şeyin çare olamayacağını sıraladığı beyitler gelmektedir.

1196 **Ölümke asıg kılmaz** altun kümüş,

**ölümüg tıdumaz bilig ya ukuş**

*Ölüme karşı altın-gümüş fayda etmez; ölüme bilgi ve akıl da mâni olamaz.*

Ölüme insanın bu dünyadaki zenginlinin göstergesi olan altın gümüşün de fayda etmeyeceği gibi insanın edindiği bilgi ve var olan aklının da ölüme engel olamayacağı vurgulanmaktadır. O halde ALTIN GÜMÜŞ SAHİBİ olan, yani ZENGİN İNSAN da ÖLÜMLÜ/FÂNÎdir, AKIL VE BİLGİ SAHİBİ İNSAN da ÖLÜMLÜ/FÂNÎdir metaforlarına ulaşılabilir.

Aşağıdaki beyit yukarıdaki beyti tamamlar niteliktedir ve dünya malının ölümü engelleyemediği, mal mülk sahibi beylerbeyinin bile öldüğü ile açıklanmaktadır.

1197 **Ölümüg tıdar** erse **dünyâ neji,**

yulup ölmegey erdi **begler begi**

*Ölümü dünya malı önleyebilse idi, beylerin beyi ölmez idi.*

Dünya malı ölümü engelleyemez, (dünya malına sahip) ki Beylerbeyi bile ölmüştür. O halde DÜNYA MALI ÖLÜME ENGEL OLAMAZ, mal mülk sahibi BEYLERBEYİ de ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR metaforundan İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

4817 kerek erse beg bol kerek erse kul,

uzun kalğu ermez ölüm tuttı yol

*İster bey ol, ister kul, burada uzun zaman kalacak değilsin; ölüm artık seni yolda bekliyor.*

Bir başka beyitte de “bey” ile “kul” karşılaştırılarak her ikisi için de ölümün kaçınılmaz olduğu ifade edilerek BEY DE ÖLÜMLÜDÜR, KÖLE DA ÖLÜMLÜDÜR metaforlarından TÜM İNSANLAR ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Aşağıdaki beyitlerde Odgurmış Hükümdara seslenerek dünyaya hâkim olanların hiçbirinin kalmadığını ve kendisinin de oraya gitme gününün yakın olduğunu hatırlatmaktadır.

5137 seniñde ozaķı **ajun tutğucu**

ķanı **ķanķa bardı** ķanı ol küçi

*Senden önce dünyaya hâkim olanlar hani, nereye gittiler; o kudret ve ihtişamları nerede.*

5138 olar ķanķa bardı körü bar saķın

saņa ma naru bargu **öđ kūn yaķın**

*Onlar nereye gittiler, ibretle bak, düşün; senin için de oraya gidilecek gün yakındır.*

Bu beyitlerden DÜNYAYA HÂKİM OLAN KUDRETLİLER GİTTİLER, GİTME ZAMANI YAKINDIR, TÜM İNSANLAR GİDECEKTİR, GİDENLER FÂNÎDİR metaforlarından TÜM İNSANLAR FÂNÎDİR ana metaforlarına ulaşılmaktadır. Aynı metafor aşağıdaki beyitte de görmek mümkündür. Bey ile köle için ölüm muhakkaktır, çünkü İNSAN FÂNÎDİR.

4836 baķa kör olarığ sen açğıl közün

**begig ķulda ağra bilürmü özün**

*Onlara dikkatle bak, gözünü aç; beyi kuldan ayırabilir misin?*

Bu beyitte de büyük, yüce insanlar da ölümden kaçamadı, onlara bu özellikleri fayda etmedi. Çünkü TÜM İNSANLAR ÖLÜMLÜDÜR ve FÂNÎDİR.

4837 **Uluğluk ölümke asıg ķılmađı**

**ölümdin kaçıglı keçig bulmağı**

*Büyükölük ölümüne karşı fayda etmedi; ölümden kaçan kaçacak bir yol bulamadı.*

Hemen yukarıdaki beytin anlamı şu beyitteki **ÖLÜM BÜYÜĞÜ YAKALAYANDIR, ULUYU YENENDİR** metaforuyla pekiştirilebilir:

4833 **beğük men tigüçini tuttu ölüm**

**uluğ men tigüçini uttu ölüm**

*“Ben büyüğüm” diyeni ölüm yakaladı; “ben uluyum” diyeni ölüm yendi.*

Bu beytin ardından gelen mısralar da ölümden kaçmanın mümkün olmadığını ve **ŞEHİR VE MEMLEKETİ VİRANEYE ÇEVİRENDİR; SARAY, KÖŞK VE EVLERİ YIKANDIR** metaforuyla ölümün bıraktığı izin gücü gösterilmiştir.

1198 **hakimlerke hikmet asıg kılmağı,**

**bügülerke bilgi elig tutmağı**

*Hâkimlere hikmetleri fayda etmedi; bilginlere bilgileri yardım etmedi.*

Yukarıdaki beyitte de halk arasında muteber meslek sahibi kişilerin ölüm yani **FÂNÎlik** karşısındaki çaresizlikleri vurgulanmıştır. Hâkimlere hikmetleri; bilginlere bilgileri ölüm karşısında çare olamamıştır. Yani bu dünyada hâkim de olsan bilgin de olsan ölümlüsündür. Bu beyitten de **HÂKİM ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR, BİLGİN ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR** metaforlarından **HÂKİM** ve **BİLGİN İNSANDIR** metaforuna ve **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Toplum nezdinde muteber bazı meslek ehillerinin ölümüne karşı çaresizliğini dile getiren Hacib, bu beyitte insanların hastalıklarına çare olan ilaçları üreterek hayatına devam etmesine yardımcı olan meslek sahibine sözü getirir. Onlarda otacılar “hekimler”dir.

1199 **ölümke asıg kıldı erse ot em,**

**otaçı turu kalğay erdi ulam**

*Ölümüne karşı ilaç ve deva fayda etse idi, tabipler ebediyen hayatta kalırlardı.*

Hekimlerin ilaçları da ölümüne çare olamamaktadır. Eğer çare olsaydı sonsuza dek o meslek sahipleri yaşardı. O halde ilaç ölümüne/fânîliğe çare değildir. **İLAÇ**

ÜRETEN HEKİMLER de FÂNÎDİR metaforundan TÛM İNSANLAR FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Toplumun hangi kademesinden, hangi mesleğinden olursa olsun tüm insanların FÂNÎliğini tadacağını aşağıdaki beyitle Ay-Toldı'ya söyletir yazar:

1200 **ölüm yüz kılur erdi erse** körüp

ağır sağçılar **kalğay erdi turup**

*Ölüm karşısındakilere göre muamele etse idi, mübarek peygamberler ölmemiş olurlardı.*

Ölüm kesinlikle kişi ayırmamaktadır. Eğer ölüm kişiye göre muamelede bulunsaydı Allah'ın en sevgili kulları peygamberlerin ölmemiş olacağı dile getirilmektedir. Yani peygamberler de insandır ve tüm insanlar gibi PEYGAMBERLER de ÖLÜMLÜDÜR, PEYGAMBERLER FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

4838 **ağır sawçıları** ilette ölüm

açın kim itügey **ot em ya tolum**

*Nice **ulu peygamberleri ölüm götürdü**; artık kim ona karşı ilaç, deva veya silâh bulabilir.*

Peygamberlerin bile ölümlü, fânî olduğu ve pek çok mucize göstermelerine rağmen ölüme çaresiz kalındığı vurgulanmaktadır. Aşağıdaki beyit de yukarıdaki anlamları tamamlayıcı niteliktedir:

6290 **toğuşlı ölür ök** sewüg can barur

kerek beg kerek **kul ne sawçı kalur**

*Her doğan ölür, sevgili can gider; dünyada ne bey, ne kul, ne de peygamber kalır.*

Canlı için ölümden başka çıkış yoktur diyen Kumaru bu beyitte, “-kesinlikle-**doğan, canlı ölür ve sevgili can gider**” demektedir. Kullanılan **ök** edatı, hem ilk cümlelerin anlamını hem de ikinci cümlelerin anlamını pekiştirmiştir. Kullanıldığı yere göre çok farklı görevlerde kullanılan **ok/ök** edatı (Korkmaz; 1962: 13-29), üzerine geldiği kelimenin ünlü uyumuna riayet eder ve Kaşgarlı'nın dediği gibi “*filde*



*pekiştirmeyi ifade eder”* (Ercilasun- Akkoyunlu; 2015: 17). Her canlının öleceği ve sevgili canın gideceği ifadesini ök edatıyla pekiştiren şair, ikinci mısradan ne beyin ne kölenin ve hatta ne de Peygamberin kalıcı olduğunu vurgulayarak insanın fânîliği konusuna şüphe bırakmamıştır. Yani makamın ve mevkiin bu dünyada ne olursa olsun Allah’ı temsil eden Peygamber de olsa insan ölümlüdür. Bu anlamlardan DOĞAN ÖLÜR, ÖLMEK CANI GİTMEKTİR, İNSAN ÖLENDİR, İNSAN CANI GİDENDİR, KUL-BEY-PEYGAMBER İNSANDIR, KUL-BEY-PEYGAMBER DÜNYADA KALMAZ, DÜNYADA KALMAMAK ÖLMEKTİR, ÖLEN FÂNÎDİR, KUL-BEY-PEYGAMBER DE FÂNÎDİR metaforlarından TÜM İNSANLAR FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır. Aşağıdaki beyit de ölümün hiçbir ayırım yapmaksızın herkesin FÂNÎ olmasına sebep olduğunu, ulu peygamber olsan dahi, ifade etmektedir.

1788 **kişi öğrümi** kör bu yanlığ bolur

isizim bu yanlığ kişiler **ölür**

***Seçkin insan, bak, böyle olur; ne yazık ki, böyle insanlar da fânîdir.***

Bu mısradan **seçkin insanların** da diğeri insanlar gibi **ölümlü** yani **FÂNÎ** olduğu belirtilmiştir. Buradan hareketle **SEÇKİN İNSANLAR DA FÂNÎDİR/ÖLÜMLÜDÜR** metaforundan **İNSAN FÂNÎDİR/ÖLÜMLÜDÜR** ana metaforuna ulaşılmaktadır.

3569 kamağ dünyâ birke yumıtsa bütün,

erej birle **miñ yıl tirilse** kutun

***Bütün bu dünya nimetleri bir kimsede toplansa ve o huzur ve saadet içinde bin yıl yaşasa bile,***

3570 negü asğı âhır kara yer koyı,

anıñ tüşneki ol yağız yer oyı

***Ne fayda, sonunda onun da gireceği yer bu kara toprağın altı, bu yağız yerin çukurudur.***

4819 **kerek erse bay bol kerek yok çığay,**

**tiriglikni yer bu keçer yıl kün ay**

*İster zengin ol ister yoksul ve fakir, her geçen yıl, ay ve gün hayatı kemirmektedir.*

Bu beyitte de yukarıda olduğu gibi ZENGİN DE ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR, FAKİR DE ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR, YOKSUL DA ÖLÜMLÜDÜR/FÂNÎDİR metaforlarından TÜM İNSANLAR FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Ayrıca “yıl”, “ay” ve “gün” gibi **zamanı** temsil eden kelimeler sıralanmış **tiriglikni yer** “hayatını yer, kemirir” denilerek insan ömrünü yavaş yavaş kemiren, yiyen canlıya benzetilerek YIL, AY, GÜN (ZAMAN) İNSAN ÖMRÜNÜ YİYENDİR metaforu da verilmiştir.

6374 **çığay ma ölür ök yime bay ölür**

iki böz iletür kara yir bolur

*Fakir de ölür, zengin de; bunların ikisinin de götürecekleri şey ancak bir kefenden ibarettir ve nihâyet kara toprak olurlar.*

Yukarıdaki beyitte de fakir de zengin de ölümlüdür, ikisi de yerin altına bir parça kefen götürür, derken FAKİR DE ZENGİN DE ÖLÜR, FAKİR DE FÂNÎDİR, ZENGİN DE FÂNÎDİR metaforlarından İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmıştır. Aşağıdaki beyitte de doysa da aç kalsa da; bey de fakir de zengin de olsa öteki dünyaya geçeceği ifade edilmekte ve İNSAN FÂNÎDİR metaforu TÜM İNSANLAR FÂNÎDİR metaforuyla pekiştirilmektedir.

4841 **tokun ma keçer hem açın ma keçer**

ne begke kıılır yüz ne bay kul seçer

*İnsan doysa da geçer, aç kalsa da geçer; ne beye yüz verir ne zengin ne de kul seçer.*

Bu dünyada tok da aç da olsan geçip gideceksin, öleceksin. Ölüm çünkü ne zengine ne de beye yüz verir. ÖLÜM BEY ZENGİN TANIMAZ, BEY DE ZENGİN DE ÖLÜR, ÖLÜM HERKES İÇİNDİR metaforlarından her insan FÂNÎdir an metaforuna ulaşılmaktadır.

4820 başın kökke tegse beğüklük atın,

kirip yatğu ornuğ kara yer katın

*Büyüklik ve şöhretle başın ne kadar göklere yükselirse yükselsin, sonunda girip yatacağın yer kara toprağın altıdır.*

Bu beyitte de ne ŞÖHRET SAHİBİ DE KARA TOPRAĞIN ALTINA GİRECEKTİR, EN YÜKSEK MEVKİDEKİ DE KARA TOPRAĞIN ALTINA GİRECEKTİR, KARA TOPRAĞIN ALTINA GİRMEK ÖLMEKTİR metaforlarından TÜM İNSANLAR ÖLECEKTİR/FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Yukarıdaki beyitlerin hepsinde İNSAN FÂNÎDİR ana metaforu bulunmaktadır. Bu metaforlar içerisinde insanların kendi dünyasındaki bey-kul, fakir-zengin, doktor, hâkim, saygın, bilgili, ulu, vs. sınıflamaların hiçbir hükmünün olmayacağı ve HER İNSAN FÂNÎDİR hükmüyle karşı karşıya kalacağı ifade ediliyor. FÂNÎ İNSAN ebedî olmaz istiyorsa ne yapmalıdır, sorusunun cevabını da İNSANIN İYİ ADI YAŞAR, İYİ AD EBEDÎDİR metaforuyla vermektedir.

### 2.2.3. Tanrı'nın Ebedîliği ve İnsan Fânîliği: Tanrı Ebedîdir ve İnsan Fânîdir Metaforları

Bu bölümde Kutadgu Bilig'de hem TANRI EBEDÎDİR hem de İNSAN FÂNÎDİR metaforlarının her ikisini birden kapsayan beyitler ele alınmıştır.

14 kamuğ sen törüttüğ ne erselerig

**yokadur** ne erse **sen ök sen tirig**

*Her varlığı sen yarattın; varlık yok olur, baki kalan yalnız sensin.*

Yaratan ve yaratılanın zamansal açıdan konumu ifade edilmiştir. Tüm varlık Tanrı tarafından yaratılmıştır ve yok olacaktır, denilerek yaratılan her şeyin FÂNÎliği vurgulanmaktadır. Hemen ardından da beytin ana fikri 'ök' kuvvetlendirme edatıyla verilir: Tirig "baki" sensin. Bu beyitten hareketle TÜM VARLIĞI YARATAN TANRI'DIR, TÜM VARLIK YOK OLUR, İNSAN DA YARATILAN VARLIKTIR metaforlarından İNSAN YOK OLUR yani İNSAN FÂNÎDİR ana metaforuna ulaşılır. Diğer taraftan TANRI YARATANDIR, YARATILAN YOK OLUR, YARATAN YOK OLMAZ metaforlarından TANRI YOK OLMAZ yani TANRI EBEDÎDİR ana metaforuna ulaşılır.

378 ay muhsuz **ığim meğü tutçı tirig**

**ölümke törüttüğ** bu **sansız tirig**

*Ey **ebedî, ölümsüz** ve ihtiyaçtan vareste olan **rabbim**, bu sayısız canlıları **ölüm için yarattın**.*

Bu beyitte **İği** “Tanrı”, **muhsuz** “muhtaç olmayan” (kıyam bi-nefsihi) (Başer, 1991: 18-19), **meğü** “sonsuz” ve **tutçı tirig** “devamlı canlı” sıfatlarıyla birlikte kullanılmıştır. Allah’ın sıfatlarının art arda sayıldığı bu mısradan **tutçı tirig İğim** “devamlı canlı olan, ölümsüz Tanrım” ifadesi, Esmâü’l-hüsna’da **hayat** (Allahü Teâlâ diridir) (Başer, 1991: 19) sıfatına tekabül etmektedir.

Bu beytin ilk mısrasında gerek **meğü** “sonsuz” sıfatı, gerekse **tutçı tirig** “ölümsüz” sıfatı Tanrı’nın sonsuzluğunu vurgulamaktadır. O nedenle hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı, sonsuzdur ve sürekli var olandır. Bu mısradan TANRI MUHTAÇ DEĞİLDİR, TANRI SÜREKLİ CANLIDIR, SÜREKLİ CANLI OLAN EBEDÎDİR ve TANRI SONSUZDUR metaforlarından **TANRI EBEDÎDİR** ana metaforuna ulaşılmaktadır.

İlk mısradan sonsuzluğu çeşitli sıfatlarla vurgulanan Tanrı’nın ebediliği, ikinci mısradan **sayısız canlıyı ölmek için yaratmış**, yani tüm canlıları FÂNÎ olarak yaratmış olmasıyla pekiştirilmiştir. Yükleme törüttüğ “yarattığ”, geçişli fiildir ve özne Tanrı’dır. Köl Tigin Bengütaşı’nda yükleme **törümüş** “türemiş”, geçişsiz fiildir ve Tanrı özne değildir. Daha doğrusu metindeki ana tema Tanrı’nın ebediliği değil, insanın FÂNÎliğidir. Yani Köl Tigin’in ölümüdür. Beyitte eseri yazan Yusuf Has Hacıp ömrünün sonuna yaklaştıkta ve yazmaya başladığı eseri tamamlamak için Tanrı’dan ömür dilemektedir. O nedenle ebedî olan Tanrı’dan biraz süre istediğini, hâşâ ebedilik istemediğini vurgulayarak dua etmektedir.

Beytin ikinci mısrasından hareketle TÛM CANLILAR ÖLMEK İÇİN YARATILMIŞTIR, İNSAN CANLIDIR, TÛM CANLILAR ÖLECEKTİR, İNSAN DA ÖLECEKTİR, ÖLMEK FÂNÎ OLMAKTIR metaforlarından **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılabilir.

1242 törütölmüş erdiñ **törügli ölü**

**törügli ölü** ol **törütgen kalur**

*Sen yaratılmış idin, her yaratılan ölü; yaratılan ölü, ama yaratan kalır.*

Bilge Kağan'ın sözü Yusuf Has Hacıp tarafından beyitler halinde söylenmiş gibidir. Ögdölmüş babası Aytoldı söylemektedir bu sözleri. Ölüm vakti gelen baba, geçmiş günlerine ağlamakta ve oğlu için endişelenmektedir. Oğul Ögdölmüş de babasına “*Fakat geçirdiğin günler bir daha geri gelmez; ne yaptınsa yaptın, artık karanlık âlemi seni bekliyor*” (1240), “*Bu kaygı ve endişe benim için ise, hiç endişe etme; bilâkis, müsterih ol*” (1241) diyerek babasının pişmanlığı ve endişesinin yersiz olduğunu dile getirir. Bu sözlerin ardından da insan, hayat ve ölüm arasındaki ilişki Hacıp tarafından babası ölüm döşeğinde olan oğula söylenir: *Sen yaratılmış idin, her yaratılan ölü; yaratılan ölü, ama yaratan kalır.*

Bu cümleler birbiri ardınca mükemmelen sıralanmıştır ve Türklerin ölüm hadisesini nasıl algıladığını gösteren en önemli ifadelerdir. Ögdölmüş, sözlerine “Sen yaratılmış idin” cümlesiyle giriş yaparak babasına yaratılma eyleminin meydana geldiğini, artık hayata başladığı gerçeğini hatırlatıyor. Bu yaratılmış olma durumundan geri dönüş de yok, demek istiyor. Hemen ardından da “-her- yaratılan ölü” diyerek ölme eyleminin sebebi olarak yaratılmış olmayı gösteriyor. Yüklemin geniş zaman kipiyle genel geçer bir durumu ifade etmek için kullanıldığı görülür. Adeta babaya, bunu sen de biliyorsun, denilerek mantıksal bir yapı kurulmaktadır. İkinci mısırda “*yaratılan ölü*” cümlesiyle ölümün babası için kaçınılmaz olduğunu vurgulayıp hemen ardından da “*yaratan kalır*” diyerek ölümsüzlüğün sadece Tanrı'ya mahsus olduğunu belirtiyor. Tanrı'nın dışında yaratılanların tümü ölümle karşılaşacaksa, insan da mantıksal olarak ölümü kabul etmelidir. Ölüm döşeğindeki babaya oğlunun bunların söylenmesinin tek gayesi ölüme karşı telkindir. Bilge Kağan'ın kendine söylediği sözler burada oğul tarafından babaya söylenmiştir. Bu beyitten hareketle **HER YARATILAN ÖLÜR, İNSAN YARATILANDIR, İNSAN ÖLÜR, ÖLEN FÂNÎDİR** metaforlarından **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılır. Diğer taraftan **YARATAN KALIR, KALAN EBEDÎDİR** metaforlarından **YARATAN/TANRI EBEDÎDİR** ana metaforuna ulaşılır.

1262 ata erdim **emdi ölür** bu ata

**ıdim sen tirig sen** añar bir kıta

*Baba idim, şimdi bu baba ölüyor; ey rabbim, **sen dirisin**, ona saadet ver.*

Beyitte zikredilen sözlerin sahibi baba, sözlere şahit olan kişi oğul, sözlere muhatap olan ise Tanrı’dır. O nedenledir ki bu sözler duadır. Duanın konusu ise oğulun gelecekteki saadetidir. Geçmişte “*baba idim*” diyerek oğlunu koruyup kollayan, huzuru için başında bulunan bir görevli olarak yaşamış olduğunu ve “*şimdi ölüyorum*” sözleriyle bu sürecin sona erdiğinin bilincinde olduğunu Tanrı’ya ifade etmektedir. Peki, geride kalan oğul ne olacaktır? Evladını kendisi gibi ölümlü, **fânî** olana değil; **tirig** “ebedî” olan Tanrı’ya emanet etmektedir.

Aslında baba oğluna, kendi ölümünden sonra oğlunun durumunu düşündüğü mesajını vermektedir. Baba oğlunu kendi yokluğuna alıştırmaya çalışmaktadır. Konu çocuk psikolojisi açısından ele alınırsa koruyuculuğuyla huzur veren babanın yeri Tanrı’yla doldurulmak istenmektedir. Babanın ölümlü yani **fânî** olup çocuğunun başında sürekli kalamaması bir eksiklik olarak gösterilerek baba **ebedî** olan Tanrı karşısında yerilmiştir. Böylece çocuğa psikolojik olarak kendisinin daha güvende olacağı duygusu verilmek istenmiştir. Bu beyitten yola çıkarak ATA/BABA İNSANDIR, İNSAN ÖLÜR, ÖLEN FÂNÎDİR metaforlarından **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna; TANRI/İDİ DİRİDİR/CANLIDIR, CANLI OLAN EBEDÎDİR metaforlarından **TANRI EBEDÎDİR** ana metaforuna ulaşılabilir.

1347 **ölümke törütti** bu sansız konum

**tirig barça ölgü añar yok ölüm**

*Bu sayısız mahlûkları **ölüm için yarattı**; diri olan her şey ölecektir, yalnız kendisi için **ölüm yoktur**.*

Aytoldı’nın Küntoğdı’ya vasiyetinin başındaki Tanrı’ya şükür ifadesinde bulunduğu bölümde bu beyit yer almaktadır. Kendi ömrünün sonuna geldiğinden şikâyetçi olmadığını, yaşayacağı ölüm hadisesinin Tanrı’nın bir kanunu olduğunun farkında olduğunu ifade etmektedir. Yine **ölümke törütmek** “ölmek için yaratmak” ibaresinin burada da kullanılmış olduğu görülmektedir. İnsanoğlunun ölmek için yaratılmış olduğu bilgisi, kişinin hayat süreci içerisinde birlikte yaşadığı **konumunun** “aşiret”inin (Ercilasun-Akkoyunlu, 2015: 728), yakınının ölümüyle elde edilir. Her

gün beraber olduğu, yakinen bildiği kişi artık yoktur. İnsan bakar ki sadece kendi yakınları ölmemektedir, tüm canlılar ölmekte ve ölecektir. Bunu da kişi, kendi ölüm vakti yaklaştığında idrak etmeye ve dile getirmeye başlar. Ölüm vakti yaklaşan Aytoldı da öyle yapmaktadır. Canlıların tümü ölmek için yaratıldığından hepsi ölecektir ve sadece yaratan Tanrı'ya ölüm yoktur. Canlıları yaratma eyleminin sahibi Tanrı öldürme eyleminin sahibi değildir. Tanrı'ya ölüm gibi insana elem verici eylemler yakıştırılmaz. Tanrı insanı öldürmez, süreli olarak yaratır. Süresi, vadesi biten kişi ölür. Burada Tanrı'ya karşı nezaket üslubu takınıldığı görülmektedir. Bu üslubun Bengü Taşlar'da da görülmesi Türklerde Tanrı'ya karşı nazık hitabın çok eskilere dayandığını göstermektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak beyitte SAYISIZ AKRABA ÖLÜM İÇİN YARATILMIŞTIR, TÜM CANLILAR ÖLECEKTİR, İNSAN CANLIDIR, İNSAN DA ÖLECEKTİR, ÖLMEK FÂNİLİKTİR metaforlarından **İNSAN FÂNÎDİR** ana metaforuna ulaşılabilir. Ayrıca TANRI'YA ÖLÜM YOKTUR, ÖLMEK EBEDÎ/SONSUZ OLMAKTIR metaforlarından **TANRI EBEDÎDİR** ana metaforuna ulaşılabilir.

### 2.3. Zamanı ve Mekânı Yaratan Tanrı'dır Metaforu

Kağan milletin başına Tanrı tarafından tayin edilmiş olduğunu Yazıtlarda çok açık bir şekilde anlatmaktadır. Önce “mavi gök” yani gökyüzü yaratılmıştır. Gökyüzü evreni, yani zamanı temsil etmektedir. Sonra “kara yer” yani insanın mekân algısını temsil eden yeryüzü yaratılmıştır. Göğü ve yeri yaratan bir güç veya bir tek “halık” vardır (Ögel, 2019: 36). Zaman ve mekânın yaratılmasından sonra ise en nihayetinde “insanoğlu” yaratılmıştır. Yaratılan insanlardan da Bumin Kağan ve İstemi Kağan onları yönetmek üzere başa geçmiştir. Kısaca Bilge Kağan'ın ataları zamanın, mekânın ve insanoğlunun yaratıldığı ilk anda Tanrı tarafından Kağan tayin edilmiştir. Türklerde kağanlığın Tanrı tarafından verildiği ezeliyette vukuu bulmuş bir hadisedir. Bu mana hem Köl Tigin hem de Bilge Kağan yazıtlarında birbirinin aynı cümlelerle aktarılmaktadır.

**Üze kök teŋri, asra yagız yir kılıntukda** ikin ara kişi oğlu **kılınmış**. Kişi oglınta üze eçüm apam Bumin Kağan, İstemi Kağan **olurmuş**. Olurupan Türk bodunuñ ilin, törüsin tuta birmiş, iti birmiş. (KT D 1) *Yukarıda **mavi gök**, aşağıda **kara yer** yaratıldığında ikisi arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğlunun üzerine atalarım*

*Bumın Kağan, İstemi Kağan hükümdar olmuş. Hükümdar olarak Türk milletinin devletini, yasalarını kurmuşlar ve düzenlemişler.*

**Üze kök teğri, as[ra yagız yir kılıntukda ikin ara kişi oğlu kılınmış].** (3) Kişi oğlınla üze eçüm apam Bumın Kağan, İstemi Kağan olurmuş. Olurupan Türk bodunun ilin, törüsin tuta birmiş, iti birmiş. (BK D 2-3) *Yukarıda **mavi gök**, aşağıda **kara yer** yaratıldığında ikisi arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğlunun üzerine atalarını Bumın Kağan, İstemi Kağan hükümdar olmuş. Hükümdar olarak Türk milletinin devletini, yasalarını kurmuşlar ve düzenlemişler.*

İnsan zamanı, yukarıda **evren/kozmoz/zaman**, aşağıda yeryüzü/**mekân** yaratıldıktan sonra insanoğlunun yaratılmasıyla başlamıştır. **Madde zamanından** sonra **insan zamanı** başlamıştır. Diğer deyimle **zaman ve mekândan** sonra **insan zamanı** başlamıştır. Fakat zamanı ve mekânı yaratan Tanrı, insanoğlunu yarattıktan sonra onunla ilgili planlamasını da o zamanda yapmıştır. İnsanlar içinden onların üzerine Bumın ve İstemi kağanı tayin etmiştir. Bilge Kağan kendi soylarının Tanrı tarafından ta ezelde kağan seçilmiş olduğunu ve atalarının da buna uygun olarak Türk devlet ve yasalarını düzenlediğini vurgulamaktadır. Türklerde devleti yönetme yetkisinin Tanrı tarafından verildiği bu cümlelerde açıkça ifade edilmektedir.

Tanrı tarafından verilen yönetme yetkisi tabii ki sadece Tanrı tarafından alınabilir. Aksi düşünülemez. Böyle düşünenleri de kesin ifadelerle uyarmaktadır kağan.

Ança kazanmış, itmiş ilimiz törümüz erti. Türk Oguz begleri, bodun, eşidin!  
**Üze teğri basmasar, asra yir telinmeser Türk bodun, ilığın törüğün kim artatı [udaçı] (ert)[i]?** [Türk bodun, ertin], (KT D 22) *O derecede kazanılmış, örgütlenmiş ülkemiz, devletimiz vardı. Türk ve Oğuz beyleri, millet, işitin! Üstte gök basmasa, altta yer delinmese Türk milleti, {senin} devletini, yasalarını kim bozabilir(di)? Türk milleti, kendine gel ve ...*

Ança kazanmış, anca itmiş ilimiz, (törümüz erti. Türk Oguz begleri, bo)dun, eşid! **Üze teğri basma(sar, asra) yir telinmeser** (19) **Türk bodun, ilığın törüğün kim artatı udaçı (ert)i?** Türk bodun, ertin, ökün! (BK D 18-19) *O derecede kazanılmış, örgütlenmiş ülkemiz, devletimiz vardı. Türk ve Oğuz beyleri, millet, işitin! Üstte gök basmasa, altta yer delinmese Türk milleti, {senin} devletini, yasalarını kim bozabilir(di)? Türk milleti, kendine gel ve pişman ol!*



Evrenin/zamanın ve yer/mekânın yaratılmasından sonra başlayan **insan zamanı** evren çökmedikçe, yer delinmedikçe/yok olmadıkça sona ermeyecektir. Zamanı, mekânı yaratan Tanrı, ancak zamana ve mekâna son verirse Türk ili ve töresi son bulabilir. Çünkü Türk ilini ve töresini kuran da yıkabilecek olan da O’dur. Bütün uyarılarını yapan kağan, kendine karşı ayaklananları kesin bir dille uyarmakta ve yaptıkları yanlıştan bir an önce dönmelerini istemektedir.

Bu metinlere bakıldığında Tanrı önce zamanı temsil eden evreni ve yeryüzünü yani mekânı yaratmıştır. Türk zihninde “Kök teñri” **zaman** kavramını; “yağız yir” ise **mekân** kavramını karşılamaktadır. Gök ve yer birbirini tamamlamaktadır. Yani kâinat iki unsurdan oluşmaktaydı (Günay, Güngör, 2018: 77). Zamanın ve mekânın yaratıcısı Tanrı’dır. Daha sonra insanoğlu yaratılmıştır. Yani önce maddi/kozmi zamanın başladığı, daha sonra da insan zamanının başladığı anlatılmaktadır. Bu metinlerden yola çıkarak ZAMANI VE MEKÂNİ YARATAN TANRI’DIR, aynı zamanda İNSANI YARATAN DA TANRI’DIR metaforlarına ulaşılabilir. Eğer sıralamaya bakacak olursak ZAMAN VE MEKÂN ÖNCE YARATILMIŞTIR metaforu yanında İNSAN SONRA YARATILMIŞTIR metaforlarından MADDİ/KOZMİK ZAMAN ÖNCE YARATILMIŞTIR ve İNSAN ZAMANI SONRA YARATILMIŞTIR ana metaforlarına ulaşılabilir.

Kutadgu Bilig’de de önce zaman ve mekânın yaratılmasını, sonra insanoğlunun yaratılmasını dile getiren beyitler bulunmaktadır.

### 3 yağız yir yaşıl kök kün ay birle tün

törütte ħalayıq öđ öğlek bu kün

*Kara yer ile mavi göğü, güneş ile ayı, gece ile gündüzü, zaman ile zamaneyi ve mahlûkları o yarattı.*

Bengü Taşlar’da yer alan “kök teñri” yapısı burada “yaşıl kök” ile karşılık bulurken “yağız yir” yapısı ise olduğu gibi korunmuştur. İnsandaki zaman-mekân algısı Güneş, Ay ve gece kelimeleriyle pekiştirilmiştir. Sırasıyla önce zaman-mekân yaratılmasından bahsedilmektedir. Yani maddi ya da kozmik zamanın başlangıcı dile getirilmiştir. Daha sonra mahlûkat yaratılmıştır. Ardından da yaratılan evren içinde mahlûkatın devinimi başlamıştır. Bir nevi insan zamanı dediğimiz belirli bir düzen içindeki devinim Tanrı tarafından başlatılmıştır. İnsanoğlunun yaratılmış zaman-

mekân içindeki var olma süreci, diğer adıyla insan zamanı “ödlek” olarak ad bulmuş olsa gerektir.

Yine zaman ve mekân algısını temsil eden “**yağız yir**” ve “**yaşıl kök**” kelime öbeklerine Peygamber’e (as) övgüde bulunulan bir beyitte de rastlanılmaktadır.

**44 yağız yir yaşıl kökte** erdi küsüş

añar birdi teñri ağırlıq öküş

***Kara yerde** de aziz idi, **mavi gökte** de; Tanrı ona çok değer vermişti.*

Bu beyitte *yağız yir* “yeryüzü” anlamının yanı sıra “bu devir, insan zamanı” manalarını da karşılamaktadır. Peygamber’in bu dünyada da yani insan hayatının yaşandığı dönemde de, *yaşıl kökte* “mavi gökte, ezelde” yani Tanrı zamanında da kıymetli olduğu vurgulanmaktadır. Tanrı Peygambere ta ezelde kıymet atfetmiştir. **Yaşıl kök** yapısı hem *Tanrı makamını* hem de *Tanrı zamanını* ifade eden bir manayla kullanılmıştır. Hz. Peygamberin peygamberlerin peygamberi olması ezelde Tanrı’nın makamında vukuu bulmuştur ve bu beyitte o hadiseye bir göndermede bulunmaktadır.

Hakanın Odgurmuş’a yazdığı mektupta da *yaşıl kök* “mavi gök” ibaresi kullanılmıştır.

**3193 yaşıl kök** yarattı yaruttı **kün ay**

**ķara tün yaruķ kün** saķışlıķ yıl ay

*Mavi göğü yarattı, güneş ve ayı aydınlattı; karanlık gece ve aydın gün yıl ve ay hesabını bulmak içindir.*

Burada yaşıl kök “gökyüzü” anlamıyla kullanılmıştır. Zamanın belirleyicisi gökyüzündeki Güneş ve Ay mekânları da hemen ardından sıralanmıştır. Burada da insanın mekân vasıtasıyla zamanı algılama şekli ifade edilmiştir. İnsan en basit anlamda zamanı gökyüzündeki Güneş ve Ay’ı gözlemleyerek algılar. Bu iki gezegene olan konumu sayesinde insan gece ve gündüz kavramlarına sahip olur. Bunlar birbirini belirli bir düzende takip eder ve yıl oluşur. Bunlar insanın zamanı mekândan yola çıkarak hesaplamasıdır. İnsan hayatını düzenleyen bu mekânların ve hareketlerinin sonucu oluşan zamanın yaratıcısı Tanrı’dır. Bir başka deyişle insan hayatını düzenini oluşturmak için mekân ve zaman yaratılmıştır.

Bu beyitlerden de anlaşıldığı üzere Tanrı önce zaman ve mekânı, sonra ise insanoğlunu yaratmıştır. Kozmik zamanın başlamasından sonra insan zamanı başlamıştır. Kozmik zaman da insan için Tanrı tarafından yaratılmıştır. İnsanın Tanrı'nın bu düzenine uymaktan başka çaresi yoktur. Bu beyitlerden de yola çıkarak Bengü Taşlar'da verilen ZAMAN VE MEKÂNI YARATAN TANRI'DIR metaforunun yanında KOZMİK ZAMAN ÖNCE YARATILMIŞTIR, İNSAN ZAMANI SONRA YARATILMIŞTIR metaforlarına Kutadgu Bilig'de de rastlanmaktadır.

Yukarıdaki beytin ardından gelen diğer iki beyit de Tanrı tarafından yaratılan zaman ve mekânın insan hayatına dair bir düzen için meydana geldiğini, insanın tüm bu olan bitene razı gelmesi gerektiği belirtilmektedir.

3194 **törütti bu eören tuçı ewrülür**

bayat hükmi taqdir bile tezgînür

*Bu feleği yarattı, durmadan döner; Tanrı'nın hükmü ve takdiri ile hareket eder.*

3195 **törütmezde aşnu yorıttı kıza**

kazağa tapı bol boyun eg uça

*Yaratmadan önce, kaza tâyin etti; kazaya râzı ol, boyun eğ ve ona uy.*

Tanrı evreni yaratmış ve ona belirli bir hareket kazandırmıştır. Bu hareket içinde meydana gelecek tüm hadiseler bir kazadır. İnsan buna razı gelmeli ve olup bitene boyun eğlemelidir. Bu beyit de önceki beyitlerde olduğu gibi Bilge Kağan'ın kendine itaat etmeyenlere yaptığı uyarıyı hatırlatmaktadır. Evrendeki düzeni kuran Tanrı'dır, insanın görevi olup biten her şey Tanrı'nın takdiri olduğu için kazaya razı gelmektir. İnsanoğlunun başındaki kağan da her şeyin sahibi Tanrı'nın takdiriyle o makamda bulunmaktadır. Bu nedenle kağana itaat etmek Allah'ın takdirine yani kazaya razı gelmektir.

Evrenin yaratılması yani mekânın yaratılması ve ardından dönerek hareket etmesi Tanrı'nın takdiridir. Burada evren mekânı, hareket ise zamanı temsil etmektedir. Mekân ve zamanın Tanrı tarafından yaratılmasıyla başlayan düzen hep O'nun takdirinde devam edip gitmektedir. Buradan hareketle TÜM EVRENİ/MEKÂNI YARATAN TANRI'DIR, EVRENİN/MEKÂNIN HAREKETİNİ/ZAMANI YARATAN DA TANRI'DIR metaforlarına ulaşılmaktadır.

3354 bu **arş**ta kodı kör **serâ**ka tegi,

tözü barça bir teg bayatka muñı

*Yukarıdaki **arş** ile aşağıdaki **toprak** arasında bulunan her şey, aynı şekilde, Tanrı'ya muhtaçtır.*

Kutadgu Bilig'de “üze kök teñri” ifadesi “arş”, “asra yağız yir” ise “serâ” olmuştur. Bu ikisinin arasındaki her şey Tanrı'ya, yani yaratıcıya muhtaçtır.

3463 bu **kök tırgüki** ol könilik törü,

törü artasa **kök turumaz** örü

*Adaletle istinat eden kanun — bu **göğün direğidir**; kanun bozulursa, gök yerinde duramaz.*

3464 törülüg bu begler yok erse tirig,

bayat buzğay erdi **yeti kat yerig**

*Bu kanun koyan beyler hayatta bulunmasalardı, **Tanrı yedi kat yerin nizâmını bozmuş olurdu.***

Yukarıdaki beyitlerde de yerin ve göğün yaratıcısından başka kimsenin dünya nizâmını bozamayacağı vurgulanmaktadır. Kısaca GÖĞÜ/ZAMANI ve YERİ/MEKÂNİ YARATAN TANRI'DIR ve ondan başka kimse düzeni bozamaz. Bengü Taşlar'da bu ifadelere yukarıdaki incelemede ele alındığı gibi şöyle ifade edilmişti:

**Üze teñri basma(sar, asra) yir telinmeser (19) Türk bodun, ilin törün kim artatı udaçı (ert)i?** Türk bodun, ertin, ökün! (BK D 18-19) *Üstte gök basmasa, altta yer delinmese Türk milleti, {senin} devletini, yasalarını kim bozabilir(di)? Türk milleti, kendine gel ve pişman ol!*

Sonuç olarak zaman ve mekânın yaratıcısı iki temel unsurdan oluşan bir düzen kurmuş, sonra da insanoğlunu yaratmıştır. Bu bölümdeki her iki eserden alınan örneklerde de MEKÂNİ YARATAN TANRI'DIR ve ZAMANI YARATAN TANRI'DIR metaforları ortaya çıkmaktadır.

## 2. VIII-XI. Yüzyıl Eski Türkçe Metinlerde Diğer “Zaman” Metaforları

Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk adına dikilmiş anıtlar, yazılı Türk edebiyatının ilk edebî metinleri olarak değerlendirilir. Türk milletine ait kültürel değerlerin ilk yazılı kaynakları olmaları dolayısıyla büyük bir öneme sahiptirler. Abidelerde yer alan cümleler kağanların ve vezirin ağzından birinci kişi anlatıcısı tarafından aktarılmıştır. Köl Tigin ve Bilge Kağan metinlerinde görülen en önemli zaman ifadesi *ödke olur*- “zamana hâkim ol-” olsa gerektir. **Öd** “zaman” kelimesiyle ile **olur**- “otur-” kelimesinden birleşik bir fiil oluşturulmuştur. Buradan hareketle zaman-mekân bağlamı bir anlatım söz konusudur. *Olur*- fiili gerçek anlamıyla mekânsal bir fiildir. Bu fiil aracılığıyla soyut anlam ifade eden **zaman** mekânla birlikte somutlaştırılmıştır. Zamanın felsefi yönden ele alındığı bölümde de görüldüğü üzere zamanın algılanabilmesi mekânla mümkün görülmüştür.

Bu yapıdaki ana unsurun **öd** “zaman”dan ziyade **olur**- “otur-” kelimesi olduğu görülmektedir. Ercilasun’un da olur- fiilini “oturmak, ikamet etmek; kağan olmak, tahta oturmak; hüküm sürmek” (Ercilasun, 2016: 698) olarak açıkladığı görülür. Türklerin kronoloji yöntemlerinden biri olarak görülen kağanın hüküm sürdüğü dönemin tarih belirlemede kronolojik bir sistem olarak kullanıldığı bilgisi Türklerde Zaman başlığı altında verilmişti.

Teŋri teg Teŋride bolmış Türk Bilge Kagan; **bu ödke olurtum**. (KT G 1)  
{Ben} semavi Tanrı’dan olmuş Türk Bilge Kağan{ım}; bu zamana ben hükmediyorum  
{zamanın hükümdarı benim}.

Metnin her şeyden önce bir mezar taşı olma özelliğini göz önünde bulundurursak en “Teŋri teg Teŋride bolmış Türk Bilge Kagan” ifadesinde özel isim grubu Türk Bilge Kağan, semavi bir Tanrı’dan yaratılmış olma özelliğiyle vurgulanmıştır. Tanrı’dan olmak/yaratılmak -insan zamanının başlangıcı-ezeliyet Türk Bilge Kağan olarak yaratılması, zamanın ilk başlangıcı olan yaratma eylemiyle gerçekleşmiştir. O, Tanrı tarafından kağan olarak tayin edilmiştir. Kendisinin bu sığata sahip olması ilk yaratma eylemiyle birlikte vukuu bulmuştur. Kağan bunun farkındadır. Hangi ödke/devre hâkim olacağı da o zaman belirlenmiştir, denilebilir.

**ödke olur**- “ZAMAN OTURULANDIR, OTURMAK HÂKİM OLMAKTIR metaforlarından ZAMAN HÂKİM OLUNANDIR ana metaforuna ulaşılmaktadır.

Kutadgu Bilig’de **ödke olur-** birleşik fiiline rastlanılmamıştır. Dolayısıyla böyle bir zaman metaforu da bulunmamaktadır.

Çalışmanın başında da zikredildiği üzere Kutadgu Bilig hacim ve anlam içeriği olarak üst seviyede bir eserdir. O nedenle her iki eserde ortak olan “uzlaşılmış zaman metaforları” dışında kalan “zaman metaforları da bulunmaktadır. Konumuzla bağlantılı olması dolayısıyla tespit edilen zaman metaforları örnekleriyle birlikte açıklama yapılmadan sıralanmıştır.

Kutadgu Bilig’de bulunan diğer zaman metaforlarından bazıları şunlardır:

#### 1. YIL, AY, GÜN ŞAHİDİNDİR METAFORU

3571 keçürmiş tiriglik sasa bolga tüş

negü kıldın erse yanut kelge tüş

*Geçirdiğin hayat sana bir rüya olacak; ne yaptınsa, bunun karşılığını göreceksin.*

3572 uş ol kün ökünse ökünç asgı yok

Negü kıldın erse **yıl ay kün** tanuk

*O gün pişman olursan, bunun faydası yoktur; ne yaptınsa yıl, ay ve gün buna şahittir.*

#### 2. UZUN YAŞAMAK DİL ETİ YEMEKTİR/DİLİNİ TUTMAKTIR METAFORU

4643 öz inçlik tilese ereji uzun,

til atlıg etig ye tiril ay tüzün

*Uzun zaman huzur içinde ve rahat yaşamak istersen, "dil" adlı eti ye ve öyle yaşa, ey temiz kalpli insan.*

### 3. DÜNYA UZUN KALINMAYANDIR METAFORU

4683 kişi munça emgek bile kazğanıp,

**uzun kalmaz erse** nerek neñ yığıp

*Bu dünyada **uzun müddet kalmayacak** olduktan sonra, insanın bu kadar zahmete katlanıp, bu malı toplaması neye yarar.*

### 4. BU DÜNYA İSTENİLMEYEN, ÖTEKİ DÜNYA İSTENİLENDİR METAFORU

4740 munı koğ **tile ol ajunuğ** turup,

erejin tiril anda **meñü bolup**

*Bunu bırak, şimdi **o dünyayı** iste ve orada huzur içinde, **ebedî hayat sür.***

### 5. ZAMAN/HAYAT/GÜN BOŞA GEÇENDİR METAFORU

4811 **yawa kıılmağıl** bu keçer öđ künün

yana bulğu ermez **keçigli tünün**

*Bu geçici zaman ve gününü boşuna sarfetme, her geçen gecen bir daha geri dönmeyecektir.*

4812 keçer kün yawa bolsa öknür kedin,

**tiriglik yawa kılsa bulmaz adın**

*Geçen günün boşuna geçerse, sonunda pişman olursun; bu hayatı boşuna harcarsan, onu tekrar elde edemezsin.*

4821 tiriglik bulup er **yawa kılsa öd,**

özin otka attı uş ol yılkı uç

*Hayat nimetini elde edip de vaktini boşuna geçiren insan kendisini ateşe atmış demektir; o hayvandan farksızdır.*

4822 esenlik bulup **er yawa kılsa yaş,**

bu körksüz tiriglik bolur ay kadaş

*İnsan sağlık bulup da ömrünü boşuna sarfederse, ey kardeş, bu çok çirkin bir hayat olur.*

4832 erejke awınma yawa bolğa kün

bu kütka inanma yayıg ol otun

*Huzura dalıp, kendini avutma, yoksa **günün boşuna geçer**; bu saadete inanma, o dönek ve küstahtır.*

#### 6. İNSAN GÖÇENDİR, GÖÇMEK FÂNÎ OLMAKTIR METAFORU

4814 uluştın uluşka **köçügli kişi**,

köçin öñdün ıdşa iter uz işi

*Diyardan diyara **göçen insan** eşyalarını önceden gönderirse, işini daha iyi yapmış olur.*

4815 bu **köçmezde açnu köç** ıdşa oza,

köçüp barsa aşgı yarutur köze

*Kendisi daha göç etmeden, göçünü önceden gönderirse, oraya varınca, onun için çok faydalı olur.*

4816 Kerek ıd köçüñni kerek ıdmağıl,

**özün köçgü âhır** osal bolmağıl

*Göçünü ister gönder ister gönderme; fakat sonunda **kendin nasılsa göreceksin**, gafil olma.*

#### 7. HAYAT GİDER, ZAMAN GERİ DÖNMEMEK ÜZERE GEÇER METAFORU

4831 usanma **tiriglik barır** belgüsüz

**keçer uş bu öđ kün** yana yangusuz

*Gafil olma, hayat belli etmeden gider; bu zaman ve gün bir daha geri gelmemek üzere geçer.*

#### 8. İYİ, KÖTÜ; EĞRİ, DOĞRU HERŞEY FÂNÎDİR METAFORU

4840 negü teg keçürse keçer terk küni

barır eğgü isiz ne egri köni

*Nasıl geçerse-geçsin, onun günü **çabuk geçer**; iyisi de kötüsü de eğrisi de doğrusu da fânidir.*



## 9. HUZUR DA ZAHMET DE KISA SÜRENDİR METAFORU

4842 **ereji uzamaz ne emgekleri**

nerek ötrü munça çoğı ün urı

*Onun ne **huzuru ve ne de zahmeti uzun sürer**; ey oğul, bu kadar gürültü ve patırtıya ne lüzum var.*

## 10. KALAN HAYAT NE KADAR SÜRECEK BELİRSİZDİR/ BU DÜNYA HAYATI GEÇİCİDİR METAFORU

4905 **keçigli turur bu ajun kalgusuz**

bu **kalmış tiriglik** yime belgüsüz

***Bu dünya geçicidir, kalmaz**; bu kalan hayatın da ne kadar süreceği belli değildir.*

## 11. EBEDÎ DÜNYA/HAYAT BİZE YAKLAŞMAKTADIR, EBEDÎ HAYAT ‘GELECEK’TİR METAFORU

4906 siziksiz kelir utru **meñü ajun**

erej erse emgek **uzalmaz uzun**

*Hiç şüphe yok, **ebedî dünya** bize doğru yaklaşmaktadır; ister bize huzur, ister zahmet getirsin, **gelmesi uzun sürmez**.*

## 12. DEVLET GÜNÜ KISA ZAMANLIDIR METAFORU

4914 Uluğluk beğüklük bu **devlet küni**

**Uzun turğu ermes** ay köñli köni

*Ululuk, büyüklük ve bu devlet günleri uzun sürecek değildir. Ey temiz kalpli.*

## 13. HAYAT GEÇENDİR METAFORU

5144 Ölümüg biligli ay kılkı usal

**keçer bu tiriglik** özün ülgı al

*Ey ölümü bilip de gâfil davranan, **hayat geçer**, ondan nasibini al.*

5247 **tiriglik keçer** terk bu beglik kalur

kereklig saña edgü atıñ turur

***Hayat çabuk geçer, bu beylik kalır; sana lâzım olan iyi adındır.***

5501 negüke uzatur sen kılgu işiñ

uzatma işiñ kıl **keçer bu yaşıñ**

*Yapacağın işi niçin geri bırakıyorsun; işini geri bırakma, yap; **ömür geçip gidiyor.***

#### 14. GEÇMİŞ GÜNLER RÜYADIR METAFORU

5146 bağa kör keçürmiş künüñni bu kün

tükel boldı tüş teg sağıngıl ögün

***Geçmiş günlerine bugün dikkatle bak, hepsi bir rüya oldu; aklını kullan ve iyi düşün.***

5845 **tüşüs teg keçer bu tiriglik barır**

**tiriglik keçerke keçer kün tanuğ**

***Bu ömür rüyan gibi geçer-gider; hayatın geçeceğine her geçen gün delildir.***

#### 15. İYİLİK EBEDİLİKTİR METAFORU

5147 kalı kıldı erse özün edgülük

asığ kıldıñ özke açu meñülük

***Eğer sen kendin iyilik yaptın ise, bundan sen kendine ebedî bir ecir kazandın.***

5237 erej edgü kolsa yorı **edgü bol**

öküş ni met içre yorı **meñü bol**

***Huzur ve iyilik istersen, yürü, iyi ol; bol nimet içinde ebedî hayat sür.***

5249 yorı edgülük kıl ekin edgülük

saña edgü bolğay açu meñülük

***Yürü, iyilik yap, iyilik ek; bundan sen ebedî iyilik bulursun.***

5254 **barıĝlı turur bu ajun alĝusuz**

**özün eĝölük ıl yitip bargusuz**

*Bu âlem kalacak deĝil, nasıl olsa gidecektir; sen kaybolup gitmeyecek bir iyilik yap.*

5255 **alır dünya ahır toĝuĝlı ölür**

**isiz eĝü erse kör atı alır**

*Dünya kalır, doĝan nihâyet ölür; insandan kalan ancak iyi veya kötü addır,(insan FÂNÎdir'de işlendi)*

5265 **tutama tiriglik tüker alnır**

**isiz eĝü erse kör atı alır**

*Bu bir tutam hayat tükenir, sona erer; insanın ister iyi ister kötü olsun, ancak adı kalır.*

16. GELECEK KARA TÜNDÜR/GECEDİR; ŞİMDİ GÜNDÜZDÜR  
METAFORU

3787 **yawa ıldın erse keürmiş künün**

**yawa ılma emdi keligli tünün**

*Gemiş gününü heder ettin ise, bari gelecek geceni heder etme.*

4925 **ara tün içinde turur kelgü iş,**

**yarutur yaru kün ayâ eĝü iş**

*Gelecek hâdiseler karanlık geceye bürünmüştür, ey iyi arkadaşım, ancak parlak güneş aydınlatabilir.*

5696 **keer uş munuı bu künki künüm**

**bulurmu özüm bu keligli tünüm**

*İşte bu bugünkü günüm geçmektedir, acaba ben o gelecek gecemi kazanabilecek miyim?*

5701 yawa bardı ısız **yigitlik küni**

yawa barmasu bu **keligli tünüm**

*Gençlik günlerim boşuna geçti ve yazık oldu, bâri o gelecek gecelerim heder olmasın.*

17. BU DÜNYA BÜGÜNDÜR, UKBA/ ÖTE DÜNYA YARINDIR  
METAFORU

5140 Olarka negü kıldı erse asıg

**bu kün** sen anı kıl **yarın** bul tatıg

*Onlar için ne faydalı oldu ise, **bugün** sen de onu yap; **yarın** bunun zevkini tadarsın.*

5235 **bu künki erejke** awınma sakın

**yarınkı erejig** tile keğ bakın

***Bugünkü** huzura aldanma, dikkatli ol ve iyice düşün, **yarınki** huzuru ara.*

5246 seninidin ayıtgay **yarın** bir bayat

cevabın anutgıl özünke berat

*Tanrı bunu **yarın** sana sorar; orada kendini kurtaracak cevabı hazırla.*

5309 **bu künke** **yarın** bar ayıtgu küni

**yarınka** sakınsa yorıgıl köni

***Bugün** için **yarın** bir **hesap günü** vardır; **yarını** düşünerek, doğru hareket et.*

5702 **yarın bolğu işke** **bu kün** it itig

maña mundağ aydı biliglig tetig

***Yarın** için **bugünden** hazırlık gör; bilgili ve zeki insan bana böyle söyledi.*

5703 **bu kün** it usanma bu tapgun işig

**bu kün** itse itlür **yarınkı** itig

*Gâfil olma, bu ibâdet işini **bugün** yap; bu işi **bugün** yaparsan, **yarın** için hazırlık görülmüş olur.*

## 18. UYKUSU KAÇANIN GECEŚİ UZAR METAFORU

4965 usı yitti artuğ **uzadı tüni**

küşüş boldı arzun yaruğu küni

*Uykusu kaçtı, gece fazla uzun geldi; günün ağarmasını iştıyakla bekledi.*

5969 **yatu kördi** ança **usı kelmedi**

tüni boldı yılça yitip bolmadı

*Bir müddet yattı, baktı ki, **uykusu gelmiyor; gecesi yıl kadar uzadı**, bitmek bilmedi.*

## 19. ÖLÜM YAKALAYANDIR/ TUTANDIR METAFORU

5153 **ölüm tuttı** ahır ilette anı

asığ kılmadı ol beğümiş üni

*Sonunda ölüm onu yakaladı ve göttürdü; onun büyük şöhreti bir fayda etmedi.*

5157 **ölüm tuttı** bardım kelir uş saña

katığlan kıldın eğğü atığ koşun

*Ölüm beni **yakaladı**, gidiyorum; şimdi sıra şenindir; gayret et, kendinden sonra **iyi ad bırak**.*

5159 atağnı anağnı ölüm koşmadı

sinimü koşdur kör **yetilse öği**

*Ananı, babanı **ölüm bırakmadı; vakti gelince**, seni mi bırakır.*

## 20. ZAMAN İNSANI GEÇİRENDİR/ GÜN GEÇENDİR METAFORU

5162 **keçer kün** içinde kerekiğ alın

**keçürgey sini öđ** itigiğ kı'ın

***Geçici günler** içinden ancak lüzumlu olan şeyleri .al; **zaman seni de "** geçirecektir, buna göre hazırlığını yap.*

## 21. ZAMAN GEÇENDİR-GİDENDİR (BARGAN) METAFORU

5090 bu kün edgü kazğan buðun yüki yüd

yarın edgü kelgey **keçip barsa** öd

*Bugün iyilik kazan, halkın yükünü yüklen; zaman geçer gider ve yarın sana bundan iyilik gelir.*

## 22. ZAMAN TİPİ YEL GİBİ GEÇER, ZAMAN HIZDIR METAFORU

5091 **tüpi yıl turur** bu **tiriglik küni**

inançsız turur kut keçürgey sini

*Bu ömrün günleri fırtına gibi geçer; saadet vefasızdır, bir gün seni de bırakır.*

## 23. YAŞ İLERLEMESİ HAYATIN SONUNA YAKLAŞMASIDIR METAFORU

5167 tiriglik uçuksa yetilse yaşın

negüke tusulğay saña bu kişin

*Yaşın ileriler ve hayat da sonuna yaklaşırsa, bu adamların sana ne gibi faydaları dokunabilir.*

## 24. TİRİLGÜ ORUN “EBEDÎ HAYAT YERİ” ORASIDIR METAFORU

5189 anı kıl tutaşı **tirilgü orun**

bu ajun nejin қоd аңар yüz urun

*Ancak orasını ebedî hayat yeri telâkki et; bu dünya malını bırak, yüzünü oraya doğru çevir.*

## 25. EBEDİYET EBEDÎ HUZURDUR METAFORU

5190 erej қоd tilek arzu **menü tile**

bu **menü erej kolsa** emgek bile

*Bu huzur, arzu ve dilekleri bırak, ebediyeti ara; ebedî huzuru isteyen bunun zahmetine katlanmalıdır.*

## 26. DÜNYADA UZUN KALINMAYAN MEKÂNDIR METAFORU

5346 ay ilig usanma sakınma uzun

uzun kalğu ermez ay kılkı tüzün

*Ey hükümdar, gafil olma, uzun emellere kapılma; ey asil tabiatlı, **burada uzun kalınacak değildir.***

## 27. ECEL CAN TOPLAYANDIR, İNSANIN KÖKÜNÜ KAZIYANDIR METAFORU

5383 negü asğı ahır ajun tirdükün

**ecel** can tirer kör üzer bu kökün

*Bu dünya malını toplamanın nihâyet faydası nedir; bak, **ecel can toplar ve senin kökünü kazır.***

## 28. DÜNYA İHTİYARDIR VE İHTİYARLATANDIR METAFORU

5405 idi kiçki dünya turur bu qarı

telim **beg keçürdi** bu kılkı tun

*Bu dünya çok eski ihtiyar bir dünyadır; bu haşin dünya birçok beyleri görüp geçirdi.*

5406 telim **beg qarıttı** senin teg erig

sini me **uzun tutmağay bu tirig**

*Senin gibi yiğit birçok beyleri ihtiyarlattı; seni de **uzun müddet yaşatmaz.***

## 29. ZAMANE OKU ÖLDÜRENDİR, ZAMAN DA ÖLDÜRENDİR METAFORU

5430 negü tir eşitgil ay kılkı arığ

bu **öðlek okı** birle kösli balığ

*Temiz kalpli ve bu **zemâne oku** ile gönülü yaralanmış olan kimse ne der, dinle.*

5688 yanut birdi ögdülmiş aydı kadaş

**okun urdı öðlek** kösül kıldı baş

*Ögdülmiş cevap verdi ve:-Kardeşim zamane ok ile beni vurdu, gönlümü yaraladı, dedi.*

### 30. HAYAT SONU GELENDİR (uçuk- “sonuna gelmek”) METAFORU

5692 **tiriglik uçuktı** yüküm ağrudı

yazuqtın özüm boldı yangı öd

*Hayat sonuna geldi, yüküm ağırlaştı; benim artık günahlardan tövbe etme zamanım geldi.*

5694 kelü birdi dünya **tiriglik barır**

**tiriglik tüker** kör bu dünya **kalır**

*Mâsivâ karşıma çıktı; hayat ise gitmektedir; hayat tükenir, fakat bu dünya kalır.*

5695 tiriglik üçün men tiledim ajun

**tiriglik tükedi** nerek bu otun

*Ben dünyayı hayat için arzulamıştım; hayat tükendi, bu değersiz dünyanın şimdi ne lüzumu var.*

### 31. ÖDLEK KÜN AY GEÇENDİR METAFORU

5950 bir ança yime **keçti ödlele kün ay**

ajun körki keldi buğun boldı bay

*Zaman, aylar ve günler bir müddet bu minvâl üzere geçti; dünya güzelliğini buldu ve halk zengin oldu.*

### 32. GÜNDÜZ (BUGÜN) SONLUDUR GECE (GELECEK) DE SONSUZ DEĞİLDİR METAFORU

6078 barın tap kılıp men **keçürdüm künüm**

erej emgek ertti **yarudı tünüm**

*Ne varsa, ona kanâat ederek, günümü geçirdim; huzur veya zahmet, bunlar geçti; gecem de sonsuz olmadı.*



33. GENÇLİK BULUT GİBİ, ÖMÜR FIRTINA/TİPİ SÜRATİ GİBİ  
GEÇENDİR METAFORU

6521 yorıĝlı bulut teg yigitlikni ıdtım

tüpi yıl keçer teg tiriglik tükettim

*Gençliğimi, geçen bulut gibi, geçirdim; ömrümü fırtına sür'ati ile tükettim.*

6554 **keçer dünya geçti tüpi yıl keçer teg**

**keçer dünyağa öz usalın basıttım**

*Bu fâni dünya, tipi gibi, esti-savurdu ve geçti; gaflette bu fâni dünyanın baskısı altında kaldım.*

34. İHTİYARLIK YAKALAYANDIR GENÇLİK UZAKLAŞANDIR  
METAFORU

6561 **ķarılık ķawurdu yigitlik yıradı**

tatıĝ bardı bargu udu yol kõnıttım

*İhtiyarlık yakaladı, gençlik uzaklaştı, hayatın tadı kalmadı; artık gidilecek doğru yolu buldum.*

## SONUÇ

Zaman, insanlık tarihinde sorgulanan en eski kavramların başında geliyor olsa gerektir. Pek çok farklı bilim dalı (felsefe, tarih, antropoloji, din, fizik, dil bilimi ve diğer bilim dalları) bu konuya farklı yaklaşımlarda bulunmuş ve açıklamalar getirmiştir.

İnsanoğlunun gündelik hayatını düzene koyabilmesi için gözlemlediği tabiat olaylarına bağlı olarak bir sistem geliştirmesi, onun zamanla olan ilk münasebeti şeklinde değerlendirilir. Felsefe tarihinde de *zamanın* neliği ile ilgili ilk görüşlerin *hareket* kavramı etrafında şekillenmesinin sebebi bu olmalıdır.

Zamanı önce hareketle somutlaştırarak algılayan insanoğlu, daha sonra bu kavramın kökenini sorgulayarak Tanrısal kavramlarla birlikte izahatını yapma gayretine girmiştir. Tanrı zamanı yaratmış mıdır; yoksa zatında mevcut mudur, ya da var mıdır, yok mudur? Kısaca insan zamanla olan münasebetini her şeyiyle birlikte sorgulamış, çeşitli çıkarımlarda bulunmuştur.

Bilimsel çalışmalar ilerledikçe tabiat ve insan daha ayrıntılı olarak zaman kavramının merkezine oturtulmuştur. Psikoloji ve Sosyoloji bilimlerinin konu üzerine eğilmesiyle birlikte zamanın algılanışındaki değişkenlik nesnel zamanın yanında öznel zamanın da kavramsal olarak varlığından bahsettirmiştir. Astronomi alanındaki çalışmalarla birlikte Dünya dışındaki hareketlerin ölçüsüne dair değişkenlikler zamana dair yeni teorilerin (İzafiyet/Görelilik) ortaya çıkmasını sağlamıştır.

İnsan ve zaman arasındaki sorgulama Felsefe biliminin Zaman Felsefesi alt kolunu oluşturacak genişliğe ve derinliğe ulaşmıştır. İnsanoğlu hayat devam ettiği sürece de zamanla olan münasebeti üzerine düşünmeye devam edecek, yeni yeni fikirler ortaya koyacaktır.

Türklerin zamanla olan münasebeti, kavrama dair en temel kelimelerden yola çıkılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Burada Bazin'in yukarıda adı geçen kaynağındaki yöntem izlenmiştir. Buna göre zaman kavramına ait en temel kelimelerinin (*kün, tün, küntüz, ay, yıl, öd, ödün, yaz, yay, küz, kış, ...*) kendi diline ait olması ve uzun süreli bir hayatı sistematik olarak planlamanın bir göstergesi olan takvim sistemini kullanmış olması Türklerin zamanla olan yakın ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Zamanı hayatını düzenlemek için kullanan Türklerin zaman kavramının kendisiyle olan münasebeti fikrî yönden ne seviyededir? Türk insanı zamanın neresindedir? Felsefe tarihinde yer aldığı gibi insanın zamanla olan münasebetinde mekânın, Tanrı'nın, yaşanan hayatın ve şartların yeri nedir? Bu soruların cevabı Türklerin ilk yazılı metinlerinden Bengü Taşlar'da nasıl bir karşılık bulmaktaydı ve Karahanlı devrinde de devamlılığını ne ölçüde sürdürmekteydi?

Yukarıdaki soruların cevapları, zaman kavramına ait metaforların tespit edilmesiyle cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Çünkü metaforlar, kültürel tecrübelerle belirli bir tutarlılık içerisinde meydana gelirler ve insanî düşüncenin, akıl yürütmenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bir milletin bir konuya dair tefekkürünü her yönüyle yansıtır.

Eğer bir eserde tespit edilmiş, toplumun mutabakata vardığı herhangi bir kavrama dair bir metafor, farklı bir eserde de varlığını devam ettiriyorsa ona uzlaşmış metafor denir. Uzlaşmış metaforlar bir milletin kültürel sürekliliğini gösterirler. O nedenle temel metaforlar olarak adlandırılırlar.

Türk insanının *zamansal algısının* izlerini sürmek için önce Türkçenin en eski yazılı metinleri Bengü Taşlar'da zaman metaforları tespit edildi. Sonrasında ise bu zaman metaforları, Karahanlı devri eseri Kutadgu Bilig'de tarandı ve uzlaşan metaforların bulunduğu beyitler tespit edilerek karşılaştırmalı olarak incelendi.

Yapılan çalışma sonucunda Eski Türkçe devrinde *zamanla ilgili uzlaşmış ana metaforlar* şunlardır:

1. TAŞ-YAZI-SÖZ(HAKANIN) EBEDÎDİR. Bilge Kağan diktirdiği yazılı abideye “bengü taş” adını vermiştir. Bu taş Tanrı tarafından kendisine kut verilen kağanın yol gösterici kıymetli sözlerini taşımaktadır. Tanrısal bir önem taşımaktadır. O nedenle sonsuza kadar kalmalıdır. Sözü sonsuza dek kalıcı hale getiren de yazıdır. Soyut olan söz, somut olan yazıyla kalıcı bir madde üzerine aktarılmasıyla yaşayabilmektedir. Bu sebeple Çin'den taş ustaları, yazıcılar getirtilmiştir. Kağan o nedenle bu yazıtlara “Bengü Taş” adını vermiştir. Bu yazılı taşlar sayesinde kağanın sözleri varlığını devam ettirebilecek, yaşayacaktır. O halde *bengü taş* kelime öbeği, Kağanın sözlerini nesillere taşıyacak olan TAŞ EBEDÎDİR metaforunu; uzun yıllar varlığıyla üzerindeki yazılarla aktaracağından YAZI EBEDÎDİR metaforunu ve en nihayetinde de KAĞANIN SÖZÜ EBEDÎDİR metaforunu taşımaktadır. Burada sözün asıl taşıyıcılığını yapan yazıdır ve o nedenle ana metafor da YAZI EBEDÎDİR

metaforudur. Çünkü kağanın sözünün ebediliği yazılı hale gelerek nesillere ulaşabilir. Söz uçar yazı kalır, atasözü de bu metaforu destekler niteliktedir.

Kutadgu Bilig’de de YAZI EBEDÎDİR ana metaforu bulunmaktadır. Yazar, kağanın adını esere yazdığı için ona ebedilik kazandırdığını; kendisine sunduğu bu yazılı bir eserin asla değerinin geçemeyeceğini; bu hayatın fânî olduğunu, insanın ancak sözü yazıya geçirilirse yaşayabileceğini; sözü söyleyen dil de yazan el de fânîdir, tek kalan ise sözlerin yazılı hali olduğunu ifade eder. Yazıtlarda ve Kutadgu Bilig’de yer alan YAZI EBEDÎDİR uzlaşmış metaforu Türk tefekkürünün yazıya verdiği önemi yansıtmaktadır.

2. TANRI EBEDÎDİR. Bu metafor aslında İNSAN FÂNÎDİR ana metaforunu destekler mahiyettedir. Bu dünyaya geldikten sonra öleceğinin bilincinde olan insanın kalıcı olma arzusu hep var olagelmıştır. Bu duygu kimi zaman kendisinin kimi zaman da sevdiği bir yakınının bu dünyadan ayrılmasına gönlünün razı gelmemesinden kaynaklanır. Bu metaforun çıkış noktası Köl Tigin’in ölümünden etkilenen Bilge Kağan’ın içinde bulunduğu duygusal halin ifade edildiği cümlelerdir. Bilge Kağan kardeşinin ölümüne çok üzölmüştür, perişan olmuştur. Kağan olarak ayakta kalmak ve kendini toparlamak zorundadır. Bilge Kağan kendini “Zamanı (ebedî olarak) Tanrı yaşar; insanoğlu hep ölmek için yaratılmış” sıralı cümleleriyle teskin eder. Her ne kadar farklı okuma ve anlamlandırmalar olsa da metindeki anlam bütünlüğünü yukarıdaki ifade sağlamaktadır.

Tanrı’nın sonsuzluğu Kutadgu Bilig’in gerek mukaddime bölümünde gerekse diğer bölümlerdeki beyitlerinde zikredilir. Hatta *meñü* “sonsuz” sıfatı *meñü bayat*, *meñü İği* “sonsuz Tanrı” şekillerinde; bazen zâtî isimlerinden biri olarak *meñü* “Tanrı” şeklinde kullanılmıştır. Yazıtlarda da Kutadgu Bilig’de de yer alan TANRI EBEDÎDİR uzlaşmış metaforu Türklerin Tanrı tefekkürünün birlik içinde olduğunu göstermektedir.

3. İNSAN FÂNÎDİR metaforu her iki eserde yer alan uzlaşmış metaforlardan biridir. Yazıtlarda kardeşini kaybeden ağabeyin ruh halini yansıtan “insanoğlu hep ölmek için yaratılmış” cümlesinin barındırdığı İNSAN FÂNÎDİR metaforu, Kutadgu Bilig’de Ay Toldı ve Odgurmış’ın kaybedilme süreçlerinin anlatıldığı beyitlerde sıkça kullanılmıştır. İnsanın *ölüm* karşısındaki çaresizliği her iki metinde de sanatkârâne bir üslupla dile getirilmiştir.

Bengü Taşlar'da Bilge Kağan, ifadesini kendisini teskin etmek için kullanır. Kutadgu Bilig'de ise Ay Toldı hastadır ve ölümü beklemektedir. Fânî hayatın sonu gelmektedir ve buna Ay Toldı'nın kendisi, oğlu Ögdülmiş ve Hükümdar Kün Togdı üzülmektedir. Bu üç kahraman birbirlerinin üzüntüsünü hafifletebilmek için İNSAN FÂNÎDİR metaforlu sözler dile getirmektedirler. Aynı durum Odgurmış'ın ölümü hadisesinde de geçerlidir. Çünkü ölümü kabullenebilmenin en önemli dayanağı, insanın ebedî olmadığı, fânî olduğu fikridir. Kutadgu Bilig'de en çok İNSAN FÂNÎDİR metaforu yer almaktadır, çünkü eserin muhtevasında iki baş kahraman vefat etmektedir.

3.1. İYİ-KÖTÜ AD EBEDÎDİR metaforu İNSAN FÂNÎDİR ana metaforu içinde dikkat çeken alt metaforlardandır. Fânî olan insanın yaşayabilmesi, bu dünyada yaşarken bırakacağı iyi ya da kötü adla mümkündür. Kutadgu Bilig'de İNSAN FÂNÎDİR metaforu çoğunlukla İYİ-KÖTÜ ADI EBEDÎDİR metaforuyla birlikte verilmiştir. Eserin iyi insan olmayı özendiren bir anlayışla yazılmış olduğu görülmektedir.

4. ZAMANI VE MEKÂNI YARATAN TANRI'DIR metaforu Türklerin zamanın başlangıcıyla ilgili algısını en açık ifade eden yapıdır. Zamanı Türkler mekânla birlikte algılar. Üstte gökyüzü, semavat, yani zaman yaratılmış; sonra da insanın hayat süreceği mekân yani yeryüzü yaratılmıştır. En nihayetinde de insanoğlu yaratılmış ve başına da kağan tayin edilmiştir, yani kut verilmiştir. Kağanlık her şeyin yaratıcısı Tanrı tarafından verilmiştir. O nedenle Türk hakanı kendini tüm insanların yöneticisi olarak görür. Türk cihan hakimiyeti fikri de budur. Kutadgu Bilig'de de gökyüzü ve yeryüzündeki her şeyi yaratan Tanrı'dır ve O'nun emrindedir. Bu metafor da her iki dönemde de uzlaşılmış metafor olarak kullanılmıştır.

Bengü Taşlar ve Kutadgu Bilig arasında karşılaştırma yapılırken insanın zaman algısına dair uzlaşılmış ana metaforların dışında uzlaşılmayan zaman metaforları da bulunmaktadır. Bengü Taşlar'da olup da Kutadgu Bilig'de olmayan metafor **ödke olur-** “ZAMAN OTURULANDIR, OTURMAK HÂKİM OLMAKTIR metaforlarından ZAMAN HÂKİM OLUNANDIR ana metaforudur. Kutadgu Bilig'de olup da Bengü Taşlar'da bulunmayan onlarca zaman metaforunun kullanıldığı tespit edilmiş ve ayrı bir alt başlıkta toplanmıştır.

Sonuç olarak Türkler Tanrı'nın ve yazının ebedîliğine, insanın fânîliğine; zamanı ve mekânı yaratanın Tanrı olduğuna sekizinci yüzyılda da on birinci yüzyılda da inanmaktaydı. Fânî olan insan tamamen bedenden oluşmayan, yaptığı iyi iş ve sözlerle bıraktığı adıyla da yaşayan ebedî bir yaratılmış idi. Konuya dair alt metafor ortaklıklarından da anlaşıldığı üzere Türkler sahip oldukları sağlam düşüncelerini uzun zamandır koruyup besleyerek nesilden nesle aktarmışlardır.



## KAYNAKÇA

- Abat, U. Y. (2012). *Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde Mekân ve Zaman*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Anar, İ. O. (1994). *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)*. (Basılmamış Doktora Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III İndeks*. (Haz. Kemal Eraslan, vd.). İstanbul: TKAE Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig II Çeviri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 7. Baskı.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 3. Baskı.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Türklerde Tarih Zaptı. Makaleler I*. (Haz. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: TKAE. Yayınları. ss. 156-164.
- Aristoteles (1997). *Fizik*. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: YKY.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Poetika*. (Çev. İsmail Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles, Augustinus, Heidegger (2007). *Zaman Kavramı*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi. 2. Baskı.
- Atay, H. (2001). *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Augustinus (2010). *İtiraflar*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Aydın, E. (2022). *Eski Türklerde Gündelik Hayat*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Azılı, K. (2021). *Mekândan Zamana Metaforik Transferler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bardon, A. (2018). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. (Çev. Özgür Yalçın). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Bazin, L. (2011). *Eski Türk Dünyasında Kronoloji Yöntemleri*. (Çev. V. KÖKEN). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Birand, K. (1958). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XXIII. Ajans Türk Matbaası.
- Birgül, M. F. (2012). *İbn-i Rüşd'de Nedensellik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bolay, S. H. (1976). *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1984). *Türk Dili Tarihi*. C. II. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Cebeci, O. (2019). *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: SAY Yayınları.
- Coştu, F. C. (2015). *İki Zaman Düşüncesi: Özne ve Nesne Zaman*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağbayır, Y. (2019). *Egemenlik ve Mutluluk Bilgisi Kutadgu Bilig*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çiçekler, A. N.; Aydın T., (2019). Kavramsal Metafor Kuramı ve Belagat: Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. (16): 14-26.
- Çubukçu, İ. A. (1977). *İslam Düşünürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 137.
- Dağ, M. (1971). İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Felsefesi. Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19(1).
- Draaisma, D. (2007). *Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. İstanbul: Metis.
- Duman, M. A. (2019). *Metafor ve Semiyotik*. Mainz: Gece Akademi.
- Düzgün, Ş. A. (2019). *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: OTTO.
- Ergin, M. (2000). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.



Ercilasun, A. B. (2007). Orhun Abidelerinin Araştırılması ve Muhtevası. *Makaleler Dil-Destan-Tarih-Edebiyat*. (Haz. Ekrem Arıkoğlu). (ss. 81-90). Ankara: Akçağ Yayınları.

\_\_\_\_\_ A. B. (2016). *Türk Kağanlığı Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ercilasun, A. B.; Akkoyunlu Z. (2015). *Kâşgarlı Mahmud: Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2. Baskı.

Erdem, M. (2003). *Türkmen Türkçesinde Metafor*. Ankara: KÖKSAY.

Ergin, M. (2002). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları. 28. Baskı.

Filizok, R. (2001). *Anlam Analizine Giriş*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Günay, E., Güngör H. (2018). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.

Gündoğan, A. O. (1988). *Aristoteles'in Zaman Görüşü ile Bergson'un Zaman Görüşünün Karşılaştırması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Harmancı, M. (2019). *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp*. Ankara: Hece Yayınları.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kağan H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Huyugüzel, Ö. F. (2018). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kabadayı, T. (2007). Eskiçağ ve Ortaçağda Başlıca “Zaman” Öğretileri, *Süleyman Demirel Üniversitesi FLSF Dergisi*, Cilt (3).

Karadaş, C. (2018). *Mühyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: OTTO.

Karaköse, Ö. F. (2019). *Aristoteles'in Zaman Anlayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.

Kılıç, M. E. (2009). İbn-i Arabî'yle “Zaman'ın Ruhu”nu Okumak. *Tasavvuf- İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*. 23: 53-63.

Klyastorny, S. G. (2015). Eski Türk Yazıtlarında Zaman ve Mekân Kavramı. (Çev. Deniz Karadeniz). *Dil Araştırmaları*. Güz (17): 247-251.

- Korkmaz, Z. (1961). Türkçede ok/ök Kuvvetlendirme (İntensivum) Edatı Üzerine. *TDAY Belleten*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kök, A. (2016). *Pîr-i Türkistan'ın Metafor Dünyası*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2020). *Türklerin Entelektüel Mirası Kutadgu Bilig Devlet: Adalet, Kut, Töre*. İstanbul: Kesit Yayınları. 2. Baskı.
- Köktürk, M. (2017). *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kövecses, Z. (2008). Edebiyatta Metafor. (çev. Aki Kaftan). *Kitap-lık*. (65).
- Lakoff G.-Johnson M. (2015). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. (Çev. Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Muhammed H. Y. (2018). *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. (Çev. Kadir Filiz). İstanbul: Nefes Yayıncılık. 5. Baskı.
- Oktav, C.; Taslaman C. (2017). "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri". *Kader*. (15)3: 718-742.
- Olguner, F. (2019). *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 5. Baskı.
- Orkun, H. N. (1994). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 3. Baskı.
- Ögel, B. (2019). *Türklerde Devlet Anlayışı*. (Haz. Yahya Kemal Taştan). İstanbul: Ötüken Neşriyat. 3. Baskı.
- Öktem, Ü. (2000). Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 40(1-2): 161-188.
- Özdemir, M. (2003). Fahrüddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezelîliği ile İlişkisi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (VII)1: 281- 298.
- Rifat, M. vd. (1988). *Dilbilim ve Göstergibilim Terimleri*. İstanbul: Sözce Yayınları.
- Saraçoğlu, E. (2014). *Henri Bergson'da Bilinç ve Zaman Problemlerinin İrdelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sertkaya, O. F. (2017). Köl Tigin (K-10)'da Geçen Öd Teğri 'Zaman Tanrısı' ile İlgili Fiili Yaşamak 'Yaşamak' mı, Yasamak 'Tanzim Etmek, Düzenlemek' mi, Yoksa

Aymak ‘Demek, Söylemek’ mi Okumalıyız?. *Journal of Old Turkic Studies*. 1(2): 55-63.

Sözen, K. (2001). Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi. *Dinî Araştırmalar Dergisi*. Mayıs-Ağustos. 4(10): 161-186.

Sunar, C. (1967). *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Şirin, H. (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TDK. (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. (Düz. Cem Dilçin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

\_\_\_\_\_ (1993). *Derleme Sözlüğü VI. G*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2. Baskı.

Tekin, T. (1967). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana Universty.

\_\_\_\_\_ (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2000). *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 9.

Temelkuran, T. (2002). Türklerin Kullandıkları Takvim Çeşitleri. *Türkler*. C. 3. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 436-440.

Tezcan Aksu, B. (2018). Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRK LAD)*. 2(1): 382-413.

Thomsen, V. (2002). *Orhon Yazıtları Araştırmaları*. (Çev. Vedat Köken). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Topakkaya, A. (2017). *Felsefe, Din ve Kültürlerde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları.

Tunç, G. (2020). *Şiir ve Bellek Modern Türk Şiirinde Bellek Metaforları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Turan, O. (1945). Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması. *Belleten*. Temmuz. (IX)35: 305-318.

Turan, O. (2016). *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Turetzky, P. (2020). *Zaman*. (Çev. Mustafa Çağlar Atmaca). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Tülüce, H. A. (2016). Martin Heidegger’de Dasein Kavramı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (16)1: 245-259.

Türkçe Sözlük (2011). (haz. kr Halk Akalın vd.). Ankara: Türk Dil Kurumu. 11 baskı.

Yavuzarslan, P. (2009). Türk Dilinin Tarihi Kaynaklarında Yaz ve Yay Sözcüklerinin Semantik Analizi zerine. *Belleten*. 57(2): 113-133.

Yavuz, Y. . (1996). Fahreddin er-Râzî. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 12: 89-95.

Yetim, M. (2017). *Fahreddn er-Râzî’nin Zaman Teorisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yetmen, A. (2014). *Zamanın Felsefi Temelleri zerine Bir İnceleme*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yunusoğlu, M. K. (2016). *Budist Türk evirisi Eserlerde Metaforlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu.