

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ENDERÛNLU VÂSİF DÎVÂNI'NDA ZAMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ali DOĞAN

**Enstitü Anabilim Dalı : Türk Dili ve Edebiyatı
Enstitü Bilim Dalı : Eski Türk Edebiyatı**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Bayram Ali KAYA

EKİM 2010

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


ENDERÛNLU VÂSİF DÎVÂNİ'NDA ZAMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

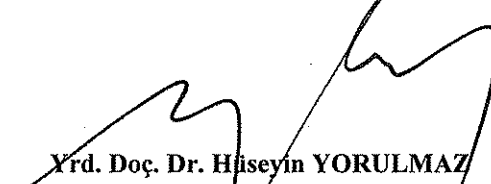
ALİ DOĞAN

Enstitü Anabilim Dalı : Türk Dili ve Edebiyatı
Enstitü Bilim Dalı : Eski Türk Edebiyatı

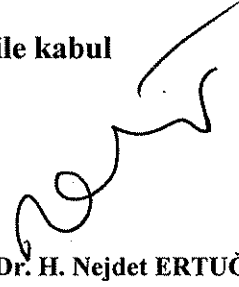
Bu tez 12/ 10/ 2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.


Doç. Dr. Bayram Ali KAYA
Jüri Başkanı

Kabul
 Red
 Düzeltme


Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YORULMAZ
Jüri Üyesi

Kabul
 Red
 Düzeltme


Doç. Dr. H. Nejdett ERTUĞ
Jüri Üyesi

Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ali DOĞAN

12/10/2010

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Enderûnlu Vâsif Dîvânî'nda yer alan zamanla ilgili unsurları belirlemek ve belli ölçütler çerçevesinde değerlendirmek amaçlanmıştır. Çalışmayı hazırlarken öncelikle zaman kavramını anlama ve irdeleme gereksinimi duyduk. Zaman kavramını irdeledikçe kendimizi farklı kültürel coğrafyalarda bulduk. Antikçağ düşünürlerinden Herakleitos'a göre, her şeyde sürekli bir akış ve değişim söz konusuyken; Doğu dünyasının materyalistleri olan Dehrîlere göre zaman, ezelî ve ebedîdir. Aristoteles, zamanı tek başına bir kavram olarak değil, madde ve uzay ile beraber ele almış ve maddenin (özdek) bulunmadığı yerde, zaman ve uzayın da bulunmadığını ileri sürmüştür. Alman düşünürü Kant, zamanın gerçekte bulunmadığını sadece insan zihninin bir tasarımı olduğunu ileri sürmüştür. Bir diğer düşünür olan Bergson, insanın zamanda değil, zamanın insan içinde yaşadığını savunarak Kant'ı desteklemiştir. Newton ise doğada insan bilincinden bağımsız bir zaman ve uzay olduğunu ileri sürmüştür. Fakat o da zaman ve uzayı insandan bağımsız olduğu kadar maddeden de bağımsız saymış ve bunu mutlak olarak görmüştür. Newton'dan sonra Einstein, görelilik kuramıyla, zaman ve uzayın Newton'un sandığı gibi hiç de mutlak olmadığını, tam aksine göreliliği olduğunu kanıtlamıştır. Einstein'ın kuramına göre bir cismin hızı arttıkça boyu kısalır ve zamanı yavaşlar. Evren, dört boyutlu bir zaman-uzay sürekliliğidir. Günümüzde ise ünlü fizikçi Hawking, büyük patlama teorisini temel alarak başlangıçta saf madde ve enerji olan yirmi milyar yıllık bir serüvenin sonucunda insanlık tarihinin başladığını ileri sürmektedir.

Çalışmamızın başlangıcında, felsefenin üzerinde durduğu en önemli sorunlardan biri olduğunu gördüğümüz için zaman konusunda insanlığın düşünce tarihinde ana hatlarıyla da olsa antikçağdan başlayarak günümüze kadar gelmeye çalıştık. Düşünce tarihi içerisinde bütün düşünce akımlarının iki kampa ayrıldığını ve her düşüncenin bu kamplardan birine ait olduğunu belirledik. Fizik-metafizik, idealist, materyalist vb. kavramlarla isimlendirilen bu kamplaşmaların aslında basit bir sorundan türediğini görmek ise bizi bir nebze de olsa şaşırttı. Peki, neydi o soru? Cevap: Başlangıç. Evet, her şey nasıl başladı? Evren, insan, yaşam nasıl oluştu? Bir başlangıç var mıydı, varsa zamanı neydi?

Biz bu çalışmada zamanı, günümüzdeki somut kavramlarla Giriş bölümünde açıklamaya çalıştıktan sonra, çalışmanın birinci bölümünde tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan felsefe akımlarının genel düşünce karakteristikleri ile anlatmaya çalıştık. Zamanın bu düşünce akımları içerisindeki yerini özel olarak öne çıkarıp bu akımların düşünce sistematiğini kuran filozofların zaman kavramıyla ilgili görüşlerini anlatmaya çalıştık. Böylece Endernlu Vsıf Dvnı'na girmeden önce zaman kavramı hakkında insan zihninde bir şekillenme sağlamayı hedefledik. Bunu yaparken temel hedefimiz kendimizi bu düşünce kamplarından birine koymadan tamamen tarafsız ve yorumu okuyana bırakan, zaman konusunu incelemek isteyenler için az da olsa genel hatlarını insanlığın düşünce tarihinden çıkararak bir şablon sunmaktı. Çalışmanın ikinci bölümü olan Endernlu Vsıf Dvnı'ndaki zamanla ilgili unsurların belirlenmesi ve alanın yaygın tahlil ölçütlerine göre yorumlanması kısmı ise klsik Türk edebiyatı geleneğinin sunduğu bilgilerle beraber bizim öznel görüşlerimizi de yansıtmaktadır.

Sonuç itibariyle iki ana bölümden oluşmakta olan çalışmanın birinci bölümünde zaman, olgusal olarak ele alınmış; ikinci bölümde ise Endernlu Vsıf Dvnı'ndaki zamanla ilgili unsurlar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bütün bu süreç boyunca yol göstericiliği ve değerli katkıları ile her noktada nm aan değerli danışman hocam Doç. Dr. Bayram Ali KAYA'ya ve bilhassa felsefeyle ilgili konulardaki katkılarından ötürü Doç. Dr. H. Nejdet ERTUğ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Ali DOğAN

Sakarya 2010

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
ÖZET	v
SUMMARY	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ZAMAN VE ZAMANLA İLGİLİ GÖRÜŞLER	5
1.1. Bir Kavram Olarak Zaman	5
1.2. Eski Mısır, İran ve Hint Medeniyetlerinde Zaman	7
1.2.1. Eski Mısır Medeniyetinde Zaman	7
1.2.2. İran Medeniyetinde Zaman	8
1.2.3. Hint Medeniyetinde Zaman	9
1.3. Antik Dönem Yunan Felsefesinde Genel Zaman Algısına Dair Bazı Düşünürlerin Görüşleri	11
1.3.1. Heraklitos	11
1.3.2. Elalı Zenon	13
1.3.3. Aristoteles	14
1.4. Batı Düşüncesinde Zaman	15
1.4.1. Bazı Batılı Düşünürlerin Zaman Algısına Dair Görüşleri	17
1.4.1.1. Aziz Augustinus	17
1.4.1.2. René Descartes	18
1.4.1.3. İmmanuel Kant	19
1.4.1.4. Henri Bergson	19
1.4.1.5. Martin Heidegger	21
1.5. İslâm Felsefesinde Zaman	22
1.5.1. Bazı İslâm Düşünürlerinin Zaman Algısına Dair Görüşleri	24
1.5.1.1. El- Kindî	24
1.5.1.2. Fârâbî	25
1.5.1.3. İbn Sînâ	26
1.5.1.4. Gazzâlî	27
1.5.1.5. İbn Rüşd	28
BÖLÜM 2: ENDERÛNLU VÂSIF DÎVÂNI'NDA ZAMAN	31

2.1. Klâsik Türk Edebiyatında Zaman	31
2.1.1. Yıl	32
2.1.2. Bahar	33
2.1.3. Sonbahar	37
2.1.4. Kış	38
2.1.5. Yaz	40
2.1.6. Ay.....	40
2.1.7. Gün ve Günün Bölümleri.....	44
2.2. Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'nda Zaman İfade Eden Kelimeler	48
2.2.1. Zaman	48
2.2.2. Rüzgâr	50
2.2.3. Dehr.....	51
2.2.4. Vakt.....	53
2.2.5. Saat.....	56
2.2.6. Müddet	57
2.2.7. Ân.....	58
2.2.8. Dem.....	59
2.2.9. Devr.....	62
2.2.10. Devrân.....	64
2.2.11. Hengâm	64
2.2.12. Asır.....	66
2.2.13. Eyyâm	67
2.2.14. Çağ	68
2.2.15. Her bâr	69
2.3. Kozmik Hareketler ve Zaman	70
2.3.1. Kozmik Hareketlerle Belirlenen Zaman Birimleri.....	70
2.3.1.1. Yıl	70
2.3.1.2. Mevsim	71
2.3.1.3. Ay	80
2.3.1.4. Gün	83
2.4. Dinî Mahiyetli Günler ve Aylar	92
2.5. Zamanın Üç Boyutu	100

2.5.1. Geçmiş	100
2.5.2. Şimdi	104
2.5.3. Gelecek	106
2.6. Metafizik (Uhrevî) Zaman	109
2.6.1. Bezm-i Ezel, Âhîret ve Kıyâmet	109
2.6.1.1. Bezm-i Ezel	109
2.6.1.2. Âhîret ve Kıyâmet	110
2.6.1.3. Evvel- Âhir	115
2.6.1.4. Sonsuzluk	115
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA	119
ENDERÛNLU VÂSİF DÎVÂNİ'NDA ZAMANLA İLGİLİ	
KELİMELERİN İNDEKSİ.....	124
ÖZGEÇMİŞ.....	142

KISALTMALAR

- B.** : Beyit
bkz. : bakınız
C. : cilt
çev. : çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
G. : Gazel
Haz. : Hazırlayan
K. : Kasîde
Kt. : Kıt'a
Lm : Lugâz-ı mesnevî
Muh. : Muhammes
Muk. : Muhtelif kıt'a
Mur. : Murabba
Msb. : Müsebba'
Msd. : Müseddes
Mus. : Musammat
Müs. : Müsemmen
s. : Sayfa
S. : Sayı
Ş. : Şarkı
Tah. : Tahmîs
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
Tes. : Tesmîn
Tk. : Tarih kıt'a
Trk.b. : Terkîb-i bend
Ü. : Üniversitesi

Tezin Başlığı: Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'nda Zaman	
Tezin Yazarı: Ali DOĞAN	Danışman: Doç. Dr. Bayram Ali KAYA
Kabul Tarihi: 12/10/2010	Sayfa Sayısı: vi(ön kısım)+142(tez)
Anabilimdalı: Türk Dili ve Edebiyatı	Bilimdalı: Eski Türk Edebiyatı
<p>Bu tezin hedefi, 19. yüzyıl şairlerinden Enderûnlu Vâsıf'ın Dîvânı'nın zaman kavramı açısından incelenmesidir. Bu amaçla, tezin ilk bölümünde zaman kavramı ve bu kavramla ilgili belirtilen çeşitli görüşlere yer verilmiştir. Sonraki bölümde, önce klâsik Türk edebiyatındaki zaman algısına değinilmiş, sonra da Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'nda yer alan zamanla ilgili kelimeler ve bunların metin içindeki anlamları belirtilmiştir. Tezin sonunda, mevcut çalışmadan elde edilen sonuçlar Sonuç bölümünde ortaya konmuştur.</p>	
Anahtar kelimeler: Enderûnlu Vâsıf, Dîvân, Klâsik Türk Edebiyatı, 19. Yüzyıl, Zaman	

Title of the Thesis: Time In The Dîvân of Enderûnlu Vâsîf	
Author: Ali DOĞAN	Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Bayram Ali KAYA
Date: 12/10/2010	Nu. Of pages: vi(pre text)+ 142(main body)
Department: Turkish Language and Literature	Subfield: Classical Turkish Literature
<p>The goal of present thesis is to provide analysis about the concept of “time” in the Dîvân of Enderûnlu Vâsîf. To this end, in the first part of thesis, the concept of “time” is presented with several opinions held about it. The following part, first, deals with the perception of time in the classical Turkish literature, and then, manifests the words about “time” and their meanings in the texts included in the Dîvân of Enderunlu Vâsîf. At the end of the thesis, gained results based on the present existing study are introduced in the conclusion part.</p>	
Keyword: Enderûnlu Vâsîf, Dîvân, Classical Turkish Literature, 19th century, time	

GİRİŞ

Kendi başına bir zaman düşünülebilir mi? Uzay (ya da uzam), özdek (madde) ve devinim olmadan acaba zaman olabilir miydi? Ya da tersini düşünürsek, zaman olmadan diğerleri yaşam bulabilir miydi? İnsanoğlu, evreni anlamaya çalıştığı anda, zaman ve mekânın mutlak, değişmez olduğunu düşünmüştür. Bu düşünce, yüzyıllar boyunca varlığını koruyarak 17. yüzyıla kadar süregelmiştir. Bu yüzyılda ise Newton, uzamın mutlak olmadığını kanıtlarken, zamanın insan ve maddeden bağımsız, mutlak olduğu inancını korumuştur. Einstein ise, zamanın Newton'un düşündüğü gibi mutlak değil, görelî olduğunu kanıtlamıştır (Düzgören, 1997: 110-111).

Einstein'e göre evren dört boyutlu zaman-uzay sürekliliğidir. Bu süreklilik somut, elle tutulur değildir. Ama matematiksel hesapların sonucunda gözle görülürcesine yansır. İnsanın uzaya gidip geri dönmesi bunun somut örneğidir. Eğer zaman-uzay sürekliliği nesnel olmasaydı fiziksel alanda uygulanamayacağı su götürmez bir gerçek olurdu. Burada hemen şunu belirtebiliriz; bir uçak ya da uzay aracı, zaman boyutuyla beraber bir x-y-z koordinat düzleminde tanımlanır. Peki, burada karşımıza bir paradoks çıkmaz mı? Örneğin Güneş'e götürülen bir saatin dünyada olduğundan biraz daha yavaş işlemesi, zamanın nesnel olarak var bulunmadığı konusunda bizi şüpheye düşürmez mi? Aslında hayır, tam tersine her koordinat sisteminin kendine özgü nesnel bir zamanı olduğunu gösterir. Bu paradoksu biraz daha açalım. Nedir bu zaman farkının nedeni? Kuantum mekaniğinden, cisimlerin hızlarının ışık hızına yaklaştığında boylarının kıaldığını ve zamanın yavaşladığını biliyoruz (Hançerlioğlu, 2008: 471-472). Buradan zamanın madde, hareket ve uzay ile olan ilişkisi karşımıza çıkar. Modern fiziğe göre, maddenin var olma biçimi harekettir. Peki, madde nedir? Burada maddeye özdek diyeceğiz. Çünkü insan ve onun zihninin dışında var olan her şey öz-özdek olarak tanımlanmıştır. Felsefede ilkçağlarda sonsuz çeşitlikteki somut biçimlerin dışında değişmez bir töz olarak algılanan özdek anlayışı modern fizik ile yıkılmıştır. Einstein'ın kanıtladığı gibi madde, hareket, uzay ve zamandan ayrılamaz. Özdek sürekli bir devingenlik içerisindedir (Hançerlioğlu, 2008: 305). Peki, maddeye ilk hareketi veren nedir? Ya da ilk hareket nasıl oluşmuştur? İşte bu sorulara verilen cevaplara bağlı olarak düşünce sistematiği iki ayrı kampa bölünmüştür. İlk devindiriciyi Tanrı sayanlar

İdealist felsefe'yi, maddeyi kendiliğinden devingen olarak kabul edenler ise Materyalist felsefe'yi oluşturmuşlardır.

Her türlü değişim olarak tanımlanan devinim, Antikçağ Yunan felsefesi'nde varlığın karşıtı ve oluş olarak kullanılmıştır. Gerek Antikçağ gerek İlkçağ filozofları devinimin varlığı konusunda karşıt görüşler öne sürmüşlerdir. Fakat genel olarak ilk düşünceler varlığın değişmez ve devinimsiz olduğu yönündedir. Düşünceler arasında ilk çatışmaların bu noktada yaşandığını ve iki düşünce kampının oluştuğunu daha önce dile getirmiştik. Her şey doğup, büyüüp ve öldüğü için insanlık düşüncesi kaçınılmaz olarak devinimi kabul etmiştir. Fakat insanlık düşüncesi şimdi yeni bir sorun ile karşı karşıyadır. Bu sorun ilk devindiricinin neliği sorunudur (Hançerlioğlu, 2008: 60).

Einstein, özel ve genel bağıntılılık kuramlarıyla ile uzay ve zamanın birbirine bağımlı olduğunu, biri olmadan diğersinin de var olmayacağını kanıtlamıştır. Burada, bağıntılılık kuramlarına değinmeden geçmeyeceğiz. Çünkü modern fiziğin ve dolayısıyla çağımız zaman anlayışının anlaşılabilmesi için bağıntılılık kuramlarının bilinmesi gerekmektedir. Einstein kuramlarını şöyle anlatır:

“Bağıntılılık kuramları iki katlı bir yapıya benzer. Bu katlardan birincisi özel bağıntılılık kuramı, ikincisi genel bağıntılılık kuramıdır. İkincisi üzerine kurulan birinci kuram çekimden başka, bütün fiziksel olaylara aitken ikincisi çekim yasasına ve yasanın başka doğa yasalarıyla olan ilişkilerine dairdir. Eski Yunan'dan beri bilinir, bir cismin devinimini göstermek için o cismin devimiyle orantılı olan başka bir cismin devimi de alınır. Örneğin bir arabanın devinimi yere, bir gezegen yıldızının devimi de durağan yıldıza göre saplanır” (Hançerlioğlu, 2008: 319-320).

Fizik derslerinden biliriz ki, olayların kendilerine bağlı olarak tanımladığı referans noktalarına fiziksel kordinatlar denir. Einstein'ın özel bağıntılılık kuramının birinci ilkesi olan bu tanımlamadan hareketle çıkan sonuç şudur: Uzayın herhangi bir koordinatlar sistemi için geçerli olan genel yasası hiç değişmeden, o koordinatlar sistemine eşit bir hızla yer değiştiren başka bir sistem ya da sistemlerde de geçerlidir. Özel bağıntılılık kuramının kanıtladığı bir diğer ilkeyse, “boşlukta ışık hızının sabit oluşu ilkesidir. Bu ilkeye göre ışığın boşlukta belli bir hızı vardır ve bu hız ışık kaynağının devinimine bağlı değildir” (Hançerlioğlu, 2008: 320). Bu ilke ışığın

boşluktaki hızının sabit olması ilkesidir. Işık hızı evrenin her yerinde aynı ve değişmezdir. Genel bağıntılılık kuramında, “cisimlerin durumu ve saatlerin işleyişi çekim alanına bağlıdır. Ama çekim alanı da özdekten ibarettir. Demek ki uzay, zaman, devim ve özdek bir ve aynı şeydir” (Hançerlioğlu, 2008: 321). Bu kuramın çıkış noktasını Newton’un süredurum ve yerçekim yasaları oluşturmaktadır. Sonuç itibariyle Einstein, özel ve genel bağıntılılık kuramlarıyla zaman, uzay, özdek ve devimin birbiriyle bağlantılı hatta aynı olduklarını kanıtlamıştır.

1. Çalışmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışma, Enderûnlu Vâsîf Dîvânı’nda yer alan zamanla ilgili unsur ve kullanımları konu edinmektedir. Şairimiz 19. yüzyılda klâsik şiir geleneğini sürdüren önemli isimler arasında yer almakla birlikte, şiirleri tahlîli olarak ayrıntılı bir şekilde incelemeye tâbi tutulmamıştır. Bu alanda görülen bir boşluk üzerine ve bir yerden başlamak düşüncesiyle tezimizde dîvândaki zamanla ilgili unsurları tahlilî olarak incelemeyi konu edindik. Çalışmamız, gerek dîvânlardan hareketle zaman konusuna müstakil olarak yer verilen sınırlı sayıdaki çalışmalardan biri olması, gerekse Enderûnlu Vâsîf’in şiirlerinde zaman konusunda yapılan ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz üzere zamanla ilgili bütün düşünürlerin görüşlerini bir arada ve derli toplu sunan eserlere pek rastlayamadık. Bu nedenle çalışmamızda, fikirlerinin önemli olduğunu düşündüğümüz pek çok düşünürün görüşlerine de yer verdik. Bu nedenle de çalışmamızın bundan sonra yapılacak olan benzer çalışmalara küçük de olsa bir örnek teşkil edeceği kanaatindeyiz.

2. Çalışmanın Amacı

Tezimizi yürütürken asıl amacımız Enderûnlu Vâsîf’in şiirlerindeki zamanla ilgili unsur ve kullanımları ortaya çıkarmak, şairin bunları ele alış şekli ile yüklediği anlamları belirlemek, bundan hareketle de klâsik şiir geleneğinin son; fakat modern şiirin ilk yüzyılında zaman kavramının algılanmasında, Enderûnlu Vâsîf örneğinden hareketle de olsa bir değişikliğin olup olmadığını ortaya koymak olmuştur. Zaman kavramı, yüzyıllardır insanların zihnini meşgul etmiştir. Bu kavramla ilgili çeşitli coğrafya, inanç ve kültürlerde birçok düşünür görüşlerini ortaya koymuştur; fakat bu düşünürlerin görüşlerini bir yerde toplayıp gözler önüne seren tek bir eser bulunmamaktadır. Bu

nedenle ve tezimizin amaç ve çerçevesini de dikkate almak suretiyle bazı Batı ve Doğu düşünürlerinin zamanla ilgili görüşlerinin bir özetine yer vermeyi de uygun gördük.

3. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmayı hazırlarken bir yandan zaman kavramıyla doğrudan ilgili olan kitap, tez ve makaleleri temin edip okuduk. Ayrıca zaman kavramıyla doğrudan ilgili olmasa da çalışmamıza aldığımız düşünürlerin çeşitli görüşlerine yer veren eserleri de bu düşünürler hakkında genel bir bakış açısına sahip olabilmek amacıyla okuduk. Daha önce de belirttiğimiz gibi süremizin sınırlı oluşunu da dikkate alarak bu düşünürlerin sayısında bir elemeye gittik. Bu konuda, özellikle zamanla ilgili doğrudan görüş öne sürmüş ve gerek yaşadığı zamanda gerekse daha sonraki yıllarda fikirleriyle geniş kitleleri etkilemiş olanlara öncelik verdik. Daha sonra Klâsik Türk edebiyatı çerçevesinde eserler vermiş belli başlı şairlerin şiirlerinde zaman kavramına nasıl yer verdiklerini araştırdık. Böylece, zaman kavramının Klâsik Türk şiirinde nasıl yer bulduğunu genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık.

Son olarak, Rahşan Gürel'in hazırladığı Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'ndaki şiirleri zaman açısından taradık. Tarama sonucu, zaman kavramıyla ilgili yüzlerce beyite ulaştık. Bu örneklerin çoğu sürekli birbirini tekrarladığı için biz bunlar arasında da bir seçime gittik ve aynı içeriğe sahip veya aynı şekilde kullanılmış olan örneklerin tekrarından sakındık. Bununla birlikte bu tür örnek beyitlerin künyesini de dizin bölümünde verdik. Gerek çalışmamızın metni içerisinde gerekse dizin bölümünde şiirlere numara verirken, Rahşan Gürel'in neşrindeki numaraları esas aldık ve nazım şekilleri için uygun kısaltmalar kullandık. Aynı zamanda gerek Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'ndaki şiirlerden gerekse diğer metinlerden yararlanırken metinlerin imlâlarına da müdahale etmedik.

BÖLÜM 1: ZAMAN VE ZAMANLA İLGİLİ GÖRÜŞLER

1.1. Bir Kavram Olarak Zaman

Zaman kavramının İslâm ve Batı düşüncesinde farklı anlamlar ihtiva ettiği herkesçe bilinen bir gerçektir. Ancak Batı ve İslâm düşüncesinde zaman kavramına yüklenen anlamları ayrıntılı olarak işlemeden önce genel olarak zaman kavramından ve Batı ve İslâm düşüncesinin temel ayrımlarından söz etmekte yarar görülmektedir. Bu noktada, ilkin, zaman kavramına yüklenen temel anlamlara göz atmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Zaman kavramı üzerinde çalışma yapan kişiler genellikle zamanın dört tanımı üzerinde uzlaşmışlardır. Buna göre zaman;

“**1.** Ölçülebilir nicelik olarak düşünülen süre. **2.** Şimdinin geçmiş olmasına yol açan (ve genellikle süre olduğu düşünülen) kesintisiz değişme, hareket; geçmiş, şimdi veya gelecek gibi zaman dilimlerinin kendisinin parçaları olduğu sürekli bütün. Parçaları önce ve sonra, başlangıç ve son gibi ilişki bildiren terimlerle ifade eden ve değişmeden ayrılmaz bütün. **3.** Olayların birbirlerini izledikleri sonsuz bir ortam olarak düşünülen soyut kavram. **4.** Fiil ya da eyleme bağlı olarak doğal sürenin çeşitli dilbilimsel bölümlerini gösteren kategori” (Cevizci, 2005: 1789) olarak tanımlanır.

Açıkça görüldüğü üzere, zaman üzerine yoğunlaşan düşünceler tanıma dönüştüğünde o, zihinsel bir olgu, öznel arası bir süreç, toplumsal işleyişin düzenlenmesi açısından yararlanılan bir ölçü birimi ya da bir ifade aracı olarak kullanılan dilsel bir kiplik olarak belirim kazanır. Bununla beraber Batı düşüncesinde zaman kavramı, türsel bir inceleme yapılırken, öznel-nesnel ve görelî-mutlak ayrımına tabi tutulmuştur. Burada nesnel zaman denildiğinde “kendi içinde değil de, cisimlerin hareketiyle ölçülebilen zaman” (Cevizci, 2005: 1789), öznel zaman denildiğinde ise “geleceğe doğru yönelmiş bir sürece ilişkin, pasif değil de, aktif yaşantıyla belirlenip, doğrudan ve araçsız olarak hissedilen, dolaysız olarak yaşanıp, nesnel olarak ölçülemeyen, niceliksel olarak belirlenemeyip, yerine göre kısa ya da uzun görülebilen zaman ya da süre” (Cevizci, 2005: 1789) anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, öznel zaman; “zaman bilincine dayanır, yaşantılara bağlıdır; nesnel olarak ölçülemez; duruma göre, yaşanan zaman kısa ya da uzun görünebilir” (Akarsu, 2007: 203). Buradan da anlaşılacağı üzere öznel-nesnel

ayrımında insan zihni ve insan zihninin dışındaki dünya arasındaki ayrım temel belirleyici konumundadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu ayrımın oluşmasındaki belirleyici neden Descartes ile birlikte modern felsefenin yönünü belirleyen zihin-beden problemi ya da görünüş gerçeklik sorunsalının ta kendisidir.

Görelî zaman, “zamanın nesnelere arasındaki bağlantı kümelerinden meydana geldiğini ve nesnelere değişmeden asla bağımsız olmadığını” (Cevizci, 2005: 1789) dile getiren bir kavramdır. Mutlak zaman ise, onun en önemli savunucularından olan Newton’a göre: “tabii olaylardan bağımsızdır ve fiziki olaylardan varlık bakımından önce gelir. Mutlak zamanın matematiksel bir düzen olduğunu, özünün dış bir şeyle ilişkili olmaksızın, düzenli bir biçimde akmaktan oluştuğunu dile getiren Newton, zamanın ezeli-ebedî olup, mutlak bir doğrultusu bulunduğunu söylemiştir” (Cevizci, 2005: 1789). Buradaki temel ayrım ise, öznel- nesnel ayrımında olduğu gibi felsefî bir bölümlenme olmaktan öte, doğa bilimsel bir sınıflama olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle zihin-beden sorunsalı, bu ayrımın yapılmasında belirleyici rol üstlenmemiştir. Buradaki temel ayrım fiziksel devrim ve onun ilintililikleri üzerinde temellendirilmiştir.

Öte yandan bu temel ayrımlarla birlikte filozofların zaman konusuna yaklaşımları farklılıklar göstermektedir. Örneğin,

“zaman görüşünü, farklı zaman anlayışlarına örnek olarak gösterebileceğimiz Platon’a göre, zihnin var olanları bir bütün olarak ve birden kavrayamamasının bir sonucu olan zaman, değişmez ve zamandışı olan yetkin İdealar dünyasının yetkinlikten yoksun bir taklididir. Platon’un zaman öğretisinden etkilenen ve olayların süreye bağlı olduğunu, fakat sürenin olaylara bağlı olmadığını dile getiren bir anlayış Hıristiyanlıkta, dünyanın ve zamanın yaratılışından önce varolan ve dünyanın yok oluşuyla zamanın bitiminden sonra da varolacak olan ezeli-ebedî bir Tanrı vardır. Bundan dolayı, zaman, varoluşu için Tanrı tarafından yaratılmış olmaya bağlı olmuştur ve olacaktır” (Cevizci, 2005: 1789).

Platon’un düşüncelerinden şu sonuca varabiliriz ki; filozofların zaman anlayışını belirleyen şey, temelde onların felsefî sistemleri olmaktadır. Böylelikle, filozoflar zaman üzerine kendi sistemleri dâhilinde farklı anlayışlar geliştirmişlerdir. Örneğin;

“zamanın eşyadan ayrılmayan bir varlık tarzı ve olayların süresi olduğunu öne süren Descartes’e karşı, Leibniz zamanı bir ilişkiye indirgeyerek, art arda gelen olayların düzeni olarak tanımlamıştır. Yine, zamanın duyarlığın *a priori* bir formu, deneyimin zorunlu bir koşulu olduğunu dile getiren, deneyimin dışında hiçbir anlamı olmadığını dile getiren Kant’a karşı da Bergson, zamanı temel gerçeklik olarak görmüştür” (Cevizci, 2005: 1789).

İslâm düşüncesinde ise zaman kavramını belirleyen temel etken, dünyevîlik ve uhrevîlik arasındaki diyalektiktir. Filozofların felsefî görüşleri zaman konusundaki görüşlerine de yansımıştır. İbn Sînâ’ya göre zaman, ezeli olup hareketle fark edilebilir. İbn Rüşd, İbn Sînâ’ya paralel bir görüş belirterek zamanın hareketle ölçülebileceğini savunmuş, geçmiş ve geleceğin kesintisiz olduğunu söylemiştir. Zamanı, âlemin var oluş süreci, hareketin sayısı olarak tanımlayan Kindî, zamanın ezeli ve ebedî olmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî’ye göre ise hareketin ölçüsü zamandır ve Tanrı tarafından yaratılmış olup ezeli ve ebedî değildir.

Zaman kavramının, Batı ve İslâm düşüncesindeki temel ayrımları genel hatlarıyla yukarıda anlatıldığı gibidir. Ne var ki konu, doğası gereği detaylı bir incelemeye tabi tutulmayı gerektirmektedir. Sonraki iki bölüm bu amaca hizmet edecektir. Bununla birlikte, bölümlerin ardından klâsik Türk edebiyatında zaman konusunu içeren bir bölümde gidilen aydınlatmalar tezin genel kurgusu açısından yararlı görülmektedir.

1.2. Eski Mısır, İnan ve Hint Medeniyetlerinde Zaman

1.2.1. Eski Mısır Medeniyetinde Zaman

Eski Mısırlılar gerek felsefede gerekse bilimde daha çok hayatlarını idame ettirecek pratik bilgilere önem vermişlerdir. Başka bir deyişle “Mısırlıların felsefe ateşini yakmak için olmazsa olmaz kıvılcımlar olan hakikat aşkı ve bilgiyi bizatihi kendileri için isteme tavrından yoksun buldukları, onu sadece pratik bir amaca hizmet ettiği ölçüde istedikleri” (Cevizci, 2009: 32) söylenebilir. Zaman konusunda teorik ve pratik bilgiye sahip medeniyetlerden biri olan Mısırlılar, zamanı ölçmek için birtakım sistematik yöntemler kullanmışlardır. Zamanı ölçme ihtiyacı özellikle Nil nehri boylarında tarımsal bir yaşantı sürmelerinin sonucunda doğmuştur. Bu amaçla pratik ihtiyaçlara cevap veren ilk takvimlerden olan Güneş takvimini oluşturmuşlardır.

“Zamanı Güneş’in görünür hareketlerine göre parçalara ayıran Güneş takvimleri, yıllık zaman açısından sıkı bir düzen gerektiren tarım işleri için zorunludur. Mısır’da, gökte (akyıldız’ın yeniden ortaya çıkışı) ve yerde (Nil’in düzenli olarak kabarması) meydana gelen iki olayın birleşmesi takvimin temelini oluşturur. Mısırlılar zamanı üç parçaya ayırıyorlardı: Yıl üç mevsimden oluşuyordu, suların kabarması, ekim zamanı ve hasat zamanı; ay onar günlük üç bölüme ayrılıyordu: günler bile üç zamana ayrılıyordu” (Bourgoing, 2008: 23-32).

Açıkça görüldüğü gibi, Mısırlılarda zaman tamamen pratik ihtiyaçlarla ilişkilendirilmiştir. Mevsimler ve aylar, tarım toplumunun ihtiyaçları doğrultusunda mahsulün ekimi, Nil’in taşması ve hasat zamanı vb. olaylar göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir. Burada pratik ihtiyaçların ötesinde zamanla ilgili ciddi bir felsefî düşünüş ve yorumlayış yoktur. Mısırlılarda zaman kavramına daha çok mitolojik efsanelerde rastlanmaktadır. Bu efsanelerde özellikle ortaya çıkan bir ‘ilk zaman’ kavramı vardır. Bu kavramdan yola çıkılarak evrenin nasıl yaratıldığı farklı şekillerde anlatılır. Ne var ki bu “zaman”, birbirini tekrar eden bir kavramın ötesine geçememiştir. Onlara göre, erişilebilecek en mükemmel zaman, Re’nin kurduğu ilk zaman düzenidir (Uysal, 1959: 186-188).

1.2.2. İran Medeniyetinde Zaman

İranlıların zaman konusundaki düşünceleri hakkında bilgi veren en eski kaynak Avesta’dır. Avesta’ya göre dünya 12.000 seneliğine yaratılmıştır. Gerek yaratılıştan önce gerek bu 12.000 senelik süreden sonra her şey ezelî ve ebedî sürmeye devam edecektir. Yaratılışa kadar sonsuz olan zaman, yaratılış anında kötü ruhu (kötülük tanrısı) iktidarsız bırakmak için 12.000 sene ile sınırlandırılmıştır, fakat bu 12.000 seneden sonra bu sınır kaldırılacak ve zaman tekrar sonsuza uzayıp gidecektir. Avesta’ya göre “ebedî” ve “sınırlı” olmak üzere iki zaman vardır (Uysal, 1964: 71).

İran kültüründe önemli bir yer teşkil eden Zerdüştlükte ele alınan zaman, İran edebiyatında da işlenmiştir. İran edebiyatının en eski şairlerinin zamanla ilgili görüşlerine Muhammed Awfi’nin Lubâbu’l- Albâb’ında yer verilmiştir. Eserde bahsi geçen kimi şairler, zamanın geçiciliği, kısalığı veya yıkıcılığından şikâyetçidir. Badî’u’ddîn Turku al-Sanjarî, Abu’l-’Âlâ Ahmad İbn’Abdallah al-Ma’arrî ve Ömer Hayyâm gibi şairler bu doğrultuda örnekler vermişlerdir. Badî’u’ddîn Turku al-Sanjarî

zamanı, yıkıcı bir güç olarak ele almıştır. Şair, aşağıdaki beyitte de zamanın bu özelliğini dile getirmiştir:

Hayat utuna tabiatın taktığı dört tel

Zaman'ın kaba vuruşu ile kopar dolaşır (Uysal, 1994: 74).

Ömer Hayyâm zamanın, bir taraftan evrenin mekanik bir düzen gibi işlediğini dile getirirken bir taraftan da geçiciliği üzerinde durmuştur. Şaire göre zaman, geçicidir; dolayısıyla dünyanın nimetlerinden olabildiğince faydalanılmalıdır (Uysal, 1994: 75-76).

Zamandan şikâyetçi olan bir diğer şair de Abu'l-'Alâ Ahmad İbn'Abdallah al-Ma'arrî'dir. Ma'arrî'ye göre zaman kısa ve yıpratıcıdır. Dolayısıyla geçmiş ya da geleceğe değil içinde bulunulan an'a önem verilmelidir. Şair, aşağıdaki beyitte şimdiki zamanın önemi üzerinde durmuştur:

Ellerini şimdi yaptığın işe ver, yarını bırak,

Çünkü o daha gelmedi, dünü de bırak, çünkü o geçti (Uysal, 1994: 77-78).

Ferîdüddîn Attâr'a göre gerçek zaman (gerçek hayat) insanların Allah'ı sezecekleri 'an'dır. Gerçek hayat o an'dan sonra başlar. Ondan önceki hayat yaşanmış sayılmaz (Uysal, 1964: 75).

1.2.3. Hint Medeniyetinde Zaman

Hint medeniyetinde ve felsefesinde Veda adı verilen kaynaklar önemli bir yer tutar. Bu kaynaklarda pek çok tanrıdan söz edilir. Bahsi geçen tanrılardan biri de Kāla'dır. Kāla, Hint medeniyet tarihinde ilk defa zaman kavramı için kullanılan kelimedir. Zaman Tanrısı olan Kāla, evreni yaratan ilâhtır (Uysal, 1959: 190).

Hint felsefesindeki düşünce sistemleri genel olarak varoluşu açıklamak, gerçeği aramak ve insanları kurtuluşa götürecek öğretileri geliştirmek üzerine kurulmuştur. Hintliler, bu düşüncelerini hayata geçirmek içinse Veda metinlerini kaynak olarak almışlardır. Hint felsefesindeki bazı düşünce sistemleri, Veda metinlerindeki düşünceleri benimserken bazıları da reddetmişlerdir. Böylece Hint felsefesi, geleneğe bağlı ve geleneğe karşı olanlar olmak üzere iki düşünce sistemi üzerinde varlığını sürdürmüştür.

Geleneğe karşı olan Çarvakalar, her türlü dinî inancı reddedip, tüm varoluşu madde olarak görmüşlerdir. Onlara göre her türlü duygu ve düşünce maddeye dayanır. Madde dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Maddeyi oluşturan dört öge dışında bir ruh yoktur. Bu düşünceleriyle Çarvakalar, benliğin özü olan Atman öğretisini de reddetmişlerdir (Störiğ, 2000: 60).

Budacılık, geleneğe karşı olan düşünce sistemlerinden biridir. Buda'ya göre varoluşu, dharma adı verilen küçük küçük parçacıklar oluşturur. Budist öğretiye göre cansız parçacıklar olan dharmalar, sonsuz sayıda olup canlı cansız bütün varlıkları meydana getirir (Cevizci, 2005: 478). Dharma, kalıcı ve sürekli değildir. Kısa bir süre var olup tekrar yok olur. Dharmaların kesintisiz bir akışı olduğu için sürekli bir varoluş ve yokoluş süreci vardır. Her varlık dharmalardan oluşur. Tıpkı dharmalar gibi varlık da bir anda parlayıp söner ve geçmişte kalır. Bu yüzden Budacı anlayışa göre 'şimdiki an' gerçektir (Störiğ, 2000: 72-73).

Budacılara göre zaman, 'şimdiki anlar'dan ibarettir. Geçmişten şimdiki zamana, şimdiki zamandan da geleceğe kesintisiz bir akış söz konusu değildir. Sadece 'şu an'ların art arda dizilmesi söz konusudur. Zamanı oluşturan anlar da dharmalar gibi bir anda var olup yok olmaktadır. Dolayısıyla kalıcı bir şey olmadığı için Budacılara göre geçmiş de yoktur (Störiğ, 2000: 73).

Geleneğe bağlı düşünce sistemlerinden biri olan Vedanta öğretisinin önemli bir temsilcisi olan Şankara'ya göre; varolan her şeyi yaratan ve içinde barındıran Brahman'dır. Brahman ise bizim içimizde olan Atman'dır. Dolayısıyla Şankara'ya göre Brahman ve Atman eşit, birdir (Störiğ, 2000: 110).

Vedanta öğretisinin özünü aşağıdaki metin açık bir şekilde dile getirmiştir:

“Delilik etme! Varlığıma susamışlığı bırak! Gönlünden her türlü kuşkuyu çıkar at! Zenginliğine, arkadaşlarına ve gençliğine güvenme! Zaman her şeyi silip süpürür. Tüm bu yanıltıcı geçici şeylerle oyalanma, Brahman'a kavuş! Yaşam bir lotus yaprağının üzerinde titreyen bir su damlası gibidir... Zaman akar gider, yaşam solar biter... Umut dolu soluk bitmesin! ...Gönül ferahlığı yitmesin...” (Störiğ, 2000: 114-115)

Açıkça görüldüğü üzere her şeyin kaynağı Brahman'dır. Çıkış ve varış O'nadır. Bütün varlıklar gerçek bilgiye sahip oluncaya kadar bu dairevî hareket devam eder. Hakikat bilgisine sahip olanlar bu çevirimden çıkar ve Brahman'a ulaşıp onla birleşerek ölümsüzlük âleminde kalırlar. Bu şekilde zamanın hükmünü sürdürdüğü dünyadan kurtulup zamanın hükümsüz olduğu ebedî saadete kavuşmuş olurlar.

1.3. Antik Dönem Yunan Felsefesinde Genel Zaman Algısına Dair Bazı Düşünürlerin Görüşleri

Klâsik ilkçağ olarak da bilinen Antikçağ felsefesi, İ.Ö. VIII. yüzyılda başlayıp İ.S. V. yüzyılda sona eren eski Yunan ve Roma kültürlerini kapsar. Her ne kadar Antikçağ felsefesi denildiğinde Yunan ve Roma felsefeleri kastedilmiş olsa da Yunan felsefesinin çizdiği düşünsel yolda varlığını sürdürdüğü için Roma felsefesine, özgün bir felsefe değildir diyebiliriz. İskender'in seferleriyle Asya'nın içlerine kadar yayılma gösteren Yunan felsefesi, Hellenizm denilen bu süreç vasıtasıyla Doğu'ya ulaşmıştır. Antikçağ felsefesinin İlkçağ felsefesinden farkı, Hint, Mısır, Sümer, Uzakdoğu vb. birçok kültürü dışarıda bırakıp sadece Yunan ve Roma kültürlerini içine almasıdır. Antikçağ'da insanlar, evrenin nasıl var olduğunu, insanın evrendeki yerinin ne olduğunu sorgulayarak dinsel kaynakların sunduğu yanıtların ötesinde düşünmeye başlamışlardır. Bu durum, insanın kendi düşündükleriyle dinin sunduğu tasarımlar arasında bir çatışma doğurmuştur. Böylece eleştirel düşünmenin tohumları atılmıştır (Gökberk, 2010: 11-19; Hançerlioğlu, 2008: 50-65).

Antikçağ'ın Yunanlı ilk filozofları maddeci bir düşünce yapısına sahiptir. Evrenin ilk maddesi nedir sorusuna filozofların; 'su, belirsiz töz, hava ve atom' gibi cevaplar vermiş olmaları bunun göstergesidir (Gökberk, 2010: 11-19; Hançerlioğlu, 2008: 50-65). Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos, Xenophanes, Parmenides, Elealı Zenon, Pythagoras, Empedokles, Anaxaogras, Demokritos, Sokrates, Platon, Aristoteles bu çağın önemli filozofları arasında gösterilebilir. Bu bölüme Herakleitos, Elealı Zenon ve Aristoteles'in zaman algısına dair görüşleriyle devam edilecektir.

1.3.1. Herakleitos

Felsefede her döneme ruhunu veren bir anlayış hâkim olagelmiştir. Antik zamanlardan içinde bulunduğumuz döneme kadar bu hiç değişmemiştir. Antikçağ felsefesinin ruhu

da evrenin oluşumu üzerine bir açıklama getirmek üzerine kuruludur. Bu dönem filozoflarının genelinde olduğu gibi, Herakleitos'ta da evrenin ilk maddesinin ne olduğu arayışı vardır. Uzun bir arayış sonunda filozof, ilk maddenin (arkhe) 'ateş' olduğu kanısına varmıştır. "Herakleitos'un ilk madde olarak ateşi seçmesi, daha çok ondaki oluşu, değişme ve birlikten çokluğa geçiş sürecini en iyi, yakarak ve yıkararak yaşayan ateş ifade ettiği için önem taşır" (Cevizci, 2009: 49). Tüm şeylerin doğuşu ve devinimden sorumlu töz olan ateş, kendisi de aralarında olmak üzere başka her şeyi değiştiren ancak sürekli devinim içerisinde tek biçimli kalan arkhedir (Sahakian, 1995: 17-19). Ateş bu noktada, filozofun temel felsefesini oluşturan bir işlev görür ve bu bakımdan oldukça önemlidir.

Herakleitos'un temel öğretisini, bir akış durumunda olan her şeyin sürekli değişime uğraması düşüncesi oluşturur. Ona göre, bir insan aynı ırmağa iki kez giremez; çünkü sürekli olarak ırmağa yeni sular katılır. Bu nedenle evren boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişmedir, bu değişme içinde kalan ve sürüp giden hiçbir şey yoktur. 'Panta rei' -her şey akar- sözü de işte tam bunu dile getirmektedir (Sahakian, 1995: 17-19; Gökberk, 2010: 24).

Evren bize, bir yandan sürüp giden bir devinim, diğer yandan da karşıt şeylerin sonu gelmez bir savaşı olarak görünür. Bu karşıtların savaşı olmasaydı, evrende nesnelere olmazdı (Gökberk, 2010: 24). Karşıtların savaşında, güçler birbirine eşittir. Eğer biri diğerine üstün olsaydı o zaman evrendeki nesnelere var olmazdı. Herakleitos, bu düzeni sağlayan yasaya "Logos" adını verir. "Logos her şeyin belli bir düzende gerçekleşmesini sağlar. Bu yüzden evrensel akış gelişigüzel bir akış değildir, bu yüzden evrenin bir bütünlüğü vardır" (Timuçin, 2000: 193). Filozofa göre, değişmeden kalan sadece "Logos"tur. Logos, doğaya egemen olan ussal ilkedir. Evreni, değişmez yasa ile uyum içinde yöneten ussal ilke Logos, sürekli bir döngüde yaşamdan ölüme, ortaya çıkıştan yitip gidişe, yaratılıştan yokoluşa, kaostan-kozmoza evrenin etki-tepki süreçlerini düzenli olarak işleten yasadır. Ezelden gelen ve ebede giden Logos, kendini karşıtlıklar ve çatışmalarla verir. Bu karşıtlıklar ve çatışmalardan sürekli gelişip çıkar ama asla değişmez (Sahakian, 1995: 17-19; Hançerlioğlu, 2008: 68-70).

Buraya kadar anlatılanlardan açıkça görüldüğü üzere, Herakleitos zaman kavramını felsefesini belirleyen devinim düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Filozofun felsefesini

belirleyen şey, çağının ruhuna uygun olarak kullandığı bir arkhe motifi olan ateş kavramı olmuştur. Her şey, tıpkı ateşin ruhunda olduğu gibi bir devinim halindedir. Bu devinim değişmez bir yasa olan “logos”a hizmet eder. “Panta rei”, sözüyle anlattığı üzere evrenin temel yapısını açıklayabilecek tek bir olgu vardır ki, o da akış olgusudur. Filozofa göre zaman da bu akışın bir yansımasından öte bir şey değildir. Kısacası Herakleitos, zamanı sürekli bir akış olarak düşünmüştür ve zaman döngüseldir. Ona göre zaman, sürekli bir akış ve değişim içerisinde olan bir döngüsellikten öte bir şey değildir.

1.3.2. Elealı Zenon

Her şeyin sürekli bir akış, değişim ve devinim içerisinde olduğunu savunan Herakleitos’un aksine Elealı Zenon bir akış, değişim ve devinimin olmadığını savunur. Zenon’a göre varlık tek ve değişmezdir. Varlığın çokluğuna ve değiştiğine bizi duyularımız sevk eder. Halbuki duyularımız aldatıcıdır. Gerçek varlığı ancak usumuz kavrayabilir. Bunun için, değişimin ve devinimin olmadığı konusundaki düşüncelerini çelişkilerle desteklemiştir. Zenon, evrenin yalnızca devinimden, değişimden oluştuğu ve şeylerde hiçbir sürekliliğin olmadığı yolundaki Herakleitoscu kavramın savunucularına karşı yeni bir tasarım geliştirir ve bu doğrultuda iki kanıt ortaya koyar (Sahakian, 1995: 20-23; Hançerlioğlu, 2008: 71-72). Bu kanıtlardan birincisi, Aşil ile kaplumbağa arasındaki yarıştır. Bu yarışta,

“kaplumbağa, yarışa biraz önce başlamış olsa, yiğit Aşil hiçbir zaman ona yetişemeyecektir. Çünkü Aşil kaplumbağanın biraz önce bulunmuş olduğu A noktasına geldiğinde kaplumbağa bir B noktasına ulaşmış olacaktır ve Aşil bu yere geldiğinde kaplumbağa bu kez bu noktayı terk etmiş olup C noktasına yönelmiş olacaktır. Bu böylece sürer gider, kaplumbağaya tanınmış öncelik azalır ama hiçbir zaman aşilamaz; bunun için de Aşil kaplumbağayı geçemez” (Störig, 2000: 204).

Demek ki Zenon’a göre Aşil, kaplumbağayı asla geçemeyecektir; çünkü Aşil ile kaplumbağa arasındaki mesafe ilk adımdan son adıma doğru gittikçe küçülse de asla kapanamaz ve aşilamaz.

Kanıtlardan ikincisi ise, ok örneğidir. Zenon, hedefine ulaşmak için hareket halinde olan bir ok düşünmemizi ister: “Yaydan çıkan okun hedefine ulaşması için, belli bir yer işgal etmesi, arada bulunan her noktada ayrı ayrı durması gerekir. Ancak mekânda bir yer

işgal etmek, bir noktada sükûnet içinde ya da hareketsiz olmaktır” (Cevizci, 2005: 1794). Zenon, bu örnekte okun hem her noktada durmasının, hem de hareket halinde olmasının mümkün olamayacağı çelişkisini dile getirir.

Filozofun oluşturduğu bu karmaşık paradigmanın çıkaracağı sonuç aslında bizim mevcut paradigmalarımıza oldukça karşıt gelen bir durumu barındırır. Zenon hareketin süreksizliğini savunarak, aslında zamanın da süreksizliğine gönderme yapar. Bu şu anlama gelir: Zaman diye bir şey aslında yoktur. Zaman da tıpkı hareket gibi insan zihninin ürettiği bir olgudur. Aşil’in gösterdiği devinim ya da okun hareketinin yapısının olanaksızlığı ölçüsünde zaman da bir tür olanaksızlık içerisindedir. Böylelikle, Herakleitos’un zamanın sürekli bir akış içerisinde olduğu sonucunun aksine, Zenon, zamanın bir süreksizlik içerisinde olduğu -ve aslında- hiç varolmadığı üzerine düşüncesini inşa etmiştir.

1.3.3. Aristoteles

Aristoteles, ilk neden tartışmalarını doğa üzerine konutlama girişimlerinin ötesine geçerek, -hocası Platon’un da etkisiyle- doğa ötesi varoluş biçimlerinin bir neden olarak ele alınabileceği düşüncesi üzerine felsefesini kurmuştur. Sokratik dönemin, bir sonucu olarak gelişigüzelin ötesine geçmeyi başaran Aristoteles sistematik bir felsefe kurar ve bu sistematik felsefede giriştiği varlık sınıflamalarının tepe noktasına, nedeni kendisinde olan şey’i -yani- tözü yerleştirir. Sonraki dönemlerde özellikle Skolâstik felsefenin temel dayanağını oluşturan ve insanlık tarihinde büyük ve derin bir etki bırakacak olan bu anlayış filozofun tüm dizgesini şekillendirir. Zaman üzerine olan düşünceleri de buna dâhildir.

Zamanın da diğer tüm ögeler gibi töze bağımlı olduğunu ileri süren Aristoteles’e göre; zamanın bir parçası olan geçmiş yaşanıp bittiği için artık yoktur; öteki parçası olan gelecek de yoktur; çünkü henüz yaşanmamıştır. Bu tanımlamaya göre zaman, var olmayan şeylerin bileşimidir. Tek gerçek, ‘an’dır. An, sonsuz sayıdaki sonluların toplamıdır. Başka bir deyişle, sonsuz olanın bir parçası, sonlu olanın da bir başlangıcı olan an, bir sonludur ve “an”ların toplamı sonsuzu oluşturur. Peki, an, hep aynı mıdır? Aristoteles’e göre an, yer değiştiren nesnenin deviniminden dolayı hep değişik bir şeydir. Filozofa göre; ‘an’ın kendisi hep aynıdır, değiştiği düşüncesine bizi sevk eden devinen nesnedeki değişimdir. Eğer devinen nesnedeki değişim olmasaydı, ‘an’ın

değişiminden de sözedilemezdi. Demek ki zaman ve devinim birbiriyle bağlantılıdır. Devinim, harekettir. Hareket sonunda bir değişimin olması zamanı oluşturur (Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 2007: 11-21).

Zaman ve hareketi ayrılmaz bir bütün olarak düşünen Aristoteles'e göre zaman, hareketin sayısıdır. Hareketin sayısı, hareket miktarındaki artış ya da azalıştır. Hareketteki bu artış ya da azalış zamanın geçip geçmediğini bize düşündürür. (Küken, 1997: 182).

Aristoteles, zamanı, töz olarak nitelendirdiği Tanrı'nın bir inayeti olarak değerlendirir. Bu, her şeyin kökeninin kendinde şey'e bağlı olduğu evren anlayışında zaman da ezeli ve ebedî bir unsur olarak karşımıza çıkar.

1.4. Batı Düşüncesinde Zaman

Batı düşüncesinde zaman kavramını anlayabilmek için, iki yönlü bir çözümleme yapmak zorunludur: Birincisi, Batı dünyasının genel düşünce yapısı; ikincisi ise, bu düşünce yapısı içerisinde zaman kavramının konumu.

Batı düşüncesinde oluşturulan açıklama biçimleri, Descartes ile birlikte, zihin-beden sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır. İnsan zihni ve dış dünya arasındaki diyalektik ilişkinin türü, bilgi kuramı ve varlık felsefelerinin çözümleme düzleminin odağında yer almaktadır. Batılı düşünürlere göre, insan zihni ve dış dünya birbirinden ayrı şeylerdir. İnsan zihninden bağımsız olan bir dünya ve onu anlamlandırmaya çalışan zihin arasındaki ilişkinin neliği idealist, materyalist ve realist yaklaşımca incelenmektedir. Görünüş ve gerçeklik sorunsalı olarak adlandırılan bu olguya göre, insan, onun dışında kalan hakikate (şeyler dünyasına) ansal yetileriyle anlam vermeye çalışan bir özne konumundadır. Burada, hakikat insan zihnine kapalıdır ve insan, ancak sınırlı algılarıyla hakikatin yalnızca belirli bir bölümünü kavrayabilmektedir. Algıların sınırlı olması, onlarla elde edilen bilginin de yanıltıcı olduğu anlamına gelir. Böylelikle, insan gerçekliği, bir görünüşten başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, görünüş gerçekliktir. Ne var ki; gerçekliğin oluşumunu bu kadar basit bir mekanizmayla açıklamak mümkün değildir. Burada onu anlayabilmek için kilit bir kavram vardır: simgeleştirme. Simgeleştirme, insan gerçekliğinde ikili bir oluşumla insanı biçimlendirir. Bu biçimlendirmelerden birincisi, birey olarak insanın toplumsallaşması; ikincisi, insanın

ontolojik bir yapıda insanlaşmasıdır. Bireysel olarak insanlaşma, bebeğin, imgeler dünyasından simgeler dünyasına geçişiyle başlar. Buna ruhbilimde “ayna evresi” denir. Bebek, aynada kendisini gördüğünde ya da bir bütün olarak bir yetişkini karşısında gördüğünde, o ana kadar bağımsız hareket eden bir koldan ya da gelip geçen insanların oluşturduğu ışık huzmelerinden oluşan imgeler dünyası, bir benlik tasarıma erişmeyle yerini simgeler dünyasına bırakır. Bu noktadan sonra, simgeleştirmenin en yetkin biçimi olan dil devreye girer ve o bireyin toplumsallaşmasını sağlar. Simgeleştirmenin ikinci bir biçimi ise, ontolojik bir süreçte gerçekleşir. Buna göre insan, ‘animal symbolicum’dur, yani simgeleştiren hayvan. O, simgeleştirme yetisi sayesinde diğer tüm canlılardan ayrılmakta ve bambaşka bir dünya içinde yaşamaktadır. Yine bu yeteneği, onu doğadan kopardığı gibi, gelişiminin de yegâne anahtarıdır. Böylelikle, sınırlı algılarıyla kendi zihninde bir gerçeklik yaratan insanoğlu kendisine yepyeni bir yol çizmiştir. Yegâne gerçekliği de, bu yoldan başka bir şey değildir. Bu süreçte gerçekliğini oluşturur. Ama bunun yanı sıra, toplumsal gerçekliğini de oluşturur. Toplumsal gerçeklik, kurumsal olgular ve kaba olguların bir bütünüdür. Deniz suyunun geceleyin sahip olduğu sıcaklık gibi insana öncel olan şeyler kaba olgulardır. Yasalar, satranç oyunu, ülke gündemi gibi öznelarası düzlemde üretilen olgular ise kurumsal olgulara girer. Kurumsal olguların oluşumu üç düzlemde gerçekleşir. Bunlar, kurucu kurallar, işlev yükleme ve kolektif niyetliliktir. Satranç örneği üzerinden anlatacak olursak, bir kurumsal olgunun gerçekleşebilmesi için, en az iki kişinin aynı niyeti gütmesi gerekir. İki kişiden biri başka bir niyet güderse, ortak bir gerçekliğin oluşturulması mümkün değildir. Bu zorunluluktan dolayı, kolektif niyetlilik kurumsal bir olgunun ilk ve temel şartlarından biridir. Eğer ki, birisi bir diğerine “Gel bir oyun icat edelim. Adı da satranç olsun.” der ise o oyunun icadı, ancak ve ancak diğer bir kişinin bu isteğe uymasıyla mümkündür. Kolektif niyetlilik unsuru yerine getirildikten sonra, birisi bir diğerine şunu söyleyebilir: “Oyun her bir oyuncunun sahip olacağı 8 adet piyon, 2’şer adet at, fil ve kale, 1 vezir ve 1 şah ile oynansın.” Bunu söyleyen birisi taşları ayırt etmiş, başka bir deyişle işlev yüklemeye başlamış olur. “Oyunun amacı karşı tarafın şahını hamle yapamayacak hale getirmek olsun. At 1, piyonlar düz ve tek basamak, kale düz ve sınırsız, fil çapraz ve sınırsız, vezir düz, çapraz ve sınırsız, şah düz, çapraz ve tek basamak şeklinde ilerlesin” şeklinde bir cümle kurulduğunda ise kurucu kurallar belirlenmiş olur. Böylelikle, doğada var olmayan ama onun üzerinde

dolaylı bir etkisi bulunan soyut bir gerçeklik oluşturulmuş olur. Bu gerçeklik ölçütsüz bir gerçekliktir. Çünkü uzlaşımsal, başka bir deyişle nedensizdir. (Yılmaz, 2008: 11-33)

Batı düşüncesine göre, insan öznesi, hakikatle kurduğu ilişki içerisinde kendine böyle bir gerçeklik oluşturmuştur. Bu yapı bize aynı zamanda, onların açıklama biçimlerinin anahtarını da verir. Başka bir deyişle, batı düşüncesi üzerinde açıklanacak herhangi bir olgu, bu yapı üzerinde ulaşılabilecek bir farkındalık olmadan anlamlandırılmayacaktır. Zaman düşüncesi de, bu olgulardan biridir. Batılı felsefi ve bilimsel kuramcılar zaman üzerine aynı düzlem üzerinde ama birbirinden çok farklı yönlerde açıklamalar getirmişlerdir.

1.4.1. Bazı Batılı Düşünürlerin Zaman Algısına Dair Görüşleri

1.4.1.1. Aziz Augustinus

Ortaçağ felsefesinin önemli filozoflarından biri olan Augustinus, Hıristiyanlık öğretisini bilimsel bir temele dayandırıp sistemleştirerek, Tanrı ve ruh konuları üzerinde durmuştur. Felsefi düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden Tanrı ve ruh, onun zaman konusundaki düşüncelerinde de kendini gösterir. Filozofa göre her şey karşıtlığıyla beraber vardır; bir şeyin karşıtı anlaşılmadan o şey anlaşılabilir. Bu durum zaman kavramı için de geçerlidir. Zamanı anlayabilmek için sonlu- sonsuz, yaratan- yaratılan arasındaki ilişkiyi kavramak gerekir. Ezelf ve ebedî olan Tanrı zamanı, evrenle beraber yaratmıştır. Zaman, varlıkların yaratılmasının sonucu olduğu için yaratılıştan önce yoktur (Çüçen, 2000: 43-88).

Zaman kavramı üzerinde önemle duran Augustinus, bu kavramı açıklamanın zorluğunu şu sözleriyle dile getirir:

“Zaman nedir? Kim bunu kolayca ve hemen tanımlayabilir? Kim onu sözcüklere dökerek denli, en azından düşünceyle kavrayacak? Ama konuşma sırasında, zamandan yakın ve daha bilinir bir şey söyleyebilir miyiz? Ondan söz edince kesinlikle onu anlıyoruz, bir başkası ondan söz edince de gene anlıyoruz. Öyleyse zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum” (Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 2007: 47).

Agustinus, zamanı niceliksel değil, niteliksel bir kavram olarak düşünür. Niceliksel olarak düşünseydi, zamanı fiziksel ya da sayısal olarak açıklayabilirdi.

Zamanı, zihnin bir tasarımı olarak tanımlayan düşünüre göre zihin olmadan zaman da olamaz. Geçmiş, şimdi ve gelecek diye üç zaman yoktur. Sadece şimdiki zaman (şu an) vardır. Geçmiş ve gelecek, şimdiki zaman içinde zihin tarafından varlık kazanır. Filozof, geçmiş ve geleceği şu an'ın görünüşleri olarak tasavvur etmiştir. Zaman aslında tektir. O da şu an'dır. Antikçağ'ın döngüsel zaman anlayışını reddeden filozofa göre her şeyin bir başlangıcı ve sonu vardır. Hiçbir an tekrar edilemez; bu yüzden zaman lineerdir (Çüçen, 2000: 43-88; Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 2007: 44-55).

1.4.1.2. René Descartes

Kendisinden önceki düşünceleri derleyip sistemleştiren Descartes'in dizgesinde us, merkezî bir konumda yer alır. Modern felsefenin kurucusu olarak nitelendirilen filozofta, tüm kıta usalcılarında olduğu gibi kartezyen yöntem bilgi üretmenin temelini oluşturur. Bu yöntem, gerçeği usun kullanımı yoluyla bulma girişimidir (Sahakian, 1995: 126-131). Yöntem aslında M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış olan İskenderiyeli Matematikçi Eukleídēs'in kullandığı yöntemin felsefeye uyarlanmış şeklidir. Descartes'in kıta usalcılarına özgü kesinlikçi tavrı, yöntemin kullanılmasını bir zorunluluk haline getirmiştir. 'Cogito ergo sum' önermesinden usun biricik gerçeklik dayanağı olabileceği sonucuna ulaşan filozofa göre, zaman da us ve evren arasındaki ilişki içerisinde varlığını sürdürmektedir. Bu süreçte, ancak ve ancak ussal tepkimeler ölçüsünde zamana bir değer atfedilebilecektir. Bu ölçüde süre ve an belirleyici bir konumda yer alacaktır. Buradan, açıkça anlaşılacağı üzere, Descartes için zaman, ne Aristoteles ve Aziz Augustinus'ta olduğu gibi metafizik bir dayanak içerisinde temellendirilecek ne de Herakleitos ve Elealı Zenon'da olduğu gibi bir süreklilik içerisinde anlamlandırılacak bir olgudur. Metafizik bir temellendirilme yapılamaz çünkü Tanrı ya da töz üzerine yapılan bütün kurgular açık-seçiktir. Bir süreklilik ilişkisi üzerinde yürütülecek bir tartışma da ussalcılığın sunduğu paradigmatik yapının sınırları dışında kalacaktır. Böylelikle, Descartes'te zaman, zihnin işleyiş mekanizması içerisinde tartışılacak bir konu olmaktan öteye gitmeyecektir.

1.4.1.3. Immanuel Kant

Gerçeğe ulaşmanın yolu olarak us ile duyu deneyiminin birlikteliğini gösteren Kant, bilgi sorunları üzerinde durmuştur. Kant, “Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” (Gökberk, 2010: 354) diyerek us ve duyu deneyimin bilgiye ulaşmada birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir. Filozofa göre, bilgi numen ve fenomenler içerisinde düşünülmelidir. Burada numen evrenin insan bilgisine kapalı olan kısmını, fenomen ise, insanın evren içerisinde zihinsel yeteneklerini sergileyebileceği alanı temsil eder. Zaman da, bir tür fenomendir.

Kant’a göre zaman; “ iç sezginin yani kendi kendimizin sezgisinin ve iç durumumuzun sezgisinin biçiminden başka bir şey değildir. Buna göre zaman dış olguların bir belirlenimi olamaz, o ne bir görünümle ne de bir konuyla ilgilidir, kendi iç durumumuzda sunumların ilişkisini belirler” (Timuçin, 2005: 336). Filozofa göre zihnin bir tasarımı olan zaman aslında yoktur. Zaman, duyu deneyimlerle algılanamaz, ama duyu deneyimlerin oluş koşuludur. Başka bir deyişle, “ uzay ve zaman, bilgi edinmek için insan duyarlığında bulunan önsel biçimlerdir, deneyden çıkarılmamışlardır, tersine, deney yapmak için gereklidirler, deneyden gelen tüm duyular ancak bunlarla biçimlenip düzenlenir” (Hançerlioğlu, 2008: 367). Filozof, zamanın doğuştan us’ta işlenmemiş bir şekilde bulunduğunu, duyu-deneyimlerle işlenerek anlam kazandığını ileri sürer.

1.4.1.4. Henri Bergson

Süreç felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Bergson, bilimsel düşüncenin gerçeği açıklamada yetersiz kaldığını, gerçeğe ulaşmanın yolunun ise metafiziksel düşünce olduğunu savunmuştur. Varolmayı değişim, değişimi de olgunlaşmak olarak tanımlayan filozof, sürekli bir akıştan söz eder. Ona göre olgusalılığı usu kullanarak açıklayamayız, çünkü olgusalılık hiçbir zaman durağan değil, aksine her zaman bir oluş, akış durumundadır. Bu sürekli oluşu, akışı kavrayabilecek tek yol ise sezgidir (Cevizci, 2005: 232-233; Sahakian, 1995: 211-213). Böylelikle, usalcıların aksine, Bergson, akıl ve bilim kavramlarının yerine sezgi kavramını koymuştur. Bergson sezgiyi,

“sembolik, analitik ve görelî bilgi türüne karşıt olarak, bir nesnede, biricik ve dolayısıyla ifade edilemez olanı yakalaması için, insanın bu nesnenin içine

girmesini sağlayan sempati türü; hayal gücümüzü kullanarak, kendimizi nesneyle özdeşleştirmemizden oluşan kesin ve mutlak bilgi; nesneyi herhangi bir bakış açısından değil de bizzat kendisinden olduğu gibi, içinden kavrama imkanı sağlayan, nesneyi bütünlüğü içinde, tam olarak veren, kesinlik ve kuşkusuzluğa ulaştıran, nesneyi canlı, dinamik özelliği içinde sunan kavrayış ya da bilgi türü olarak tanımlar” (Cevizci, 2005: 1485).

Filozofa göre, bir bilgi türü olan sezgi, gerçekliğe doğrudan nüfuz eder. Gerçeği bilme yetisi olan sezgi, nesneyle var olduğu hayat akışı içinde aracısız iletişim kurar. Başka bir deyişle nesneyi gerçekte olduğu gibi kavrar (Hançerlioğlu, 2008: 359-361; Cevizci, 2005: 232-233). Ona göre aklın gösteremediği, sezginin bize gösterdiği gerçeklik, “kendi içimize dönüp baktığımızda tecrübe ettiğimiz şey, değişen haller veya özellikleri değişen şeyler değil de, değişimin bizzat kendisi, süre ve hayattır” (Cevizci, 2005: 233). Demek ki, sezginin vardığı gerçek, süredir. Bergson süreyi,

“Uzaydaki nesnelerin birbiri ardına süreksiz sıralanışına ve aynı zamanda şimdi noktalarının nesnel bir diziliş olarak kabul edilen zaman şemasına (bilimin uzay ve durum noktaları ile açıkladığı zaman kavramına) karşıt olarak, geçmiş, şimdi ve geleceğin içinde yettiğı, doğrudan doğruya yaşanmış olan sürekli akış” (Akarsu, 1998: 164) olarak tanımlar.

Bergson’a göre tek gerçeklik, kesintisiz bir akış olan süre’dir. Us, bir taraftan var olan akışı durağanlaştırıp bölümsüz olan süreyi bölmeye çalışırken bir taraftan da süreyi maddeleştirmeye çalışır. Bu yüzden us, süreyi kavrayamaz. Oysaki süre kesintisiz bir akış içinde hep ileriye yol almaktadır. Bu kesintisiz akışı sezgi kavrar (Hançerlioğlu, 2008: 359-361).

Bergson’a göre, “Zaman bir birikimdir. Gelecek hiçbir zaman geçmişin aynı olmaz, zira her adımda yeni bir birikim ortaya çıkar” (Cevizci, 2005: 233). Filozof, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek diye ayırmaz. Zamanı, geleceğe doğru sürekli bir akış olarak tanımlar ve zamanın hiçbir kesitinin birbirinin aynı olmadığını söyler. Biz de zamanı belleğimiz vasıtasıyla kesintisiz olarak kavrarız. Böylelikle, zamanı insanın dışında akan bir oluş biçimi olarak görmeyişle usalcılarla birleşen Bergson, us yerine sezgi kavramını merkezi konuma yerleştirmesiyle onlardan ayrılır. Bergson, aynı zamanda, Tanrıbilime yaklaşmasıyla, Aristoteles ve Augustinus gibi filozoflarla da bir koşutluk içerisine

girmiştir. Özgünlüğünün kaynağını da, işte tam bu tezat gibi görülen yapılar içerisinde kurduğu uyumlu düşünsel çizgi sağlar.

1.4.1.5. Martin Heidegger

Martin Heidegger'i, varoluşçuluğun var olma sebebi olarak tasarlamak yanlış olmaz. Varoluşçu düşüncenin dayanak noktalarını oluşturan Friedrich Nietzsche –tıpkı Hölderlin gibi- Heidegger'in duyarlı çalışmaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Heidegger, Nietzsche'yi yalnızca ortaya çıkarmakla kalmamış, onun felsefesinin katı bir izleyicisi olmuş, hatta -Bubner'in ima ettiği gibi- üstün-insan tanımlamasının bizatihi kendisi olarak şahsını görmüştür. Buradan rahatlıkla filozofun ontolojik kuramının varoluş temelli olduğu çıkarılabilecektir. Böylelikle, varlığın ne olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşan filozof, sorunu çözmek için, tüm diğer varlık felsefecileri gibi, çözümlene düzleminin merkezine insanı yerleştirmiştir. Bunu, insanı temel alan bir çözümlene yöntemi geliştirerek yapmaya çalışmıştır. Nietzsche'nin üstün-insan tanımlaması gibi, Heidegger de tasarladığı insan temelli varlığa 'Dasein' adını vermiştir. Ona göre, yalnızca Dasein'ın anlamı olduğu ya da olmadığı söylenebilir, bu yüzden varlık ancak insan var oluşunun terimlerinde anlamlıdır. Kaygı, ölüme-değin-varlık, varoluş, ruh durumları olarak nitelendirdiği insan varlığının özü, onun varoluşundandır (Bubner, 1993: 28-33; Cevizci, 2005: 819; Kauffmann, 2001: 8-12; Sahakian, 1995: 312-316).

Heidegger, Dasein'ı, düşünen bir töz olarak tasarlamamıştır. Dünya, Descartes'in kabul etmiş olduğu gibi uzamlı bir töz olarak da görülemez; çünkü töz olmak ve uzamlılık ön savları dünyayı sanki içinde insanın da bulunduğu bir kapsayıcıymış gibi betimler. Varolma ve varlıkla ilişkide olma biçimini belirleyen Dasein, nesnelere yan yana durmasından daha çok şey olup işte bu çok başka şeyi, insanlarla olma durumunu anlatır. Heidegger, burada, özünde, bağlı bulunduğu fenomenolojinin temel kavramlarından biri olan, öznelerarasılığı (intersubjectivity) kendi felsefesi içerisinde inşa etmeye çalışmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Filozof, varlık gibi zaman sorunu üzerinde de önemle durur (Sahakian, 1995: 312-316; Timuçin, 2005: 402- 403).

Heidegger, olayların içinde geçtiği şey olarak tanımladığı zamanı, devinimle ilişkilidir. Filozofa göre nerede devinim varsa orada zaman da vardır. Değişim zorunlu olarak zaman içindedir (Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 2007: 63-65). Kendisinden önce

sıkça tartışılan öznel-nesnel durumlarını açıklığa kavuşturmak için filozof, bir metafor olarak saate başvurur. Ona göre saat;

“zamanı gösterir. Bir saat, bu fiziksel dizgenin dış etki ile değişikliğe uğramaması koşuluyla, üzerinde eşit zaman birimi sürekli yinelenen fiziksel bir dizgedir. Yinelenme çevrimseldir. Her dönem eşit zaman süresi taşır. Saat, hep altındaki sürekli yinelenen eşit süreleri verir. Bu süre uzunluklarının ayrılması keyfidir. Bir olayın süre yayılımı saatin eşit birim sırasıyla karşılaştırılabileceği sürece ve orada niceliksel sayı ölçüsü içinde belirlendiği sürece, saat zamanı ölçer” (Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 2007: 65).

Saatin temel işlevi olayların konumunu şimdiki zamana göre belirlemektir. Önce ve sonra arasındaki farkı ölçen saat, bir olayın miktarından ziyade, yol alışında geçen zamanın şimdiye göre belirlenmesidir. Filozofun zaman anlayışı öncelik-sonralık üzerine kurulmuştur. Her öncelik ve sonralık şimdiye göre belirlenir. Şimdi ise her zaman vardır ve değişkendir. İçinde bulunulan şimdi, hareket noktasıdır. Zaman bizim için her zaman şimdidir. Var olma, şimdidedir, şimdi ise varolmadır. Dolayısıyla asıl zaman, şimdidir. Heidegger’in zaman anlayışını, ‘zaman-şimdi-varolma’ şeklinde denklemlendirebiliriz. Filozofa göre geçmiş ve gelecek zaman, şimdiki zaman içindedir. Heidegger, geçmişi artık-olmayan şimdiki zaman, geleceği belirsiz henüz-olmayan şimdiki zaman olarak tanımlar. Geçmiş zaman yaşanıp bittiği için geri getirilemez, gelecek zaman ise henüz yaşanmadığı için belirsizdir. Her şeyin geçmişten geleceğe doğru bir akış içinde olduğunu belirten filozofa göre zaman lineerdir (Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 2007: 63- 93).

1.5. İslâm Felsefesinde Zaman

Tıpkı Batı düşüncesinde olduğu gibi, İslâm felsefesinde de zaman kavramını anlatabilmek için iki yönlü bir çözümleme yapmak gereklidir: İlkin, İslâm felsefesinin tanımı, genel düşünseme biçimi açığa çıkartılmalı ve ardından, bu genel düşünseme biçimi içerisinde zaman kavramına yüklenen anlamlar filozofların düşünceleri doğrultusunda incelenmelidir.

Bilindiği gibi,

“İslâm kültür çevresine mensup olan ülkelerde veya İslâm uygarlığının hâkim olduğu toplumlarda, İslâm’ın kültürel değerlerini özümsemiş düşünürlerin geliştirmiş oldukları, 8. yüzyılın son çeyreği ile 16. yüzyıl, fakat en etkili bir biçimde 10. ve 12. yüzyıllar arasında vücut bulan tefekkür faaliyeti. İslâm felsefesi, İslâm kültüründe gelişen, zaman zaman Grek felsefesini sıkı sıkıya izlerken, tasavvuf döneminde yol gösterici düşünce olarak mistik bilgi ilkesini benimseyen; Kur’an ve diğer İslâmi metinler üzerinde yoğunlaşıp dünyanın gerçekliklerinin özünü kavramaya çalışan bir felsefe türü olarak tezahür etmiştir” (Cevizci, 2005: 938).

İslâm felsefesi filozoflarından El- Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, felsefesi, usu ön plana çıkarıp din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışırken, Gazzâlî, imanı usun yerine koyarak kendisinden önceki düşünce sistematiğini değiştirmiştir. Bu anlamda Gazzâlî ile birlikte İslâm felsefesinde gerçeği kavrayış konusunda usun yerini iman almıştır. İslâm felsefesi filozofları, Tanrı’nın birliği, âhiret yaşantısı, ruhun ölümsüzlüğü gibi konularda Kur’an’ı Kerîm’de belirtilen doğrultuda hareket ederken, evrenin yaratılışı ve gerçeği kavrayış konularında, etkilendikleri kaynakların da etkisiyle, farklı düşünceler ileri sürebiliyorlardı (Çüçen, 2000: 97-102).

Tanrı, peygamberlik, insan ve iradesi, âhiret yaşantısı gibi konuları irdeleyen İslâm felsefesi, kaynaklarını Kur’an’la birlikte, Hint, İnan ve Yunan uygarlıklarından almıştır. İslâm felsefesinin gelişiminde çevirilerin de etkisi yadsınamaz. El-Memnûn ve Hârûn Reşîd tarafından kurulan Beyt’ül-hikmet’te Yunan felsefesinin temel yapıtları Arapça’ya çevrilmiştir. Böylece, bu dönemde Platon ve Aristoteles felsefeleri İslâm felsefesinde ilk temsilcilerini bulmaya başlamıştır. Yine bu dönemde Arapçadan Batı dillerine eserler çevrilmesiyle Yunan felsefesinin Doğu üzerinden Batıya aktarılması sağlanmıştır (Çüçen, 2000: 97-102). Burada Doğu kavramına da bir açıklama getirmek ihtiyacı doğmaktadır. Doğu’yu,

“Avrupa’ya kıyasla içinde buldukları coğrafi durumlara göre Yakın-Doğu, Orta-Doğu ve Uzak-Doğu olarak adlandırabileceğimiz üç büyük bölgeye ayırabiliriz. Bize göre Yakın- Doğu tüm İslâm âlemini içerir; Orta -Doğu’yu temel olarak Hint oluşturur; Uzak- Doğu ise Çin ve Hindi- Çin’den oluşur” (Guénon, 2004: 66).

Dönemin inanç coğrafyasına baktığımızda, “Doğu ve Batı Romalılar Hıristiyanlığa, Araplar putperesliğe ve çoktanrıçılığa, İranlılar Zerdüştlüğe, Hintliler Brahmanlığa ve

Çinliler Budizme inanmaktaydılar” (Çüçen, 2000: 99). Bu tablodan İslâm dininin getirdiği yenilikler ve bu yeniliklerin hızla yayılması daha iyi anlaşılabilir. İslâmiyete göre Tanrı'nın kulları olan insanlar, Tanrı'nın buyruklarına göre yaşayarak hem bu dünyada hem de ölümden sonraki dünyada kurtuluşa erebilirler. Bu yönüyle İslâm dini, diğer dinlerden ayrı olarak tek ulus ya da ırk için değil, bütün ulus ve ırklar için geçerlidir (Hançerlioğlu, 2008: 127-128).

Görüldüğü gibi belirli dönemlerde Batıdan etkilenmesine karşın, İslâm felsefesi felsefenin temel sorunlarını işlerken, oldukça özgün bir formda karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar, kimi zamanlarda Batı düşüncesinden etkilenmiş gibi bir izlenim yaratsa da, İslâm düşüncesi için aslolan -her zaman- kutsal kaynaklar ve bunların kanıtlanması olmuştur. Batı, İslâm düşüncesi için bu yönüyle bir çeşit araçsallık ifade eder ve ondan alınan her şey kendi mayasında yeniden yoğrulmak üzere alınmıştır. İslâm düşüncesini belirleyen temel şey, dünyevîlik ve uhrevîlik arasındaki diyalektiktir. Filozofların zaman konusundaki anlayışları felsefî görüşleriyle paralellik taşımaktadır. Başka bir deyişle felsefe görüşleri zamana bakış açılarını da belirlemiştir.

1.5.1. Bazı İslâm Düşünürlerinin Zaman Algısına Dair Görüşleri

1.5.1.1. El- Kindî

El-Kindî ilk İslâm filozofu olarak kabul edilir. Felsefesini oluştururken, Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncuların görüşleriyle, İslâm düşüncesini sentezleme yoluna gitmiştir. Bu tavır, daha sonra, İslâm felsefesinin genel karakteristiğini oluşturacaktır. Kindî'ye göre hakikati bilmenin yolu felsefedir, bu yüzden felsefeye oldukça önem vermiştir. Ona göre; “Hakikati bilmek, Tanrı'yı bilmek demektir” (Çüçen, 2000: 104).

Kindî, zamanın neliğine ilişkin beş tanım yapmıştır. Birinci tanıma göre; zaman âlemin varoluş sürecidir. İkinci tanım, zamanı hareketin sayısı olarak niteler. Üçüncü tanıma göre ise, zaman feleğin (gökküre) hareketinin sayısından ibarettir. Dördüncü tanıma göre zaman, sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır. Son tanımda ise zaman, hareketin saydığı (belirlediği), cüzleri değişken bir süreçtir (Kaya, 2006: 33- 34). Bu tanımlar bize, Kindî'nin zaman fenomenini betimleme girişimlerinde, hareket ile bağlantı kurma esasını benimsediğini gösterir. Hareketin sonunda bir değişimin olması, zamanı oluşturmaktadır. Hareketin sayısı, hareketteki

artış ya da azalıştır. Bu artış ya da azalış, zamanın geçip geçmediğini bize düşündürür. Kindî’de zaman ve hareket birbiriyle bağlantılı olsa da, eş değildir. Ona göre zaman, hareket ve evrenle beraber yaratılmıştır. Bu noktada Kindî, Aristoteles’ten ayrılmaktadır. Aristoteles’te bu kavramlar ezeli iken, Kindî’de ezeli ve ebedi olan Tanrı tarafından yoktan var edilmişlerdir.

Açıkça anlaşılacağı üzere, Kindî’de zaman, ezeli ve ebedi değildir. Başı ve sonu vardır. Zamanın neden sonsuz olmadığını Kindî, bize şöyle açıklar:

“Zamanın sonsuz olduğunu varsayalım; o takdirde zamanın her bir halkasından önce başka bir halka bulunacak ve sonsuza kadar böyle sürecektir; bu şekilde biz asla ilk halkaya ulaşamayız. Ve eğer bir zaman sayısının kendisinden başlayabileceği bir ilk halkaya ulaşamazsak, içinde bulunduğumuz bugün gibi, kendisinde zaman silsilesinin sona erdiği muayyen bir halka olmayacaktır, zira sonsuz silsilesinin geçilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde, zamanın sonsuzluğu varsayımına binaen, geleceğe doğru uzanan zaman silsilesini geçmek ve zamanın son halkasına ulaşmak da imkânsız olacaktır. Lakin biz, muayyen herhangi bir vakitte-mesela, ‘bugün’de- fiilen zaman silsilesini geçmiş bulunuyoruz, bu sebeple de onun sonsuz olması imkânsızdır. Ve eğer biz şimdiki zamana birbiri ardınca sonlu halkalar eklemeye devam edersek, sonsuz bir zamana değil, sonlu muayyen bir süreye ulaşırız. Bu yüzden, hem başlangıcı ve hem de sonu itibariyle zaman silsilesi fiilen sınırlandırılabilir ve bundan dolayı da sonlu ve sınırlıdır” (Fahri, 2008: 102).

1.5.1.2. Fârâbî

Düşüncelerinde Aristoteles’in etkisi ağır basan Fârâbî, İslâm felsefesinin kurucularından ve aynı zamanda İslâm dünyasının en önemli mantıkçısı olarak kabul görmüştür. Fârâbî’ye göre varlık iki türlüdür: “1. Vâcib-ül- vücûd (zorunlu varlık) 2. Mümkül ül- vücûd (olanaklı varlık)” (Çüçen, 2000: 111). Birincisi zorunlu olanı, ikincisi ise olanaklı olanı (yaratılanı) dile getirir. İlk varlık, Tanrı’dır. İkincisi ise varlığını Tanrı’dan alır. Fârâbî, varlığın ortaya çıkışını sudûr kuramı ile açıklar. Sudûr kuramına göre,

“İlk (Tanrı) –varlık ve kemâlinin bolluğu sebebiyle- âlemdaki varlık nizamını, irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak tabii zorunlulukla meydana getirir. Âlem, Yüce Varlık’ın kemaline hiçbir şey katmaz ve onu her hangi bir gaye

bakımından tayin etmez, tersine, onun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir. Esasen bu taşma vetiresinde, İlk hiçbir suretle büyük yaratıcı niyetlerinin icra edilebileceği aracı hareket, araz ve âlete muhtaç değildir. Diğer yandan, ne de, dâhilî veya haricî bir engel bu edebî prosesin yayılışını durdurabilir” (Fahri, 2008: 146).

Evren, Tanrı'nın kendini kademe kademe açığa vurmasıyla meydana gelmiştir. Fârâbî'de evren sonludur. Sonsuzluk, yaratana mahsustur.

Fârâbî zamanın neliğini şöyle açıklar:

“Zamanın kesitine ‘an’ denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıcı ve sonu bulunması imkânsızdır. Öyleyse bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunması gerekir. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir; çünkü hareket eden hareket ettirensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez, şu halde sonsuz hareket eden ve ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki, bu da imkânsız bir şeydir. Kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin bir olması, uzanımlı ve cisimli olmaması, bölünmemesi ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmaması gerekir” (Küken, 1997: 184).

Açıkça görüldüğü üzere Fârâbî, bir ilk nedeni zorunlu olarak görür. Bu neden olmadan hareketin (dolayısıyla zamanın) başlayamayacağını dile getirir. Burada töz düşüncesinin açık bir şekilde düşünürün felsefesine sirayet ettiğini görebiliriz. Her şeyi yoktan var eden Tanrı, hareketi sağlayan ama kendisi özü itibarıyla hareketini başkasından almayandır. Tanrı, ezeli ve ebedîdir. Yarattıkları ise sonludur, dolayısıyla hareket ve zaman da sonludur. Tıpkı El-Kindî gibi, Fârâbî de zaman ve hareket arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Filozof, zamanı, harekete bağımlı, ondan çıkan ve onun sonucu olan bir kavram olarak düşünmektedir.

1.5.1.3. İbn Sînâ

Hem İslâm hem de Hıristiyan dünyasında önemli bir yere sahip olan İbn Sînâ, kendisinden önce gelen İslâm filozoflarının düşüncelerini sistemleştirmiştir. İbn Sînâ'nın düşünce sistematığının gelişiminde bir yandan Fârâbî'nin bir yandan da Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncu filozofların önemli tesiri olmuştur. İbn Sînâ, Fârâbî'yle pek çok konuda benzer düşüncelere sahip olsa da gerek sistemli oluşu

gerekse akıcı bir ifadeye sahip olmasından dolayı Fârâbî'ye nazaran daha da ön plana çıkmıştır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin Sudûr teorisini aynen benimsemiştir. Bu kurama göre evren, Tanrı'nın kendini kademe kademe açığa vurmasıyla meydana gelmiştir. İbn Sînâ'da evren, Tanrı gibi ezeldir. Bunun sebebi de evrenin Tanrı'nın doğasının zorunlu bir sonucu olarak varlığa gelmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, “Evren öncesizdir, çünkü Allah öncesiz olanda da iradesini kullanmaktadır. Allah'ın öncesizliği evrenin öncesizliğini getirmektedir” (Çüçen, 2000: 125). Tanrı, ezeli ve ebedidir. Her şey ilk varlık olan Tanrı'dan gelmektedir. Fakat bu geliş bir zorunluluğun sonucudur.

İbn Sînâ, zamanı hareket ve cisim (madde) ile beraber düşünür. “Eğer Tanrı evreni yaratmadan önce bir zaman içindeyse, orada hareket olmalıdır. Hareket cisimlerin yer değiştirmesidir, cisim ise evrenin bir parçasıdır” (Çüçen, 2000: 126). Hareket sonunda cisimlerin yer değiştirmesi zamanı yaratmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zaman, “dairevî (dönüşümlü) hareketin, mesafe yönünden değil, öncelik ve sonralık yönünden miktarıdır... zamanda ‘önce’ ve ‘sonrayı’ tıpkı Aristoteles'teki gibi ‘an’ olarak değerlendirmektedir” (Küken, 1997: 184). Filozof tarafından zaman ve hareket, birbirini takip eden döngüler olarak tasavvur edilmiştir.

1.5.1.4. Gazzâlî

İslâm felsefesinin önde gelen düşünürlerinden biri olan Gazzâlî, felsefesinde usun yerine inancı koymuştur. Bu yönüyle Gazzâlî, özellikle Fârâbî ve İbn-i Sînâ'dan ayrılmıştır; çünkü gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ felsefede Aristoteles ve Platonun yolundan gitmiş ve daha çok usa önem vermişlerdir. Gazzâlî, felsefede hakikate nasıl ulaşılabileceği sorusu üzerinde önemle durmuş ve “Tanrı'ya imanda bulunarak” varlığına ulaşmıştır. Ona göre deneyim ve akıl hakikate ulaşmada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla kesin olan hakikate imanla ulaşılır” (Hançerlioğlu, 2008:257).

Gazzâlî, “zamanı öncelik ve sonralık yönünden isimlendirilmiş hareketin ölçüsü olarak kabul eder” (Küken, 1997: 185). Zaman, hareketin ölçüsüdür, çünkü hareketten önce ve sonra vardır. Zaman, bu önceliğin ve sonralığın ölçütüdür. Dolayısıyla, zaman ve âlem, öncesiz ve sonrasız değildir. Tanrı tarafından yaratılmış olup, ikisinin de belli bir sonu vardır. Tanrı ise, âlemin ve zamanın dışında olup, ezeli ve ebedidir. Gazzâlî, zamanın ve âlemin öncesiz ve sonrasız olduğunu savunan filozoflara şu açıklamayla cevap vermektedir:

“Bütün bunların sebebi vehmini başlangıç için bir öncelik farz etmekten, bir başlangıcın varlığını anlamaktan aciz kalmasıdır. Vehmin (farz etmekten) uzak durmadığı ‘öncelik’ öyle sanıyoruz ki, muhakkak mevcut bir şeydir ve o da zamandır. Bu (acizlik), tıpkı vehmin sözcülemi başın (hizasından) sonra cisimlerin son bulmasını, üstü olan bir yüzey olmadıkça farz etmekten aciz olması gibidir. (Zihin) âlemin ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını vehmeder. Ama ona ‘âlemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur’ denildiğinde vehim bunu kabul edip boyun eğmekten kaçır, tıpkı âlemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan ‘öncelik’ yoktur denildiği zaman, vehmin bunu kabulden kaçması gibi...” (Küken, 1997: 186).

Burada mekân ve cisim; zaman ve hareket sonralık bakımından ele alınmıştır. Aslolan cisim sonlu ise ona bağlı olan ve onun uzaydaki yayılımı olan mekân da sonralık bakımından harekete bağlıdır; çünkü zaman hareketin devamı olarak düşünülmüştür. En üstün kabul edilmesi mümkün ise kendinden bir önce bulunmayan en öncenin kabul edilmesinin de mümkün olduğunu söyler. Ona göre âlemin önceliği onun varlığının başlangıcıdır.

Gazzâlî, “zaman ve mekânın dışsal bir gerçeklik olmaktan çok imge gücümüzün (muhayyile) ya da algı duyumuzun alışkanlık koşulları gibi sayıyor. Zaman ve mekânın uzatılmasını imge gücünün bir ürünü olarak görüyor” (İzmirli, 1997: 189). Tıpkı Bergson gibi Gazzâlî de, zamanın sezgiyle algılanabileceğini dile getirir. Ona göre zaman, deneyim ya da akılla değil, ancak ve ancak sezgiyle kavranabilir.

1.5.1.5. İbn Rüşd

İslâm felsefesinin Batı’daki temsilcisi olan İbn Rüşd, felsefeyle dini uzlaştırmaya çalışmış, bu konuyla ilgili olarak çifte hakikat öğretisini ortaya koymuştur. Çifte hakikat öğretisi,

“Felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşım; bir şeyin felsefede yanlış iken dinde doğru olabileceğini savunan anlayış. Çifte hakikat anlayışı, aynı zamanda bir ve aynı hakikatin felsefede başka, teolojide başka bir biçimde ifade edileceğini öne süren, felsefeyle teolojiyi bu sayede uzlaştıran bir yaklaşım içinde kullanılır... Felsefeyle din aynı yolun yolcusudur; aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçları ve farklı ifadeleri kullanır. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda,

dinde ise hitabet yoluyla ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinler veya ifadelerdir. Bundan dolayı, ‘felsefe dinin ikiz hemşerisidir; ya da onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir’ (Cevizci, 2005: 410)

şeklinde tarif edilmektedir. İbn Rüşd, bir taraftan Aristoteles’in eserleri üzerine çalışırken bir yandan da İslâm filozoflarınca yapılan eleştirilere karşı kendini ve felsefesini filozofların tutarsızlıklarını açığa vurarak savunmaya çalışmıştır. Gazzâlî’nin kaleme aldığı “Filozofların Tutarsızlığı” isimli eserini, “Tutarsızlığın Tutarsızlığı” (Rüşd, 1998) isimli eserinde eleştiren İbn Rüşd, Gazzâlî’nin Antik Yunan filozoflarını kendi eserlerinden okumadığını, İbn Sînâ’nın metinlerinden yararlanarak eleştirilerini temellendirdiğini dile getirir. İbn Sînâ ve Gazzâlî arasındaki düşünsel çekişmeyi olumlu ve olumsuz yönleriyle eleştiren filozof, İbn Sînâ’nın eserlerinde, Antik Yunan filozoflarını sentezleyerek verdiğini ve dolayısıyla bu yapıtlarda onlara ilişkin orijinal düşünceler bulunamayacağını ve Gazzâlî’nin, İbn Sînâ’ya dayanarak yaptığı eleştirilerin doğru olamayacağını dile getirir.

İbn Rüşd zamanı hareketle ilişkilendirir. Ona göre,

“zaman ancak hareket ile vardır. Biz zamanı ancak kendimizde gözlemlediğimiz durumların değişimleri ile ölçeriz. Evrenin hareketi durursa zamanı ölçemeyiz. Hareket yalnız süre içinde bir başlangıç ve son oluşturur. Böylece hareket olmadan birbirini izleyen hiçbir evrim diğer bir deyişle hiçbir şey olmaz” (İzmirli, 1997: 305).

Eğer, bir yerde, değişim varsa zaman vardır. Zaman hareketin ölçütüdür. Hareketin önceliğini ve sonralığını belirtir. Zamanın hareketle birlikte ele alınmasının nedeni olarak zamanın anlaşılabilmesini gösteren İbn-i Rüşd, zamanın yer değiştirme hareketiyle daha anlaşılabilir olduğunu vurgular. Filozof, zamanla hareket arasındaki ilişkide gerçek olanın yanında ruhsal bir ilişkinin de olduğunu düşünmüştür. Bunu, Platon’un mağara benzetmesine gönderme yaparak şu örnekle açıklığa kavuşturmaya çalışır:

“Yeryüzünde bir mağarada bir grubun küçük yaşlardan itibaren kapalı tutulduklarını düşünecek olursak, bunların âlemdeki duyularla algılanan hiçbir hareketi

algılayamasalar da zamanı algıladıklarını kesinlikle söyleyebiliriz” (Küken, 1997: 187). Burada zaman, hareket olmadan tamamen ruh ve usa bağlı olarak düşünülmüştür.

İbn Rüşd, zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi sayılar ve sayılanlar arasındaki ilişkiye benzetir. Sayılanlar olmasa da sayılar mevcuttur. O halde hareket olmadan da zaman olabilir. Sayılar ile sayılabilen nesnelere ölçeriz. Bu bizi şu sonuca götürür: Zaman hareketten bağımsızdır ve onunla beraber ezeli olarak var olan bir kavramdır (Küken, 1997: 187).

İbn Rüşd’e göre, geçmiş ve gelecek olmak üzere iki zaman vardır. Bu iki zaman dilimini ayıran ise ‘an’dır.

“An, bu iki parçanın ortak sınırınıdır. Bir başka ifadeyle söylendiğinde, sınırlı bir zaman parçası varsayıldığında bu farazi zaman diliminin başlangıç ve bitişinde ‘an’ bulunacaktır. (...) an’ın da kendinden sonraki ‘an’dan önce bulunduğu gibi ondan önce de başka bir anın bulunması zorunludur” (Küken, 1997: 188).

Filozofa göre, iki çeşit varlık vardır: Birincisi, varlığı hareket ve zamandan bağımsız olan, ezeli olan Tanrı, ikincisi ise zaman ve harekete bağlı olarak var olan evrendir. Zaman ve hareket ezeli olduğu gibi bunlara bağlı olan evren de ezeldir.

BÖLÜM 2: ENDERÛNLU VÂSIF DÎVÂNI'NDA ZAMAN

2.1. Klâsik Türk Edebiyatında Zaman

13-20. yüzyıllar arasında, yedi yüzyıl boyunca geniş bir coğrafyada hüküm süren Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze oldukça zengin bir kültür mirası ve edebiyat ulaşmıştır. Yaygın olan adıyla divan edebiyatı, yüzyıllar boyunca sayıları bini aşan şahsiyetler tarafından başarıyla işlenmiş ve sayısız eserle günümüze ulaşmıştır. Gerek konu gerek şekil bakımından oldukça çeşitli ürünler ortaya koymuş olan bu edebiyatın şair ve yazarları, dönemlerinin siyasi yapısından devlet erkânına, sanattan bilime, insan ilişkilerinden yaşam biçimlerine, ihtiyaçlara, örf, âdet ve geleneklere, çeşitli uygulamalara, kısacası çevrelerinde gördükleri hemen her şeye dair eserler meydana getirmiş ve yine hemen her unsuru şiirlerinde malzeme olarak kullanmışlardır.

Klâsik Türk edebiyatının nazım ve nesir yoluyla kaleme alınmış eserlerinde ele alınan, yerini bulan konulardan biri de zaman mefhumudur. Bu bölümde, dönemlerinde şiirleriyle kendilerinden söz ettiren şairlerin, zaman mefhumuna bakışlarından yola çıkarak klâsik Türk şiirinde zaman kavramını ifade etmeye çalışacağız.

Klâsik Türk edebiyatında rûzgâr ve dehr kelimeleriyle genellikle tevriyeli olarak kullanılan zaman kavramı; ân, asr, dehr, dem, devr, devrân, devvâr, eyyâm, ezmân, hengâm, rûzgâr, vakit, zamâne gibi sözcüklerle de karşılanır. Divan şairleri zamanın geçiciliğinden, eziciliğinden, yıpratıcılığından, dönekliğinden ve getirdiği sıkıntılardan devamlı şikâyet halindedirler. Övülenin yaşadığı zamanın huzur ve adaletli olduğunu belirten ifadeler de zamanın bir diğer kullanım alanını oluşturmaktadır.

Zamanla arası iyi olmayan Ahmedî, insanın başına gelen her şeyin sorumlusu olarak zamanı görmektedir:

Yüzüñ firâkı itdi gözümü siyâh-baht

İnsâna ne cefâ ki ider rûzigâr ider (Günyüz, 2001: 97).

Aşağıdaki beyitlerde de Ahmedî, övülenin yaşadığı dönemin huzur ve refah içinde olduğunu belirtmektedir:

Bu zamânda bula mı kimse senüñ bigi melik

Bu cihānda ola mı kimse senüñ bigi beşer

Ĥayālüñi görür-ise qarañulık düşde

Ola ziyāsı-la anuñ hemān zamān ruşen (Günyüz, 2001: 97).

Rüzgār kelimesini zaman kavramıyla tevriyeli kullanan Mirzâ-zāde Mehmed Sâlim Efendi'ye ait aşğıdaki beyitte de yine zamandan şikâyet sözkonusudur:

Fiğān ey rüzgār-ı kine-pîrā

Beni etdiñ Nedim-i bezm-i sevdā (Altınışık, 1995: 211).

Zamanı dōnek olarak tanımlayan Mesihî de zamandan şikâyetçidir:

Cihān ne kişiyeye el virdi k'itmedi pâ-māl

Zamān ne kimseye lutf itdi k'itmedi makhûr (Akbudak, 2001: 441).

2.1.1. Yıl

Lineer zamanın bir parçası olan yıl, uzun bir zaman birimini ifade etmektedir. Klâsik Türk edebiyatında yıl, kozmik anlamından ziyade daha çok sevgilinin âşığa olan ilgisizliği ve âşığın sevgiliye olan aşkından dolayı çektiği gamlı günlerin uzunluğunu dile getirmek için kullanılmaktadır.

Nev'î, âşığın sevgiliye olan hasretini dile getirirken yıl kelimesini olduğundan daha uzun bir süre içerisinde ele almıştır:

Aylar yıllar olur gün yüzünü görmezüz âh

Bârî şol hilâlün görelüm mâh-be-mâh

Kaşun hilâlidür gözümüzde hayâlümüz

Zülf ü ruhun gamiyle geçer mâh u sâlümüz (Sefercioğlu, 2001: 385).

Gelibolulu Sun'î'nin aşğıdaki beytinde âşık, sevgilinin saçı ve yanağını gördüğünden beri, ay ve yılları kara günler içinde geçirmektedir:

Göreliden zülf ile ruhsâr-ı ali

Çara günde geçirdüm mâh u sâli (Yakar, 2002: 365).

Yılın, sevgilinin ilgisizliği ile yaygın kullanımı dışında bazen de herhangi bir tasavvur olmaksızın bir zaman dilimi olarak kullanıldığı görülmektedir. Şeyhülislâm Esad'ın aşağıdaki beyti bu tarz kullanıma bir örnektir:

Cenâb-ı pâdişeh-i bahr u ber hâkân-ı zî-şân kim

Humâyûn eyleye her mâh u sâlin Hâlik-i yek-tâ (Türkoğlu, 2007: 159).

Fehîm-i Kadîm'in aşağıdaki beytinde yıl, belli bir zaman dilimini ifade edecek şekilde kullanılmıştır:

Tâb-ı hûn-ı surh-serden şu'le-i şemşîrden

Al fânus oldu gûyâ kull-i seb'î şidâd (Felek, 2007: 532).

Ahmedî'nin aşağıdaki beytinde ise yılın on iki ay olduğu belirtilmiştir:

Her ayda gerçi bir kez bedr olur ay

Yüzüñ bedr uş senüñ yıl on iki ay (Günyüz, 2001: 102).

2.1.2. Bahar

Adl eyyâm, bahar, evvel bahar, fasl-ı bahar, ilkbahar, mevsim-i gül, nev-bahâr, rebî, vakt-i bahar gibi isimlerle de adlandırılan bahar mevsimi klâsik Türk edebiyatında en çok işlenen mevsimdir. Hayatın ve tabiatın âdeta yeniden dirildiği mevsim olan bahar, akarsuların coşup taşıdığı, dopdolu olan yağmur bulutlarının inci mercan yağdırdığı, bütün kış boyunca evlerinde bunalmış olan insanların kırlara koşup bezm ve eğlenceler düzenledikleri, içkiler içip tövbelerini bozdukları mevsimdir. Geçiciliği dolayısıyla insanın gençliğine benzetilen bahar, aynı zamanda her şeyin taptaze olduğu mevsimdir (Pala, 2004: 54-55).

Zevk ve eğlencenin mevsimi olan baharda, meclisler kurulup tövbeler bozular. Ahmedî'nin aşağıdaki beyitleri de bu duruma örnektir:

Bahâr oldu getür gülgün şarâbı

Ki olmaz zerğ bu mevsümde ma'żür

Sûz-ıla bir sâz it iy muşrib-i hoş-nağme kim

Nev-bahâr u yâr bize hem-nişîn oldı bu yıl (Günyüz, 2001: 100).

Hayâlî Bey'e ait olan aşağıdaki beyitte de baharın gelişiyle kurulan meclislerde içilen içkilerden bahsedilmekte, içki içmeyenlerin seyre çıkacaklarına evde kalmalarının daha doğru olacağına vurgu yapılmaktadır:

Şu kim evvel bahâr erse kadeh nûş etmez ayıkdur

Otursun hânede seyr-i çemen ana ne lâyıkdur (Kurnaz, 1996: 484).

Klâsik Türk edebiyatında sevgilinin yüzü ve yanağı bahar mevsiminde görülen tazelik ve değişimlerden dolayı bu mevsimle benzerlik göstermektedir. Mirza-zade Mehmed Sâlim Efendi aşağıdaki beytinde sevgilin yanağında beliren ayva tüylerini bahar mevsiminin gelmesiyle doğadaki değişime benzetmektedir:

Ruĥuĥında ĥaş belirdikçe nola nâlân olursağ biz

Bahâr erdikçe gülşen içre bülbüller figan eyler (Altınışık, 1995: 212).

Ahmedî de sevgilinin güzellik unsurlarından olan yanağını, yüzünü ve güzelliğini bahar olarak betimlemiştir:

‘Aksi cemâlũñũñ ki irişmez aña ĥazân

Her kanda kim irişür-ise nev-bahâr ider (Günyüz, 2001: 100).

Çiçeklerin en gözde oldukları zaman olan bahar mevsimi, gece gündüzü eşit kılması sebebiyle bir şah olarak düşünölmüştür. Nev’î aşağıdaki beytinde baharı bir şah olarak tasavvur etmiştir:

Afâka aceb virgisi var şâh-ı bahârün

Açıldı eğer defter-i tûmâr-ı çamenzâr (Sefercioğlu, 2001: 387).

Mesîhî'nin cihanın şahı olarak adlandırdığı bahar mevsimi, sonbahar rüzgârının yıkıcı, yok edici özelliğiyle doğadan aldıklarını doğaya tekrar geri kazandırmıştır:

Gülsitânun bir nesin aldı ise bâd-ı hazân

Adl idüp bir bir alıvirdi yine şâh-ı cihân

Devletinde bâdeler kâm oldı sâki kâmrân

Ayş u nûş it kim geçer kalmaz bu eyyâm-ı bahâr (Akbudak, 2001: 452).

Doğanın canlılığının temsilcisi olan bahar mevsimi, geçiciliği yönüyle de klâsik Türk edebiyatında ele alınmakta ve geçici olması dolayısıyla insanın gençliğine benzetilmektedir. Nasıl ki gençlik coşkulu olup gelip geçiciyse bahar da aynı şekilde canlılık gösterip çabucak geçmektedir (Tolasa, 2001: 426).

Bahar mevsimi doğanın canlandığı, akarsuların coştığı, yağmurların yağdığı, deliliğin arttığı mevsimdir. Dünya bu mevsimde, canlılığı, tazeliği ve her yerin çiçeklerle donanması, hâkim rengin yeşil olması münasebetiyle adeta bir pazar yerini andırmaktadır. Fehîm-i Kadîm aşağıdaki beytinde baharı bir pazara benzetmekte, bülbülü de bu pazarın bekçisi olarak hayal etmektedir:

Gonca-i gülden firâz-ı gülbüne fânûs asup

Bülbül oldu pâsbân-ı çârsû-yı nevbahâr (Felek, 2007: 534).

Bu mevsimde bahar bulutları yağmur bırakırlar. Gelibolulu Sun'î'nin aşağıdaki beyti bu doğa olayını anlatmaktadır:

Lâleyi otağ-ı Leylî şanma[sa] Mecnûn gibi

Gürleyüp düşmezdi şağlar üstine ebr-i bahâr (Yakar, 2002: 365).

Gevherî de aşağıdaki beytinde bahar bulutu ve yağmurundan söz etmektedir:

Ağlayup gözleri ebr-i bahâr var

Gözleri yaşımı silmedi kimse (Kaçar, 1994: 327).

Mesîhî, aşağıdaki beytinde baharın gelmesiyle doğadaki curcunayı tasvir etmiştir. Bir yandan akarsuların coşkun akış sesleri, bir yandan saz nağmeleri, bir yandan da doğadaki diğer sesler, âdeta sûra üflense kimsenin duyamayacağı bir şekilde her yanı bütüyle kaplamıştır:

Sûr urılırsa bugün kimseye işitdüremez

Savt-ı cû zemzeme-i sâz u ser-âgâz-ı hezâr (Akbudak, 2001: 450).

Gevherî'ye ait aşağıdaki beyitte ise karların erimesiyle akarsuların coşup bulanık akması tasvir edilmiştir:

Gözlerimden yaş yerine kan akar

Bahâr eyyâmının seli böyle olur (Kaçar, 1994: 327).

Bahar mevsimiyle beraber söz etmemiz gereken bir kavram da sabâ rüzgârıdır. Sabâ rüzgârının görevi hem sevgilinin saçının kokusunu âşığa ulaştırmak hem de baharın geldiğini haber vermektir. Ahmed Paşa'nın aşağıdaki beyti rüzgârın habercilik vasfına işaret etmektedir:

Lutf-ı ruhsârun haber virdi meger bâd-ı bahâr

Ol sebepten eksük olmaz âbun ebrûsından çîn (Tolasa, 2001: 427).

Sabâ rüzgârının sevgiliden âşığa haber getirmesi yanında tohumları yayması ve döllemesi işlevi de Fehîm-i Kadîm'in aşağıdaki beytinde işlenmiştir:

Feyyâz o denlü bâd-ı bahârî ki cûlarun

Her mevci oldı sünbül ü her bir habâb gül (Felek, 2007: 534).

2.1.3. Sonbahar

Bir son buluş ve bitiş mevsimi olarak tasavvur edilen sonbahar, klâsik Türk edebiyatında çoğu kez bahar mevsimiyle tezat içinde ele alınır. Dîvân şairleri sonbaharı yok oluş, ölüm, ihtiyarlık, canlılığın ve neşenin kaybolması yönleriyle işlemiştir. Güz, harîf-i mihr-i cân, hazân, köhne bahâr, pâyîz gibi isimlerle de anılan sonbahar, serin hava, hüznün ve sararmış yapraklarla sembolleşmiştir.

Ahmedî, aşağıdaki beyitlerinde sonbaharı, canlılığın ve neşenin son bulduğu mevsim olarak tasvir etmiştir:

Aç gözüñi hâzâna eyle nażar

Aña bahma ki tâze oldı bahâr

Egerçi kim hâzānuñ yili şimdi

Esüben şaldı ağaçlara mātem (Günyüz, 2001: 100).

Said Giray'ın aşağıdaki beytinde baharın tezadı olan sonbahar, getirdiği gamla ele alınmıştır:

Dökilür mey çekicek bād-ı hazân-ı gamumuz

Ber-güzeşte gül-i destâr-ı perîşânız biz (Abalı, 2006: 213).

Mesîhî, aşağıdaki beytinde sonbaharı, bahar kafilisini dağıtan bir kişi olarak tasavvur edip bu mevsimin gelmesiyle gül güneşinin kaybolmasını işlemiştir:

Bahâr kâfilesi ne hoş tagıtdı hazân

Gül âfitâbına böyle ne tîz irişdi zevâl (Akbudak, 2001: 453).

Baharda meclisler kurulup eğlenceler düzenlenirken sonbaharın gelmesiyle şevk ve eğlence yerini sessizliğe bırakmıştır. Bülbüller sonbaharda susmuş, her tarafı adeta bir ölüm sessizliği kaplamıştır. Fehim-i Kadîm, aşağıdaki beytinde bülbüle seslenerek bahar rüzgârının açtığı gül bahçesinin kapısının sonbaharla kapanacağını dile getirmiştir:

Nesîm-i nevbahâr açar der-i gülzârı ey bülbül

Ne sûd amma ki 'unf ile gelür bād-ı hazân örter (Felek, 2007: 535).

Bahara hâkim olan yeşil renk sonbaharın gelmesiyle yerini sarılığa bırakır. Aynı durum sevgilinin ayva tüyleri için de geçerlidir. Sevgilinin ayva tüyleri baharda yeşilken sonbaharın gelmesiyle sararmıştır. Gelibolulu Sun'î'nin aşağıdaki beyti bunu örneklemektedir:

Günde yatmaktan degüldür hep hatuñdandur senüñ

Berg-i sebz idi şarardı ireli vaqt-i hâzân (Yakar, 2002: 366).

Baharda sevgiliden âşığa haber götüren rüzgâr, sonbaharın gelişiyle beraber önüne gelen her şeyi kırıp geçiren bir hâl almaktadır. Ahmed Paşa'nın aşağıdaki beytinde rüzgârın yıkıcı, tahrip edici özelliğine vurgu yapılmıştır:

Sipîde-dem ki kadem basdı bâga bâd-ı hazân

Döşedi atlas-ı zer-beft ayagina bôstân (Tolasa, 2001: 428).

Sevgiliden ayrı kalması dolayısıyla âşığın yüzünün sararması, sonbaharın âşık olarak tasavvur edilmesine sebep olmuştur. Nev'î'nin aşağıdaki beyti bu duruma örnektir:

Sevdâlara uğratdı hatun köhne bahârı

Zerd oldı firâk-ı mey-i la'lünle izârı (Sefercioğlu, 2001: 389).

2.1.4. Kış

Klâsik Türk edebiyatında dey, erbaîn, sermâ, şitâ, zamân-ı berf, zemherir, zemistân gibi isimlerle de anılan kış mevsimi, bahar ve sonbahar mevsimlerine göre divan şairleri tarafından daha az ele alınmıştır. Kış mevsimi klâsik Türk edebiyatında karın yağması, havaların soğuması, her tarafın buzlarla kaplanması, insanların evlerine kapanması, içki meclislerinin uzak olması, sıcak odalarda sıcak sohbetler yapılması, doğanın canlılığını kaybetmesi ve benzeri olaylarla anılmaktadır.

Kışın simgesi olan karın yağması, her yerin buzla kaplanması Ahmedî'nin aşağıdaki beytinde ele alınmıştır:

Getüren kıışı çün giderdi yazı

Şolu qar oldı vü buz şağ u yazı (Günyüz, 2001: 102).

Nedîm aşağıdaki beytinde kış mevsiminin ne denli soğuk geçtiğini gülünç derecesinde bir mübalağa ile ifade etmektedir:

Bürrûdet öyle ki buzlanmasın deyü lâyık

Konulsa penbeye yâkut-pâre-veş ahker (Yaraşır, 1996: 590).

Şair bir diğer beytinde “akmazsa da damlar” ibaresini tevriyeli kullanarak kışın fakir ve harap hâneler için daha zor geçtiğini belirtir:

Kesâdı yok hele kış günleri akaar-i gamın

Harâb hâneler akmazsa da hele damlar (Yaraşır, 1996: 590).

Kış mevsiminin soğuk olması dolayısıyla insanlar sıcak mekânlarda sıcak sohbetlere dalmak arzusunda olurlar. Gelibolulu Sun'î aşağıdaki beytinde bu arzusunu dile getirmektedir:

Geldi kış eyyâmı her gice gönül hâlvet kılp

Eyle ğammâmın perî-rûlarla şurma şoğbetin (Yakar, 2002: 367).

Kış mevsimiyle beraber farklı tasavvurlar da ifade edilmiştir. Örneğin bu mevsim, karın her yeri kaplaması ve insanları evlere kapatması yönüyle askere benzetilmiştir. Mesîhî aşağıdaki beyitte bu benzetmeye örnek vermektedir:

Yüridi miskîn Mesîhî üstine kış leşkeri

Kaç kaç tapuñı idindi ey server nasîr (Akbudak, 2001: 455).

2.1.5. Yaz

Dem-i bâhûr, sayf, tâbistân, gibi isimlerle de anılan yaz mevsimi, döngüsel zamanın bir parçasıdır. Klâsik Türk edebiyatında nispeten daha az rağbet edilen bir mevsim olan yaz, daha çok sıcaklığı ve hararetiyle şiirlere konu olmaktadır. Ahmedî'nin aşağıdaki beytinde yaz mevsimi, yıl içindeki döngüsünü tamamlayan bir zaman dilimi olarak tasavvur edilmiştir:

Niçe kim devr-ile yıllar fuzûlî

Bahâr u şayf u pâyız ü şitâdur (Günyüz, 2001: 100).

Nev'î'ye ait aşağıdaki beyitte yaz mevsimi sıcaklığı dolayısıyla ele alınmıştır:

Virürse reşha-i lutfun tarâvet-i nîsân

Fezâ-yı gülşeni huşk itmeye dem-i bâhûr (Sefercioğlu, 2001: 388).

Yaz mevsimine pek ilgi duymayan şairlerden biri olan Gelibolulu Sun'î ise yaz sıcaklığının artmasından dolayı deliliğinin artacağını dile getirmektedir:

Her nefes germiyyet-i mihrün ziyâde olmada

N'ola artarsa cünūnum başladı yaz olmağa (Yakar, 2002: 366).

2.1.6. Ay

Döngüsel zamanı ifade eden ay kavramı, dîvânlarda çeşitli şekillerde geçmekte; şiirlerde en çok, 'ramazan, nisan, şaban, şevval' aylarının adları zikredilmekle beraber, 'temmuz, teşrîn, kânûn' gibi ay isimlerinin de kullanıldığı görülmektedir.

Dîvânlarda en çok sözü geçen aylardan biri olan ve mâh-ı sıyâm tabiri ile de zikredilen ramazan ayı, özellikle oruç dolayısıyla iştetin son bulması ve içki içme yasağının başlaması sebebiyle anıldığı gibi bütün aylardan daha hayırlı, mübarek ve faziletli olmasıyla da anılır:

‘İştretüñ mevsümidür lîki ne çâre ramazân

Râğat-ı ‘İşümüzi ‘usrete eyledi bedel

Gerçi şimdi ramazân korhûsı kıomaz bizi kim

İçevüz bâde-i gül-rengi ne ekşer ne eķal (Günyüz, 2001: 104).

Ramazan hilâlin görünmesiyle başlar ve yine hilâlin görünmesiyle biter. Aşağıdaki beyitte Mesîhî, mihrap ile hilâl arasındaki şekil benzerliğine de değinerek ramazan ayının Allah'a ibadet için konulmuş bir ay olduğunu belirtmektedir:

Tâ'at itsün diyü Allâha cemâhîr-i en'am

Bir güzel mihrâb göstermiş idi mâh-ı sıyâm (Akbudak, 2001: 448).

Ramazanda meyhanelerin kapalı olması, içkiye düşkün kişilerin bile bu ayda içki içmemeleri toplumda yaygın görülen bir tutumdur. Mesîhî aşağıdaki beyitte ramazanın geçtiğini farzederek sevgilinin dudaklarının kadehinden içki içmeyi istemektedir:

Câm-ı leb-i dil-dâr ile bir lahza Mesîhî

Gel ayş idelüm geçdi tatalum ramazânı (Akbudak, 2001: 448).

Üç aylara dâhil olan recep ve şaban ayları, ramazan ayından sonra dîvânlarda adı en çok geçen aylardandır. Aşağıdaki beyitte sevgilinin kaşları bayram hilâline benzetilerek bu hilâlin görülmesiyle ramazan ayı boyunca uygulanan şarap yasağının artık kalktığı ve

rahatça içki içilebileceği ifade edilmektedir. Recep ayının haram aylardan sayılmasından dolayı şair, içki içme isteğini makul kılabilmek için bayram hilâlinin görünerek bu ayın hükmünün ortadan kalkmış olduğunu vurgulamaktadır:

Kaşuñ hilâl-i ‘iddür eydür mey it şaleb

Kimdür aña ki diye bu aydur meh-i Receb (Günyüz, 2001: 103).

Şaban, ramazandan önce gelen sekizinci aydır. Nedîm aşağıdaki beytinde, gönlünün sevgiliye kavuşma bayramına ermeye heves ettiğini ve Ramazan adlı bir güzele Şaban olduğunu yani onun ardından gittiğini söylemektedir:

Heves-i ‘îyd-i visâle düşüp encâmında

Oldı dil bir mehe şa‘ban Ramazan nâmında (Yaraşır, 1996: 591).

Şaban bitiminde ramazan hilâlinin görünmesiyle oruca başlanır. Hilâlin görülememesi sebebiyle oluşan tereddütlü güne ise ‘yevm-i şek’ denilir. Bu, zevk ehli için bir fırsat olur ve içinde oldukları sarhoşlukla itiraz seslerini yükseltirler. Nedîm’in aşağıdaki beyti bu duruma örnektir:

Ehl-i keyfîn birisi der ki behey sultânım

Aydın ay bellü hisâb olmadı şa‘ban tamâm (Yaraşır, 1996: 591-592).

Ahmedî’nin aşağıdaki beytinde şaban ayı, ramazandan önceki ve henüz içki yasağının başlamadığı bir ay olarak karşımıza çıkmaktadır:

Şebân-rüzî mey it nüş u ney it güş

Ne işdedür çü bildüñ ruzigârı (Günyüz, 2001: 104).

Şevval ayının ilk üç günü Ramazan Bayramı olarak kutlanmaktadır. Dolayısıyla bu ay, divan şiirinde, bayramla olan ilgisi sebebiyle yerini almaktadır. Nev‘î ve Nedîm’in aşağıdaki beyitleri, bu duruma birer örnektir:

Îd-i Ramazân olduğına olmağ için dâl

Lâgar görünür halka hilâl-i meh-i şevvâl (Sefercioğlu, 2001: 385).

Hâk-sârân-i gama mi’mâr-i cûd ü himmetin

Gurre-i şevvâli ceft ü tâk-i ümmîd eylesin (Yaraşır, 1996: 592).

Bolluğun ve bereketin simgesi olan nisan ayı, dinî hüviyeti bulunan aylar dışında, divan şiirinde en fazla adı geçen aylardandır. Ahmedî'nin aşağıdaki beytinde nisan ayı yağmurlarından dolayı söz konusu edilmekte, âşığın sevgilinin hasreti yüzünden gözlerinden nisan yağmurları gibi bolca gözyaşı akıttığı söylenmektedir:

Nideyim kılmaz terağğum bana ol gönca-leb

Ebr-i nîsân bigi uşda gözlerüm nemgîn ider (Günyüz, 2001: 103).

Ahmed Paşa'nın dîvânında nisan ayı, lutuf, ihsan, cömertlik timsali olarak ele alınmaktadır. Bunda eskiden beri devam eden nisan yağmurlarının kutluluğu ve bereketliliğine ve bu arada inci cevherinin, sedefin içine düşen nisan yağmurlarıyla oluştuğuna dair mevcut inançların tesiri olduğu muhakkaktır:

Dürr ü gevher saçılır katre-i bârân yirine

Çünkü cûdun bulıdından yaga nîsân-ı kerem (Tolasa, 2001: 429).

Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu ünlü Kerem Kasidesi'nde yer alan yukarıdaki beytinde Ahmed Paşa, padişahın cömertlik bulutundan yağın nisan yağmurlarının her bir damlasının bir mücevher değerinde olduğunu belirtmekte, padişahın cömertliğini ve kereminin bereketini yüceltmektedir.

Nedîm'in aşağıdaki beytinde nisan ayı, bereketi sebebiyle övülen kişinin lutfuna benzetilmektedir. Nisan bulutunun getirdiği yağmurlar feyizdir, berekettir. Bu sayede istirdiyede inci meydana gelir:

Pür eser nîsân-ı lûtfun şöyle kim dür pûş olur

Çeşm-i 'âşık nem-çekân oldukça dâmân üstüne (Yaraşır, 1996: 591).

Dîvân şiirinde sözü sıkça geçen aylardan biri de temmuz ayıdır. Bu ay sıcaklığı dolayısıyla şiirlerde yerini almaktadır. Aşağıdaki beyitlerin ilkinde Nedîm, sevilen güzelin gülden yapılmış gömleğinin temmuzun sıcaklığından dolayı açıldığını; ikincisinde ise temmuz ayının hararetiyle kuyuların kurduğunu, ancak sevgilinin çene çukurunun gülsuyu niteliğindeki teriyle dolduğunu söylemektedir:

Açılıp tâb-ı temûz ile o gül-pîrâhen

Gelmiş âğuş-i girîbâne şikâf-i dâmen

Çehleri tâb-i temûz eyledi bî-âb ammâ

Oldu leb-rîz gül-âb-i der ile çâh-i zekân (Yaraşır, 1996: 591).

Bu örneklerin dışında klâsik Türk edebiyatı metinlerinde ayın, döngüsel bir zaman parçası olarak yılın on iki ayından biri şeklinde, kullanıldığını da görmekteyiz. Aşağıdaki beyitlerde Nev'î, sevgilinin hasretiyle geçen günlerini ifade ederken, ay ve yıl kelimeleriyle, normalden daha uzun bir süreyi kastetmektedir:

Aylar yıllar olur gün yüzünü görmezüz âh

Bârî şol iki hilâlün görelüm mâh-be-mâh

Kaşun hilâlidür gözümüzde hayâlümüz

Zülf ü ruhun gamiyle geçer mâh u sâlümüz (Sefercioğlu, 2001: 385).

Aşağıdaki beyitte Gelibolulu Sun'î, sevgilinin saçını ve yanağını gördüğünden beri, aylarını ve yıllarını her biri bir kara günmüş gibi geçirdiğini söylemektedir:

Görelen zülf ile ruhsâr-ı ali

Çara günde geçirdüm mâh u sâli (Yakar, 2002: 365).

Mirzâ-zâde Mehmed Sâlim aşağıdaki beytinde, ayı uzun bir zaman dilimini ifade etmek ve sevgilinin ilgisizliğini belirtmek için kullanmakta, sevgilinin kendisini de etrafına ışık saçacak güzellikte olması dolayısıyla ayrıca gökyüzündeki aya benzemektedir:

Çapumdan içre bir aydır o meh duhûl etmez

Hümâ-yı evc-i gûsün alçağa nüzûl etmez (Altınışık, 1995: 211).

2.1.7. Gün ve Günün Bölümleri

Klâsik Türk edebiyatında gün ve ilgili kavramlar, genellikle birer zaman unsuru olmaktan çok, benzetmeler yoluyla şiirlerde yerini almaktadır. Ahmedî'nin aşağıdaki

beytinde, zamanın hızla geçip gittiğini anlatmak üzere günler anlamına gelen “eyyâm” sözcüğü kullanılmıştır:

Nesine ğarre olduñ eyyāmuñ

Ki şoludur muhāvif ü kürubat (Günyüz, 2001: 104).

Şiirlerde günün bölümlerinden olan gece ve gündüzün sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu tabirler, genellikle süreklilik ifade edecek şekilde ya da sevgiliyle veya dış dünyayla ilgili çeşitli unsurlarla benzerlik ilişkisi içinde kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte Ahmedî, sevgilinin özlemiyle gece gündüz ah ettiğini söylemekte, gökyüzünün renginin de bu ahlar yüzünden duman rengine büründüğünü dile getirmektedir:

Her şām u seġer āh iderem ‘ıŝkuñ odından

Rengi felegün anuñ-ıçun oldı duhānı (Günyüz, 2001: 106).

Aşağıdaki beyitte şair, gündüz ve gece kavramlarını benzetme unsuru olarak kullanmakta; övülen kişinin yüzünü sabaha sefa bahşeden bir güneşe benzetmekte, gecenin kızılığının ise bu kişinin kılıcının korkusuyla kan kusmasından dolayı oluştuğunu söylemektedir. Bu durumun süreklilik arz ettiğini de her sözcüğünden yararlanarak aktarmaktadır:

Mihrũñũñ yüzi-y-ile bulur şafā her gün şabāġ

Ƙılıcıñũñ Ƙorhũsından Ƙan Ƙuŝar her şām şām (Günyüz, 2001: 106).

Ahmed Paşa'nın aşağıdaki beytinde ise gece ve gündüz tabirleri, renkleri dolayısıyla hem sevgilinin yanağı ve saçına benzetilmekte, hem de süreklilik ifade etmektedir:

‘Ārız u zũlfi hayâliyle nigârun şeb ü rûz

Gözedem hasret ile subh u mesâlar nice bir (Tolasa, 2001: 432).

Gündüz ve gece kavramlarının beyitlerde daha ziyade benzetme unsuru olarak kullanıldığı sıkça görülmektedir. Ahmedî aşağıdaki beyitte övdüğü kişinin yüzünü parlaklığı dolayısıyla gündüze, siyah saçlarını da geceye benzetmektedir:

Şarardı vālih oluban Ƙızardı ġayrete dũŝup

Yüzüñüñ ağına gündüz gice zülfüñ qarasına (Günyüz, 2001: 106).

Aşağıdaki beyitte de övülen kişinin saçları, onun gün gibi parlak olan yüzünü örten bir gece olarak düşünülmüştür:

Sevdāsı zülfüñüñ ki günün ol niķābıdur

Benüm bu yaşlu gözümü müştāk-ı şām ider (Günyüz, 2001: 107).

Aşağıdaki beyitte de benzer bir durum söz konusu olmakla birlikte, bu sefer gece renginden dolayı bir kara çadıra benzetilmektedir:

Gün gice çadırında nihān oldı kim yüzüñ

Bu encüm arasında anı şermesār ider (Günyüz, 2001: 109).

Gündüz ve gece kavramlarıyla ilgili çeşitli inanışlara da şiirlerde rastlanmaktadır. Ahmedî, aşağıdaki beyitte sabaha karşı edilen duanın Allah katında daha makbul olduğu inancına işaret etmektedir:

Ağmedî ol yüze bahup kıl du‘ā

Kim du‘ānun mevsümi olur seğer (Günyüz, 2001: 105).

Mesîhî, aşağıdaki beytinde çiğ tanesi olarak bilinen jâlenin gece bağa gelip sabah güneşin doğuşuyla buharlaşması olayını, sabah bahçıvanı görerek bağdan kaçan bir hırsızın durumuna benzetmekte, ayrıca okuyucuya hırsızlığın genellikle gece vakti yapıldığını hissettirmektedir:

Giceyle ugrılığa girmediyse bâg içine

Ye bâgbân-ı mihirden niçün kaçar jâle (Akbudak, 2001: 445).

Şeyhülislâm Esad’ın aşağıdaki beytinde gece ve gündüzün insan ruhundaki psikolojik etkisi kendini hissettirmektedir. Beyitte, her karanlık gecenin mutlaka aydınlık bir sabaha ulaşacağı inancına işaret edilmektedir:

Zuhûr-ı hat sebeb-i vasl-ı şevk-efgendir

Şebin neticesi elbette rûz-ı rûşendür (Türkoğlu, 2007: 162).

Nedîm, aşağıdaki beytinde -sevgilisinin hasretiyle gözüne uyku girmemesinden dolayı- sabahın kendisini şekerleme uykusuna dalma zevkenden mahrum bırakıp bu zevki sevgilisine tattırdığını belirtmekte, böylece sabahın ilk saatlerindeki uykunun tatlılığından bahsetmektedir:

Dil-i bîmârıma hiç hisse vermez subh gûyâ kim

Şeker-hâbın heman ol gözleri bâdâm için saklar (Yaraşır, 1996: 593).

Şiirlerde, “yılın en uzun gecesi” (Devellioğlu, 2001: 981) anlamına gelen “şeb-i yeldâ” tabirine de sıklıkla rastlanmaktadır. Ahmedî, sevgilisinin saçının hevesiyle geceleri çektiği ıstırapları ifade ederken, her gecenin kendisine yılın en uzun gecesi gibi geldiğini belirtmektedir:

Baňa ki olup-durur her gice yeldâ

Şaçuñuñ fikridür pişe zî-sevdâ (Günyüz, 2001: 109).

Ahmedî, sevgilisinin hasretiyle geceleri çektiği sıkıntılar dolayısıyla geceyi kıyâmete benzetmekte, kıyâmet günü kavramına yer vermektedir:

Kıyâmet günü-durur bu gicenüñ

Belâsına kimüñ var iğtimâli (Günyüz, 2001: 109).

Beyitlerde sıkça yerini bulan subh-ı sâdık ifadesi, subh-ı kâzib adı verilen ilk aydınlıktan sonra gelen devamlı sabahı işaret etmektedir:

Nitekim subh-ı sâdık sancağın ref eyleyüp hurşîd

Seherden feth-i milk-i zulmet-i garba müheyyâdır (Sefercioğlu, 2001: 392).

Hayâlî Bey ise aşağıdaki beytinde sevgilisinden sabah aydınlığının tam anlamıyla gerçekleştiği an olan subh-ı sâdık gibi sözüne sâdık olmasını istemektedir:

Ahşamla ben garîb ile bir gece sevdüğüm

Kavlüne sâdık ol nitekim dilberâ seher (Kurnaz, 1996: 489).

2.2. Enderunlu Vâsif Dîvânı’nda Zaman ifade Eden Kelimeler

2.2.1. Zaman

Dîvânda zaman sözcüğü, genellikle içinde yaşanan dönemi ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte Sultan III. Selim, Hz. Süleyman'a benzetilerek övülmektedir. Beyitte yer alan "Süleymân-ı zamân" terkindeki zaman sözcüğü ile Sultan Selim'in yaşamış olduğu dönem kastedilmektedir:

Çâtem-i ednâ ile mühr-i Süleymân bir midir

Ol Süleymân-ı zamân Çâtem bir ednâ çâkeri

(K.14/95, s.218)

Sultan Mahmud'un övgüsünün yapıldığı aşağıdaki beyitte geçen zaman sözcüğü de padişahın saltanat dönemine işaret etmektedir:

Yektâ şeh-i himmet-mizâc sulşân-ı şâğib-taht ü tâc

Buldu zamânında revâc naqd-i şafâyı rûzgâr

(Tk.31/7, s.604)

Yine Sultan Mahmud'u övmek maksadıyla kaleme alınan aşağıdaki beyitte zaman sözcüğünün ifade ettiği anlam, yukarıdaki örneklerle paralellik göstermektedir:

Görse zür-ı şavlet-i merdânesin Zâl-i zamân

İzşirâb ü havf ile lertzân olur mânend-i bîd

(Tk.32/13, s.609)

Buraya kadar verilen örneklerde geçen zaman sözcüğünün bir padişahın saltanat sürdüğü döneme ya da önemli bir kişinin yaşadığı devre, bir diğer ifadeyle geçmiş zamana işaret ettiği görülmektedir. Aşağıdaki beyitlerde ise zaman sözcüğüyle yine yaşanan devir-dönem kastedilmektedir. Fakat sözcüğün bu beyitlerde kullanılış yönünde şimdiki zaman vurgusu ağırlıklıdır:

Her kime gönül versem eder bağırımı süzân

Hübân-ı zamânuñ bañâ bir acırı yok mu

(G.136/8, s.371)

Örnekte görüldüğü gibi zaman, herhangi önemli bir şahsiyetin dönemini ya da uzun bir dönemi değil, içinde yaşanan zamanın, o anın gerçekliğini yansıtmaktadır. Aşağıdaki iki örnekte de aynı durum söz konusudur. Şimdiki zamanın daha net hissedildiği bu örneklerde geçen zaman sözcüğünün devir-dönem anlamlarını korumakla beraber, “günümüz” şeklinde ifade edebileceğimiz “zamane” anlamını da çağrıştırdığını söyleyebiliriz:

Yoksa rindân-ı zamānuñ mey dediği yâdigâr

Âdemi rüsvâ-yı her hûm-hâne-i bāzâr eder

(K.26/9, s.262)

Varken ğased ebnâ-yı zamāna yaranılmaz

Zer şaçsam eğer yerlere şağımla şolumla

(G.107/6, s.349)

Dîvânda zaman sözcüğü, yukarıda verilen anlamlarla beraber, doğrudan vakte işaret edecek şekilde de yer almaktadır. Zamanın algılanabilmesi, ölçülebilmesi, öncelik-sonralık ilişkisi ancak hareket ve buna bağlı olarak da değişim var olduğu sürece mümkün olabilir. Aşağıdaki beyitte zaman sözcüğü “vakit, tarih, ölçülebilir süre” anlamları ön planda olarak kullanılmaktadır:

Hep teğaddüm bi’z-zamândır Rüstem’i zikre sebeb

Yoksa Sām ü Rüstem’ün yoğdur o şāha nisbeti

(K.20/9, s.240)

Aşağıdaki beyitlerde de zamanın “vakit, an” anlamları ön plandadır:

Bağ cihāna ol zamān nāmuñ ne gūnā neşr olur

N’eymiş İskenderlik ‘ālemde görürler himmeti

(K.20/119, s.248)

Atsın ğicābı gülsün açılsın zamānıdır

Etsin o tāze gonca-i bāġ-ı edeb šafā

(G.2/3, s.277)

2.2.2. Rüzgâr

Sözlüklerde “devir, dünya, yel, zaman” anlamlarıyla tarif edilen rüzgâr, dîvânda konumuzla ilgili beyitlerde genellikle “devir” anlamıyla yerini almaktadır. Rüzgârın farklı anlamlar ifade edişinden dolayı bazı beyitleri kelimenin tek anlamıyla ele alarak yorumlamak güçtür. Şair de şiirlerinde kelimenin çeşitli anlamlara geliyor olması durumundan yararlanmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde rüzgâr sözcüğü yaşanan devri çağrıştırmakla beraber şairin, beyitleri oluştururken sözcüğün diğer anlamlarından da faydalandığı görülmektedir.

Şairin Sultan Selim övgüsünde yazdığı kasidenin aşağıdaki beytinde rüzgâr sözcüğü, tevriye ve telmih sanatlarına da başvurulmak suretiyle hem zaman, hem devir, hem de yel anlamlarıyla kullanılmıştır:

Kim Süleymān gibi böyle rüzgāra ğükm eder

Baġr ü berri eylemiş zīr-i nigīn-i dāverī

(K.14/23, s.213)

Aşağıdaki beyitte şair, zamanı kişileştirmekte ve artık eski hoş sohbetlerden eser kalmadığını, içinde bulunduğu zamanın bu güzelliklere izin vermediğini dile getirmektedir:

Güm-kerde eylemiş sitem-i dest-i rüzgār

Ser-rişte-i güşāyiş-i šoġbet görölmedi

(G.126/6, s.363)

Şairin, Hüseyin Paşa'nın Mısır'ı fethi üzerine yazdığı şiirinin aşağıdaki beytinde Hüseyin Paşa, zamanın/ devrin yiğit kahramanı olarak değerlendirilmektedir:

Āferīn ey rüzgāruñ şeh-süvār-ı šaf-deri

Arşā aṣ ūimden gerü tīg-ı süreyyā-cevheri

(Tk.7/6, s.575)

Şair, aşğıdaki beyitte de Sultan Mahmud’u zamanın/ devrin üstün hükümdarı olarak vasıflandırmaktadır:

Çahramān-peyker ğazanfer-fer hūner-ver nām-ver

Şaf-der-i Rüstem-hūner ūāğib-ķırān-ı rūzgār

(Tk.30/3, s.602)

Rūzgār sözcüğü dīvānda, diğer anlamların tesirini geride bırakarak, sadece “zaman”ı çağrıştıracak şekilde de kullanılmaktadır. Aşğıdaki beyitlerde rūzgār, doğrudan zaman anlamına gelmektedir:

Böyle ūeh-i iğsān-mezāk gelmiş degül bi’l-ittifāk

Aķrānı yazılmış mı baķ tārīhe bunca rūzgār

(Tk.31/32, s.606)

Sulşān Ağmed gibi ĥāş yazmış yoķ evvel hem vasaş

Meşķ-ı celī etmiş faķaş sa’y ile nice rūzgār

(Tk.31/41, s.606)

2.2.3. Dehr

Dehr sözcüğüne, sözlüklerde “devir, dünya, zaman” karşılıkları verilmektedir. Dīvānda dehr sözcüğünün geçtiği beyitler, genellikle sözcüğün iki anlamını da ifade etmektedir. Aşğıdaki örneklerde de görüleceği gibi sözcük, “şāhān-ı dehr” örneğinde olduğu gibi, genellikle tamlama şeklinde yer almakta, bu tamlamayı “dünyanın şahları” olarak da “zamanın şahları” olarak da anlamak mümkün olabilmektedir. Bu gibi beyitlere dīvānda sıklıkla rastlanmaktadır:

Cihān-ĝirān-ı dehrüñ Sām-ı heybet Rüstem-i Zāl’i

Şehen –şāhān-ı ‘aşruñ şīr-şavlet şāh-ı manşūri

(Tk.2/1, s.569)

O bî-hemtâ şeh-i Dārâ-ğaşem kim şevket ü şanı

Bütün şāhān-ı dehre māye-bahş-ı iğtişām oldu

(Tk.17/3, s.585)

Şāhān-ı dehrūñ şāhıdır evc-i şükūhuñ māhıdır

‘Aşruñ şeh-i āgāhıdır ol dāver-i kuşb-iştiḥār

(Tk.31/12, s.604)

Şair, Hüseyin Paşa'nın Mısır'ı fethi dolayısıyla yazdığı tarihin aşağıdaki beytinde, dünyanın veya devrin meşeliğinde Rüstem Paşa'nın zamanından beri Hüseyin Paşa gibi bir aslan görülmediğini belirtmektedir:

Mîşe-zār-ı dehrde zātuñ gibi şır-i neri

Görmemiş çeşm-i felek tā devr-i Rüstem'den beri

(Tk.7/5, s.575)

Aşağıdaki beyitte şair, Sultan Mahmud'un herkesten üstün olduğunu ve dünyanın veya devrin bütün hükümdarlarının onun eşiğinde ancak birer köle olabileceğini dile getirmiştir:

Ġazret-i Şulşān Maġmūd Ġān-ı Ġāzī kim Ġudā

Ġusrevān-ı dehri kılmış āsitānında ġulām

(Tk.72/1, s.657)

Aşağıdaki beyitte de dehr sözcüğü hem dünya hem de zaman anlamını çağrıştıracak şekilde kullanılmakta, sevgilinin gül yaprağına benzeyen yanağının güzelliğinin etkisiyle zamanın/ dünyanın gül bahçesini velveleye verdiği belirtilmektedir:

Ġülzār-ı dehre verd-i ruḥuñ verdi velvele

Ġül-berg-i ter mi ġülşen-i ġüsn ü baha mısın

(G.94/5, s.340)

2.2.4. Vakt

Vakt sözcüğü, dîvânda sıklıkla geçmektedir. Bu sözcük, kimi yerde insan ömrüne işaret etmekte, kimi yerde genel olarak zamanı ifade etmekte, kimi yerde de belirli bir dönemi veya belirli bir anı belirtmektedir. Aşağıdaki beyitlerde geçen vakit sözcüğü, Sultan Mahmud'un saltanat sürdüğü döneme işaret etmektedir:

Cihân ma'mûre-i şevk u meserret oldu vaqtinde

Derûn-ı 'âlem envâ'-ı ferağla pür-mesâr oldu

(K.22/3, s.253)

Olup vaqt-i hümâyunında 'âlem müsterîğü'l-bâl

Bedel oldu sürûr u şeqva ğüzn-i hâşır-ı ekvân

(Tk.13/11, s.581)

Aşağıdaki beyitlerde ise vakit sözcüğünü, "zaman" olarak da algılamak mümkünken, sözcüğün insan ömrünü de ifade ettiğini görmekteyiz:

Ne murâdım söyleyebildim ne hâlim ol mehe

Geçdi vaqtim gâh hulyâ vü gâh iğmâl ile

(K.20/8, s.252)

Dâ'ima celb-i rızâ-yı Çazret-i Mevlâ için

Naqd-i vaqtin eylemekde vaqf-ı hâyât-ı ğisân

(Tk.19/14, s.592)

Aşağıdaki beyitte ise vakit kavramı, kısa bir anı değil, gençlik dönemini kapsayacak şekilde geniş bir zamanı karşılamak üzere kullanılmıştır:

Bu ihlâs ü diyânet bu rütbe 'iffet ü 'îşmet

Görölmüş mü sezā inşāf eyleyüñ vaqt-i şebābetde

(Tk.14/4, s.582)

Bu örneklerin haricinde dîvânda vakit sözcüğü, genellikle doğrudan zaman kavramını ya da belirli bir anı ifade etmek için kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde sözcük, zamana genel bir terim anlamıyla işaret edilmektedir. Aşağıdaki manzumelerde vakit sözcüğü “vakit geçirmek” ve “vakit bulmak” şeklinde deyim anlamıyla kullanılmaktadır:

Şunda iğsān mı ne dirler bir lafiż vardı ‘aceb

Görmez olduğ kimler ile vaqt-i istimrār eder

(K.26/30, s.264)

Bir neş’eli vaqtin bulup ol serv-i revānuñ

VĀŞIF gibi būs eyler iken ğonca dehānın

Āġūşa teslīm kılıp müy-ı miyānın

Bend etdi beni kendine bir şūh-ı gül-endām

(Mur.79/4, s.431)

Eder imrār-ı vaqt ‘ilm ü kemāl ü ħaşş ü şan‘atla

Degöldür meşreb-i şāh-ānesi dil-beste-söz ü sāz

(Tk.47/10, s.628)

Aşağıdaki beyitte şair, sevgilisinin yanına gitmek istediğini belirtmekte; fakat sevgilisi yalnız bulunmadığından bunu yapmak için zamanın uygun olmadığını dile getirmektedir:

Dedim yār yalnızsa varayım ey dil kııl istizān

Dedi vaqt-i degöl pāyına sevdiği civān geldi

(G.129/8, s.365)

Aşağıdaki beyitte “vaktâ” tabiri, sınırlı belli bir zamanı işaret etmekte ve “o vakit” anlamına gelmektedir:

Ƙıldı vaqtâ kim o şâh evreng-i iƘbâle cülûs

Eyledi mecmû‘-ı dünyâya nažar im‘ân ile

(Tk.65/21, s.649)

Dîvânda vakit sözcüğü, “vakt-i ecel”, “vakt-i seher” ve “vakt-i ezân” tamlamalarında görüldüğü gibi, belirli bir anı ifade etmek için de kullanılmaktadır. Dîvânda bu çerçevede birçok örnek bulunmakla beraber bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

Vaqt-i ecel müyesser edip ğüsn-i hâtıme

İmânım ile Ƙalbimi pür-nür eder misin

(K.2/2, s.201)

Şöyle sârî oldu kim şâ‘ât ü zühdü ‘âleme

Ħalk olur ğâzır namâza gelmeden vaqt-i ezân

(Tk.19/10, s.591)

Fetğ-i rûz-nâmçe-i hâşır edip vaqt-i seğer

Feyz-i Çaçğ ile temâşâda iken çeşm-i şühüd

(Tk.24/1, s.595)

Aşağıdaki beyitte “vakt-i gül” tamlaması, hem doğrudan gül zamanını hem de ilkbahar mevsimini karşılayacak şekilde kullanılmıştır:

Ol gülün nâz-ı firâğıyla donandım şöyle kim

Vaqt-i gülde gülsitâni görmeyen görsün beni

(G.139/2, s.372)

2.2.5. Saat

Dîvânda saat sözcüğü, zamanın parçalarından altmış dakikaya karşılık gelen süreyi veya belirli bir zamanı/anı ifade etmek için kullanılmakta, bazen de zaman ölçme aleti olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitte zamanın birimlerinden olan dakikaya da yer verilmekte, “akrep” sözcüğü vasıtasıyla mekanik bir saatin varlığı hissedilmektedir:

‘Akrēb-i šurrañ hâyâliyle hirāsān hâşırım

Her daķıķa ķorķduđum evhāma ŝor ŝorma baña

(G.5/6, s.279)

Aşağıdaki beyitte de akrep sözcüğü tevriyeli kullanılmakta olup buradaki saat sözcüğü de an, esna anlamındadır:

Miŝāl-i ‘akreb o sâ‘at soķar görüp ađyār

Benimle bir yere gitse yarım daķıķa o ŝūh

(G.15/4, s.286)

Aşağıdaki beyitte ise kurmalı ve gonglu bir saatin tasviri yapılmaktadır:

Eger ‘aks etse ŝit-ı tōpı sâ‘āt-ı rehāvī-veş

ŝanīn-endāz eder nūh-ŝās-ı çarh-ı sâ‘āt-āsāyı

(Tk.1/14, s.565)

Aşağıdaki beyitte yine saat sözcüğüyle belirli bir ana işaret edilmektedir:

Eŝāsı sâ‘at-i eŝrefde vaz‘ olmuş meger evvel

Ki oldu şimdi bānī böyle bir ŝāh-ı kerem-bünyān

(Tk.18/33, s.588)

Aşağıdaki bentte şair, saat sözcüğü belirli bir zamanı belirtmek için kullanmıştır. Vâsıf, eserin kahramanlarından biri olan kızın ağzından sevgilisiyle buluşma saatini tam olarak belirtmiştir:

Bu gice beŝde gel a paŝam demeyip şu bu

De şehnişînüñ altına geldikçe Penbe huu
Ĥayķırma pekçe duymasın ammā ĥani Dudu
Pend eyledikçe ol geveze ben eni konu
On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

(Tah.217/31, s.546)

2.2.6. Müddet

Dîvânda çok fazla kullanılmayan müddet sözcüğü, aşağıdaki ilk beyitte zaman/vakit kavramlarını ifade etmekteyken söz konusu zamanın uzunluğu konusunda bir belirsizlik vardır:

Bir nice müddet idi ey müştāk
Şutmuş idi ĥarāba türbe yüzün

(K.25/29, s.260)

Diğer beyitte ise müddet ile sözlük anlamlarından olan “bir şeyin uzayıp sürdüğü zaman” (Devellioğlu, 2001: 707) kastedilmekte, ilk örneğe nazaran sınırları daha belirgin bir zaman dilimi kendini hissettirmektedir:

Olup gālib ‘adūya müddet-i ‘ömrinde zīrā kim
Çesāb-ı tāmdir medd-i zafer tārīĥ-i sāl oldu

(Tk.23/2, s.595)

2.2.7. Ân

Dîvânda an sözcüğü, sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde, lahzayı, pek az bir zaman dilimini karşılamaktadır. Bu sözcük genellikle tek başına kullanılmakla beraber, “ân-be-ân”, “der-ân” gibi kullanımlarla da dîvânda yerini almaktadır. An sözcüğü, gerek tek başına gerekse tamlamalı yapılarla bulunduğu kullanılış şekline göre beyitlere süreklilik, belirsizlik veya tezlik gibi boyutlar getirmektedir.

Aşağıdaki beyitteki “ân-be-ân” tabiri süreklilik arz etmekte, şair, Sultan Mahmud’un devletinin ve şanınin daim olmasını dilemektedir:

Ân-be-ân olsun ziyâde zevk u şevk-ı hâşırî

Gün-be-gün olsun füzûn iqbâl-i şân ü şevketi

(K.20/168, s.251)

Aşağıdaki beyitte “bir an olur kim” ifadesiyle kesin olmayan, belirsiz bir zaman dilimine yer verilmektedir:

Derûnumda ne rütbe sırr-ı ‘aşkı eylesem pinhân

Yine bir ân olur kim VÂŞIFÂ elbet zebân söyler

(G.27/5, s.294)

Aşağıdaki beyitlerdeki “der-ân” ve “bir anda” tabirleri ise tezlik ifade etmektedir:

Ruhsârına gül-penbe dedim çeşmi qarardı

Der-ân çevirip ben de sözü al deyiverdim

(G.84/3, s.333)

Bezl-i cûd edip ‘azîzim ol şeh-i himmet-sülûk

Feyz-ı luşfiyla yapar bir anda biñ kalb-i ğazîn

(Tk.70/4, s.656)

2.2.8. Dem

Sözlüklerde “soluk, an, içki, oyun, gurur” (Parlatır, 2006: 329) gibi farklı anlamlara gelen dem, dîvânda çoğunlukla zaman anlamıyla kullanılmakla birlikte, işaret ettiği zamanın niceliği açısından çeşitlilik göstermekte ve genellikle süreklilik ifade edecek şekilde kullanılmaktadır:

Niyâzı VÂŞIF’uñ senden budur kim feyz-ı luşfuñla

Dem-â-dem ola zîkr ü fikri yâ Rab yâ Resûlallâh

(K.5/10, s.204)

Nice evšāfuñu yād eylemeyim her demde

Farz gibi boynuma borc oldu benim medğ ü šenā

(K.17/53, s.233)

Aşağıdaki beyitte de dem sözcüğü “her dem” şeklinde süreklilik ifade edecek bir kullanış içinde olmakla beraber, beytin ikinci mısrasındaki dem sözcüğü “zaman, saat, an” anlamları ön planda olacak şekilde geçmektedir:

Meclisde bu keyfiyyeti her dem mi šanırsın

Sensiz görülen demleri de dem mi šanırsın

(G.98/1, s.343)

Dem sözcüğü bazı beyitlerde ise tezlik anlamı vermektedir:

Hemān-dem ‘aks edip peymāne-i āyīne dönderürdi

‘Adūnuñ hūn-ı al-ı gerdeni gerdūn-ı gerdānı

(K.18/27, s.235)

N’ola bir demde cān verse hezārı zahm-ı dāneyle

Arardı bunca demdür böyle bir merg-i müfācāyı

(Tk.1/39, s.567)

Aşağıdaki beyitte dem sözcüğü, sözü geçen zamandaki belirsizliği ifade edecek bir söz grubu içinde kullanılmaktadır:

Bir dem gelir mi nūr-ı tecellī-i feyz ile

Genc-i derūnu şu‘le-geh-i Šūr eder misin

(K.2/5, s.202)

Yukarıdaki belirsizliğe karşıt olarak şair, kimi beyitlerde belirli bir ana da dikkat çekmekte, “bundan âlâ dem olur mu”, “demidir” gibi söyleyişlerden de yararlanmaktadır:

Meclis âmāde müheyyā mey-i bādī-i neşāš

‘İş u nūşa dem olur mu dahı bundan a‘lā

(K.17/20, s.230)

Bi-ğamdillāh manşūr ü mużaffer olduñ a‘dāya

Demidir ney-zenān zīb-i fem etsin şāh-ı manşūrı

(Tk.2/39, s.571)

Dîvânda dem sözcüğü, kısa zaman dilimlerini işaret etmenin haricinde, “nice demler ki”, “bunca demdir” gibi uzun ve sürüp giden zamanı ifade etmek üzere de kullanılmaktadır:

Nice demlerdir ki zabş etdim suhan meydānını

Şāh-ı ‘irfān şab-‘ıma hāş etdi deşt-i şoğbeti

(K.20/144, s.250)

Neş’e-yāb olma ne mümkün fürkat-i la‘lūñ ile

Bunca demlerdir lebim peymāneye bīgānedir

(G.41/2, s.304)

Dem sözcüğü dîvânda gelecek zamana işaret edecek şekilde de yerini almaktadır:

VĀŞIF ol mertebe zārım ki kefi ney-zenden

Dem olur nāle-i cān-gāhım ile nāy düşer

(G.29/9, s.296)

Aşağıdaki örnekte ise sözcük, geçmiş zamanı ifade edecek bir kullanım içinde görülmektedir. Dîvânda bundan başka, geçmişe işaret eden “eski demler” gibi kullanımlara da rastlanmaktadır:

Şıkbogaz edip dem-i evvelde ejderhâ gibi

Mevc-i şemşîrûñle boğduñ kâfiri deryâ gibi

(Tk.7-V/5, s.577)

Dünyanın güzelliğine aldanmamak gerektiği belirtilen aşağıdaki bentte şair, yarın düşüncesiyle vakit geçirip bugünü unutmamak gerektiği savındadır. Bentte geçen dem sözcüğü çağ, vakit, an gibi anlamlara gelmekle beraber, bendin anlam çerçevesi içinde düşünülürse, “bu dem” tabiriyle bugünün kastedildiği söylenebilir:

‘Âlemüñ bir pula değmez kıru hâyı ü gâşemi

Etme iqbâl-i heves kendüñe hoş gör bu demi

At gönülden emeli çekmeyesin tâ ele mi

Ne nevâ-yı neğamı diñle cihânda ne gâmi

Şanı ol zevk u şafâ kı’ olmaya encâmı humâr

Ne mey-i şevk ile şâd ol ne elemden bîzâr

(Msd.220/3, s.548)

Yukarıdaki anlamların dışında dem sözcüğü, dîvânda “dönem, devir, çağ” sözcüklerini ifade edecek şekilde de kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte geçen “dem-i pîrî” tamlamasıyla, insanın yaşlılık dönemine işaret edilmektedir:

Tâze sevmek dem-i pîrîde düşer mi VÂŞIF

Ğayrı vazgeç ne zamân uşlanacağsın a ğerîf

(G.68/9, s.322)

Aşağıdaki bentte şair, sevgili olmaksızın hiçbir şeyin (içki içmenin, eğlenmenin, keyif sürmenin, zaman geçirmenin) anlamı olmadığından bahisle kısmen zamanın bile sevgiliyle anlam kazandığına değinmiştir:

Ol perīsiz mey görülmez

Ansız ašlā dem sürülmez

Luşfu her yerde görülmez

Hem-çü tenzūyī hıtāyī

(Ş.186/3, s.509)

2.1.9. Devr

Devr sözcüğü, birçok anlama gelmektedir. “Dönme, bir şeyin etrafında dolaşma, zaman, çağ” (Devellioğlu, 2001: 181) bunlardan bazılarıdır. Bu sözcük dīvānda ise belirli bir dönemi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu dönem ya içinde yaşanan zaman ya da bir hükümdarın hüküm sürdüğü devir olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde geçen devr sözcüğü, övülen kişinin hüküm sürdüğü döneme işaret etmektedir:

Ol ūehen-ūāh-ı cihān-bahş-ı kerem-perver kim

Eyleyemez kimseyi devrinde ğazīn ü nā-kām

(K.15/25, s.222)

Bu devr ‘ahd-i Selīm Hān’dır sūrūda emr ü fermāndır

Dem-i ūādī bu devrāndır cihān buldu tesellāyī

(Tk.1/9, s.564)

Hūsrev-i yektā-yı devrān dāver-i devr ü zamān

Şehriyār-ı ūahramān ūāğib-ūırān-ı kām-bīn

(Tk.33/2, s.610)

Aşağıdaki beyitte ise devr sözcüğü, şairin içinde yaşadığı döneme işaret etmektedir:

Bu devirde ‘âleme geldik ki ‘ayb oldu hüner

Bu vaqıtde cehli sermāye edenler kār eder

(K.26/21, s.263)

Aşağıdaki beyitte geçen “devr-i Âdem” tamlamasıyla insanın yaratılışından beri geçen uzun zaman kastedilmektedir. Beyitte devr, sözcük anlamıyla düşünüldüğünde, yine “dönem” anlamında karşımıza çıkmaktadır:

Kān nedir kīmyā ne ma‘ñā mevc-i deryādan ne sūd

Kimse feyz almış mı yemden devr-i Âdem’den beri

(K.14/86, s.218)

Vâsıf dîvânında devr sözcüğünün tasavvufî anlamıyla kullanıldığı ise görülmemektedir.¹

2.2.10. Devrân

“Devir, dünya, felek, kader, talih zaman” anlamlarına gelen devrân, dîvânda zaman anlamını karşılayacak şekilde genellikle devir, dönem anlamında kullanılmaktadır. Şair, beyitlerde övdüğü kişiyi “âfet-i devrân, kutb-ı devrân, şeh-i devrân” gibi tabirlerle nitelemekte ve memdûhunu zamanın en yüce kişisi olarak tarif etmektedir:

Ne rütbe midġat ü tavşîf olunsa zâtı şâyandır

Ki i‘mār etmede şaġn-ı cihānı ol şeh-i devrân

(K.24/3, s.257)

(Tk.48/4, s.630)

Ķuţb-ı devrân Ķāzî Ķān Maġmūd-ı ‘ālî-şān kim

Žāhir ü bāşında Ķılmış şāh anı Rabb-ı Mu‘în

¹ Sözcük tasavvufî olarak “a. Mevlevilikte dönerek yapılan ayin, semâ. b. Bir’den gelen (sudur, zuhur) çok’un tekrar ona dönüşü; bir şeyin aslına rücû etmesi. Manevi âlemden maddi âleme gelen ruhların ilk ve asli vatanlarına geri gitmelerini açıklayan tasavvufî bir görüş” (Uludağ, 2005: 105-106) anlamlarına gelmektedir.

(Tk.70/2, s.656)

Âh eyle gönül vuşlat-ı cānān ise maşşūd

Te'şir eder āfet-i devrān ise maşşūd

(Muk.76/1, s.691)

2.2.11. Hengām

Hengām sözcüğü, “çağ, mevsim, sıra, vakit, zaman” (Devellioğlu, 2001: 357) anlamlarına gelmektedir. Dîvānda da sözcüğün bu anlamlarıyla uyuşacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitte hengām, yüklem görevinde kullanılmakta; zamanın “dünyayı sevinçle doldurma zamanı” olduğu belirtilmektedir:

Söyleyüñ hengāmıdır kılsın cihānı pür-şarab

Nağme-senc-i nāy ü şanbūr ü kemān gelsin beri

(K.14/44, s.214)

Aşağıdaki beyitlerde hengām sözcüğü ile hükümdarın saltanatının zamanı kastedilmektedir:

Gelip hengām-ı şevk-āver cihānı kıldı ra'nā-ter

Açıldı lāleler güller geyindi al ğārāyı

(Tk.1/5, s.564)

Münādiler nidā etdikde hengām-ı cülūsında

Olup der-dest-i şādī kilik-i şevk-ı nādire-sencān

(Tk.13/17, s.582)

Yine hükümdarın saltanat zamanının kastedildiği aşağıdaki beyitte bu zamanın sevinç, neşe veren, sevinci neşeyi artıran bir zaman dilimi olduğu vurgulanmaktadır:

Yüzü gülsün cihānuñ 'ālemüñ kalbi güşād olsun

Ferağ bulsun baqıp diller bu hengām-ı şarab-zāya

(Tk.38/4, s.618)

Aşağıdaki beyitte ise hengâm, dönem, çağ gibi anlamlarda kullanılmakta, sözcüğün yer aldığı tamlama gençlik dönemine, insanın yaşının gençliğine işaret etmektedir:

Böyle hengâm-ı cevânîde şeh-i ‘âlem gibi

Var mı tağsil eylemiş mecmû‘-ı fenn ü şan‘atı

(K.20/78, s.245)

Aşağıdaki örnekte ise sözcük, doğrudan vakti, zamanı karşılayacak şekilde kullanılmaktadır:

Geçdi VÂŞIF hód-fürüşî geldi hengâm-ı du‘â

Ėayrı ihlâş ile aç dest-i tazarru‘-güsteri

(K.14/121, s.220)

2.2.12. Asır

Sözlükte “ikinci vakti” ve “yüzyıl” (Devellioğlu, 2001: 45) olarak geçen asır sözcüğü, dîvânda bir beyit haricinde, içinde bulunan dönemi karşılamak maksadıyla kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte sözcük, terim anlamıyla “hem-asır” şeklinde yer almakta ve “çağdaş, aynı çağda yaşayan” anlamını karşılamaktadır:

Hem-‘asrı bulunsa meşelâ kevnde Buğraş

Şâkird olur elbette o üstâd-ı behîne

(Tk.78/5, s.662)

Dîvânın diğer yerlerinde asır sözcüğü, genellikle sevilen kişinin/hükümdarın övgüsünün yapıldığı beyitlerde geçmektedir. Bu beyitlerde övülen kişi hakkında “zamanın, asrın şahı” gibi ifadeler kullanılmakta, asır sözcüğü ise “devir, dönem” gibi sözcükleri karşılamaktadır:

Sürme-i gerd-i kudumu nür-ı çeşm-i kâ’inât

Nağş-ı pâyı ‘ayn-ı aşruñ ‘aynek -i rüşen -geri

(K.14/62, s.216)

O rütbe eyledi terfî-‘i adr ü ân-ı himmet kim
Şehen-āhān-ı ‘ara āsitānı bse-gāh oldu

(Tk.50/4, s.632)

Ya‘ni Hān Mamūd-ı ānī kim cihānda zātıdır
āh-ı bī-hemtā ferīdū’l-‘ar sulān-ı zamān

(Tk.19/2, s.591)

2.2.13. Eyyām

Arapa “yevm” kknden gelen eyyām szcu, “gnler” anlamına gelmektedir. Dvānda eyyām, genellikle “dnem, gnler, zaman” szcklerini karılamak zere kullanılmaktadır. Szck, dvānda daha ok hkmdarın saltanat srdu dnemi belirtmek amacıyla yer almaktadır:

Bu bir eyyām-ı ehen-āh-ı ‘adāletdir kim
Kimseden kimseye alā ne zarar var ne ziyān

(K.16/3, s.228)

Ola eyyāmu ebnā-yı zamāna māye-i rāat
Bula ‘ahdnde āsāy cihān bī-add ü bī-āye

(Tk.38/69, s.623)

İ‘tidāl zre geip pādīehim eyyāmu

adme-i ahr ile mahr ola her dem a‘dā

(K.17/57, s.233)

Aaıdaki beyitte eyyām, terim anlamıyla kullanılmakta, szck, “gnler” anlamına gelmektedir:

Hecr-i yār ile geen eyyāmımı edip isāb

Dökeyim şıfr-ı nem-i ekşimi sen ey hāme yaz

(G.50/7, s.310)

Ta‘dād edemem ‘ömrden eyyām-ı firākı

Şıfra çıkarıp cümleten ol günleri sildim

(G.83/5, s.332)

Aşağıdaki beyitte ise eyyām, “günler” anlamına gelmekle beraber “zaman, mevsim” anlamlarında da düşünülebilir:

Bahār eyyāmı gül devri bırakşın dilberān cevri

Desin ‘uşşākına fevrī nedir derdüñ be rüsvāyī

(Tk.1/6, s.564)

2.2.14. Çağ

Dîvânda çok fazla kullanılmayan çağ sözcüğü de birden fazla anlama gelecek şekilde yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte geçen “bu çağ” tabiriyle “bu yaş, bu dönem” kastedilmekte, arka planda bir gençlik kavramının varlığı da kendini hissettirmektedir:

Göz süzüp ‘uşşāka böyle etme mestāne nigāh

Delme bu çağında bagr-ı ‘āşıkı pergāl ile

(K.21/3, s.252)

Dîvânın diğer yerlerinde çağ sözcüğü, genellikle “çağı geçmek” deyimini içerisinde kullanılmakta, bu deyimle bir şeyin zamanının geçmesi, eski güzelliğinin veya gücünün azalması durumu kastedilmektedir:

Şehlā-nigāh tāze denen dil-rübālaruñ

Çağı geçince nāmı ya kördür ya şaşıldır

(G.34/7, s.299)

Gelmiş hāş-ı ‘izārı velī çağı geçmemiş

Bağdım geçerken ol perī-rūya geçende ben

(G.89/3, s.336)

Aşağıdaki dörtlükte de çağ geçmek deyiimiyle bir ilişkisi olmakla beraber, çağ sözcüğü ile “dönem, zaman” anlamı da verilmektedir:

Ey nev-nihāl-i bāğ-ı nāz

Çekme baña bucağ-ı nāz

Bir gün geçer bu çağ-ı nāz

Ġamzeñde almaz zāğ-ı nāz

(Mur.60/1, s.418)

2.2.15. Her Bâr

“Her sefer, sürekli, daima” anlamlarına gelen “her bâr”, dîvânda asıl anlamına uygun olarak, süreklilik ifade edecek şekilde kullanılmaktadır:

Gıfz edip zâtını Allâh hâşâdan her bâr

Fevz-ı nuşret ola endāmına zırh-ı Dāvūd

(Tk.24/12, s.596)

Diyemem VĀŞĪF gibi cevr ü cefâ etme baña

Ol sun ey meh cevrüñ ammâ böyle her bâr olmasın

(Muk.22/2, s.676)

Aşağıdaki beyitte bâr kelimesi cinaslı bir şekilde kullanılmış birinci mısradaki her zaman anlamı verilmişken, ikinci mısradaki zaman gelir âh-ı derûn (yürekten edilen ah) âşıklara bir meyve, bir gıda, bir ikrâm olur anlamı verilmiştir:

Şanma yâr üftâdeye her bâr olur âh-ı derûn

Vaqt olur ‘uşşâğ-ı zâra bâr olur âh-ı derûn

(G.97/1, s.342)

2.3. Kozmik Hareketler ve Zaman

2.3.1. Kozmik Hareketlerle Belirlenen Zaman Birimleri

2.3.1.1. Yıl

Yıl kavramı, “sâl, sene, yıl” sözcükleriyle dîvânda sıklıkla geçmektedir. Aşağıdaki beyitte şair, “bu sene” tabirini kullanarak mürekkep cinas sanatına başvurmuştur:

Mâlik olursa bu sene kim büseñe senüñ

Reşk ü ğasedle der aña dünyâ mübârekî

(K.19/10, s.237)

Aşağıdaki beyitte yeni yıl kavramına yer verilmektedir:

Bu sâl-i nevde şâhed-i bahtuñ be-yümn-i Çaç

Başdı zemîn-i meymenete pâ mübârekî

(K.19/28, s.238)

Aşağıdaki beyitte dönemin hükümdarının saltanat zamanı “sene vü şehri” tabiriyle ifade edilmektedir. Burada, geçen sürenin niceliği hakkında bir belirsizlik söz konusu olup “sene vü şehri” tabiri “zaman, günler, devir” anlamlarına karşılık gelmektedir:

Sene vü şehri ferağla güzerân etdikçe

Žât-ı pâkinden o Şâh’uñ olup ‘âlem hoşnüd

(Tk.24/22, s.597)

Aşağıdaki beyitte yıl kavramı, kişileştirilerek ele alınmakta, övülen kişinin nice mutlu yıllar geçirmesi dilenmektedir:

Mu‘ammer eyleyip şül-ı ‘ömür ile taht-ı ‘âlîde

Erişdîrsin anı Çaç nice böyle sâl-i mes‘ûda

(Tk.46/4, s.627)

Dîvânın kimi yerlerinde yıl, beyitlerde fazla bir etkisi olmayacak şekilde de kullanılmaktadır. Aşağıdaki örneklerde yıl, sene sözcüğüyle belirtilmekte, zaman dilimi olarak içinde bulunulan zamana ya da geçmişe işaret edilmektedir:

Yok demez öpdürür lebini varsa bu sene

Ol nev-nihâl-i bâğ-ı vefânuñ kirâsı yok

(G.71/7, s.324)

Servili’de geçen sene görmüş idüm seni

Ey şüh doğru söyle sen ol dil-rübâ mısın

(G.94/7, s.340)

Dîvânda bir beyitte, dünyanın kendi etrafında dönmesi ile yılın meydana gelmesi olayına da işaret edilmektedir:

Devr-i çeşm-i mûru eyler sâl-i kâmilde şavâf

Ûrde-refîâra eger tebdîl ederse sür’ati

(K.20/74, s.245)

2.3.1.2. Mevsim

Dîvânda fazlaca rastlanmayan mevsim kelimesi, genellikle “zaman, dönem, vakit” anlamında kullanılmaktadır:

Bir âteş var ki dilde sînede bir bir hüveydâdır

Ciger-gâhım yanar bilmem ne derd-i ğayret-efzâdır

Bağılsa da gül-i mecmû’-ı ‘âlem mest ü şeydâdır

Bu dem bir özge demdir mevsim-i câm-ı ferağ-zâdır

(Mur.45/1, s.407)

Mevsimi geldi gülistân vaqtidir

Lâlezâra gel Çerâğân vaqtidir

Bu nevā-yı ‘andelībān vaqtidir

Lālezāra gel Çerāğān vaqtidir

(Mur.54/1, s.414)

Aşağıdaki beyitte ise mevsim sözcüğü terim anlamıyla kullanılmakta, bir ilkbahar mevsiminin varlığından söz edilmektedir:

Güldükçe gülsitān-ı şafāda desin hezār

Vaqt-i bahār-ı mevsim-i zībā mübārekī

(K.19/41, s.239)

2.3.1.2.1. İlkbahar

Bahar mevsimi, dîvân şiirinde en fazla adı geçen mevsimdir. Bu durum, Vâsıf'ın dîvânı için de söz konusudur. Vasıf'ın dîvânında bahar mevsimi sadece isim olarak değil, tabiatla ilgili ögeler, insanda uyandırdıkları, bu mevsimde yapılan etkinlikler olmak üzere çeşitli özellikleriyle sıklıkla ele alınır. Aşağıdaki beyitte bahar kişileştirilmekte, “bahar gibi açılmak” tabirine yer verilmektedir. Burada bahar geldiği zaman çiçeklerin açılması, doğanın canlanması ve her şeye bir tazelik gelmesi olayına işaret edilmektedir:

Ferağ u zevk ile yā Rabb açılıp şekl-i bahār

Çonca-i baht-ı şehī dā'im ola hānde-künān

(K.16/44, s.229)

Aşağıdaki beyitte de bahar mevsiminin gelmesiyle dünyanın tazelendiği belirtilmektedir:

Nice şāh-āne me'vālar olup inşā zamānında

Yeñilendi cihān hem-revnağ-ı vaqt-i bahār oldu

(K.22/16, s.254)

Aşağıdaki beyitte şair, bahar mevsiminin yıl içindeki sıralamasını vermekte, bu mevsimin kıştan sonra geldiğini belirtmektedir:

Şoğuk bakma ısınmağ muğtemeldir hāşşı geldikde

Mürür etmezden evvel müddet-i sermā bahār olmaz

(G.49/3, s.309)

Bahar mevsiminin gelişiyle beraber havalar ısınır ve kış boyunca evlerine kapanıp kalan insanlar gezmek için kırlara, bahçelere akın ederler. Aşağıdaki beyitte de şair, bahar mevsimi geldiği için arkadaşlarına gül bahçelerinde gezmeyi teklif etmektedir:

Geldi bahār mevsimi ağbāb ne dersiniz

Gitsek mi [şağn-ı] gülşende yap yap ne dersiniz

(G.54/1, s.313)

Bahar mevsimi, dīvānda terim anlamıyla kullanıldığı yerlerin haricinde, genellikle çeşitli benzetmeler içinde yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte bahar, sevgilinin güzelliğiyle ilişkilendirilmektedir:

Ħaş nevbahār-ı ğüsnüñ edip sebz cā-be-cā

Dönmüş arada mīve-i la‘lūñ çileklere

(G.118/3, s.356)

Aşağıdaki bentte de “bahār eyyāmı” tabiri ile gençlik dönemi kastedilmektedir:

Temāşā kıl dolaş her ğüşesin cūlar gibi bāğuñ

Senünçün olduğın bil lālezāruñ dāğ-ber-dāğıñ

Bahār eyyāmıdır ey naĥl-i nev-res geçmeden çağuñ

Açıl güller nūş eyleyip cām-ı feraġ-zāyı

(Ş.168/2, s.496)

Aşağıdaki beyitte ise bahar kelimesi, “taze, canlı” sözcüklerini karşılamak üzere kullanılmaktadır:

Luşf u ‘ināyet pīşesi cūd u ‘aşā endīşesi

Evreng-i şîġġat şīsesi zībā gül-i her-dem bahār

(Tk.31/22, s.605)

Aşağıdaki beyitte sevgili çerçevesinde ve de gül bülbül unsurlarına da değinilmek suretiyle bir bahar tablosuna değinilmiştir. Ancak burada sevgilin açılmış çiçek benzeri olan yanağı güle naziredir; yanağı ve elbette yüzü bütünüyle bülbüle-âşığa bir gezinti-eğlence yeri konumundadır.

Şükûfe-zâr-ı ‘izâruñ gülüñ nazîresidir

Bahâra karşı hezâruñ o bir mesîresidir

(Muk.33/1, s.679)

2.3.1.2.2. Sonbahar

“Yaz mevsiminin sonu ile kış mevsimi arasındaki üç aylık dönemi” (Kalın, 2005: 184) kapsayan sonbahar, dîvânda genellikle “hazân” sözcüğüyle yer almaktadır. Dîvânda yaprakların sararıp dökülmesi, havanın soğuması, doğanın canlılığını kaybetmesi gibi sonbahara ait unsurlara sıklıkla değinilmektedir. Sonbaharda tabiatla ilgili bu tablo çizilirken, bu mevsimin insanlarda uyandırdığı psikolojik etkilerin de altı çizilmektedir. Aşağıdaki beyitte insan bedeni sonbahar yaprağına benzetilmekte, sevgiliye sarılmanın heyecanı ile bedeninin sonbahar yaprağı gibi sararıp solduğu belirtilmektedir:

Çün berg-i ğazân-dîde şarardım şola yazdım

Bir kerrecik ol nañl-i hîrâmânı şarınca

(G.104/2, s.347)

Aşağıdaki beyitte sonbahar mevsiminde rüzgâr estikçe ağaçlardan dökülen yapraklar kişileştirilmekte, bunlar birer isyan yaprağı olarak nitelenmektedir:

Bād-ı ğufrân-ı Ĥudâ kim seĝerî esdikce

Güyyâ berg-i ma‘âşi dökülür şekl-i ĥazân

(K.16/7, s.226)

Aşağıdaki beyitte ise sonbahar yağmurunun varlığı kendini hissettirmektedir:

Bārân-ı sirişk ile dökülse n’ola ‘ışyân

Berg-i güneh ü ma‘şiyete vaqt-i hâzândır

(K.28/11, s.270)

Harîf sözcüğü sonbahar anlamına gelmekle beraber, kışın başlangıcında veya yaz ile sonbahar arasında yağın yağmuru (Kalın, 2005: 184) da karşılamaktadır. Aşağıdaki beyitte sonbahar mevsiminin kışı aratmayacak derecede soğuk olduğundan söz edilmektedir:

Çasdı kıavurdu bizi gerçi kem eyyâm-ı hârîf

Esdî şavurdu şîşâ da bizi âhîr gūyâ

(K.17/9, s.230)

İnsanın gençlik çağının ilkbahara benzetilmesine karşın, yaşlılık dönemi de sonbaharla ilişkilendirilmektedir. İnsanın güzelliğinin baharı bir gün bitmekte, sonbahar günleri yani yaşlılık dönemi gelmektedir:

‘Umûm-ı hâşş-ı nev-hîzûñle rûyum n’ola zerd olsa

Geçip evvel bahâr-ı ğüsnüñ eyyâm-ı ğazân geldi

(G.129/, s.365)

Aşağıdaki dörtlükte de yaşlılık dönemi “köhne bahâr eyyâmı” olarak ifade edilmekte ve sevgiliden, kavuşma zamanının yaşlılık zamanına ertelenmemesi istenmektedir:

Hele hâşş-ı ‘izârım dur biraz gelsin deyip yatma

Vişâlûñ hâşşına ta‘lîk edip ‘uşşâkı aldatma

Zamân-ı vuşlatı köhne bahâr eyyâmına atma

Çıkar zevkı anuñ da ancak ey meh-rû bu günlerde

(Ş.151/2, s.482)

Bazı kavramların zıddıyla birlikte verildiği aşağıdaki mısralarda sonbahar, mutlaka yaşanacak bir süreç olarak verilmekte, yaşlılık ve hüznün ise sorun olarak nitelenmektedir:

Yāra mecbūr olan ‘āşık olamaz bī-agyār
Bağ-ı ‘ālemde olur gül diken-āzūrde-i hār
Hīç mümkün mi hāzān görmeye berg-i eşcār
Geh bahār-ı feraḥ ü gāh hāzān-ı efkār
Ḳanı ol zevḳ u şafā k’olmaya encāmı hūmār
Ne mey-i şevḳ ile şād ol ne elemden bīzār

(Msd.220/1, s.548)

2.3.1.2.3. Kış

Kış mevsimi hakkında Vāsıf dīvânında elli yedi beyitlik bir şitâiyye bulunmaktadır. Bu kasidede kış mevsimi ve bu mevsimde görülen olaylar etraflıca anlatılmakta, kışla ilgili genellikle “berd, berf, sermâ ve şitâ” sözcüklerinden yararlanılmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde yaz mevsiminin sıcaklığı ile kış mevsiminin soğukluğu tezat halinde ortaya konmaktadır:

Germ idi ülfetimiz şayf ile geldikte şitâ

Girdi mābeynimize oldu bürüdet peydâ

(K.17/1, s.229)

Görmez olduk çatı çokdan beridir nermiyyet

O havâlar dem-i sermâ ile hep oldu hebâ

(K.17/12, s.230)

Aşağıdaki beyitler, kış mevsiminde doğanın halini gözümüzde canlandırmamızı sağlamaktadır. Bunlara göre ağaçlar yapraklarını dökerek çıplak bir vaziyete bürünmüş, kar tanelerinin darbeleriyle soğuktan titremektedirler:

Şararıp şoldu ‘aceb hastadır ezhār-ı çemen

Şadme-i berf ile titrer donaraḳ ser-tâ-pâ

(K.17/4, s.229)

Döndü ōygun veren abdāla nihāl-i güller

Eli bögrinde alıp b lb l n  eyler h lyā

(K.17/5, s.229)

Ŗair, aŖađıdaki beyitte karla kaplı servileri beyaz devlere benzetirken, karın miktarının okluğuna da dikkat ekmektedir:

Serviler berf ile hep d v-i sefide d nm Ŗ

‘Alı t r c eder ol r tbe meh bet-efz 

(K.17/6, s.229)

AŖađıdaki beyitte yine kış mevsiminin soğukluğundan s z edilmekte, bu soğuğa insanların kıyafetlerle  z m  rettikleri bildirilmektedir. Ŗair, c me-i rind ne tabiri ile rindlerin elbisesi, rinde tavırlar, iki iilmesi vs. anlamlar kastetmiŖtir. Yani bir diğer ifadeyle Ŗair, sabah akŖam rind elbisemizi giyip- rinde bir anlayıŖ ve tavra b r n p ielim, ısınalım; aksi takdirde soğuk hava bizi dondurur, demektedir:

Geyelim c me-i rind neleri Ŗ m   seğer

Dondurur yoksa bizi Ŗiddet-i berd   serm 

(K.17/25, s.231)

Ŗair, aŖađıdaki beyitte sevgiliye sesleniyor ve diyor ki, ‘‘Ey sevgili, senin yanağında bitmeye baŖlayan, dolayısıyla artık bir nevi yaŖlandıđına iŖaret olan bu ayva t yleri  Ŗıđı aŖktan soğutsa buna ŖaŖılmaz. Zira bu soğuk kocakarı soğuğunu bile aratan karakıŖın ta kendisidir.’’:

H ŖŖuñ n’ola Ŗođutsa mağabbetden ‘ Ŗıı

Berd ’l-‘ac za  lib olan arakıŖ budur

(G.3/6, s.303)

2.3.1.2.4. Yaz

Dîvânda yaz mevsimi, “sayf” ve “yaz” kelimeleriyle geçmektedir. Bu mevsim, terim anlamıyla beyitlerde yerini almakla beraber, genellikle bu yazın insanların hissettiği duygular, yazla beraber tabiatta görülen değişiklikler gözler önüne serilmektedir. Aşağıdaki beyitte sayf sözcüğü terim anlamıyla kullanılmakta, her yıl yaz ve kış mevsiminin yaşandığı, bunların birbirini takip ederek varlıklarını hep sürdürdükleri belirtilmekte, döngüsel bir zamana işaret edilmektedir:

Nitekim ğikmet-i Bārī ile her sāl-i sa‘īd

Çü ta‘āqub edeler birbirini šayf u šitā

(K.17/54, s.233)

Aşağıdaki beyit yaz mevsiminde doğada meydana gelen değişimlere örnek teşkil etmekte, beyitte bu mevsimde ağustos böceklerinin görüldüğü belirtilmektedir:

İğrāk-ı kebīr āteş-i hicrānıma nisbet

Yazlarda žuhūr eyleyen āteş böceğidir

(G.44/3, s.306)

Aşağıdaki beyitte sevgiliye kavuşma olayı bir ağacın meyvesine benzetilmekte, bu vesile ile yaz mevsiminde ağaçların meyve vermesine değinilmektedir:

Ol tāze nihālūñ bu yazın mīve-i vaşlın

Bīhūde šaleb etme göñül kıpparamazsın

(G.100/4, s.344)

Yaz mevsimi, insanlar üzerinde olumlu psikolojik etkiler yaratır. Bu mevsimde doğanın iyice canlanmasıyla beraber insan ruhuna da bir canlılık gelir. Etraf güzel çiçekler ve meyvelerle donandığı gibi insanlarla da donanır. Aşağıdaki beyitte yaz mevsiminin insanlar üzerindeki psikolojik etkisi üzerinde durulmakta, bu mevsimin gam ve kederi insandan uzaklaştırıp mutluluk ve ferahlık verdiği belirtilmektedir:

Beñzemez vaqt-i šitāya gešt-i dešt ü bāğ ile

Olur olduqça sebeb def-i ğam ü ālāma yaz

(G.50/9, s.311)

Yaz mevsimi, zevk ve sefa zamanı olarak da aktarılmaktadır:

Bu soğbet olunmuşdu kışın beynehümāda

Yaz gelse kıoyulsaķ kıadeĖ-i źevķa ziyāde

Demdir ki o neş'eyle cihān oldu Ėuřāde

Gel 'ālem-i āb edelim ey meh bu hevāda

(Mur.127/1, s.465)

Aşağıdaki dōrtlōklerde yazın insanlar ũzerindeki olumlu etkisi verilmekle beraber, bu mevsimde doğanın aldığı şeklin de Ėzel birer tasviri yapılmaktadır:

Ėuřende hezār āh ile bōlbōller uyandı

şad-berg-i Ėzīni yiņe biņ renge boyandı

Ėulzār-ı cihān kıırmızı Ėüllerle donandı

Yaz geldi Ėul aķıldı aķıl Ėul gibi sen de

(ř.148/3, s.481)

Cōlar dōkōlōp dāmen-i kōh-sāra aķlar

řevķ ile yeşil cāme geyindi yine dağlar

Ezhār ile zeyn oldu mōcessem hele bağlar

Yaz geldi Ėul aķıldı aķıl Ėul gibi sen de

(ř.148/4, s.481)

Aşağıdaki dōrtlōkte ise yaz mevsimi, sevgilinin ĖzelliĖinin aķında olduğu zamanı belirtmek ũzere kullanılmaktadır:

Meclise gel mest-i nāzım etme nāz

Ėoncasin mey iķ Ėulōp aķıl biraz

Çüsnüfün evvel bahâridir bu yaz

Çoğlasam gīsūlaruñ sünbül gibi

(Ş. 171/4, s.498)

2.3.1.3. Ay

Enderûlu Vâsıf Dîvânı'nda ay kavramı genellikle “ay, mâh, şehîr” sözcükleriyle yerini almaktadır. Ayın kozmik zaman açısından ele alındığı beyitlerde genellikle “ay başı” tabiri kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte delilerin, ay başında deliliklerinin arttığı belirtilmektedir:¹

Çilleden çıksa n'ola zühhâd-ı mecnûn-mençâbet

Ay başında ğiddet-efzâdır cünûnuñ ekseri

(K.14/57, s.216)

Aşağıdaki beyitte sevgilinin aşığına çok nadir olarak bûse verdiği belirtilmekte ve ay başı, bir türlü gelmek bilmeyen bir zaman olarak ele alınmaktadır:

Ay başına doğru baña bir bûse verir yâr

Ebrû ile etdiği işâret budur işte

(G.120/3, s.358)

Aşağıdaki beyitte şair, sevgilinin kaşını gökteki hilale benzetmekte, çevresindekilere o gün ayın kaçtığı olduğunu sormakta, o dönem insanların gökyüzündeki ayın şekline bakarak ayın hangi günlerinde olduklarını hesaplamaları olayına değinmektedir:

Doğmuş sipîhr-i ğüsne hilâl- ebruvân-ı yâr

Ayuñ bu gün efendi ğisâb ile kaçdır

(G.32/6, s.298)

¹ Konuyla ilgili olarak “Her ay başı kadınların hastalandıkları gibi deliler de işi azıttırır. Eski müneccimlere göre hadiseler, fitneler hep kamerî ay başında olurmuş. Cezir ve medler gibi hadiseler de ayın te'sîriyle olmakta imiş” (Onay, 2000: 98) bilgileri verilmiştir.

Bu örneklerin haricinde dîvânda, kimi özel ay isimlerine de rastlanmaktadır. Aşağıdaki beyitte ilk üç günü Ramazan Bayramı olarak kutlanan şevval ayının, insanlarda görülen neşe, coşku açısından diğerlerinden üstün olduğu belirtilmektedir:

Nisbet olmaz kıadri eslâf-ı mülûke ol şehûñ

Neşvede mâh-ı diger bir meh-i şevvâl ile

(K.21/14, s.252)

Aşağıdaki beyitte de coşku içinde geçen şevval ayıyla yas tutulan muharrem ayı bir tezat çerçevesinde verilmektedir:

Mâtem mi eder ‘îd-i vişâle eren ‘ârif

‘Āşık meh-i şevvâli muğarrem mi şanırsın

(G.95/6, s.341)

Aşağıdaki beyitte temmuz ayına yer verilmekte, yaz aylarından olan bu ayda havanın çok sıcak olduğu belirtilmektedir:

N’ola ġarâret-i bâdeyle tepse dilde heves

Havâ temûzda ġâyet fıķır fıķır kıaynar

(G.19/6, s.289)

Sultan Bayezid ve Sultan Mahmud’un doğum tarihlerinin belirtildiği aşağıdaki beyitlerde de bir özel ay ismi olarak rebî‘ü’l-evvele rastlanmaktadır:

Fer şalıp şehr-i rebî‘ü’l-evvelüñ onuncu şeb

Şoğdu iķbâl ile hem-çün nûr-ı mâh-ı şâm-ı ‘îd

(Tk.54/10, s.639)

Yümn ile yirmi beşinci şeb rebî‘ü’l-evvelüñ

Şoğdu sâ‘at ikide ol meh-veş-i ‘âlî-nijâd

(Tk.37/11, s.618)

Aşağıdaki beyitte şairin aldığı maaşı har vurup harman savurması ve o ay yapılacak masrafları yazdığı defteri her ay başında temize çektiği anlatılmaktadır:

Bezl ü isrâf et nimāyiş-yâb ağbābuñ yesin

Sen her ay başı beyāza defter-i māhiyye çek

(G.73/3, s.325)

2.3.1.4. Gün

Dîvânda gün kavramı “gün, rûz, yevm” sözcükleriyle karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, terim anlamıyla az kullanılmakta, daha çok “bayram günü, kavuşma günü, oruç günü” gibi tamlamalar içinde yerini almaktadır. Aşağıdaki beyitte gün, aydınlık olması özelliğiyle verilmekte, sevgilinin güzelliğinin dünyayı aydınlatan güneşten bile parlak olduğu belirtilmektedir:

Bilür-ı revzeni başdırsa cā'iz pertev-i mihri

Žiyâ'-yî şem' olur mu rûz-ı rûşen-tâbda rahşân

(Tk.18/49, s.589)

Aşağıdaki beyitte gün sözcüğü cinaslı kullanılmakta, sözcüğün hem güneş, gündüz, hem de gün anlamlarına yer verilmektedir:

‘Ayândır günden işte bir gün ol şeh kaçır-ı Yıldız’da

Alıp dest-i hümâyûnına iğbal ile şeşhâne

(Tk.48/12, s.631)

Aşağıdaki beyitte gün sözcüğü, “isteklerini en iyi biçimde gerçekleştirebileceği çok elverişli koşullar ortaya çıkmak, eline olağanüstü bir fırsat geçmek” (Püsküllüoğlu, 2003: 410) anlamına gelen “günü doğmak” deyimini içinde kullanılmaktadır:

Dîdeler rûşen yine doğdu hârâbātuñ günü

Ba‘dezîn şaķvâ-fürüşuñ yoğdur âlemde yeri

(K.14/35, s.214)

Şair bunun haricinde şiirlerinde “günü bayram olmak” tabirine de yer vermekte, bunu söylediği kişinin gününün bayram neşesinde geçmesini dilemektedir:

Böyle nüzhet-gâh-ı zîbâlarda zevk u şevk ile

Her şebi şâm-ı meserret ola her bir rûzu ‘îd

(Tk.32/28, s.610)

Şairin “yüz” ve “gün” sözcüklerini sanatlı bir şekilde kullandığı aşağıdaki beyitte gün sözcüğü, “öleceği kesinlikle belli olmak, son günlerini yaşamak” ve “bir işin gerçekleşeceği belirli bir zamanı beklemek” (Püsküllüoğlu, 2003: 412) anlamlarına gelen “gün saymak” deyimini içinde yerini almaktadır:

Atdı yüz gün şöñraya vaşlın gelip yüz vermedi

Kendi gülsün oynasın gayrıla sen gün şay ne güç

(G.14/5, s.286)

Oruç gününde içki içilmediği belirtilen aşağıdaki beyitte “rûz-ı rûze” tabiri daha çok ramazan ayını kapsayacak şekilde kullanılmaktadır:

Yâ tehî kaldıkda meyden tâb-ı rûz-ı rûzede

Fevc-i çarhun yubüsetden açıldı çenberi

(K.14/33, s.214)

Aşağıdaki beyitte ise “rûz-ı visâl” tabiri “kavuşma günü” anlamına gelmekle beraber, burada gün ile daha kısa bir zaman dilimi kastedilmekte, kavuşma anı ifade edilmektedir:

O bûy-ı şurra ki ben buldum anı rûz-ı vişâl

Ne gördü sünbül anı ne işitdi şebbûlar

(G.18/2, s.288)

Gün kelimesi dîvânın çoğu yerinde, “günden güne, gün-be-gün” gibi tabirler içinde, süreklilik arz edecek şekilde de kullanılmaktadır:

Tîr-i maḳşûdına âmâc ola cân-gâh-ı ‘adû

Ola günden güne he düşmeninüñ ḳaddi kemân

(K.16/43, s.229)

Ney gibi Ğüseynî’ye çıḳa nale-i ‘uşşâḳ

Günden güne germiyyet-i ğüsn-i ğasenimden

(G.91/4, s.338)

Aşağıdaki beyitlerde gün adı verilerek, padişahların Cuma namazına gidip gelişlerinde yapılan tören anlatılmıştır:

Görse ger dārâtını Dārâ alay-ı cum‘ada

Reşk-i ğayretle ḳalır engüşt-i ğayret ber-dehân

(Tk.19/5, s.591)

Zâtına der-pey ḳılıp şeh-zâdegânın şevḳ ile

Eyleye zîb-i alay-ı cum‘a ol şâh-ı vağîd

(Tk.54/14, s.639)

2.3.1.4.1. Günün Bölümleri

2.3.1.4.1.1. Şafak-Subh-ı Sâdık

Gün doğumundan önceki veya sonraki alacakaranlığı (Kantar, 2005: 452) ifade eden şafak ve tan yerinin ağartısı (Kantar, 2005: 452) anlamına gelen subh-ı sâdık terimlerine, dîvânda sıklıkla rastlanmamakla beraber, bu terimler genellikle renk unsuru ön planda olacak şekilde, benzetmeler vasıtasıyla kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte şafak, padişahın kan içici kılıcına kırmızı rengini veren bir öge olarak geçmektedir:

Tâ ki şû verip şafaḳdan tîĝ-ı hûn-âşâmına

Taḳına Mirrîh-ı çarh ‘ıdiyye zerrîn hânçeri

(K.14/122, s.220)

Aşağıdaki beyitte de şafak sözcüğü, zaman belirten terim anlamından bağımsız olarak, sadece rengi dolayısıyla yerini almaktadır:

Pîş-gîr-i bezm-i şānı aşlas-ı al-ı şafağ

Çāvī-i dūş-ı şükūhı neyyir-i tābende-fām

(Tk.36/4, s.616)

Beyaz renkle ilişkilendirilen “subh-ı sâdık” da beyitlerde genellikle rengi dolayısıyla bir benzetme içerisinde yerini alır:

Beyāz-ı şubğ-ı şādık revzeninde perde-i canfes

Hevā-yı sūnbülī şadrında ferşi pür gül ü reyğān

(Tk.18/44, s.589)

Subh-ı sâdık, tespit edebildiğimiz kadarıyla dîvânda yalnızca aşağıdaki beyitte tan yerinin ağardığı zamanı karşılayacak şekilde karşımıza çıkmakta, bu vakitte güneşin doğduğu belirtilmektedir:

Şubğ-ı şādıkda şulū‘edip cihāna gün gibi

Müjde-i mevlūdu verdi rüy-ı kevne tāze cān

(Tk.59/9, s.642)

2.3.1.4.1.2. Seher

Dîvânda seher sözcüğü, genellikle terim anlamıyla kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitler bu duruma birer örnek teşkil etmektedir:

Peyām aldım gönül dîvānesinden bu seğەر VĀŞĪF

Mağabbet şehrinüñ dil-hastagānı cümle şağlarmış

(G.58/5, s.315)

Fetğ-i rüz-nāmçe-i hāşır edip vaqt-i seğەر

Feyz-i Çakğ ile temāşāda iken çeşm-i şühūd

(Tk.24/1, s.595)

Aşağıdaki beyitte zaman açısından bir süreklilik söz konusu olup akşamın karanlığının sabaha kadar azalarak sonunda aydınlığa dönüştüğü belirtilmektedir:

Oldu şol rütbede revnağ-dih-i ‘âlem rûze

Rûz-ı fırûza döner tâ-be-seher žulmet-i şâm

(K.15/14, s.222)

Güneşin doğuşuyla beraber etrafın aydınlandığı vakit sabah vaktidir. Aşağıdaki beyitte seher sözcüğü, yine bu vakitte etrafın aydınlık olması dolayısıyla yer almakta, padişah “sabah aydınlığının şerefi” olarak nitelendirilmektedir:

Şeref-i nûr-ı seğer pertev-i envâr-ı Kadir

Maşla‘-ı şems ü çamer dâver-i ferğunde-liğâ

(K.17/39, s.232)

Seher sözcüğü dîvânda terim anlamının dışında da karşımıza çıkmaktadır. “Gönül kuşu” (Parlatır, 2006: 1134) anlamına gelen “murg-ı seher” tamlaması içindeki seher sözcüğü asıl anlamının dışına çıkmış, yeni bir kavrama ad olmuştur:

Ey murğ-ı seğer ğam-zede-i hârsın ammâ

Pervâne gibi muğteriğ-ı nâr degülsin

(G.102/8, s.346)

2.3.1.4.1.3. Sabah-Akşam

Dîvânda sabah ve akşam vaktini ve dolayısıyla gece ile gündüzü karşılamak üzere “ahşâm, gice, mesâ, şâm, şeb” ve “gündüz, nehâr, rûz, sabah, seher, subh” sözcüklerine rastlanmaktadır. Bunlar genellikle terim anlamlarıyla kullanılmakla beraber, benzetme unsuru olarak da dîvânda yerlerini almaktadır. Sözcükler zaman anlamıyla kullanıldığında genellikle süreklilik arz etmek üzere, sınırlı ya da kademeli diyebileceğimiz zaman dilimlerini de ifade edebilmektedir. Aşağıdaki beyitte

gökyüzündeki ayın şeklinin gecedan geceye küçüldüğü belirtilirken kademeli bir zaman dilimi kendini hissettirmektedir:

Māha nisbet zātını teşbīh nākı̄sdir henüz

Şeb-be-şeb noķşān bulur māhuñ şu‘ā-ı enveri

(K.14/89, s.218)

Dîvânda “gece gündüz, subh u mesâ, subh u şâm, şeb-be-şeb, tâ-be-seher” vb. tabirlere çokça rastlamaktayız. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunlardan zaman açısından süreklilik ifade edenler daha sık karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdakiler bu duruma örnek teşkil etmektedir:

Micmer-i albe bıraduñ yine bir âteş kim

Laht-ı dil pâre-i ‘ūd oldu yine şubğ u mesâ

(K.17/28, s.231)

Sevdâ-yı zülf-i yâr ile tâ-be-diyâr-ı Şâm

Her şeb nesīm āh çeker gāh eğer gezer

(G.30/4, s.296)

Sensiz ey rengin-ırāmım

amla geçer şubğ u şāmım

Şekveden saña meramım

Cüz’î bir hālīm beyāndır

(Mur.47/4, s.409)

Dîvânda sabah ve akşam, gece ve gündüz ve bunları ifade eden terimlerle belirli, sınırlı zaman dilimlerinin ifade edildiği de görülmektedir. Bunları da uzun bir zamanı ifade edenlerle kısa bir zamanı ifade edenler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Aşağıdaki beyitlerde sözü edilen zamanın, sınırları kesin olmamakla beraber, uzun bir zaman dilimini ifade ettiği söylenebilir:

Beklerim bir yere gitmem başuñ ucında senüñ

Şubğa dek ister uyu ister uyan işte kuluñ

(G.74/6, s.326)

Yârdan yâr ile ğayruñ günü zevk ile geçer

Ben bütün gice ğam-ı yârim ile eğlenirim

(G.87/2, s.335)

Ħayrına çıkar şanma menâr üzre mü'ezzin

AĦşâma kadar dūd-ı şa'âma niġerândır

(K.28/30, s.271)

Aşağıdaki beyitlerde günün bölümleri arasında yer alan akşama doğru, gece yarısı, öğlen gibi zaman dilimlerini ifade eden sözcüklere yer verilmektedir. Bu zaman dilimleri, az önce verdiğimiz örneklere nisbetle daha kısa bir zaman dilimini karşılamaktadır:

Bu şeb yüze çıkısa ne kadar var yeri zîrâ

O nev-ĥaşuñ aĦşâma yakın berberi geldi

(G.128/7, s.364)

Mihir seyrin tamâm edip döner nişf-ı nehâr ammâ

Şabâġ olunca çıkmak her şeb içinden meh-i tâbân

(Tk.18/51, s.589)

Nîm-i şeb dūd-ı kebūd-ı tōpını şanır gören

Bir bulutdur ki çeker evc-i semâya ejderi

(K.14/12, s.212)

Yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz gibi sabah ve akşamı karşılayan terimler, kimi zaman tek başına, kimi zaman da birlikte, bir tezat oluşturacak şekilde karşımıza

çıkılmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde gündüz ve gece hem zaman açısından hem de aydınlık, karanlık gibi nitelikleriyle güneşi ve ayı barındırmaları açısından tezat çerçevesinde verilmektedir:

Māh-ı şām-ı salşanat pīşinde peyk-i şeb-revi

Mihr-i şubğ-ı ma‘delet yanında hıdmet-perveri

(K.14/68, s.216)

Her demi ‘ıd-ı şarab her rūzu nevrūz-ı neşāş

Her şebi şām-ı ferağ her vaqti sūr-ı serverī

(K.14/125, s.220)

Bu şeb kendi gibi bir meh-veşe keyfe uyup gitmiş

Suçun ‘afv eyledim geldi şabağdan i‘tizār etdi

(G.133/8, s.369)

Dîvânda sıklıkla rastladığımız bu örneklerin haricinde sabah ve akşamla ilgili terimler, zamanı ifade etmekten başka, benzetme unsuru olarak da yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte gündüz, aydınlığı ve parlaklığı dolayısıyla sevgilinin yanağına; gece de rengi dolayısıyla sevgilinin saçına benzetilerek yine bir tezat çerçevesinde yerini almaktadır:

Rūzu ruh-ı dilber gibi rüşen-ter ü şeffāf

Şāmı çü-ḥam-ı zūlf-i siyeh müşg-feşāndır

(K.28/4, s.269)

Klâsik Türk edebiyatı ürünlerinde sevgilinin saçının rengi dolayısıyla geceye benzetildiğine pek çok örnek vardır. Dîvânda da bu durumla ilgili pek çok beyit yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte sevgilinin saçı gece ile ilişkilendirilmekte, sevgilinin parlak yüzü de gece doğan aya benzetilmektedir:

Ref edip zūlf-i siyāhın ayun on dördü gibi

Eyledi ‘arz-ı cemāl ol meh-i tābende bu şeb

(G.11/3, s.283)

Aşağıdaki beyitte sevgilinin yüzü sabahla ilişkilendirilmekte, saçı ise geceye benzetilmekte, burada benzetme yönü olan renk unsuru da doğrudan söylenmektedir:

Düşdükçe şubğ-ı rüyına şeb-reng-i zülf-i yâr

Râh-ı nigâha perde olur h'âb ne dersiñiz

(G.54/5, s.313)

Renk ögesi ön planda tutularak sevgilinin yüzünün gündüz ve aya; saçının da geceye benzetildiği aşağıdaki dörtlükte yapılan tasvirin benzerlerine dîvânın pek çok yerinde rastlanmaktadır:

Keyfimce bu şeb cām-ı mey-i la'lüñe kıandım

Uyğuya varır varmaz o neş'eyle uyandım

Gördükçe hîlâf olmasın ammâ gece şandım

Rūyuñ meh-i tâbende vü zülfüñ şeb-i mehtâb

(Mur.23/3, s.392)

Gece sözcüğü bir benzetme unsuru olarak dîvânda genellikle sevgilinin saçına işaret etmekle beraber, aşağıdaki örnekte görüleceği gibi sümbüle de benzetilmektedir:

Çoğdan dolaşır zihnime lâkin bulamazdım

Gîsûña müşâbih bu gice sünbülü buldum

(G.81/3, s.331)

Aşağıdaki beyitte de “gece koku veren bir tür çiçeği” (Parlatır,2006: 1562) ifade eden şebbû sözcüğüne yer verilmekte, beyitte geçen “gice, zülf, şeb-bû” tabirleri tenasüp çerçevesinde işlenmektedir:

Gice ser-mest iken gülşende almış nükhet-i zülfüñ

Meşâm-ı ehl-i 'aşkı eyliyor ta'sîr şeb-bûlar

(G.17/2, s.288)

2.4. Dinî Mahiyetli Günler ve Aylar:

Enderûnlu Vâsîf Dîvânı'nda dinî bir içerik arz eden gecelere, aylara, kandillere ve bayramlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bunlardan cuma gecesi, dinî mahiyetini yansıtacak şekilde, dîvânda geçmektedir. Cuma, “İslamiyet'te büyük değer verilen haftalık toplu ibadetin yapıldığı gün ve o gün ifa edilen ibadet” (Karaman, 1993: 85) anlamına gelmektedir. Müslümanlar için kutsal bir gün olan cuma gününün gecesinde de dua edilmektedir. Aşağıdaki beyitte şair, cuma gecesi Yâsin sûresini okuma geleneğine yer vermektedir:

Leyâl-i cum'ada yâsîn tilâvet olunup dâ'im

Şeb-i kandîllerde hâtm ile meclis tamâm oldu

(Tk.17/7, s.585)

İslâm dini, Müslümânlarla içki içmeyi yasaklamıştır. Bununla beraber, Osmanlı toplumunda bu yasağa uymayanların sayısı az değildir. Aşağıdaki beyitte şair, içki içen bir kişiden bahsetmekte fakat bu kişinin bu işlemi cuma gecesi yapmadığını dile getirmekte, dolayısıyla bu günün kutsallığını vurgulamaktadır:

Dalsa da baĝr-ı 'arağda ka'ra

Şeb-i âzîne de urmaz na'ra

(Lm.7, s.696)

Dîvânda dinî içeriği olan zaman dilimlerinden bir diğeri kandillerdir. Kandîller, “Müslümanlarca mübarek sayılıp kutlanan özel geceler” (Bozkurt, 2001: 300) olup “Osmanlı padişahı II. Selim döneminde (1566-1574) camiler aydınlatılıp minarelerde kandiller yakılarak kutlandığı için bu gecelere kandil geceleri denmiştir. Bunlar Mevlid, Regaib, Mi'rac, Berat ve Kadir geceleridir” (Bozkurt, 2001: 300-301). Dîvânda bunlardan Berât ve Kadir gecesine yer verilmekle beraber, bir beyitte Mevlid kandîlini içinde bulunduran “mâh-ı mevlîd” tabirine rastlanmaktadır.

Kadir gecesi, “Kur’ân-ı Kerîm’in indirildiği mübarek gece” (Özervarlı, 2001: 124) olup ramazan ayının 27. gecesinde¹ ibadetle meşgul olunarak Müslümânlar tarafından kutlanır. Kadir gecesi hakkında, “Kadr sûresinde bildirildiğine göre bu gecede Allah’ın izniyle melekler ve Cebrâil yeryüzüne iner ve gece boyunca yeryüzüne barış ve esenlik hâkim olur” (Özervarlı, 2001: 125) ve “Bir hadiste inanarak ve mükâfatını Allah’tan bekleyerek Kadir gecesini ihyâ edenlerin geçmiş günahlarının affedileceği müjdelenmiştir” (Özervarlı, 2001: 125) bilgileri verilmektedir. Bu hadiste söylenenlerden yola çıkarak şair bir beyitte içinde buldukları ayın, yani ramazan ayının Kadir gecesinde, Allah’ın kullarının günahlarını affedeceğini belirtmektedir:

Bil kıadrini zîrâ ki bu şehrüñ şeb-i Kıadr’i

Bî-şek sebab-i mağrifet-i ‘âlemiyândır

(K.28/10, s.270)

Bu beyit haricinde Kadir gecesi, dîvânda mutluluk dolu kutlu bir zaman olarak nitelenmekte, övülen kişinin günlerinin Kadir gecesi kutluluğuyla ve bayram coşkusuyla geçmesi dilenmektedir:

Her rûz u şebin ‘îd ü Kıadr eyleye Mevlâ

Mecmû‘-ı cihâna bu du‘â vird-i zebândır

(K.28/90, s.275)

Baht ü iqbâl ile tahtında muqîm oldukça

Her şebi leyle-i Kıadr ola nehârı bayram

(K.15/68, s.225)

Berat gecesi, “Şâban ayının on beşinci gecesi” (Ünal, 1992: 475) olup “Şâbanın on beşinci gecesinde müslümanların Allah’ın affi ve bağışlaması ile günah yükünden kurtulacağı umularak bu geceye Berat gecesi denmiştir” (Ünal, 1992: 475). Aşağıdaki

¹ Kadir gecesi, ramazan ayı içinde bulunmakla beraber, bu ayın tam olarak hangi gününde kutlanacağı konusunda ihtilaf söz konusudur. Fakat âlimlerin çoğu bu geceyi ramazanın 27. gecesinde kutlamak gerektiğini savunmaktadır. Bkz: (Özervarlı, 2001: 125)

beyitte şair, Berât gecesine yer vermekte, gece ve kandîl kelimelerini iki anlamını da düşündürecek şekilde kullanmaktadır:

Be-meded dün gece yandı daîî kandîl-i berât

Allâh Allâh bize dek etmek içündür bu yalan

(K.16/19, s.227)

Rebî-ül-evvel ayının on ikinci gecesine rastlayan Mevlid kandili Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle kutlanır (Bozkurt, 2001: 301). Dîvânda bu geceye doğrudan bir işaret bulunmamakla beraber bir beyitte şair "meh-i mevlûd" tabirine yer vermekte, bu ayda bir kızının dünyaya geldiğini belirtmektedir:

Bir kerîmem geldi dünyâya meh-i mevlûdda

Nûr-ı vechi beñzer ayuñ cebhe-i ğarrâsına

(Tk.77/5, s.662)

İslâm dininde ramazan ve kurban olmak üzere iki bayram vardır (Bayraktar, 1992: 259). Yılda iki tane bayramın kutlanıyor olmasına şair de bir beyitte temas etmektedir:

Ki şeh-zâde şoğup 'îdeyn beyninde meserretle

Cihân bir yılda üç bayram görüp şükr etdi Mevlâ'ya

(Tk.38/18, s.619)

Dîvânda "îd-i kurbân" ve "îd-ı adhâ" tabirleriyle geçen kurban bayramı, bir beyitte benzetme yoluyla, başka bir beyitte de doğrudan şairin yaşadığı bir bayramı ifade edecek şekilde işlenmektedir:

Bu cây-ı ğamze kim tîğ-ı ğazâ-yı 'îd-i ğurbândır

Sever öyle anuñçün dil fedâ-yı 'îd-i ğurbândır

(G.35/1, s.299)

'îd-ı aēġānuñ ikinci ğün gelip müjde-resân

Oldu yek-reng-i şafâ āyîne-i Raĥşân ile

(Tk.65/35, s.650)

Oruç tutmanın farz olduğu hicrî yılın dokuzuncu ayı (Günay, 2007: 433) olan ramazan ayının bitiminden itibaren üç gün süreyle kutlanan ramazan bayramı, dîvânda kurban bayramına oranla daha coşkulu bir bayram olarak yer almaktadır. Otuz gün boyunca oruç tuttuktan sonra bayramın gelmesi -özellikle keyfine düşkün olanlar tarafından- büyük bir coşkuyla karşılanmaktadır:

Müjdeler olsun eyâ ağbâb-ı bezm-i ibtilâ

Gitdi rûze geldi rûz-ı ‘îd-ı fişruñ demleri

(K.14/36, s.214)

Keyif ehli kişiler ramazan günlerini zor geçirmektedir. Çünkü bu kişiler, yasak olduğu için içki içmemekte ve oruçlu oldukları için gün boyu tütünden de uzak kalmaktadır. “İçki içmek dinen haram kabul edildiğinden Osmanlı yönetimi tarafından çoğu zaman yasak edilmiştir. Özellikle ramazan aylarında bu yasak daha sıkı bir şekilde uygulanmıştır” (Özkan, 2007: 371). Bu durumun farkında olan şair, aşağıdaki beyitte keyif ehli kişilerin bayram günü gelmesine rağmen, bir sonraki ramazan ayı yaklaştı diye telaş içine düştüklerini güzel bir dille ifade etmektedir:

Yaklaşdı yine rûze deyü der-seğeri ‘îd

Keyf ehli tamâm bir sene vağf-ı hâlecândır

(K.28/22, s.271)

Sevgiliye kavuşmanın çok kısa bir an olmasına rağmen ondan ayrı kalmanın âşık için bitmek bilmemesi durumunun verildiğini de düşünebileceğimiz aşağıdaki beyitte, sevgili bayram meclisinin süsü olarak nitelenmekte ve ona kavuşabilmek için otuz gün oruç tutma zorunluluğundan bahsedilmekte, böylece bir ramazan ayı ve ramazan bayramı tablosu çizilmektedir:

Zîb-i bezm-i ‘îd edince bir şeb ol meh-peykeri

Şâ’im-i hicrânı olduğ tām otuz gün serserî

(K.14/46, s.215)

Dîvânda recep, şâban ve ramazan olarak birbirini takip eden ve Müslümanlarca kutsal sayılan üç aylara da yer verilmektedir. Bunlardan dîvânda en fazla yer kaplayan ramazan ayıdır. Diğerleri genellikle ya şerefli olmaları sebebiyle anılmakta ya da aynı zamanda birer erkek ismi olmaları dolayısıyla tevriyeli olarak kullanılmaktadır. Aşağıdaki beyitte şair, “üç aylar” terimine doğrudan yer vermektedir:

İki şādī görüp üç aylarda bir günde enām

Sāye-i şāh-ānesinde ‘ālem oldu şād-mān

(Tk.59/11, s.642)

Aşağıdaki beyitte de üç aylar terimine yer verilmekte, bunlardan Şabân ve Ramazân birer erkek ismi olarak geçmektedir. Beyitteki “o ay yüzlü güzele Şabân’ım” tabiriyle, şaban ayının ramazanın arkasında, peşinde olduğuna da tevriyeli bir kullanımla işaret edildiği de görülmektedir:

Şa‘bānım o meh-rūya ki nāmı Ramazān’dır

Eşk-i terim anuñçün üç aylarda revāndır

(K.28/80, s.275)

Aşağıdaki beyitte ramazan ayının gelişiyile ilgili bir şüphe söz konusu olduğunda bu şüphenin ortadan kalkması için önceki ayın yani şabânın doğru hesaplanması gerektiği hatırlatılmaktadır:

Yoksa şa‘bān-ı şerīfūñ ‘adedin bilmiyoruz

Elli dördünde degül mi hele Çācı Ramazān

(K.16/20, s.227)

Dîvânda, üç aylardan recep ayına da yer verilmektedir. Aşağıdaki beyitte, Sultan Mahmud’un oğlu Osman’ın bu şerefli ayda, surre¹ verildiği gece doğduğu belirtilmektedir:

¹ “Eskiden zenginler Ramazanlarda beldelerinin hâfizlarını, medrese âlimlerini iftara davet ederlerdi. İftardan sonra Kur’ân-ı Kerîm’den bir aşır okunur, ev sâhibine vedâ edilirdi. Ev sâhibinin davetlilerden her birine hâl ve şânlarına göre kâğıtlara sarılmış birer miktar para vermesi âdetti. Bu paraya halk dış kirası, softalar da surre derlerdi” (Onay, 2000: 171-172). Sözcük aslında para çıkını anlamındayken,

Şurre îhrâcî şebi şehri recebde yümn ile

Şoğdu bulundu du‘âda ol meh-i şa‘d-iķtirân

(Tk.59/10, s.642)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi divanda, üç aylardan en fazla ramazan ayına yer verilmektedir. Dîvânda yer alan 16. ve 28. kaside ise müstakil olarak ramazan konusuna ayrılmıştır. Bu ay divanda “mâh-ı mübârek, mâh-ı siyâm, mâh-ı şerîf, ramazan, rûz-ı rûze” şekilleriyle karşımıza çıkmaktadır.

“Her zaman sevinç ve coşkuyla karşılanan ramazan ayında çeşitli etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Bu çerçevede ülkemizde ve İslâm dünyasında ramazana has birçok dinî ve sosyal içerikli gelenek oluşmuştur. Camilerde kandillerin yakılması, minareler arasına mahya kurulması, iftar davetleri, ihtiyaç sahiplerine yardımların arttırılması sokaklarda davul çalınıp mâniler söylenerek sahur vaktinin halka duyurulması, ramazan gecelerinde oyun ve eğlencelerin tertiplenmesi, ramazana has yiyeceklerin hazırlanması gibi uygulamalar farklı şekillerde de olsa varlığını sürdürmektedir” (Günay, 2007: 434-435).

Böyle bir ortamın oluştuğu ramazan ayını şair “mâh-ı mübârek” olarak nitelemekte, bu ayın müminler için büyük bir nimet olduğunu dile getirmekte ve geceleri camilerde yanan kandillerin görüntüsünden yola çıkarak bu ayın her gecesinin Allah’ın rahmetinin mumuyla aydınlandığını belirtmektedir:

Böyle bir mâh-ı mübârek ola mı mü’mine hîç

Şem‘-i gufrân-ı Ĥudâ her şeb olur şu‘le-feşân

(K.16/8, s.226)

Ramazan ayı, Müslümanlarca sabır, ibadet, rahmet, mağfiret ve bereket ayı olarak kabul edilmektedir (Günay, 2007: 434). Aşağıdaki beyit, halkın bu inancına güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Şad şükr gelen mâh-ı şerîf-i ramazândır

sonradan padişahların Araplara dağıtılmak üzere gönderdikleri para (surre-i hümâyûn) için de kullanılır olmuştur. Bkz: (Onay, 2000: 83)

Çağkuñ ni‘am ü rağmeti mebzül-i cihândır

(K.28/1, s.269)

Şair, aşağıdaki beyitte ise ramazanda sahura kalkma geleneğine yer vermekte, küçük yaştaki çocukların ninelerinden kendilerini sahura uyandırmalarını büyük bir heyecan ve sevinçle istediklerini söyleyerek güzel bir tablo çizmektedir:

Şıbyān- ı heves ni‘met-i şavm ile demekde

Bu şeb beni cānım nene sâğürda uyandır

(K.28/5, s.269)

Ramazan ayı üzerine yazılan dîvândaki 16. kasidenin ilk beytinde, “yevm-i şek” tabirine yer verilmektedir. Yevm-i şek hakkında, “Ramazanın başlangıcı bugün olduğu gibi, eskiden de hep şüpheli olmuştur. Bu güne ‘yevm-i şek’ (şüphe ve tereddüte sebep olan gün) denilmektedir” (Bilkan, 2009: 16) ve “Esasen ‘yevm-i şek’, hilalin görülmemesi sebebiyle Şâban’ın otuzuncu günü mü, yoksa Ramazanın birinci günü mü olduğunda tereddüt hâsıl olan gün demektir” (Bilkan, 2009: 17) bilgileri verilmiştir. Vâsıf da aşağıdaki beyitte bu olaya değinmekte, halkın ramazanın girip girmediği konusunda şüpheyeye düşüp o günün yevm-i şek olduğunu söylerken, ramazan hilalinin doğarak şüpheyi ortadan kaldırdığını belirtmektedir:

Yevm-i şekdir der iken ‘umde-i zühhād-ı cihān

Şoğup işbāt-ı kadem kıldı hilāl-i ramazān

(K.16/1, s.226)

Keyfine düşkün kişilerin ramazan ayının gelmesini istemediklerine yukarıda değinmiştik. Bu durumla ilgili olarak şair, aşağıdaki beyitte ramazanın -her yıl on gün önce başlamasını da hesaba katarak- hemen gelişinden duyduğu memnuniyetsizliği belirtmektedir:

Amma yürümüş bu sene sür‘atle mübārek

Ya sa‘y ü ya sâ ‘at-ı gurüb-ı ramazāndır

(K.28/25, s.271)

Bu beytin hemen sonrasında Vâsıf, ramazan ayının gelişinden duyduğu korkuyla hesaplamada bir hata olabileceğini düşünmekte, bu yüzden günleri ve ayları takip etmek için kullanılan takvime bakmayı önermektedir:

Tedkîk-ı nażar eyle şü taqvîme birâder

Üftâde-i havf etme bizi belki yalandır

(K.28/24, s.271)

Aşağıdaki beyitte şair, ramazanın değerinin bilinmesi hususuna dikkat çekmektedir:

En‘âm-ı Hüdâ olduğu bu mâh-ı şiyâmuñ

Diğğatle nigâh eyleyene günden ‘ıyândır

(K.28/3, s.269)

2.5. Zamanın Üç Boyutu

2.5.1. Geçmiş

Enderûnlu Vâsıf'ın şiirlerinde zamanın üç boyutunu temsil eden geçmiş, şimdi ve gelecek ile ilgili kavramlara çok sık rastlanmaktadır. Bunların yer aldığı şiirlere genel olarak baktığımızda şairin yarın ne olacak düşüncesiyle kaygılanmayı bir tarafa bırakıp içinde bulunulan anın tadını çıkararak yaşamayı savunduğunu söyleyebiliriz.

Dîvânda geçmiş, “bir zaman, dün, evvel, geçen, mâzî, o vakitden beri” gibi tabirler vasıtasıyla ifade edilmektedir. Bunlar arasında en fazla dün sözcüğüne yer verilmekte ve bu sözcük dîvânda genellikle terim anlamıyla kullanılmakta, bugünden önceki günü karşılamakta ve böylece yaşanan olayın gerçekliğini de pekiştirmektedir:

Etmîş sülâf-ı şaf-ı şafâ dün rağib ile

Mestî-i çeşm ü ğumret-i ruhdur güvâhımız

(G.55/4, s.314)

Cür’et gelir mi idi şikesti-i tevbeye

Meclisde dünkü şüh-ı kıadeh-kârı görmesem

(G.80/8, s.330)

Nem var ise yok ‘aynda nazarda deyü yāra

Naqd-i dili göndermiş idim dün geri geldi

(G.128/6, s.364)

Dîvânda, doğrudan geçmiş sözcüğünü karşılamak üzere, mâzî sözcüğüne yer verilmektedir:

Bir mekânda cem‘ olup farzâ mülük-ı mazīye

Görseler sende bu isti‘dād ü feyz ü himmeti

(K.20/110, s.247)

Evvel sözcüğü ise “önce, önceden” şeklinde zaman ifade edecek şekilde dîvânda yerini almaktadır:

Sulşân Ağmed gibi hâş yazmış yok evvel hem vasaş

Meşq-ı celî etmiş faķaş sa‘y ile nice rüzgār

(Tk.31/41, s.606)

Derûnde bende olmak dehre şāh olmakdan a‘lâdır

Senûñ ğaķķûnda gelmiş şan bu mîsra‘ evvel imlāya

(Tk.38/54, s.622)

Dîvânda, geçmişte başlayıp da etkisi yaşanan zamanda da devam eden olayların geçtiği süreci ifade etmek için aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere “o vakitden beri”, “dünden beri” gibi tabirlere de başvurulmaktadır:

Va‘d edince baña bir bûseyi ey ğonca-i naz

Geçdi mâ-beynehümâda nice biñ nāz u niyāz

Geliyor hâşırırma gerçi ki bunlar da biraz

O vakitden beri geçdi aradan bir iki yaz

Va‘düñüz büse mi vuşlat mı efendim ne idi

(Muh.201/4, s.524)

Dil verip nâfile ‘aşkuñla şarıp şolamam

Doğrusu ben şarılıp yatmadan ‘āşık olamam

Olur olmaz suhânı öyle dilime dolamam

Dolaşır zihnime dünden beri lâkin bulamam

Va‘düñüz büse mi vuşlat mı efendim ne idi

(Muh.201/6, s.524)

Dîvânın bazı yerlerinde şairin, geçmişe, geçmişteki güzel günlere ya da anlara özlem duyduğu sezilmektedir. Bu duyguya yer verdiği şiirlerde şair, genellikle geçmişi ifade etmek üzere “bir zaman” tabirini kullanmaktadır. Aşağıdaki beyitte şair, aşk şarabı sayesinde neşeyle dolduğu yılları özlemekte, artık o neşenin kendisinde olmadığını, eski canlılığını yitirdiğini dile getirmektedir. Şairin bu beyti yaşlılık yıllarında yazdığı düşünülebilir:

N’eydi şarâb-ı ‘aşk ile ol neş’e bir zamân

Görmem o eski gâlleri şimdi bende ben

(G.90/6, s.337)

Aşağıdaki dörtlükte de yukarıdakine benzer bir durum söz konusudur. Bu sefer şair, sevgilisiyle geçmişte geçirdiği güzel zamanlara özlem duymaktadır. Dörtlükteki birkaç sene tabiri belirsiz bir zamanı ifade etmekle beraber, yine geçmişi karşılamak üzere bir zaman tabirine de yer verilmektedir:

Nic’oldu ey perî bir kaç sene evvelki ülfetler

Bizi gâhîce devlet-hâneye mahfîce da‘vetler

Ne idi bir zamân ol haftalarca ‘ayş u ‘işretler

Çanı ol cilveler cümbüşler ülfetler mağabbetler

(Mur.41/1, s.405)

Aşağıdaki beyitede şair “bir zaman” tabiriyle geçmiş zamanı kastetmektedir:

Bir zamān çünki Silağ-dār Mehemmed Paşa

Destī kırmışdı gelip bunca vaķit sa’y ederek

(Tk. 53/10, s.637)

Dîvânda dün sözcüğü belirsiz bir tarihi değil, bugünden önceki günü ifade etmekle beraber, aşağıdaki örnekte görüleceği üzere “geçen gün” şeklinde ne zaman olduğu kesin olmayan, geçmişte -fakat yakın geçmişte- herhangi bir günü işaret eden tabirlere de rastlanmaktadır:

Yok nażîrûñ ey gül-i bâğ-ı vefâ

Nâfile etme su’âl artık baña

Ben geçen gün söyledim ğattâ saña

Kim görüp olmaz ‘aceb ‘âşık saña

(Mur.16/4, s.386)

Aşağıdaki bentte şair, sevgilisine duyduğu aşk yüzünden boşu boşuna sarhoş olup acılara katlandığını belirtmekte fakat o günlerin üzerinden artık çok zaman geçtiğini, o günlerin eskide kaldığını söylemekte, değişimin var oluşuyla algılanabilen zamanın kendisini değiştirdiğini yani sevgilisini unutturduğunu dile getirmekte, “hayli vakt olmuş” tabirini uzun bir zaman dilimini karşılayacak şekilde kullanmakta ve doğrudan “zaman geçmiş” tabirine yer vermektedir:

Cām-ı ‘aşķuñla dili bîhûde sarhoş etmişem

Aldanıp va’düñe deryalar gibi cüş etmişem

Ne zehirler yutmuşam senden neler güş etmişem

Ħayli vaķt olmuş zamān geçmiş senden ferāmüş etmişem

Saña kim derler su’âl ‘ayb olmazsa nāmuñ nedir

(Muh.215/5, s.536)

Tüm bu örneklerde görüldüğü gibi geçmiş, önceden var olan olayların tarihini belirtme vazifesi görmekte, işin felsefi veya dinî boyutuna değinilmemektedir.

2.5.2. Şimdi

Enderûnlu Vâsıf Dîvânı'nda içinde yaşanan zamanı ifade etmek üzere “bugün, el-ân, imdi, şimdi, şimdicek” gibi sözcüklerden yararlanılmaktadır. Bu sözcüklerin ifade ettikleri anlamlar arasında az da olsa bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin şimdi sözcüğü, “artık, henüz, şimdi, şimdilik, şu an” gibi farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Aşağıdaki beyitlerde bu sözcük, “artık” anlamını vermektedir:

Söylenen dillerde şimdi ol şehüñ destânıdır

Rüstem ü Sām' uñ ferāmüş oldu nām ü şöreti

(K.20/87, s.245)

Çalmadı VÂŞIF taĥammül yār ise etmez nigāh

Güşe-i fūrķāt anuñçün şimdi meskendir baña

(G.6/7, s.280)

Sevgilinin o an için yumuşak huylu birine benzediği fakat bu huyunun daha sonra değişeceğinden şüphe edildiği aşağıdaki beyitte ise şimdi sözcüğü, “şu an” anlamıyla beraber “şimdilik” anlamını da içermektedir:

Yumşak görünür şimdi şuyu ol bütüñ ammā

Bilmem ki alıp gönümü şoñra katılır mı

(G.124/3, s.361)

Meyhanecinin meclise gelerek içki getirdiğinin müjdelendiği aşağıdaki beyitte ise şimdicek sözcüğü “şu an” anlamıyla beraber tezlik açısından daha kesin bir vurgunun söz konusu olduğu “henüz” anlamını da vermektedir:

Başıp şahbā gāmı pāmāl-i şevķ etmiş size müjde

Ayağı şozu ile şimdicek pīr-i muđān geldi

(G.129/5, s.365)

Aşağıdaki dōrtlükte “şimdi” sözcüğü, “günümüzde” anlamını da ifade edecek şekilde kullanılmıştır:

Çok gerçi şimdi mübtelā

Ben sevdim ammā ibtidā

Bu şoğbetimde yok riyā

Dünyāya vermem ben seni

(ř.180/3, s.504)

Dīvāndaki bu gibi örneklerin haricinde şimdi sözcüğünün, genellikle “şimdi, şu an” ve “hemen” şeklindeki asıl anlamını yansıtacak şekilde kullanıldığını görmekteyiz:

Duyuldu şaqlama inkāra yok yer

İřitdik mū-miyānuñ řarmıř eller

Ėoř imdi belle ey řūh-ı sitem-ger

Bize geldikçe rem ađyāra rāmsın

(Mur.114/3, s.456)

řimdi girdi mařbah u meydānı zīb-i řūrete

Geldi resm ü řarđına bir başqa ğüsn-i dil-nişin

(Tk.70/8, s.656)

Tüm bu örneklerden farklı olarak, şimdiki zamanı ifade eden “bugün” sözcüğünün de dīvānda sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz. Bu sözcük, bazı yerlerde “dün-bugün” şeklinde olduğu gibi tezat çerçevesinde yer almakta, bazı yerlerde de müstakil olarak geçmektedir. Sözcük, dīvānda asıl anlamıyla kullanılmakta ve bahsi edilen olayın gerçekliğini zaman vurgusu yaparak pekiştirmektedir:

Geçen aya eyledüñ mağsüb dünkü buseyi

Bir dahı ver de bugün māhiyyeyi bayrama yaz

(G.50/3, s.310)

Bahtım müsā'id oldu şereflendi şāli'im

Gördüm o mäh-ı ğüsnü bu gün bir mağalde ben

(G.88/2, s.336)

Çolın mestāne atdı boynuma şundu mey-i la'lin

Bugün ol serv-çad meclisde ağıyarı çenār etdi

(G.133/4, s.368)

2.5.3. Gelecek

Dîvânda gelecek zaman, “ferdâ, gelecek, şimden geri, şimden sonra, yarın” gibi tabirlerle karşılanmaktadır. Dîvânda “yarın” sözcüğünün genellikle terim anlamıyla yani bugünden sonraki günü karşılayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir:

Beklesem bir iki çift çayık ile iskelede

Yarın eyler misiñüz üç şularında teşrîf

(G.68/7, s.322)

'Alimallāhu ta'ālā bu sözüñ şağı saña

Gözüñ aç yarın efendi ramazāndır ramazān

(K.16/13, s.227)

Niçün eylersin mürā'at anuñla

Her zamān geçmez gülüm gençlik ele

Verelim yarın senüñle el ele

Olalım Gökşu'ya mahfice revān

(Mur.106/3, s.450)

Aşağıdaki dörtlükte “yarın” sözcüğü vasıtasıyla cinas sanatına başvurulmaktadır. Dörtlükte şair sevgilisine seslenmekte ve ona âşığın sevgilisini başkalarıyla görmesini tahammül edemeyeceğini söylemekte, sevgilisinin “ha bugün ha yarın” şeklindeki tabirlerle kendisini oyalamaması gerektiğini dile getirmektedir. Dörtlüğün ardındaki beyitte ise şair, o gece sevgilisiyle beraber olursa ertesi gün sevgilisinin kendisini terk etmesini umursamadığını da söylemektedir. Söz konusu dörtlükte geçen yarın sözcüğü belirsizlik ifade etmekte, beyitteki ise terim anlamıyla kullanılmakta ve bugünden sonraki günü belirtmektedir:

Görüp nice tağammül eyler ‘âşık gayr ile yârin

Ya andan geç ya benden diñlemem öyle bugün yarın

Neden lâzımdı şutmağ şoğbetin bu rütbe ağıyârũ

Niçün eller sözine aldanıp küsdũñ be hey nûrum

(Ş.101/3, s.447)

Seni ben bu gice doynca şarayım da yarın

Diler ağıyâra nifâğ eyle diler âhara geç

(G.13/4, s.285)

Aşağıdaki beyitte şair, “ferdâ” sözcüğünü hem yarın hem de gelecek anlamlarını düşündürecek şekilde kullanmaktadır. Fakat beyitte geçen “bu gün” sözcüğüyle “ferdâ” sözcüğünün tezat oluşturması bakımından, sözcüğün yarın anlamı ağır basmaktadır:

Atıp dilden ğam-ı imrüz ü fikr-i derd-i ferdâyı

Ferağla başladılar birbirin ‘âlem tesellâya

(Tk.38/10, s.619)

Dîvânda gelecek zamanın içinde bir anı karşılamak üzere, doğrudan “gelecek” sözcüğüne de yer verilmektedir. Aşağıdaki beyitte sevgilinin, âşıkla kavuşma zamanını

gelecek bayrama ertelediği belirtilmekte, burada gelecek sözcüğü “bir sonraki” anlamını vermektedir:

Atdı o mäh-rū gelecek ‘ıde vuşlatın

Çaldım o intizār ile şül-ı emelde ben

(G.88/6, s.336)

Yukarıdaki örneklerin haricinde Enderûnlu Vâsıf Dîvânı’nda gelecek zaman, “şimden geri, şimden sonra” gibi tabirlerle de ifade edilmektedir. Bu tabirler geçtikleri yerlerde “bundan sonra” anlamı vermekle beraber, arka planda “artık” anlamı da kendini hissettirmektedir:

Ey sehâ vü cūdını Çâtem’le ta‘bîr eyleyen

Bu bilişle kendüni deryāya at şimden geri

(K.14/94, s.218)

Şimden gerü bâkim ne benim seng-i şa‘andan

Dil verdim o dildāra ne derlerse desinler

(G.26/2, s.294)

Bu çadarca beynimizde âşinâlık oldu ya

Çayrı şimden şoñra ey meh sen benim gönüm senün

(Muk.44/2, s.682)

Aşağıdaki bentte şair, ferdâlara saldı derken, sevdiğinin vuslatı yarınlarına havale ettiğini, dolayısıyla her zaman ki gibi yine ipe un serdiğini anlatmaya çalışıyor:

Çabzayı aldı dili şabr u şekîbi çaldı

Bâb-ı luşfında gözüm ğalka mişâli çaldı

Beni ferdâlarda ol şüh-ı kemân-keş şaldı

Şaş deyip şağn-ı dile bandle meydân aldı

Görmedim böyle edā böyle revîş böyle küşād

(Muh.195/5, s.518)

2.6. Metafizik (Uhrevî) Zaman

2.6.1. Bezm-i Ezel, Âhîret ve Kıyâmet

2.6.1.1. Bezm-i Ezel

“Farsça’da ‘sohbet meclisi’ anlamına gelen bezm kelimesiyle Arapça’da ‘ben değil miyim’ mânasında çekimli bir fiil olan elestüden oluşan bezm-i elest terkihi, ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim’ hitabının yapıldığı ve ruhların da ‘evet’ diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Bu tabirdeki ‘elest’ kelimesi A’râf sûresinin 172. âyetinden alınmıştır. Bu âyette, geçmişte Allah’ın Âdemoğullarından yani onların sırtlarından (veya sulplerinden) zürriyetlerini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara, ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim’ diye hitap ettiği, onların da ‘evet’ dedikleri belirtilmiştir. Allah’la insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye ‘mîsâk’, ‘kâlû belâ’, ‘ahid’, ‘belâ ahdi’, ‘rûz-i elest’, ‘bezm-i ezel’ ve ‘bezm-i elest’ gibi çeşitli adlar verilmiştir” (Yavuz, 1992:106).

“Bezm-i eleste yapılan sözleşmenin zamanı, yeri ve keyfiyeti konusunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir” (Yavuz, 1992:106). Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere ezel meclisinin ne zaman gerçekleştiği kesin değildir. Dîvânda da bu meclise değinilen beyitler yer almaktadır. Dolayısıyla Vâsîf dîvânında tespit edebildiğimiz en eski zamanı bezm-i ezel yansıtmaktadır. Dîvânda bu kavram, “bezm-i ezel, rûz-ı ezel” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitte şair, ezel günü, Allah’a ikrar verdiğini¹ halen de o ikrarda durduğunu² belirtmektedir:

Etdim ikrâr ‘âlem-i ervâğda rûz-ı ezel

¹ Elest bezminde olanlar, Kur’ân’ın 7 numaralı A’râf Sûresinin 172. ve 173. âyetlerinde “Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler. Yahut «Daha önce babalarımız Allah’a ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik (onların izinden gittik). Bâtil işleyenlerin yüzünden bizi helâk edecek misin?» dememeniz için (böyle yaptık).” şeklinde hikaye edilmektedir (TDV Kur’an Meali, <http://www.diyaretvakfi.org.tr/meal/Araf.htm>, 18.05.2010).

² Şairin kurduğu bu cümle, şu bilgiyi hatırlatmaktadır: “Mutasavvıflara göre, zaman olmadığından ve Rab terbiye eden, geliştiren, yetiştiren anlamına geldiğinden; hal diliyle her an, ‘Sizi yetiştiren, terbiye eden değil miyim?’ sorusu gelmekte, herkes de kabiliyetine göre hal diliyle ‘evet’ demektedir. Dolayısıyla tasavvufi telakkiye göre, bezm-i elest hakikatı her an gerçekleşmektedir” (Üstüner, 2007: 75).

Şimdi el-ân dahî ol ikrârdır gönlümdeki

(G.134/5, s.369)

Aşağıdaki beyitte de ez el meclisinde bir damla dahi olsa aşk şarabı içenin¹ kıyâmete kadar sarhoş olacağı belirtilmektedir. Böylece şair, ezelden kıyâmete dek süren oldukça geniş bir zaman aralığından bahsetmektedir:

Neşvân olur kıyâmete dek ‘âşıkun yeri

Bir kaçre içse bezm-i ezelden şarâb-ı ‘aşk

(G.69/4, s.322)

2.6.1.2. Âhîret ve Kıyâmet

“Dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayatı” (Topaloğlu, 1988: 543) ifade eden âhîret kavramı, dîvânda “ukbâ” sözcüğüyle karşılanmaktadır.

“İnsanın ölümüyle onun âhîret hayatı başlamış olur. Bir hadiste, kabrin âhîret duraklarının ilki olduğu belirtilmiştir. Kıyametin kopmasına kadar sürecek olan bu zamana berzah hayatı denilmiştir. Ancak çeşitli merhaleleri ve kendine has halleriyle tasvir edilen âhîretin gerçekleşmesi, bugünkü dünya nizamının bozulmasından sonra olacaktır” (Topaloğlu, 1988: 543).

Vâsıf, aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber’e seslenmekte ve öldükten sonra da kabrinde onu methedeceğini belirtmekte, böylece ölümden sonra kabirde geçen zamana değinmektedir:

Lisân-ı gâl ile gūyānuñ olsam dahî kabrimde

Senūñ meddāğunām tā Rūz-ı mağşer yā Resūlallāh

(K.7/11, s.206)

“Kur’an’ın tasvirine göre dünya hayatı bir ‘oyun ve eğlence’, bir ‘süs ve öğünüş’tür; ‘mal, evlât ve nüfuz yarışı’dır. Netice itibariyle o geçici bir faydalanış ve aldanış

¹ “Mutasavvıflar, Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen, ‘Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler.’ (Mâide, 5/54) âyetinden hareketle, aşk cevherinin ezelde, İlâhî lutfun bir sonucu olarak var olduğunu dile getirirler” (Üstüner, 2007: 90).

vesilesidir. Asıl hayat ahiret hayatıdır, huzur ve sükûn sadece ölümsüz âlemededir” (Topaloğlu, 1988: 544). Allah’a iman edip bunun gereklerini yerine getirenler âhirette mükâfatlandırılacak, dünyanın göz alıcılığına aldanıp âhiret gününü unutarak kötü ameller işleyenler ise cezalandırılacaktır.¹ Bu gerçeğin farkında olan Vâsîf, aşağıdaki beyitte kendisine fani olan dünyanın çekiciliğine aldanmamayı öğütlemekte, nefesine uyan kişilerin âhirette cezalandırılacaklarını belirtmektedir. Bunları söylerken şair, dünya hayatı için bugün; âhiret hayatı için ise yarın sözcüklerini kullanmakta, şimdi ile geleceği karşılaştırmaktadır:

Gözüñ aç göz göre aldanma VÂŞIF reng-i fânîye

Yarın ‘uqbâda bugün nefesine uyanlar ağılarmış

(G.59/8, s.316)

“Âhiret hayatını kıyametin kopması, hesabın görülmesi ve hesap sonrası ebedî hayatın başlaması şeklinde üç merhalede ele alıp incelemek mümkündür” (Topaloğlu, 1988: 546). Vâsîf dîvânında bu merhalelerden en fazla mahşer gününe, hesabın görüleceği ana yer verilmekte fakat bu an ayrıntısıyla açıklanmamaktadır. Bu gün, dîvânda “rûz-ı mahşer, rûz-ı cezâ, haşr, mahşer, rûz u hesâb, dem-i mahşer, rûz-ı haşr, yevmü’l-kıyâm, yevmi’t-tenâd, yevmü’n-nüşûr, yevmü’s-suâl” gibi tabirlerle sıklıkla geçmektedir. Şair, daha çok “haşra dek, ilâ-yevmü’l-kıyâm” ve benzer tabirler kullanarak övdüğü kişinin - genellikle padişahın- mülkünün, adaletinin, güzel talihinin sonsuza kadar devam etmesini dilemektedir:

Çaşra dek evlâd ü ensâbıyla şâh-ı ‘âlemi

Eyleye revnâķ-şîrâz-ı salşanat Rabbü’l-‘ibâd

¹ “Genel olarak insandaki fitrî özelliklerden biri de adalet duygusudur. Dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir dönemde sürekli olarak adaletin hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Haksızlığı görüp de derinden rencide olan insan büyük bir hesap gününün gerçekleşeceğine inanmak ister. İyi ile kötünün, zalim ile mazlumun hesaplarının görüleceği o gün Kur’an’ın ilk sûresinde yevmü’d-dîn (amellere karşılık verileceği gün) diye vasıflandırılmış ve bu sûrenin beş vakit namaz içinde okunması emredilmiştir” (Topaloğlu, 1988: 544-545). Bu durum, Kur’an’ın 3 numaralı Âl-i İmrân Sûresi’nin 106. âyetinde “Nice yüzlerin ağardığı, nice yüzlerin de karardığı günü (düşünün.) İmdi, yüzleri kararanlara: İnanmanızdan sonra kâfir mi oldunuz? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı! (denilir).” şeklinde ve 107. âyetinde “Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah’ın rahmeti içindedirler; orada ebedî kalacaklardır.” şeklinde anlatılmaktadır (TDV Kur’an Meali, <http://www.diyantevakfi.org.tr/meal/Alimran.htm>, 18.05.2010).

(K.23/6, s.257)

Çazret-i Fettâğ fetğ edip der-i âmâlini

‘Ömrin efzûn ede ol şâhuñ ilâ-yevmü’l-kıyâm

(Tk.72/10, s.658)

Çağ vüfûr-ı nesl ile edip müşâr-ı bi’l-benân

Zîb-bağş-ı taht ola necli ilâ yevmi’t-tenâd

(Tk.37/16, s.618)

Çazret-i Rezzâğ-ı ‘âlem ol hıdîv-i mün‘imüñ

‘Ömr ü iğbâlin kıla efzûn ilâ-yevmü’n- nüşûr

(Tk.73/10, s.658)

Aşağıdaki beyitte şairin devrinde yaşayan insanların ikiyüzlü tavırlar sergilediği ve bu hallerinden mahşere kadar vazgeçmeye niyetlerinin olmadığı belirtilmektedir. Bu beyit, olumsuz bir çerçeve ile sunulmakta ve “mahşere dek” tabiriyle dünyada kötü ameller işleyenlerin bu amellerinden pişman olacağı kıyâmet günü daha bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Başdırdı cihân kendüyi şahbâ-yı nifâğa

Ayrılmaga yoğ mağşere dek niyyet-i ağbâb

(G.10/2, s.282)

Kur’ân’ın 2 numaralı süresi olan Bakara Sûresi’nin

“Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur. O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur. İzni olmaksızın O’nun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O’nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O’nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere, bütün

evrene hükmetmektedir.) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür” (Ağcakaya ve Bulut, 2005: 512)

şeklindeki 255. âyetinden ve “Her peygamberin kabul olacak duası vardır. Daha önceki peygamberlerin hepsi bu duayı yapmada acele etti. Ben ise bu duayı kıyamet gününde ümmetimin için geciktirdim” (Ağcakaya ve Bulut, 2005: 512) şeklindeki hadisten hareketle Peygamberimizin, kıyâmet gününde ümmetine şefaata edeceği düşünülmüştür. Bu düşünceden ötürü Vâsıf da, kıyâmet gününde peygamberimizden kendisine şefaata etmesini dilemektedir:

El-amân ey Çazret-i peygamber-i ‘âli-cenâb

Çıl şefâ‘at bendeñe iğsân edip rûz u ğisâb

(K.10/1, s.208)

Şair, eğer peygamber kendisine şefaata etmezse, kıyâmet gününde kimsenin kendisi kadar rezil olmayacağını da dile getirmektedir:

Vây eger Rûz-ı cezâ‘da şâĝib olmazsañ baña

Olmaya hîç ben gibi bir kimse rûsvây ü rezîl

(K.4/7, s.203)

Aşağıdaki beyitte de şair, Allah’tan mahşer gününde sonsuz günahını yüzüne vurmasını ve diğer günahkârlar içinde rezil olmamayı dilemektedir:

Rûyuma urma ‘uşât içre günâh-ı bî-ğadim

Etme rûsvâ Rûz-ı mağşer‘de be- ğağğ-ı enbiyâ

(K.1/4, s.201)

Başka bir yerde ise şair, her zaman kendi ameli yüzünden ceza çektiğini söylemekte, kendisinin büyük bir günahkâr olduğunu düşünmekte, mahşer anında kendisine peygamberin de yardım etmeyeceğini belirtmektedir:

Râzım dem-i mağşerde kime eyleyem ifşâ

Ne pâdişeh eyler meded öldüm de ne paşa

Çālim ola ehl-i günehe özge temāşā

Mevlā bu güneh-kārına žulm eyleye hāşā

Hep çekdiceğim kendi cezā-yı ‘amelimdir

(Muh.189/8, s.512)

Vâsıf, dünyada işlediği günahların bilincinde olup cehennemde yanmayı da kabullenmiş görünmektedir. Aşağıdaki beyitte şair, Allah’a seslenmekte, yanmaya gücü olmadığını dile getirmekte ve Allah’tan kendisi yerine isyanının defterini, kötü amellerinin yazılı olduğu defteri yakmasını istemektedir. Bu dilekle şairin Allah’tan isyan defterini yakarak yani yok ederek kendisini bağışlamasını ümit ettiği de söylenebilir:

Şākatim yoğ yanmağa yā Rab yerime luşf edip

Defter-i ‘işyānımı yağ nāra ver rüz-ı cezā

(K.1/5, s.201)

2.6.1.3. Evvel-Âhir:

Dîvânda tespit edebildiğimiz kadarıyla en uzun zaman dilimi, “evvel-âhir” tezadıyla verilmektedir. Kâinatın başlangıcına işaret eden evvel tabiri ile sonunu anlatan âhir tabiri, sonsuz bir zaman dilimini karşılamaktadır. Aşağıdaki beyitte şair, Peygamberimizin evvelde de âhirde de var olduğunu belirtmekte¹ ve kendisinden Sultan Mahmud’u dünya ve âhîret olmak üzere iki cihanda da gözetmesini dilemektedir:

Dü-‘âlemde kı1 istişğāb Hân-ı Mağmūd-ı ‘adlī’yi

Senüñdür evvel ü âhîrde devlet yā Resūlallāh

(K.9/5, s.208)

2.6.1.4. Sonsuzluk:

Sonsuz bir zaman dilimini karşılayan “evvel-âhir” tabirinin yanında dîvânda, sonsuzluk kavramını ifade eden “câvidân” sözcüğüne de rastlanmaktadır:

¹ “Allâh, ilk olarak benim nûrumu yarattı” (Ceylan, 2000: 159) hadisinden hareketle, Hak Teâlâ’nın ilk önce Hz. Peygamber’i yarattığı, sonra diğer varlıkların tümünü onun nurundan yarattığı düşünülmüş ve bu nur “Nur-ı Muhammed”, “Hakikat-i Muhammediye” (Uludağ, 2000: 280) olarak isimlendirilmiştir.

Çağ bu iğyâ kıldı şâh-ı cihân bu ma‘bedi

Rabbim iğyâ eyleyip vere ğayât-ı cāvidān

(Tk.12/13, s.580)

Rûğ-ı ‘ālemdir ki Mevlā ol şehūñ zātı ile

Ez-ser-i nev devlete verdi ğayât-ı cāvidān

(Tk 59/4, s.642)

SONUÇ

Genelde zaman, özelde Enderûnlu Vâsıf Dîvânı’nda zaman kavramını ele aldığımız bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaştık:

Enderûnlu Vâsıf, zamana felsefik bir bakış açısıyla bakmamış; bu kavramı felsefi yönden irdelememiştir. Onun şiirlerinde zamanın, diğer klâsik Türk şiiri örneklerinin genelinde görüldüğü gibi döngüsel zaman olarak yer aldığını görmekteyiz. Vâsıf, şiirlerinde genellikle ay, gün gibi zamana ilişkin kavramları, gelenek çerçevesinde ve daha ziyade teşbih, istiare vb. mecaz sanatları bağlamında kullanmıştır. Onun şiirlerinde zamanı, genellikle sevgiliden uzak kaldığı müddeti ifade eden bir kavram olarak görmekteyiz. Böyle olunca Enderûnlu Vâsıf’ta zaman, genel olarak subjektif yönüyle, yani şairin duyguları vasıtasıyla algıladığı yönüyle karşımıza çıkmaktadır. Şair için, sevgilisinden ayrı kaldığı sürede zaman bir türlü geçmek bilmemektedir. Vâsıf’ın zaman anlayışı, sadece şimdiki zamanla sınırlı değildir. Şair, zamanı ezelden başlatmış, geçmiş dönemlerde yaşanmış önemli olaylara da şiirlerinde yer vermiş, özellikle dini mahiyetli günlere ve bunların kendi zamanında kullanılış ve algılanış şekillerine değinmiştir. Zamanın, kendisi bu dünyadan göçtükten sonra da süreceğinin bilincinde olan şair, bir Müslüman olarak âhîret gününe inanmaktadır, dolayısıyla onun şiirlerinde âlemin yaratılışından kıyâmet gününe ve sonrasındaki âhîr zamana kadar süreceğ olan oldukça geniş bir zaman dilimi söz konusu edilmektedir.

Vâsıf, yeri geldiği zaman âhîret hayatını düşünüp dinin gereklerine uygun olarak yaşamak gerektiğini savunmuş; yeri geldiğinde de kişinin bulunduğu anı değerlendirip keyifli bir ömür sürmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bununla beraber şairin zamana bakışının salt tasavufî düşünceden kaynaklanmadığını, bunun daha ziyade “ibn-i vakt” kavramıyla ifade edilen geleneksel rindâne anlayışın etkisinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

Klâsik Türk edebiyatında sıkça yer verilen mevsimler olan bahar ve sonbahar, Enderûnlu Vâsıf Dîvânı’nda da en çok ele alınan iki mevsimdir. Zevk ve eğlencenin mevsimi olan bahar, hayat ve tabiat için bir diriliştir. Bu mevsimde her şey taptazedir. Geçiciliği ve coşkunluğu yönüyle insanın gençliğine benzetilir. Klâsik Türk edebiyatında sevgilinin yüzü ve yanağı bahar mevsimine benzetilmektedir. Bu tür benzetmeler Vâsıf dîvânında da söz konusudur. Sonbahar bir bitiş, son buluş mevsimi olarak baharla tezat oluşturmaktadır. Diğer pek çok divan şairi gibi Vâsıf da sonbaharı ölüm, ihtiyarlık, canlılık ve neşenin kaybolması gibi yönleriyle işlemiştir. Sonbahar serin hava, hüznün ve sararmış yapraklarla sembolleştirilmiştir. Kış mevsimi, Vâsıf dîvânında havaların soğuk oluşu, karın yağması, her tarafın buzlarla kaplanması yönleriyle ele alınmıştır. Yaz mevsimini ise şair, doğada meydana gelen değişimler, insanlar üzerindeki olumlu etkisi, zevk ve sefa zamanı olarak işleyerek bir anlamda bahar mevsimiyle paralel bir çizgi izlemiştir.

Klâsik Türk edebiyatında birer zaman unsuru olmaktan çok, benzetmeler yoluyla şiirlerde yerini alan gün ve gün ile ilgili kavramlar, Enderûnlu Vâsıf Dîvânı’nda da aynı çerçevede işlenmiştir. Günün bölümlerinden gece ve gündüz, şiirlerde sıklıkla kullanılmış olup örneğin gece, âşık için ıstıraplarının daha da yoğun hissedildiği bir zaman dilimi olarak tasavvur edilmiş, renginden hareketle ise sevgilinin saçına benzetilmiştir. Âşığın âhlarının ve ıstıraplarının azaldığı bir zaman dilimi olarak tasavvur edilen gündüz ise parlaklığı ve aydınlığı nedeniyle sevgilinin yanağına benzetilmiştir. Böylelikle gece ve gündüz, zıtlıkları dolayısıyla şiirlerde genellikle karşılaştırma çerçevesinde kullanılmıştır.

Enderûnlu Vâsıf Dîvânı’nda zaman ifade eden kavramların dağılımına baktığımızda dehr, dem, devr, rüzgâr, vakt, zaman gibi kavramlar sıklıkla kullanılmışken; asır, çağ, hengâm, müddet gibi kavramlar ise daha az kullanılmıştır. Dîvânın genelinde zaman ve

eş anlamlı tüm kelimelerde “hükümdar merkezli bir yapı” dikkat çekmektedir. Bu durum Tanpınar’ın “saray istiâresi” yaklaşımına paraleldir.

Enderûnlu Vâsıf Dîvânı’nda dinî mahiyetli gün, gece, ay, kandil ve bayramlara da sıkça rastlanmaktadır. Müslümanlar için kutsal bir gün olan Cuma günü, toplu ibadet yapılması ve gecesinde edilen dualar bakımından ele alınmıştır. Dini içeriği olan zaman dilimlerinden bir diğeri de kandillerdir. Dîvânda Berat, Mevlid kandillerine yer verilmiştir. Yine Müslümanlarca kutsal sayılan Recep, Şaban ve Ramazan aylarına yer verilmiş ve bunlardan en fazla Ramazan ayı söz konusu edilmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Osmanlı’nın son yüzyılında yetiştirmiş divan şairlerinden biri olan Enderûnlu Vâsıf, zamanla ilgili kavramları kullanırken hemen hemen klâsik Türk edebiyatı geleneğine bağlı kalmıştır. Zamanla ilgili kavramlar şiirlerinde genellikle, benzetmeler şeklinde olmak üzere birer telmih ve mecaz unsuru olarak yerlerini almıştır. Gerek Batılı düşünürlerin, gerekse İslâm düşünürlerinin zamanla ilgili derinlikli görüşlerinin etkisi, Enderûnlu Vâsıf’ın şiirlerinde hemen hemen hiç görülmez. Onun şiirlerinde zaman, tasavvufî boyutu da konu edilmeyerek, sadece subjektif yönüyle ve günlük hayattaki kullanımlarıyla ele alınmıştır.

KAYNAKÇA

- ABALI, Murat (2006), **Saîd Giray Divanı Tahlili**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AĞCAKAYA, Kazım ve Bünyamin Bulut (2005), **Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) Siyer-i Nebî**, Ravza Yayınları, İstanbul.
- AKARSU, Bedia (1998), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 10.Baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- AKBUDAK, Yasemin (2001), **Mesihî Divanı'nın Tahlili**, (2.cilt), Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALTINIŞIK, Yusuf (1995), **Mirzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler ve Tahlil Denemesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARISTOTELES, Austinus, Heidegger (2007), **Zaman Kavramı**, Çev., Saffet Babür, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- BAYRAKTAR, İbrahim (1992), **DİA**, “Bayram Maddesi içinde c) İslâmi dönem. 1. Dinî Hükümler bölümü”, C.5, s.259, İstanbul.
- BİLKAN, Ali Fuat (2009), **Osmanlı Şiiri'ne Modern Yaklaşımlar**, 2.Baskı, Timaş Yayınları, , İstanbul.
- BOURGOING, Jaqueline de (2008), **Takvim Zamanın Efendisi midir?**, 2.Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BOZKURT, Nebi (2001), **DİA**, “Kandil Maddesi”, C. 24, s.300-301, İstanbul.
- BOZKURT, Nebi (2001), **DİA**, “Mevlid Maddesi”, C. 24, s. 475-485, İstanbul.
- BUBNER, Rüdiger (1993), **Modern Alman Felsefesi**, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2005), **Felsefe Sözlüğü**, 6.Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2009), **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul.

- CEYLAN, Ömür (2000), **Tasavvufî Şiir Şerhleri**, 2.Baskı, Kitabevi, İstanbul.
- ÇÜÇEN, Kadir (2000), **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2001), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 18.Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara.
- DÜZGÖREN, Bahar Öcal (1997), “**Evrende Geleceğe İlişkin Belirsizliğin İnsanoğlu İçin Yarattığı Olasılıklar Ya da Kader İle Kadere Karşı Çıkan İrade**”, Cogito, 1997, Sayı 11, s.110-111.
- FAHRİ, Macit (2008), **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev., Kasım Turhan, 7.Baskı, Şa-to, İstanbul.
- FELEK, Özgen (2007), **Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın Tahlîli**, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖKBERK, Macit (2010), **Felsefe Tarihi**, 19.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GUÉNON, René (2004), **Doğu Düşüncesi**, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul.
- GÜNAY, Hacı Mehmet (2007), **DİA**, “Ramazan Maddesi”, C. 34, s.433, İstanbul.
- GÜNYÜZ, Melike Erdem (2001), **Ahmedî Divanı'nın Tahlili**, (1.cilt), Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜREL, Rahşan “?”, **Enderûnlu Vâsıf Dîvânı**, Kitabevi, İstanbul.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2008), **Felsefe Sözlüğü**, 16.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2008), **Düşünce Tarihi**, 14.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- İBN-İ RÜŞD (1998), **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev., Prof. Kemal Işık, Prof. Mehmet Dağ, Kırk Ambar Yayınları, C.1-2, İstanbul.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1997), **İslâm'da Felsefe Akımlar**, 2.Baskı, Kitabevi, İstanbul.
- KAÇAR, Burhan (1994), **Gevheri Divanı Metin Tahlili**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

- KALIN, Faiz (2005), **Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı**, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- KANAR, Mehmet (2005), **Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Derin Yayınları, İstanbul.
- KARAMAN, Hayreddin (1993), **DİA**, “Cuma Maddesi”, C.8, s.85, İstanbul.
- KAUFMANN, Walter (2001), **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, Çev., Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- KAYA, Mahmut (2006), **Kindî Felsefî Risâleler**, 2.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul.
- KURNAZ, Cemal (1996), **Hayâlî Divânı'nın Tahlîli**, MEB, İstanbul.
- KÜKEN, Gülnihâl (1997), “ **Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı**”, Cogito, 1997, Sayı 11, s.181- 190.
- ONAY, Ahmet Talât (2000), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, Haz. Cemal Kurnaz, 4. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ÖZERVARLI, M.Sait (2001), **DİA**, “Kadir Gecesi Maddesi”, C. 24, s.124-125, İstanbul.
- ÖZKAN, Ömer (2007), **Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı**, Kitabevi, İstanbul.
- PALA, İskender (2004), **Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- PARLATIR, İsmail (2006), **Osmanlıca Türkçesi Sözlüğü**, Yargı Yayınevi, Ankara.
- PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (2003), **Türkçe Deyimler Sözlüğü**, Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- SAHAKIAN, William S. (1995), **Felsefe Tarihi**, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- SEFERCİOĞLU, M. Nejat (2001), **Nev'î Divanı'nın Tahlîli**, 2.Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara.

- STÖRİĞ, H.J. (2000), **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, Çev., Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul.
- TDV Kur'an Meali, <http://www.diyagnetvakfi.org.tr/meal/Araf.htm>, 18.05.2010.
- TİMUÇİN, Avşar (2000), **Düşünce Tarihi 1**, 5.Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul.
- TİMUÇİN, Avşar (2005), **Düşünce Tarihi 2**, 5.Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul.
- TİMUÇİN, Avşar (2005), **Düşünce Tarihi 3**, 5.Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul.
- TOLASA, Harun (2001), **Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası**, 2.Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara.
- TOPALOĞLU, Bekir (1988), **DİA**, "Âhret Maddesi", C. 1, s. 543-546, İstanbul.
- TÜRKOĞLU, Serkan (2007), **Şeyhülislâm Esad Divanı'nın Tahlili**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ULUDAĞ, Süleyman (2005), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2.Basım, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- UYŞAL, Ahmet E. (1959), " **Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri**", Ankara Ü. Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi, Yıl 1959, Sayı.1-2, Mart- Haziran, s. 173-208.
- UYŞAL, Ahmet E. (1964), "Edebiyat Açısından Doğu Ve Batı Mistisizminde Zaman **Düşüncesi**", Ankara Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Yıl 1964, Sayı 1-2, Ocak- Haziran, s.71-99.
- ÜNAL, Halit (1992), **DİA**, "Berat Gecesi Maddesi", C.5, s.475, İstanbul.
- ÜŞTÜNER, Kaplan (2007), **Divan Şiirinde Tasavvuf**, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- YAKAR, Halil İbrahim (2002), **Gelibolulu Sun'î Dîvânı ve Tahlili**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YARAŞIR, Ömer (1996), **Nedîm Divânı Tahlili**, Basılmamış Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1992), **DİA**, "Bezm-i Elest Maddesi", C.6, s.106, İstanbul.

YILMAZ, Recep (2008), **Toplumsal Gerçekliğin Kurulumunda Gazetelerin Edimsözel Etkileri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ENDERÛNLU VÂSIF DÎVÂNI'NDA ZAMANLA İLGİLİ KELİMELERİN İNDEKSİ

Âhir

Kasîde: K.9/5, (s.208), K.17/9, (s.230),
K.17/33, (s.231)

Musammat: Mur.2/4, (s.376), Ş.161/2,
(s.491), Tes.223/5, (s.553), Trk.b.226/5,
(s.560)

Târih kıt'â: Tk.1/49, (s.567), Tk.1/54,
(s.569), Tk.2/31, (s.571), Tk.4/3,
(s.573), Tk.55/3, (s.639), Tk.82/19,
(s.668)

Muhtelif Kıt'a: Muk.4/2, (s.672)

Âhîret (Ukbâ)

Kasîde: K.10/4, (s.208), K.26/85,
(s.268)

Gazel: G.59/8, (s.316)

Tarih kıt'â: Tk.27/7, (s.600), Tk.76/5,
(s.661)

Muhtelif kıt'a: Muk.11/2, (s.673)

Ahşam: Bkz. Akşam

Akşam (Ahşam, Gice, Leyl, Mesâ, Şâm, Şeb)

Kasîde: K.5/2, (s.204), K.7/1, (s.205),
K.8/6, (s.207), K.14/11, (s.212),

K.14/12, (s.212), K.14/24, (s.213),
K.14/28, (s.213), K.14/29, (s.214),
K.14/46, (s.215), K.14/68, (s.216),
K.14/89, (s.218), K.14/125, (s.220),
K.15/1, (s.221), K.15/14, (s.222),
K.15/19, (s.222), K.15/38, (s.223),
K.15/68, (s.225), K.16/8, (s.226),
K.16/9, (s.226), K.16/19, (s.227),
K.16/23, (s.227), K.16/41, (s.229),
K.17/24, (s.231), K.17/25, (s.231),
K.17/28, (s.231), K.23/1, (s.256),
K.26/88, (s.268), K.28/5, (s.269),
K.28/10, (s.270), K.28/19, (s.270),
K.28/30, (s.271), K.28/34, (s.271),
K.28/89, (s.274)

Gazel: G.2/1, (s.276), G.3/6, (s.277),
G.9/5, (s.282), G.9/9, (s.282), G.11/1,
(s.283), G.11/2, (s.283), G.11/3,
(s.283), G.11/4, (s.283), G.11/5, (s.283),
G.11/6, (s.283), G.12/7, (s.284), G.13/4,
(s.285), G.14/6, (s.286), G.16/7,
(s.287), G.17/2, (s.288), G.23/3, (s.291),
G.24/6, (s.292), G.30/4, (s.296), G.32/7,
(s.298), G.36/5, (s.301), G.39/7, (s.303),
G.39/9, (s.303), G.39/10, (s.303),
G.40/5, (s.303), G.44/1, (s.306), G.46/4,
(s.308), G.52/3, (s.311), G.53/8, (s.312),
G.56/3, (s.314), G.57/1, (s.315), G.60/3,

(s.317) G.61/5, (s.317), G.63/2, (s.318), G.68/2, (s.322), G.72/3, (s.325), G.72/4, (s.325), G.72/5, (s.325), G.76/2, (s.327), G.79/1, (s.329), G.81/3, (s.331), G.82/4, (s.331), G.82/5, (s.331), G.84/2, (s.333), G.86/7, (s.334), G.87/2, (s.335), G.88/4, (s.335), G.89/1, (s.336), G.90/1, (s.337), G.107/1, (s.348), G.107/10, (s.349), G.113/1, (s.353), G.113/2, (s.353), G.113/3, (s.353), G.113/4, (s.353), G.113/5, (s.353), G.113/6, (s.353), G.113/7, (s.353), G.113/8, (s.353), G.113/9, (s.353), G.115/1, (s.354), G.115/7, (s.355), G.116/4, (s.355), G.120/8, (s.358), G.120/14, (s.358), G.123/2, (s.360), G.125/2, (s.362), G.127/4, (s.363), G.127/7, (s.364), G.128/7, (s.364), G.128/9, (s.365), G.130/2, (s.366), G.130/4, (s.366), G.132/5, (s.368), G.133/8, (s.369), G.134/7, (s.369), G.141/1, (s.373)

Musammat: Mur.8/3, (s.381), Mur.20/4, (s.390), Mur.22/1, (s.391), Mur.22/2, (s.391), Mur.23/1, (s.391), Mur.23/2, (s.391), Mur.23/3, (s.392), Mur.23/4, (s.392), Mur.24/1, (s.392), Mur.28/5, (s.395), Mur.30/3, (s.397), Mur.30/4, (s.397), Mur.39/1, (s.403), Mur.39/2, (s.403), Mur.39/3, (s.403), Mur.39/4, (s.403), Mur.39/5, (s.404), §.40/2, (s.404), Mur.41/2, (s.404), Mur.41/4,

(s.404), §.47/4, (s.409), Mur.54/5, (s.414), §.55/1, (s.414), §.59/3, (s.418), §.64/1, (s.421), §.73/2, (s.427), §.73/3, (s.427), Mur.79/1, (s.431), Mur.81/2, (s.432), Mur.82/4, (s.433), Mur.82/5, (s.433), Mur.84/1, (s.434), Mur.88/2, (s.437), §.89/1, (s.438), §.89/2, (s.438), §.89/3, (s.438), §.89/4, (s.438), Mur.92/4, (s.440), §.97/3, (s.444), Mur.105/4, (s.450), Mur.105/5, (s.450), Mur.127/2, (s.466), §.130/3, (s.468), §.131/4, (s.470), Mur.150/4, (s.482), Mur.151/1, (s.482), §.152/4, (s.483), Mur.164/4, (s.493), Mur.165/5, (s.494), Mur.172/2, (s.498), §.183/1, (s.507), Muh.190/7, (s.514), Muh.201/2, (s.524), Muh.204/3, (s.527), Muh.206/5, (s.529), Muh.213/3, (s.534), Tah.216/13, (s.539), Tah.216/17, (s.539), Tah.217/2, (s.542), Tah.217/9, (s.543), Tah.217/20, (s.544), Tah.217/24, (s.545), Tah.217/31, (s.546), Tes.223/4, (s.553), Tes.223/5, (s.553), Tes.223/6, (s.553), Tes.223/7, (s.553), Tes.223/15, (s.555), Tes.223/16, (s.555), Msb.224/2, (s.556), Trk.b.225/2, (s.558), Trk.b.225/3, (s.558), Trk.b.225/5, (s.559), Trk.b.226/3, (s.560), Trk.b.227/2, (s.562), Trk.b.227/3, (s.562), Trk.b.227/4, (s.562), Trk.b.227/7, (s.563)

Târih kıt'â: Tk7-III/4, (s.576), Tk.12/2, (s.580), Tk.17/7, (s.585), Tk.18/50, (s.589), Tk.18/51, (s.589), Tk.20/24, (s.594), Tk.24/21, (s.597), Tk.31/16, (s.604), Tk.31/37, (s.606), Tk.32/28, (s.610), Tk.36/7, (s.616), Tk.37/11, (s.618), Tk.45/6, (s.627), Tk.54/1, (s.639), Tk.54/10, (s.639), Tk.59/5, (s.642), Tk.59/10, (s.642), Tk.61/6, (s.644), Tk.65/39, (s.650), Tk.68/4, (s.654), Tk.74/2, (s.659)

Muhtelif kıt'â: Muk.2/2, (s.671), Muk.20/2, (s.676), Muk.34/1, (s.679), Muk.45/1, (s.682), Muk.77/1, (s.691)

Beyit: B.9/1, (s.693)

Lugâz-ı mesnevî: Lm.4, (s.695), Lm.5, (s.696), Lm.6, (s.696), Lm.7, (s.696), Lm.14, (s.696)

Ân

Kasîde: K.20/168, (s.251)

Gazel: G.10/8, (s.283), G.27/5, (s.294), G.84/3, (s.333), G.84/6, (s.333), G.124/8, (s.361)

Musammat: Ş.52/3, (s.412), Mur.76/1, (s.429), Mur.135/5, (s.472), Ş.141/4, (s.476), Tah.219/2, (s.547), Msd.220/4, (s.549), Trk.b.225/1, (s.558)

Târih kıt'â: Tk.13/10, (s.581), Tk.43/6, (s.625), Tk.43/11, (s.625), Tk.51/8,

(s.634), Tk.53/9, (s.637), Tk.53/21, (s.637), Tk.54/5, (s.638), Tk.65/48, (s.651), Tk.66/10, (s.653), Tk.70/4, (s.656)

Asır

Kasîde: K.14/62, (s.216)

Târih kıt'â: Tk.50/4, (s.632), Tk.78/5, (s.662)

Ay (Mâh, Meh)

Kasîde: K.5/2, (s.204), K.7/1, (s.205), K.14/16, (s.213), K.14/24, (s.213), K.14/25, (s.213), K.14/29, (s.214), K.14/57, (s.216), K.14/68, (s.216), K.15/1, (s.221), K.15/66, (s.225), K.16/2, (s.226), K.16/8, (s.226), K.16/10, (s.226), K.20/86, (s.245), K.21/10, (s.252), K.21/14, (s.252), K.23/1, (s.256), K.28/1, (s.269), K.28/3, (s.269), K.28/6, (s.269), K.28/7, (s.269), K.28/8, (s.270), K.28/34, (s.271), K.28/36, (s.272), K.28/43, (s.272), K.28/80, (s.274)

Gazel: G.11/3, (s.283), G.12/4, (s.284), G.14/6, (s.286), G.29/5, (s.296), G.32/6, (s.298), G.50/3, (s.310), G.71/3, (s.324), G.73/3, (s.325), G.85/9, (s.334), G.95/6, (s.341), G.120/3, (s.358)

Musammat: Mur.19/3, (s.388), Mur.24/1, (s.392), Ş.26/2, (s.394),

Mur.28/3, (s.395), Mur.69/2, (s.424),
Ş.73/2, (s.427), Ş.127/2, (s.466),
Mur.127/3, (s.466), Ş.131/1, (s.468),
Mur.164/2, (s.493), Tah.217/24, (s.545),
Msd.222/2, (s.551)

Tarih kıt'a: Tk.1/51, (s.567), Tk.14/6,
(s.582), Tk.18/50, (s.589), Tk.38/16,
(s.619), Tk.54/10, (s.639), Tk.59/1,
(s.642), Tk.59/11, (s.642), Tk.61/6,
(s.644), Tk.74/5, (s.659), Tk.75/5,
(s.660), Tk.77/5, (s.662), Tk.81/12,
(s.666)

B

Bahar (Evvel Bahar, İlkbahar, Nevbahar, Rebî'ü'l-evvelüñ, Vakt-i Bahar, Vakt-i Gül)

Kasîde: K.16/44, (s.229), K.19/27,
(s.237), K.19/40, (s.239), K.19/41,
(s.239), K.22/16, (s.254), K.22/31,
(s.255)

Gazel: G.1/1, (s.276), G.1/8, (s.276),
G.47/4, (s.308), G.49/3, (s.309), G.54/1,
(s.313), G.86/12, (s.335), G.118/3,
(s.356), G.129/3, (s.365)

Musammat: Mur.10/3, (s.382),
Mur.19/1, (s.388), Mur.20/3, (s.388),
Mur.27/1, (s.394), Mur.27/2, (s.394),
Mur.27/3, (s.394), Mur.27/4, (s.394),
Mur.27/5, (s.395), Ş.33/1, (s.399),
Ş.33/2, (s.399), Ş.33/4, (s.399), Ş.33/5,

(s.399), Ş.38/1, (s.402), Ş.38/2, (s.402),
Ş.38/3, (s.402), Ş.38/4, (s.402), Ş.38/5,
(s.402), Mur.39/5, (s.403), Mur.45/2,
(s.407), Mur.61/2, (s.419), Ş.78/1,
(s.430), Ş.103/2, (s.448), Ş.103/3,
(s.448), Mur.135/1, (s.471), Mur.151/2,
(s.483), Ş.168/2, (s.496), Ş.171/4,
(s.498), Msd.220/1, (s.548)

Târih kıt'a: Tk.1/6, (s.564) , Tk.31/22,
(s.605), Tk.37/13, (s.618), Tk.43/13,
(s.625), Tk.51/5, (s.634), Tk.53/7,
(s.636), Tk.54/10, (s.639)

Muhtelif kıta: Muk.33/1, (s.679),
Muk.51/1, (s.684), Muk.52/2, (s.684),
Muk.57/1, (s.685)

Berât

Kasîde: K.16/19, (s.227)

Berf: Bkz. Kış

Bezm-i Ezel (Rûz-i Ezel)

Gazel: G.69/4, (s.322), G.134/5, (s.369)

Bugün

Gazel: G.44/1, (s.306), G.50/3, (s.310),
G.59/8, (s.316), G.129/7, (s.365),
G.133/4, (s.368)

Musammat: Mur.29/5, (s.396),
Mur.98/1, (s.444), Ş.101/3, (s.447),
Ş.103/4, (s.449), Mur.164/5, (s.493),
Muh.199/4, (s.522), Tah.216/27,

(s.541), Tah.217/24, (s.545),
Msd.220/5, (s.549), Trk.b.227/4, (s.562)

Târih kıt'a: Tk.1/1, (s.564)

Muhtelif kıt'a: Muk.65/1, (s.688)

C

Câvidân

Târih kıt'a: Tk.12/13, (s.580), Tk.59/4,
(s.642)

Ç

Çağ

Kaside: K.21/3, (s.252)

Gazel: G.34/7, (s.299), G.58/3, (s.315),
G.89/3, (s.336)

Musammat: Ş.60/1, (s.418), Ş.60/5,
(s.418), Mur.94/2, (s.441), Mur.102/3,
(s.448), Mur.142/2, (s.476), Mur.148/4,
(s.480), Mur.151/4, (s.483), Mur.160/2,
(s.489), Ş.168/2, (s.496), Muh.196/3,
(s.519), Tah.217/26, (s.545)

Muhtelif kıt'a: Muk.72/2, (s.690)

D

Dehr

Kasîde: K.14/6, (s.212), K.16/34,
(s.228), K.19/40, (s.239), K.26/25,
(s.263), K.26/63, (s.266)

Gazel: G.25/6, (s.293), G.38/7, (s.302),
G.94/5, (s.340)

Musammat: Mur.4/1, (s.377), Ş.32/2,
(s.398), Mur.50/3, (s.411), Ş.58/4,
(s.417), Mur.66/1, (s.422), Mur.66/5,
(s.422), Muh.189/2, (s.511), Muh.194/3,
(s.517)

Târih kıt'a: Tk.2/1, (s.569), Tk.2/7,
(s.569), Tk.7/5, (s.575), Tk.14/1,
(s.582), Tk.17/3, (s.585), Tk.31/12,
(s.604), Tk.31/24, (s.605), Tk.37/8,
(s.617), Tk.38/54, (s.622), Tk.64/19,
(s.646), Tk.72/1, (s.657)

Dem

Kaside: K.2/5, (s.202), K.3/1, (s.202),
K.5/10, (s.204), K.8/1, (s.206), K.12/7,
(s.209), K.14/7, (s.212), K.14/36,
(s.214), K.14/72, (s.217), K.14/125,
(s.220), K.15/22, (s.222), K.15/50,
(s.224), K.16/42, (s.229), K.17/11,
(s.230), K.17/12, (s.230), K.17/14,
(s.230), K.17/20, (s.230), K.17/53,
(s.233), K.17/57, (s.233), K.18/27,
(s.235), K.20/144, (s.250), K.22/1,
(s.253), K.22/31, (s.255), K.24/12,
(s.258), K.25/7, (s.259), K.25/40,
(s.261), K.26/1, (s.262), K.26/3, (s.262),
K.26/97, (s.269), K.28/18, (s.270),
K.28/48, (s.272), K.28/56, (s.273),
K.28/57, (s.273), K.28/58, (s.273),
K.28/78, (s.274)

Gazel: G.19/2, (s.289), G.27/1, (s.294), G.29/7, (s.296), G.29/9, (s.296), G.35/4, (s.300), G.41/2, (s.304), G.41/6, (s.304), G.47/1, (s.308), G.47/3, (s.308), G.54/6, (s.313), G.58/3, (s.315), G.68/9, (s.322), G.86/8, (s.334), G.87/6, (s.335), G.98/1, (s.343), G.109/1, (s.350), G.120/5, (s.358), G.121/5, (s.359), G.125/1, (s.362), G.129/1, (s.365), G.130/3, (s.366), G.136/6, (s.371)

Musammat: Mur.2/7, (s.376), Mur.7/4, (s.380), Mur.15/2, (s.386), Mur.30/4, (s.397), Mur.31/3, (s.397), Mur.45/1, (s.407), Mur.45/2, (s.408), Mur.45/3, (s.408), Mur.45/4, (s.408), Ş.47/1, (s.409), Ş.47/3, (s.409), Mur.50/1, (s.411), Mur.50/2, (s.411), Mur.50/3, (s.411), Mur.50/4, (s.411), Mur.61/2, (s.419), Ş.68/2, (s.424), Mur.86/2, (s.436), Ş.95/5, (s.442), Mur.99/1, (s.445), Mur.102/4, (s.448), Ş.120/4, (s.461), Mur.127/1, (s.465), Ş.129/4, (s.467), Ş.132/2, (s.469), Ş.133/3, (s.470), Mur.147/3, (s.480), Mur.147/4, (s.480), Ş.155/4, (s.486), Mur.172/5, (s.499), Mur.179/3, (s.504), Mur.179/4, (s.504), Ş.183/2, (s.506), Ş.186/3, (s.509), Muh.189/8, (s.512), Muh.189/11, (s.512), Muh.213/1, (s.534), Muh.213/2, (s.534), Muh.213/3, (s.534), Muh.213/4, (s.534), Msd.220/3, (s.548), Msd.220/4, (s.549), Msd.221/3,

(s.550), Tes.223/4, (s.553), Tes.223/7, (s.553), Tes.223/15, (s.555), Trk.b.226/2, (s.560), Trk.b.226/3, (s.560), Trk.b.226/5, (s.560), Trk.b.227/3, (s.562), Trk.b.227/4, (s.562), Trk.b.227/5, (s.563), Trk.b.227/6, (s.563)

Târih kit'a: Tk.1/9, (s.564), Tk.1/34, (s.566), Tk.1/39, (s.567), Tk.1/45, (s.567), Tk.2/30, (s.571), Tk.2/39, (s.571), Tk.7-V/5, (s.577), Tk.18/52, (s.589), Tk.25/9, (s.598), Tk.31/22, (s.605), Tk.38/9, (s.619), Tk.48/7, (s.630), Tk.52/8, (s.636), Tk.58/5, (s.641), Tk.64/19, (s.646), Tk.65/3, (s.648), Tk.84/6, (s.669)

Muhtelif kit'a: Muk.20/1, (s.675), Muk.27/1, (s.677), Muk.42/2, (s.682), Muk.62/1, (s.687), Muk.71/1, (s.689)

Beyit: B.4/1, (s.692)

Devr

Kasîde: K.14/19, (s.213), K.14/56, (s.215), K.14/86, (s.218), K.15/1, (s.221), K.15/25, (s.222), K.16/35, (s.228), K.20/60, (s.244), K.20/74, (s.245), K.25/42, (s.261), K.26/68, (s.266), K.28/53, (s.273)

Gazel: G.55/3, (s.313), G.78/5, (s.329), G.122/8, (s.360)

Musammat: Mur.24/1, (s.392),
Mur.107/1, (s.451), Mur.107/2, (s.451),
Mur.107/3, (s.451), Mur.107/4, (s.451),
Mur.107/5, (s.451)

Târih kıt'â: Tk.1/9, (s.564), Tk.1/48,
(s.567), Tk.2/6, (s.569), Tk.7/5, (s.575),
Tk.24/20, (s.597), Tk.32/24, (s.609),
Tk.33/2, (s.610), Tk.50/19, (s.633),
Tk.64/5, (s.646), Tk.64/13, (s.646),
Tk.64/27, (s.647)

Devrân

Kasîde: K.11/6, (s.209), K.14/34,
(s.214), K.14/38, (s.214), K.24/3,
(s.257), K.26/42, (s.265), K.28/44,
(s.272)

Musammat: Ş.141/2, (s.476), Ş.141/4,
(s.476), Mur.149/3, (s.481), Mur.172/1,
(s.498), Trk.b.226/7, (s.561),
Trk.b.227/4, (s.562)

Târih kıt'â: Tk.1/9, (s.564), Tk.13/5,
(s.581), Tk.15/7, (s.583), Tk.18/17,
(s.587), Tk.18/24, (s.587), Tk.18/36,
(s.588), Tk.25/2, (s.597), Tk.32/6,
(s.608), Tk.33/2, (s.610), Tk.35/6,
(s.614), Tk.47/3, (s.628), Tk.48/4,
(s.630), Tk.51/15, (s.635), Tk.64/13,
(s.646), Tk.70/2, (s.656)

Muhtelif kıt'â: Muk.46/1, (s.682),
Muk.76/1, (s.691)

Dün

Kasîde: K.16/19, (s.227), K.21/9,
(s.252)

Gazel: G.3/6, (s.277), G.4/7, (s.278),
G.5/2, (s.279), G.44/1, (s.306), G.50/3,
(s.310), G.55/4, (s.314), G.60/5, (s.317),
G.80/8, (s.330), G.83/3, (s.331),
G.125/2, (s.362), G.128/6, (s.364),
G.133/9, (s.369), G.137/7, (s.371)

Musammat: Mur.10/5, (s.382),
Mur.22/3, (s.391), Ş.26/3, (s.394),
Mur.35/1, (s.400), Ş.40/2, (s.404),
Ş.59/3, (s.418), Ş.64/1, (s.421), Ş.68/4,
(s.424), Mur.80/3, (s.432), Mur.82/1,
(s.433), Mur.84/2, (s.435), Mur.87/1,
(s.436), Mur.88/2, (s.437), Ş.121/5,
(s.461), Mur.162/1, (s.491), Ş.175/5,
(s.501), Ş.176/4, (s.502), Ş.183/2,
(s.507), Muh.201/6, (s.524), Muh.201/7,
(s.524), Muh.215/5, (s.536),
Tah.216/33, (s.541)

Muhtelif kıt'â: Muk.65/1, (s.688),
Muk.68/2, (s.689)

E

El'ân: Bkz. Şimdi

Erbâin: Bkz. Kış

Evvel

Kasîde: K.9/5, (s.208), K.17/11, (s.230)

Gazel: G.21/2, (s.290), G.28 /5, (s.295),
G.54/1, (s.313), G.76/1, (s.327), G.76/2,
(s.327), G.76/3, (s.327), G.76/4, (s.327),
G.76/5, (s.327), G.76/6, (s.327), G.76/7,
(s.328), G.107/7, (s.349), G.129/3,
(s.365), G.137/3, (s.371)

Musammat: Mur.2/4, (s.376), Mur.41/1,
(s.405), Mur.66/4, (s.423), Ş.108/1,
(s.452), Ş.129/1, (s.467), Mur.134/2,
(s.471), Ş.171/4, (s.498), Mur.172/3,
(s.499), Mur.182/4, (s.506), Muh.211/3,
(s.532), Tah.216/3, (s.537), Tah.217/6,
(s.542), Tah.217/7, (s.543)

Târih kıt'a: Tk.2/24, (s.570), Tk.7-II/5,
(s.575), Tk.7-V/5, (s.577), Tk.18/33,
(s.588), Tk.28/3, (s.600), Tk.38/31,
(s.620), Tk.71/3, (s.657), Tk.72/6,
(s.657)

Beyit: B.15/1, (s.694)

Evvel Bahar: Bkz. Bahar

Eyyâm

Kasîde: K.15/27, (s.223), K.15/31,
(s.223), K.16/31, (s.228), K.17/9,
(s.230), K.17/57, (s.233), K.18/38,
(s.236), K.20/118, (s.248), K.22/8,
(s.254)

Gazel: G.50/7, (s.310), G.83/5, (s.331),
G.129/3, (s.365)

Musammat: Mur.19/1, (s.388),
Mur.50/1, (s.411), Mur.50/2, (s.411),
Mur.50/3, (s.411), Mur.50/4, (s.411),
Ş.78/1, (s.430), Mur.143/2, (s.477),
Mur.151/2, (s.483), Ş.168/2, (s.496),
Muh. 215/4, (s.536), Msb.224/10,
(s.557)

Târih kıt'a: Tk.1/6, (s.564), Tk.1/20,
(s.565), Tk.37/13, (s.618), Tk.38/7,
(s.619), Tk.38/57, (s.622), Tk.38/69,
(s.623), Tk.61/4, (s.644), Tk.62/2,
(s.644), Tk.64/10, (s.646), Tk.79/6,
(s.664)

Muhtelif kıt'a: Muk.52/2, (s.684)

F

Ferdâ: Bkz. Gelecek

G

Geçmiş (Mâzî)

Kasîde: K.20/110, (s.247)

Musammat: Mur.92/4, (s.440),
Muh.215/5, (s.536), Msd.220/5, (s.549)

Gelecek (Ferdâ)

Gazel: G.94/8, (s.340), G.141/5, (s.374)

Musammat: Mur.50/2, (s.411), Ş.70/1,
(s.425), Ş.126/3, (s.465), Muh.195/5,
(s.518), Msd.220/5, (s.549)

Târih kıt'â: Tk.1/40, (s.567), Tk.38/10,
(s.619)

Muhtelif kıt'â: Muk.43/2, (s.682)

Gice: Bkz. Akşam

Gün (Rûz, Yevm)

Kasîde: K.1/4, (s.201), K.1/5, (s.201),
K.2/3, (s.202), K.4/7, (s.203), K.7/11,
(s.206), K.10/1, (s.208), K.14/33,
(s.214), K.14/35, (s.214), K.14/36,
(s.214), K.14/56, (s.215), K.14/125,
(s.220), K.15/14, (s.222), K.16/1,
(s.226), K.16/43, (s.229), K.20/117,
(s.248), K.20/121, (s.248), K.20/163,
(s.251), K.20/168, (s.251), K.22/13,
(s.254), K.25/36, (s.261), K.25/40,
(s.261), K.26/40, (s.264), K.26/41,
(s.265), K.28/3, (s.269), K.28/4, (s.269),
K.28/76, (s.274)

Gazel: G.7/7, (s.280), G.10/12, (s.283),
G.14/5, (s.286), G.18/2, (s.288), G.23/4,
(s.292), G.28/1, (s.295), G.30/3, (s.296),
G.32/6, (s.298), G.32/7, (s.298), G.36/5,
(s.301), G.39/9, (s.303), G.46/5, (s.308),
G.63/2, (s.318), G.71/1, (s.323), G.73/6,
(s.326), G.79/1, (s.329), G.82/1, (s.331),
G.83/5, (s.331), G.85/7, (s.334), G.85/9,
(s.334), G.87/2, (s.335), G.88/2, (s.336),
G.91/4, (s.338), G.105/5, (s.347),
G.109/3, (s.350), G.110/8, (s.351),

G.122/1, (s.359), G.134/5, (s.369),
G.141/2, (s.374)

Musammat: Mur.2/2, (s.374), Mur.9/2,
(s.381), Mur.16/4, (s.386), Ş.26/2,
(s.394), Mur.30/1, (s.396), Mur.39/1,
(s.403), Mur.39/4, (s.403), Ş.40/3,
(s.404), Mur.41/3, (s.405), Mur.43/1,
(s.406), Mur.50/4, (s.411), Ş.52/2,
(s.412), Ş.55/1, (s.414), Ş.55/3, (s.414),
Ş.60/1, (s.418), Mur.66/4, (s.423),
Ş.70/1, (s.425), Ş.70/2, (s.425), Ş.70/3,
(s.425), Ş.70/4, (s.425), Ş.70/5, (s.425),
Ş.73/3, (s.427), Mur.75/2, (s.429),
Mur.79/2, (s.431), Ş.89/1, (s.438),
Ş.89/2, (s.438), Ş.89/3, (s.438), Ş.89/4,
(s.438), Mur.92/4, (s.440), Ş.95/2,
(s.442), Mur.105/4, (s.450), Ş.110/3,
(s.453), Ş.110/4, (s.454), Mur.115/3,
(s.457), Mur.115/4, (s.457), Ş.123/2,
(s.463), Mur.128/5, (s.467), Ş.131/4,
(s.470), Mur.151/1, (s.482), Mur.151/2,
(s.483), Mr.151/3, (s.483), Mr.151/4,
(s.483), Mur.151/5, (s.483), Mur.154/3,
(s.485), Ş.155/3, (s.486), Mur.165/5,
(s.494), Mur.174/4, (s.500), Ş.176/4,
(s.502), Muh.191/2, (s.514), Muh.199/2,
(s.522), Muh.215/1, (s.536), Muh.215/7,
(s.537), Tah.216/23, (s.540),
Tah.216/27, (s.541), Tes.223/15,
(s.555), Msb.224/4, (s.556)

Târih kıt'â: Tk.1/32, (s.566), Tk.12/2, (s.580), Tk.18/49, (s.589), Tk.18/50, (s.589), Tk.24/21, (s.597), Tk.29/4, (s.601), Tk.30/13, (s.603), Tk.31/55, (s.607), Tk.32/17, (s.609), Tk.32/27, (s.609), Tk.32/28, (s.610), Tk.33/32, (s.612), Tk.37/16, (s.618), Tk.38/57, (s.622), Tk.48/12, (s.631), Tk.50/18, (s.633), Tk.59/5, (s.642), Tk.59/9, (s.642), Tk.59/11, (s.642), Tk.64/18, (s.646), Tk.64/26, (s.647), Tk.65/35, (s.650), Tk.68/4, (s.654), Tk.72/10, (s.658), Tk.73/10, (s.658), Tk.74/2, (s.659), Tk.77/5, (s.662), Tk.80/6, (s.664)

Muhtelif kıt'â: Muk.34/2, (s.679)

Lugâz-ı mesnevi: Lm.14, (s.696)

Gündüz (Nehâr, Rûz)

Kasîde: K.1/4, (s.201), K.1/5, (s.201), K.2/3, (s.202), K.4/7, (s.203), K.7/11, (s.206), K.10/1, (s.208), K.14/33, (s.214), K.14/36, (s.214), K.14/125, (s.220), K.15/14, (s.222), K.15/68, (s.225), K.26/88, (s.268)

Gazel: G.18/2, (s.288), G.30/3, (s.296), G.36/5, (s.301), G.39/9, (s.303), G.46/5, (s.308), G.63/2, (s.318), G.85/9, (s.334), G.134/5, (s.369)

Musammat: Ş.26/5, (s.394), Mur.39/4, (s.403), Mur.39/5, (s.404), Ş.55/1,

(s.414), Ş.73/3, (s.427), Ş.89/1, (s.438), Ş.89/2, (s.438), Ş.89/3, (s.438), Ş.89/4, (s.438), Mur.92/4, (s.440), Mur.105/4, (s.450), Ş.110/4, (s.454), Ş.131/4, (s.470), Mur.165/5, (s.494), Tes.223/15, (s.555), Trk.b.226/5, (s.560)

Târih kıt'â: Tk.1/32, (s.566), Tk.7-III/4, (s.576), Tk.12/2, (s.580), Tk.18/4, (s.589), Tk.18/50, (s.589), Tk.18/51, (s.589), Tk.24/21, (s.597), Tk.31/16, (s.604), Tk.32/28, (s.610), Tk.33/32, (s.612), Tk.59/5, (s.642), Tk.61/6, (s.644), Tk.68/4, (s.654), Tk.74/2, (s.659)

Lugâz-ı mesnevî: Lm.14, (s.696)

Güz: Bkz. Sonbahar

H

Harîf: Bkz. Sonbahar

Haşr: Bkz. Kıyâmet

Hazân: Bkz. Sonbahar

Hengâm

Kasîde: K.14/44, (s.214), K.14/121, (s.220), K.20/78, (s.245), K.26/100, (s.269), K.28/43, (s.272), K.28/44, (s.272)

Musammat: Mur.24/1, (s.392),

Mur.39/5, (s.403), Mur.45/4, (s.407),

Mur.50/4, (s.411), Mur.148/5, (s.480),
Muh.198/4, (s.521)

Târih kıt'a: Tk.1/5, (s.564), Tk.1/7,
(s.564), Tk.13/17, (s.582), Tk.38/4,
(s.618)

Her bâr

Kasîde: K.26/40, (s.264)

Musammat: Mur.87/3, (s.437),
Mur.125/5, (s.464), Ş.133/3, (s.470),
Mur.135/1, (s.471), Mur.135/5, (s.472),
Ş.141/5, (s.476), Mur.144/5, (s.478),
Mur.148/5, (s.480), Trk.b.226/5, (s.560)

Târih kıt'a: Tk.24/12, (s.595)

Muhtelif kıt'a: Muk.22/2, (s.676)

İ

Îd-i Kurbân: Bkz. Kurban Bayram

İlkbahar: Bkz. Bahar

İmdi: Bkz. Şimdi

K

Kadir Gecesi

Kasîde: K.15/68, (s.225), K.28/10,
(s.270)

**Kış (Berf, Erbaîn, Sermâ, Şitâ
Zemistân)**

Kasîde: K.17/1, (s.229), K.17/4, (s.229),
K.17/6, (s.229), K.17/9, (s.230),

K.17/12, (s.230), K.17/25, (s.231),
K.17/55, (s.233)

Gazel: G.8/2, (s.280), G.39/6, (s.303),
G.47/4, (s.308), G.49/3, (s.309), G.50/9,
(s.311)

Musammat: Mur.17/2, (s.387),
Mur.81/1, (s.432), Mur.81/4, (s.433),
Mur.82/5, (s.433), Mur.88/4, (s.437),
Mur.127/1, (s.465), Tah.217/7, (s.543)

Kıyâmet (Hâşr, Mahşer, Rûz-i Cezâ)

Kasîde: K.1/4, (s.201), K.1/5, (s.201),
K.2/3, (s.202), K.2/7, (s.202), K.7/11,
(s.206), K.14/10, (s.212), K.23/6,
(s.257), K.26/78, (s.267)

Gazel: G.10/2, (s.282), G.62/2, (s.318),
G.69/4, (s.322)

Musammat: Ş.47/3, (s.409), Muh.189/8,
(s.512)

Târih kıt'a: Tk.12/14, (s.580), Tk.37/14,
(s.618)

Köhne Bahar: Bkz. Sonbahar

Kurban Bayramı (Îd-i Kurbân)

Gazel: G.35/1, (s.299), G.35/2, (s.299),
G.35/3, (s.300), G.35/4, (s.300), G.35/5,
(s.300), G.35/6, (s.300), G.35/7, (s.300),
G.35/8, (s.300), G.35/9, (s.300),
G.35/10, (s.300), G.35/11, (s.300),
G.35/12, (s.300)

L

Leyl: Bkz. Akşam

M

Mâh: Bkz. Ay

Mâh-ı Rûze: Bkz. Ramazan

Mahşer: Bkz: Kıyâmet

Mâzî: Bkz. Geçmiş

Meh: Bkz. Ay

Mesâ: Bkz. Akşam

Mevlid

Târih kıt'a: Tk.37/17, (s.618)

Mevsim

Kasîde: K.19/41, (s.239)

Gazel: G.54/1, (s.313)

Musammat: Mur.20/2, (s.388),
Mur.28/1, (s.395), Mur.29/4, (s.396),
Ş.33/1, (s.399), Ş.38/5, (s.402),
Mur.43/2, (s.406), Mur.54/1, (s.414),
Ş.171/3, (s.498)

Muhtelif kıt'a: Muk.55/2, (s.685)

Mirâc

Kasîde: K.7/2, (s.205)

Müddet

Kasîde: K.25/29, (s.260)

Gazel: G.49/3, (s.309)

Târih Kıta: Tk.23/2, (s.595)

N

Nehâr: Bkz. Gündüz

Nev-bahar: Bkz. Bahar

R

Ramazan (Mâh-ı Rûze, Rûze)

Kasîde: K.16/1, (s.226), K.16/4, (s.226),
K.16/5, (s.226), K.16/11, (s.226),
K.16/13, (s.227), K.28/1, (s.269),
K.28/6, (s.269), K.28/8, (s.270),
K.28/22, (s.271), K.28/23, (s.271),
K.28/25, (s.271), K.28/36, (s.272),
K.28/80, (s.274), K.28/89, (s.274)

Târih kıt'a: Tk.74/5, (s.659)

Rebî'ü'l-evvelün: Bkz. Bahar

Recep

Musammat: Tah.217/3, (s.542)

Rûz: Bkz. Gün, Gündüz

Rûze: Bkz. Ramazan

Rûz-i Cezâ: Bkz. Kıyâmet

Rûz-ı Ezel: Bkz. Bezm-i Ezel

Rüzgâr

Kasîde: K.14/23, (s.213), K.14/80,
(s.217), K.17/11, (s.230), K.20/72,
(s.244), K.22/22, (s.255)

Gazel: G.52/6, (s.312), G.126/2, (s.363),
G.126/6, (s.363)

Târih kıt'a: Tk.30/3, (s.602), Tk.31/6,
(s.604), Tk.31/24, (s.605), Tk.31/32,
(s.606), Tk 31/41, (s.606), Tk 47/14,
(s.629)

S

Saat

Kasîde: K.20/66, (s.244), K.28/25,
(s.271)

Gazel: G.15/4, (s.286), G.50/8, (s.311)

Musammat: Mur.27/3, (s.394)

Târih kıt'a: Tk.1/14, (s.565), Tk.14/6,
(s.582), Tk.18/33, (s.588), Tk.19/10,
(s.591), Tk.47/14, (s.629), Tk.65/39,
(s.650)

Sabah (Subh)

Kasîde: K.8/6, (s.207), K.14/34, (s.214),
K.14/66, (s.216), K.14/68, (s.216),
K.17/24, (s.231), K.17/28, (s.231),
K.20/141, (s.249)

Gazel: G.52/3, (s.311), G.54/5, (s.313),
G.56/3, (s.314), G.74/6, (s.326), G.76/6,
(s.327), G.86/7, (s.334), G.133/8,
(s.369)

Musammat: Ş.26/3, (s.394), Mur.29/3,
(s.396), Mur.41/3, (s.405), Ş.47/4,
(s.409), Ş.78/3, (s.431), Mur.84/3,
(s.435), Ş.131/4, (s.469), Mur.143/2,
(s.477), Msd.222/2, (s.551),
Trk.b.227/3, (s.563), Trk.b.227/7,
(s.563)

Târih kıt'a: Tk.15/11, (s.584), Tk.18/44,
(s.589), Tk.18/52, (s.589), Tk.20/24,
(s.594), Tk.36/7, (s.616), Tk.64/20,
(s.647)

Muhtelif kıt'a: Muk.2/2, (s.671)

Sâl: Bkz. Yıl

Sayf: Bkz. Yaz

Seher

Kasîde: K.15/14, (s.222), K.15/19,
(s.222), K.16/7, (s.226), K.16/41,
(s.229), K.17/25, (s.231), K.17/39,
(s.232), K.28/4, (s.269), K.28/22,
(s.271)

Gazel: G.1/6, (s.276), G.46/4, (s.308),
G.51/4, (s.311), G.58/5, (s.315),
G.102/8, (s.346), G.123/2, (s.360),
G.134/7, (s.369)

Musammat: Ş.8/3, (s.381), Mur.20/4,
(s.388), Ş.30/3, (s.397), Ş.73/2, (s.427),
Mur.97/3, (s.444), Mur.105/5, (s.450),
Muh.190/7, (s.514), Muh.204/3, (s.527),
Muh.213/3, (s.534), Trk.b.225/5,

(s.559), Trk.b.226/3, (s.560),
Trk.b.227/1, (s.561)

Târih kıt'a: Tk.24/1, (s.595), Tk.28/5,
(s.600), Tk.28/5, (s.600), Tk.45/6,
(s.627), Tk.64/16, (s.646)

Sene: Bkz. Yıl

Sermâ: Bkz. Kış

**Sonbahar (Güz, Harîf, Hazân, Köhne
Bahâr)**

Kasîde: K.16/7, (s.226), K.17/9, (s.230),
K.28/11, (s.270)

Gazel: G.104/2, (s.347), G.129/3,
(s.365)

Musammat: Mur.94/2, (s.441),
Mur.151/2, (s.483), Msd.220/1, (s.548)

Subh: Bkz. Sabah

Subh-ı Sâdık: Bkz. Şafak

Ş

Şa'bân

Kasîde: K.16/20, (s.227), K.28/80,
(s.274)

Musammat: Tah.217/3, (s.542)

Şafak (Subh-ı Sâdık)

Kasîde: K.14/122, (s.220)

Târih kıt'a: Tk.18/44, (s.589) Tk.36/4,
(s.616)

Şâm: Bkz. Akşam

Şeb: Bkz. Akşam

Şimdi (El'ân, İmdi, Şu an)

Kasîde: K.16/17, (s.227), K.16/18,
(s.227), , K.17/13, (s.230), K.17/14,
(s.230), K.20/87, (s.245), K.22/9,
(s.254), K.22/19, (s.255), K.22/23,
(s.255), K.25/34, (s.261), K.26/23,
(s.263), K.26/26, (s.263), K.26/31,
(s.264), K.26/32, (s.264), K.28/15,
(s.270), K.28/49, (s.273)

Gazel: G.6/7, (s.280), G.9/9, (s.282),
G.10/1, (s.282), G.10/12, (s.283),
G.14/1, (s.285), G.22/2, (s.291), G.36/3,
(s.301), G.44/2, (s.306), G.48/7, (s.309),
G.50/9, (s.311), G.61/3, (s.317), G.61/6,
(s.317), G.81/2, (s.331), G.83/8, (s.332),
G.90/6, (s.337), G.101/7, (s.345),
G.115/7, (s.355), G.124/3, (s.361),
G.125/6, (s.362), G.129/5, (s.365),
G.134/5, (s.369)

Musammat: Mur.4/1, (s.377), Ş.17/5,
(s.387), Ş.40/5, (s.404), Mur.43/1,
(s.406), Mur.43/2, (s.406), Mur.43/3,
(s.406), Mur.50/1, (s.411), Mur.72/4,
(s.427), Ş.73/4, (s.428), Mur.77/2,
(s.430), Mur.79/3, (s.431), Mur.80/3,
(s.432), Ş.94/2, (s.441), Ş.101/5,

(s.447), Mur.107/1, (s.451), Mur.107/4,
(s.451), Mur.114/3, (s.456), Mur.115/1,
(s.457), Mur.115/2, (s.457), Mur.115/3,
(s.457), Mur.115/4, (s.457), Mur.125/4,
(s.464), Mur.149/3, (s.481), Mur.164/1,
(s.493), Muh.205/3, (s.527), Tah.217/3,
(s.542), Trk.b.226/7, (s.561),
Trk.b.227/1, (s.5619)

Târih kıt'â: Tk.37/11, (s.618)

Şitâ: Bkz. Kış

Şu an: Bkz. Şimdi

U

Ukbâ: Bkz. Âhiret

V

Vakt

Kasîde: K.2/2, (s.201), K.14/83, (s.217),
K.14/125, (s.220), K.15/23, (s.222),
K.16/40, (s.228), K.18/8, (s.234),
K.19/41, (s.239), K.20/8, (s.244),
K.20/72, (s.244), K.22/3, (s.253),
K.22/16, (s.254), K.26/30, (s.264),
K.26/41, (s.265), K.28/9, (s.270),
K.28/11, (s.270), K.28/50, (s.273),
K.28/55, (s.273), K.28/86, (s.274),
K.28/88, (s.274)

Gazel: G.21/7, (s.290), G.35/10, (s.300),
G.50/9, (s.311), G.94/9, (s.340), G.97/1,
(s.342), G.122/10, (s.360), G.125/6,

(s.362), G.129/6, (s.365), G.129/8,
(s.365), G.138/6, (s.372)

Musammat: Mur.20/3, (s.388), Ş.30/4,
(s.397), Mur.50/4, (s.411), Mur.54/1,
(s.414), Mur.54/2, (s.414), Mur.54/3,
(s.414), Mur.54/4, (s.414), Mur.54/5,
(s.414), Mur.66/4, (s.423), Mur.79/4,
(s.431), Ş.103/2, (s.448), Mur.138/4,
(s.474), Muh.215/5, (s.536), Tes.223/5,
(s.553)

Târih kıt'â: Tk.14/4, (s.582), Tk.19/10,
(s.591), Tk.19/14, (s.592), Tk.24/1,
(s.595), Tk.27/6, (s.599), Tk.28/5,
(s.600), Tk.31/42, (s.606), Tk.35/22,
(s.615), Tk.38/56, (s.622), Tk.45/1,
(s.626), Tk.47/10, (s.628), Tk.51/5,
(s.634), Tk.53/7, (s.636), Tk.64/4,
(s.645), Tk.64/16, (s.646), Tk.65/14,
(s.648), Tk.65/24, (s.649), Tk.66/3,
(s.653), Tk.66/4, (s.653), Tk.87/1,
(s.669)

Muhtelif kıt'â: Muk.43/2, (s.682),
Muk.57/1, (s.685), Muk.74/2, (s.690)

Vakt-i Bahâr: Bkz. Bahar

Vakt-i Gül: Bkz. Bahar

Y

Yarın

Kasîde: K.16/13, (s.227)

Gazel: G.13/4, (s.285), G.49/7, (s.310),
G.59/8, (s.316), G.68/7, (s.322)

Musammat: Mur.84/3, (s.435), Ş.101/3,
(s.447), Ş.106/1, (s.450), Ş.106/2,
(s.450), Mur.164/4, (s.493),
Tah.216/28, (s.541), Tah.217/11,
(s.543), Tah.217/13, (s.543),
Tah.217/28, (s.546)

Yaz (Sayf)

Kasîde: K.17/1, (s.229), K.17/7, (s.229),
K.17/54, (s.233)

Gazel: G.44/3, (s.306), G.50/3, (s.310),
G.50/4, (s.310), G.50/8, (s.311), G.50/9,
(s.311), G.100/4, (s.344)

Musammat: Ş.17/2, (s.387), Mur.27/2,
(s.394), Mur.61/1, (s.419), Mur.88/4,
(s.437), Ş.106/2, (s.450), Mur.127/1,
(s.465), Mur.147/3, (s.480), Mur.148/1,
(s.480), Mur.148/2, (s.480), Mur.148/3,
(s.480), Mur.148/4, (s.480), Mur.148/5,
(s.480), Ş.171/4, (s.498), Ş.175/3,
(s.501), Muh.201/4, (s.524), Tah.217/7,
(s.543), Tah.217/32, (s.546)

Târih kıt'a: Tk.47/24, (s.629), Tk.79/6,
(s.664)

Beyit: B.12/1, (s.694)

Yevm: Bkz. Gün

Yıl (Sâl, Sene)

Kasîde: K.15/66, (s.225), K.17/54,
(s.233), K.19/3, (s.236), K.19/10,
(s.236), K.19/13, (s.237), K.19/27,
(s.237), K.19/28, (s.238), K.19/40,
(s.239), K.19/42, (s.239), K.20/74,
(s.245), K.21/9, (s.252), K.21/10,
(s.252), K.21/22, (s.252), K.21/23,
(s.252), K.22/39, (s.256), K.28/22,
(s.271), K.28/25, (s.271), K.28/89,
(s.274)

Gazel: G.14/6, (s.286), G.46/5, (s.308),
G.64/5, (s.320), G.71/7, (s.324), G.94/7,
(s.340), G.109/2, (s.350), G.112/8,
(s.353)

Musammat: Ş.17/2, (s.387), Mur.27/1,
(s.394), Mur.27/2, (s.394), Mur.27/3,
(s.394), Mur.27/4, (s.394), Mur.27/5,
(s.395), Mur.41/1, (s.405), Mur.43/2,
(s.406), Mur.72/3, (s.427), Ş.106/2,
(s.450), Ş.130/5, (s.468), Mur.149/3,
(s.481), Mur.151/3, (s.483), Muh.197/1,
(s.520), Muh.197/2, (s.520), Muh.197/3,
(s.520), Muh.197/4, (s.520)

Târih kıt'a: Tk.1/51, (s.567), Tk.2/6,
(s.569), Tk.7-II/5, (s.575), Tk.7-III/4,
(s.576), Tk.23/2, (s.595), Tk.24/5,
(s.596), Tk.24/22, (s.597), Tk.24/23,
(s.597), Tk.29/1, (s.601), Tk.29/2,
(s.601), Tk.29/12, (s.602), Tk.29/15,
(s.602), Tk.38/18, (s.619), Tk.40/3,
(s.624), Tk.44/1, (s.626), Tk.44/2,

(s.626), Tk.46/4, (s.627), Tk.46/7,
(s.627), Tk.59/13, (s.643), Tk.61/4,
(s.644), Tk.65/69, (s.652), Tk.73/5,
(s.658), Tk.73/8, (s.658), Tk.74/5,
(s.659), Tk.74/8, (s.659), Tk.75/8,
(s.660), Tk.87/4, (s.670)

Muhtelif kit'a: Muk.24/1, (s.676),
Muk.65/2, (s.688)

Z

Zaman

Kasîde: K.14/53, (s.215), K.14/83,
(s.217), K.14/95, (s.218), K.14/123,
(s.220), K.15/23, (s.222), K.15/46,
(s.224), K.16/14, (s.227), K.16/17,
(s.227), K.16/35, (s.228), K.17/51,
(s.233), K.20/9, (s.240), K.20/72,
(s.244), K.20/119, (s.248), K.20/159,
(s.251), K.22/16, (s.254), K.25/45,
(s.261), K.26/9, (s.262), K.26/23,
(s.263), K.26/25, (s.263), K.26/32,
(s.264), K.28/9, (s.270), K.28/14,
(s.270), K.28/42, (s.272), K.28/44,
(s.272), K.28/52, (s.273), K.28/58,
(s.273), K.28/62, (s.273), K.28/88,
(s.274)

Gazel: G.2/3, (s.277), G.12/10, (s.284),
G.32/7, (s.298), G.47/4, (s.308), G.56/1,
(s.314), G.61/1, (s.317), G.61/2, (s.317),
G.61/3, (s.317), G.61/4, (s.317), G.61/5,
(s.317), G.61/6, (s.317), G.68/9, (s.322),

G.75/5, (s.327), G.90/6, (s.337),
G.107/6, (s.349), G.109/12, (s.351),
G.125/7, (s.362), G.126/9, (s.363),
G.135/5, (s.370), G.136/8, (s.371)

Musammat: Ş.7/5, (s.380), Ş.17/5,
(s.387), Mur.20/2, (s.388), Mur.41/1,
(s.405), Ş.47/1, (s.409), Ş.47/3, (s.409),
Mur.50/4, (s.411), Ş.59/4, (s.418),
Mur.61/4, (s.419), Mur.72/1, (s.426),
Mur.90/3, (s.439), Mur.102/1, (s.447),
Ş.106/2, (s.450), Mur.107/1, (s.451),
Mur.107/2, (s.451), Mur.107/3, (s.451),
Mur.107/4, (s.451), Mur.107/5, (s.451),
Mur.115/1, (s.457), Mur.120/2, (s.460),
Ş.130/4, (s.468), Şar.150/1, (s.482),
Şar.150/2, (s.482), Şar.150/3, (s.482),
Şar.150/4, (s.482), Mur.151/2, (s.483),
Muh.189/2, (s.511), Muh.190/5, (s.513),
Muh.199/5, (s.522), Muh.199/7, (s.522),
Muh.201/3, (s.524), Muh.205/1, (s.527),
Muh.205/2, (s.527), Muh.205/3, (s.527),
Muh.205/4, (s.527), Muh.205/5, (s.527),
Muh.206/4, (s.529), Muh.207/2, (s.529),
Muh.208/1, (s.530), Muh.215/5, (s.536),
Tah.219/2, (s.547), Msd.221/3, (s.550),
Msb.224/3, (s.556), Trk.226/6, (s.561)

Târih kit'a: Tk.1/7, (s.564), Tk.7/1,
(s.575), Tk.12/1, (s.579), Tk.18/52,
(s.589), Tk.19/2, (s.591), Tk.31/6,
(s.604), Tk.31/33, (s.606), Tk.32/5,
(s.608), Tk.32/6, (s.608), Tk.32/13,

(s.609), Tk.33/2, (s.610), Tk.38/69,
(s.623), Tk.50/1, (s.632), Tk.50/13,
(s.633), Tk.53/10, (s.637), Tk.54/5,
(s.638), Tk.57/1, (s.640), Tk.65/24,

(s.649), Tk.65/38, (s.650), Tk.73/5,
(s.658), Tk.78/4, (s.662)

Muhtelif kıt'a: Muk.43/2, (s.682)

Zemistân: Bkz. Kış

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Erzincan'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2001 yılında Sakarya Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kazandı. 2005 yılında bu bölümden mezun oldu. 2007 yılında Sakarya Üniversitesi Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda yüksek lisans programına kabul edildi.