

BAZI ESKİ EDEBİYATLARDA ZAMAN TELÂKKİLERİ

Dr. AHMET E. UYSAL

İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü

I. GENEL MÜLÂHAZALAR

"Time in English Literature" başlıklı bir tetkikte "Zaman" telâkkileri hakkındaki felsefi fikirlerin İngiliz Edebiyatında nasıl işlendiğini incelerken, bu fikirlerin eskiliği ve cihanşümüllüğü daha başlangıçta beni dünya edebiyatı tarihinde nisbeten geç bir gelişme devresinde bulunan İngiliz Edebiyatı sınırları dışına çıkmaya ve eski edebiyatlara doğru uzanmaya zorladı. Fikirler, üslûp ve millî özellikler gibi, muayyen bir milletin malı olmayıp, bütün insanlığındır; onların menşelerini araştırmak ve muhtelif edebiyatlardaki tezahürlerini mukayese etmek çok meraklı bir araştırma faaliyetidir.

Tetkikimize edebiyatın henüz mitoloji ve dinden kesin bir şekilde ayrılmadığı eski çağlarda insanın "Zaman" hakkında neler düşündüğünü, ve bu düşüncelerin edebiyatta nasıl aksettirildiğini incelemekle başladık; sonra, sistematik düşüncenin başlandığı en erken devir olan Hellenistik çağda, kâinatın en esrarlı konularından biri olan "Zaman" hakkında insanın neler düşündüğünü, ve neler hissettiğini teferruata kaçmadan tesbit ettikten sonra, asrımıza kadar bu konu etrafında ortaya atılan felsefi nazariyeleri kısaca gözden geçirdik. Burada konumuz dışına çıkmak ve felsefenin sahasına tecavüz etmek gibi bir cür'et göstermişsek te böyle yapmakta kendimizi haklı çıkaracak sebepler mevcuttur. Evvelâ konumuz felsefe ile sıkı münasebet halindedir, sonra da okuyucuyu büyük bir zahmetten kurtarmak istedik; çünkü "Zaman" hakkındaki felsefi teoriler son derece muğlâktır, ve anlaşılabilmesi için ekseriya yüksek matematik bilgisine ihtiyaç göstermektedirler. Zannımızca pek az okuyucu ve edebî münekkit bu teorileri hakkiyle kavrayacak kadar derin bir matematik bilgisine veya fikrî teçhizata sahiptir. Böyle söylemekle edebî yazarları ve münekkitleri bir fikir zafiyetiyle itham etmek istemedik; maksadımız eski çağlarda bilginin arzettiği bütünlüğün ve bölünmezliğin artık zamanımızda çözüldüğünü, son derece hızla ilerliyen bir ihtisaslaşma neticesi olarak biriken teferruatın hazmedilemeyecek kadar arttığını ima etmektir. İlmî ve felsefi teorilere eserde yer vermemizin diğer bir sebebi de bu teorilerin edebî eserlerdeki akislerini kronolojik ve mukayeseli olarak incelerken bize bir dereceye kadar faydalı birer kılavuz olacaklarına inanmamızdır. Edebî yazarlar çokçası mücerret felsefi sistemler çerçevesi içinde düşünmemekte, fakat bu sistemlerden aldıkları muayyen bazı fikirleri kendi hayat görüşleriyle birleştirerek hayat, tabiat ve kâinat

¹ İngilizce yazılmış olan bu eser yazarın doçentlik çalışması olup henüz basılmamıştır.

hakkında genel sentezlere erişmeğe çalışmaktadırlar. Bunun için "Zaman" hakkında muhtelif çağlarda ortaya atılan felsefi teorilerden¹ burada kısaca bahsetmeyi maksadımız için yeter bulduk. Bu teorilerde izahına çalışılan "Zaman" ile edebî yazarların zaman hakkında söyledikleri arasında bazan bariz münasebetler göze çarptığı halde, bazan da bunlar arasında hiç bir münasebet bulunamıyor. Muhakkak olan bir şey varsa o da hem edebiyatın ve hem de ilim ve felsefenin "Zaman" konusu ile çok eski çağlardan² beri meşgul oluşudur. Gayeleri hakikati arayıp bulmak olan Edebiyat, İlim ve Felsefe arasındaki münasebetler konumuzun ruhunu ilgilendirmektedir, onun için kısaca bunlara temas etmemiz yerinde olacaktır.

İlim esas itibarıyla fizikî realite âlemini objektif bir tetkike tabi tutmakta ve olaylar arasındaki münasebetleri izah edecek umumi prensipler ve kanunlar aramaktadır. Diğer bir tâbirle, ilim olaylardan geniş prensiplere doğru ilerlemektedir. Yapmağa çalıştığı izah şekli sistemlidir ve akla dayanır.. Fakat ilim böyle bir izahattan sonra geri kalan meselelerle ilgilenmemektedir. İlim bize kâinatın ne kadar rasyonel ve tam bir izahını verirse versin, biz yine de onun güzelliği ve esrarı karşısında hayran kalmaktan kendimizi alamayız. İşte Edebiyat bu hayranlıktan doğmakta, ve bu bakımdan ilmin

¹ Bu teoriler hakkında daha etraflı bilgiler edinmek isteyen meraklı okuyuculara şu eserlere başvurmalarını tavsiye ederiz : Platon, *Timaios*, 37C-38C, 38C-39E. -Aristotles, *Fizik*, IV, 20, 4.- St. Thomas Aquinas, *de Instantibus*.- Leibniz, *Letters to Dr. Samuel Clark*, London, 1917.- Berkeley, *A Treatise Concerning the Principies of Human Knowledge*.- Ayrıca *Essay Towards a New Theory of Vision*'- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.- H. Bergson, *Time and Free Will*, London, 1910, ve ayrıca *Matter and Memory*, London, 1911. -H. Poincare, *Science et Methode*, Paris, 1908.- La valeur de la Science, Paris, 1908.- H. A. Lorentz, *The Theory of Electrons*, London, 1909.- H. Minkowski, *Raum und Zeit* Leipzig, 1909.- C. D. Broad, *Perception, Physics and Reality*, Cambridge', 1914.- Ayrıca aynı müellifin *Encyclopedia of Ethics'deki* 'Time' adlı makalesi.- A. A. Robb, *A Theory of Time and Space*, London 1911.- Edington, *Report on Relativity Theory of Gravitation*, London, 1911- *Space, Time and Gravitation*, London, 1920.- *The Nature of the Physical World*, London, 1928.- *Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge, 1922. S. Alexander, *Space, Time and Deity*, 1920. -Albert Einstein, *Relativity, The Special and General Theory*, 1920.- Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925. -*Adventures of Ideas*, 1933.- J. Ellis McTaggart, 'The unreality of Time' *Mind*, new series, XVII (1908) No. 68, s. 437 et seq.- Herman Weyl, *Space, Time, Matter*, Alm. dan tere, H. L. Brose, 1922.-J. W. Dunne, *An Experiment with Time*, London, 1927.- *The Serial Universe*, London, 1934.- E. A. Milne, papers in *Proceedings of Royal Society*, 1936-38, ve *Philosophical Magazine*, 1943.- Cleugh ve Gunn, *Problem of Time*, 1929.- F. L. Arnot, *Time and the Universe*, 1941.

² Mücerret bir kavram olarak Zamanın ilk defa MÖ 4 üncü asırda Platon (472-347) tarafından ele alındığını görüyoruz. Sistematik düşüncenin başladığı bu asırdan önceki devirlerde eski Hint edebî metinlerinde Zaman oldukça belirli bir kavram olarak göze çarpıyorsa da serbest ve sistematik bir düşünce konusu olmaktan uzaktır. Prof. Dr. Sedat Alp, ve Prof. Dr. Emin Bilgiç eski Mısır, Sümer, Akat ve Eti metinlerinde günün muhtelif zamanları için kelimeler mevcut olduğu halde, bu devirlerde henüz insanın mücerret bir Zaman kavramına sahip olmadığı kanaatini beyan etmektedirler. Bu hususta ileride daha etraflı bilgiler vereceğiz.

tamamlayıcısı olmaktadır. Gerçekten Edebiyat Ve onun en yüksek kademesi olan şiir, Leigh Hunt'ın¹ dediği gibi, ilmin bittiği yerden başlar, ve bizi onun temas etmediği hakikatlere götürür. İlim kalite ile meşgul olmaz; onun araştırdığı hakikat tamamen ölçülüp tartılabilen bir hakikattir, ve kalitatif bir hakikate erişmeğe çalışan şiirle mukayese edildiği zaman dar ve mahdud bir mahiyet arzeder. Bu Aristoteles'den bu yana sık sık tebarüz ettirilmiş bir keyfiyettir.¹ Aristoteles'e göre şiir insanı fizikî muhitin sert baskısından kurtarır ve hayatını zenginleştirir². Tarih ilmi ile şiiri mukayese ederken bunların ikisi arasındaki en mühim farkın, birinin nesir ve diğerinin nazım olmasında değil fakat şiirin mevzuu bakımından Tarihten daha üstün olmasından meydana geldiğini ileri sürer. Ona göre şiir, Tarih gibi hayatın cüz'i taraflarını değil, fakat cihanşümül özelliklerini ifade eder, ve bunun içindir ki şiir tarihten daha (Philosophoteron), daha yüksek ve ciddî (spoudaioteron) dir. Aynı şeyler, şiirle diğer ilim kollarını mukayese ederken de söylenebilir.

Şu halde edebî hakikatle ilmî hakikat arasındaki farklar şöyle hulâsa edilebilir: ilmî hakikat olaylara tam bir sadakat ve objektif bir görüşle bakmayı icap ettiriyor; halbuki edebî hakikat, olayların nasıl olduğundan ziyade, onların bizde uyandırdığı zevk, ıztırap, korku, ve ümit gibi sübjektif ruh hallerini ve onların bize olan kıymetini ön plâna alıyor. İlim objektif müşahede ve tecrübe yoluyla dış âlemi tarif ediyor; edebiyat ise aynı şeyi his ve hayal yolu ile yapıyor. İlmî tarifler ekseriya tatmin edici değildir ve sık

¹ "Poetry begins where matter of fact or of science ceases to be merely such, and to exhibit a further truth, the connection it has with world of emotion, and its power to produce imaginative pleasure. Inquiring of a gardner, for instance, what flower it is we see yonder, he answers 'a lily'. This is matter of fact. The botanist pronounces it to be of the order of *Hexandria monogyna*. This is matter of science. It is the 'lady' of the garden, says Spenser: and here we begin to have a poetical sense of its fairness and grace. it is 'the plant and flower of light' says Ben Jonson; and poetry then shows us the beauty of the flower in all its mystery and splendour." (Şiir ilmin veya ilmî hakikatin bittiği yerden başlar ve daha derin bir hakikatin mevcudiyetini ve onun his alemiyle olan ilgisini ve mânevi zevk verme kudretini gösterir. Meselâ bir bahçevana şu karşıdaki çiçeğin ne olduğunu sorarsanız, 'zambak' diye cevap verir. Bu yalın bir hakikattir. Botanikte bu çiçeğe *Hexandria monogyna* ismi verilir. Bu ilmidir. Spenser ise 'Bahçenin Hatunu' der. Bu çiçeğin zarafet ve güzelliğinin şairane bir ifadesidir. Ben Jonson ona 'ışığın bitkisi ye çiçeği' der. O halde şiir bize çiçeğin güzelliğini bütün esrar ve haşmetiyle gösteriyor. Leigh Hunt, *Imagination and Fancy*, i.

² Aristotles, *Poetics*, ix. 1-2.

³ Aristotles Yunan edebiyatında asırlardan beri devam edegelmiş olan şairler-filozoflar kavgasına bir son vermişti. Filozofların şiire hücum etmelerinin başlıca sebebi onu tamamen hayalî ve bazan da gayri ahlâki bulmaları idi. Bak: Plato *Cumhuriyet*, II. 377, 378, 380. III. 386, 392. X. 605, 606, 607. Aristotles şiirle felsefe arasında cihanşümullük bakımından bir bağdaşma unsuru buluyor; hayalî ve hissî olmakla beraber şiirin de felsefe gibi hayatın ve kâinatın bir tenkidi olduğunu kabul ediyor. Diğer taraftan Shelley şairlerle filozoflar arasındaki yakınlığı şöyle tebarüz ettiriyor: "Plato esasında bir şairdi. Mecazlarındaki hakikat ve ihtişam, ve üslûbundaki ahenk, kavranması mümkün en yüksek mertebededir." Shelly, *A. Defence of Poetry*. Yine aynı eserinde Shelley, Shakespeare Dante ve Milton gibi şairlerin en kudretli filozoflardan olduğunu yazar.

sık değiştirilmek mecburiyetindedir. Meselâ kimyagerin su için verdiği H₂O formülü bize suyun ne tadı ne de berraklığı hakkında hiç bir fikir vermiyor. Astronomun ayı dünyadan 300.000 km uzakta ölü bir küre olarak tarif etmesindeki hakikatle, şairin ay hakkında ifade ettiği hakikat arasında büyük bir fark vardır. İlmin başlıca gayesi şahsî ve antropomorfik unsurları bertaraf ederek objektif bir görüş sağlamaktır. Bacon'un dediği gibi o dünyayı *ex analogia hominis* olarak değil fakat *ex analogia universi* olarak kavramaya çalışır. Bu bakımdan ilimle ekseriya çetin bir rekabet² halinde bulunan şiir, ilmin zaman zaman ortaya attığı fikirlere lakayt kalmayıp onlarda yeni yeni heyecan kaynakları bulur. Esasen şairin en büyük özelliklerinden biri kendisine mevzu seçmekteki geniş hürriyetidir. Wordsworth bu özelliği şöyle anlatıyor :

"Şair düşüncesinin mevzuunu her yerde bulabilir. Gerçi insan rehber olarak en çok gözlerine ve hasselerine bağlıdır, fakat kanatlarını çırpacak bir heyecan atmosferi bulabileceği her yere gider."³

O halde şiir bir heyecan unsuru olabilecek her şeyi kabul ediyor, ve hattâ tamamen yanlış ilmî fikir ve görüşlere dayandığı halde o yine de büyük bir sübjektif hakikat ithiva edebilir. Çünkü şiir dış olaylar karşısında bizde hasıl olan ruhî davranışların bir organizasyonunu vermeğe çalışır, ve onun doğruluk ve estetik kıymetini tâyin eden şey, ifade ettiği fikirlerin doğruluğu veya yanlışlığı değil, fakat bu organizasyonun mükemmeliyetidir, İlmî hakikatle edebî hakikati birleştirmek en ideal bir yol olacaktır, çünkü insanın bu iki ayrı faaliyeti hakikatta birbirini gayet güzel bir şekilde tamamlamaktadır. I. A. Richards şairin hakikatle olan münasebetini şöyle anlatıyor :

"Şairin vazifesi doğru beyanlarda bulunmak değil yanlış beyanlarda bulunmaktır."⁴

"Yalan bir beyan eğer bir davranış ifade ediyor ve başka sebeplerden arzu edilen davranışlarla ilgili ise 'doğru'dur. Bu çeşit bir hakikat *'ilmî hakikat'tan* tamamen farklıdır. Keşke bunlar için aynı kelime kullanılmasa; fakat halen bu hatadan kaçınmak mümkün değildir."⁵

¹ Bacon, *Novum Organum*, Liber I, Aphor. XLI..

² Bu rekabet bilhassa 17 inci asırdan itibaren, tabii ilimlerin ortaya attığı fikirlerin bir neticesi olarak, insanların Allah ve kâinat hakkındaki inançlarının sarsılmasıyla şiddetlenmiştir.

³ "The objects of the poet's thoughts are everyvwhere, though the eyes and senses of man are, it is true, his favorite guides, yet he will follow wherever he can find and atmosphere of sensation in which to move his wings. "W. Wordsworth, *Preface to the Second ed. of Lyrical Ballads*.

⁴ "The poet's function is making pseudo-statements. It is not the poet's business to make true statemetents." I. A. Richards, *Science and Poetry*, Kegan Paul, 1916. s. 56.

⁵ "A pseudo-statement is 'true' if it suits and serves some attitude or links together attitudes which on other grounds are desirable. This kind of truth is so opposed to scientific truth that it is a pity to use so similar a word, but at present it is difficult to avoid the malpractice. Bu bize Türkçede şunu hatırlatıyor: "Aldanma ki şair sözü elbette yalandır."

Bir neslin sağlam ilmî hakikatler diye bağlandığı bir çok görüşlerin aynı nesil tarafından çok geçmeden, reddedilip yerlerine başkalarının ikame edildiği sık sık görülen bir şey olduğu halde, bir şiirin ifade ettiği hakikat hiç değişmemektedir. İşte Edebiyatın ilme galebe çaldığı cihet budur.

Bilginin ihtisas bölümlerine ayrılmadığı, ve bir bütün olarak mütalâa edildiği çağlarda şiirle ilim rahatça bağdaşabiliyordu, fakat insanda sistematik araştırma zihniyetinin doğması, ve bu zihniyetin tabii ilimler sahasına yönelmesiyle, bilgi eski bütünlüğünü kaybetmeğe başladı. Bunun neticesi olarak ilimle şiir arasında gittikçe büyüyen bir ayrılık başgösterdi. Fakat ilim şiiri tamamen terkettiği halde, şiir ilmi bırakmamıştır, çünkü şiir insanı ilgilendiren her şeyle ilgilidir, ve ilimden çok daha geniş bir ihata kabiliyetine sahiptir. Sonra ilimden ayrı olarak şiirin bir de moral fonksiyonu vardır. O, kuvvetini insan hayatına verdiği yüksek kıymetten alan derin bir hassasiyetle, ilmin insanı ürküten ve bedbinliğe sürükleyen buluşları karşısında, teselli yoluna gider, ve daima insana kâinattaki yüksek yerini hatırlatır. Bu bakımdan Şiir, Din ve Felsefeye çok yaklaşmaktadır. Onun da, insanlara iyi yaşamının yollarını göstermek gibi, didaktik gayeleri vardır. Esasen Coleridge'in dediği gibi, evvelâ derin bir filozof olmayan hiçbir kimse büyük bir şair olamamıştır¹. Emerson² büyük şairlerin değerlerinin fikirleri ile ölçüldüğünü, Lowell³ bir şaire, şiirlerinin ihtiva ettiği felsefi hakikatler nisbetinde hürmet ettiğini, ve Browning ise Felsefenin, en yüksek mahsulü olan şiirden önce geldiğini ifade etmekle bu hususta söylenecek en salâhiyetli sözleri söylemiş oluyorlar.

Burada Edebiyatla Felsefe arasındaki fark ve benzerliklere kısaca temas etmek istiyoruz. Şiir daha ziyade fikirlerin mânevi cephesiyle ilgilenir, Felsefe ise fikirleri analitik bakımdan ele alır, ve mevzu bakımından kesin olarak sınırlanmamıştır. O bazan bir gülün goncasına, bazan da kâinata döner. Edebiyat, Felsefe gibi yalnız hüküm vermekle kalmaz fakat aynı zamanda yaratır. Hiçbir filozof bir edebî yazar kadar tam bir kâinat yaratmamıştır. Edebî yazarın ufukları ebediyete kadar uzanır ve muhayyilesi zaman içinde muazzam mesafeler kat'eder. Edebî yazarın gayesi- hayatın maddi ve mânevi tezahürlerinin insan ruhunda yarattığı titreşim ve akisleri tesbit etmektir. Filozof ise esas itibariyle hakikatin anatomisiyle ve mücerret fikirler arasındaki lojik münasebetlerle ilgilidir. Edebiyat güzelliğin yüzü ile Felsefe ise onun anatomisiyle uğraşır; ikisinin birleştiği-yegâne nokta bir ifade vasıtası olarak dili kullanmalarıdır- fakat bir farkla; Edebiyat dili renk, müzik, koku, hareket ve heyecan yaratma vasıtası olarak kullandığı halde, diğeri onu kuru, mücerret fikirlerin kısa, açık ve kesin ifadesi için kullanır.

Edebiyatın da kendine göre bir mantığı vardır, fakat bu felsefeninki gibi mücerret ve diyalektik değildir, ve kendisini daha ziyade materyellerin

¹ *Biographia Literaria*, chap. XV.

² Ralph Waldo Emerson, *The Pentameron*, IV.

³ *Letters*, i. 73.

⁴ William Knight'a gönderdiği bir mektuptan.

organizasyonunda ve his unsurlarının uygunluğunda gösterir. Edebî yazar sırfakla hitap eden formüllere genel olarak şüpheli bir nazarla bakar; onun için fikirler organik bir mâna taşır, ve her biri birer heyecan kaynağıdır¹. Bu ayrılıklara rağmen Edebiyatla Felsefe birbirine benzer ve birbiriyle bağdaşır. Edebiyat hayatın ve varlığın bir tefsircisi olarak ortaya çıktığı zaman felsefeye yaklaşır; felsefe de heyecansız bir kafanın mahsulü olması icap ettiği halde bazan derin bir heyecan kaynağıdır. Bergson, Whithead ve Alexander gibi filozofların eserlerinde derin bir edebî heyecan unsuru bulmamak imkânsızdır.² Edebiyat ve felsefe yaratıcı ve kurucu faaliyetleridir. Her ikisinin de kendine göre bir söyleyiş tarzı, bir formu, ve heyecan verici tarafı vardır; ikisi de tabiata çevrilen bir çeşit bakıştır, ve bu bakış her ikisinde de gayet engindir.

Edebiyatın 'Zaman' konusu ile ilgisi insan hayatı ile olan ilgisinin tabii bir neticesidir; çünkü hayat zaman içinde bir akış ve sürekliliktir. İnsanın hayat hakkında düşünürken en çok öğrenmek istediği şey bu akışın ne zaman başladığı ve ne zaman biteceğidir. Bu hususta insanın kafasını kurcalayan diğer sorular şunlardır: Zaman denilen bu akış hakikaten varmıdır, yoksa sadece bir aldanış mıdır? Akan Zaman mıdır, yoksa insan mıdır? Doğum, ölüm ve mukadderatın bu akışla münasebeti nedir? Edebiyat en eski çağlardan beri bu konularla ilgilenmektedir. Zaten edebiyat, bütün güzel

¹ T. S. Eliot bu fikri desteklemektedir; ona göre "The poet who thinks is merely the poet who can express the emotional equivalent of thought. But he is not necessarily interested in the thought itself." (Düşünen şair sadece düşüncesinin hissi muadilini ifade edebilen şairdir; fakat onun muhakkak fikir ile ilgilenmesi icap etmez.) T. S. Eliot.

Buna karşılık Kaufman şöyle düşünüyor: "I cannot agree that the philosopher is interested 'in the thought itself' while the poet is not. Many philosophers are altogether too exclusively concerned with the relation of a thought to other thoughts, and too little with the thought itself. They are interested in its consistency with other ideas, and in the adequacy of arguments in which it appears either as a link or as a conclusion; they are not necessarily interested in the thought itself—often much less so than the poet. Most men including many philosophers, discuss the truth of beliefs without any clear notion of their meaning— of their many possible meanings. What the poet, however, is supremely interested in and can teach the philosopher is the meaning of thought." (Filozofun yalnız fikir ile ilgilendiğini ve şairin ise ilgilenmediğini kabul edemem. Birçok filozoflar münhasıran bir fikrin diğer fikirlerle olan münasebetleri ile ilgilenip fikrin kendisi ile pek az meşgul olurlar. Onlar bir fikrin diğer fikirlere uygun olup olmadığı, bir bağ veya netice olarak görüldüğü zaman delillerin kifayet edip etmediğini öğrenmek isterler; fakat fikrin kendisi ile ilgilenmezler- -hattâ bu ilgileri şairlerinkinden daha azdır. Birçok filozoflar da dahil olmak üzere ekseri kimseler ne olduklarını iyice anlamadan inançların doğru olup olmadığını münakaşa ederler. Fakat şairin en çok ilgilendiği ve filozofa öğretebileceği şey fikrin mânâsıdır.) "Art, Tradition and Truth" Walter Kaufman, *Partisan Review*, (Winter 1955) s. 25.

² "Serious art implies a view of life which can be stated in philosophical terms, even in terms of systems. Between artistic coherence. . . and philosophic coherence there is some kind of correlation." (Ciddî sanat, felsefi olarak hattâ sistemler içinde ifade edilebilen bir hayat görüşü demektir. Sanat eserindeki insicam ile felsefi insicam arasında bir nevi karşılıklı münasebet vardır). Rene Wellek & Austin Warren, *Theory of Literature*, s. 27.

sanatlar gibi, Zamanın esiri olan fani insanın kendinden daha devamlı bir şey yaratmak, diğer bir tâbirle, edebileşmek arzusundan doğmuştur. Edebiyat, insanın hayatta kıymet verdiği her şeyi alıp götüreren tahripkâr 'Zaman' karşısında insana bir teselli kaynağı olmuştur. Edebiyat ilim gibi sert yürekli değildir. İlim korkunç hakikatleri insanın önüne serip bırakıyor, fakat insanı teselli etmiyor. Bu iş daha insancıl olan Edebiyata kalıyor.

17 nci asırdan bu yana tabii ilimler sahasında kaydedilen ilerlemeler eski din-edebiyat-felsefe-ilim birliğini ve dolayısıyla de insanın kâinat hakkındaki inançlarını telâfisi kabil olmayan bir karışıklığa sürüklemiştir². Modern ilmin inkişafı ile bütünlüğünü kaybeden ve ihtisas bölümlerine ayrılan bilgi insanı korkunç bazı meçhullerle karşı karşıya bırakmıştır. İşte burada edebiyata ve bilhassa şiire düşen vazife ilmin parçaladığı inançları restore etmek, insana kâinatı tekrar kozmik bir düzen içinde göstermek ve onu bedbinlikten kurtarmaktır.

Kaydettiği ilerlemeler sayesinde insan hayatında muazzam değişiklikler meydana getiren modern ilim, insanın 'Zaman' anlayışında da gayet büyük değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliklerin en mühim tesiri, insanın kâinat muvacehesinde kendisine atfettiği ehemmiyette bir azalma olarak görülmektedir. Bu, insanın Zaman sınırlarının her iki istikamette, hem fezaya doğru (makrokosmos), ve hem de atomik bünyeye doğru (mikrokosmos), büyük mikyasta genişlemesiyle başladı. Bir taraftan Arkeoloji, Antropoloji, ve Jeoloji gibi ilimler dünyanın ve üzerindeki hayatın evvelce zannedildiğinden çok eskilere uzandığını gösterirken, diğer taraftan Astronomi, dünyadan milyonlarca ışık senesi uzakta bulunan âlemlerden bahsediyordu¹.

¹ Edebiyat bu hususta dinle işbirliği yapmaktadır. Eski çağlarda edebiyat ve din birbirinden ayrılmıyacak kadar sıkı münasebet halinde bulunuyordu.

² Orta Çağ düşüncesinin basit fakat derli toplu ve mükemmel bir ahenk içinde gördüğü kâinatı parçalayan modern ilim, orada bir ahengin değil, fakat tam bir ahenksizliğin hüküm sürdüğünü açıkladı. Orada başıboş uçuşan, çarpışan, ve muazzam infilâklar içinde yok olan yıldız kümelerinin mevcudiyetinden bahsediliyor. Demek ki orada da hudutlar, Orta Çağların kiliseye bağlı siyasi bütünlüğünün sona ermesiyle Avrupa'da hasıl olan karışık durum içinde olduğu gibi, sabit değildi. Bütün kâinat tam bir düzensizlik ve emniyetsizlik manzarası arz ediyordu. İnsan şimdiye kadar fikir sahasında büyüklüğü bu dereceye varan bir krizle karşılaşmamıştır.

³ Daha 1837 senesinde Bessel trigonometrik usule Kuğu burcundaki Cygni 61 yıldızının dünyaya olan uzaklığının güneş-dünya mesafesinin 700,000 misli olduğunu bulmuştu. Daha sonra yapılan ölçmelerde dünyamıza en yakın yıldız olan Proxima Centauri ile aramızdaki mesafenin 4.5 ışık senesi olduğu anlaşıldı. Yıldızların parlaklık dereceleriyle, bazı istatistik prensiplere dayanan Cepheid metodu ile yapılan ölçmeler zaman-mekân sınırlarını daha da ötelere götürüyordu. Bu metodu kullanan Shapley 1915 de dünyamızdan 20,000 - 200,000 ışık senesi uzakta bulunan yıldız kümelerinin mevcudiyetini haber veriyordu. Bugün Mount Wilson rasathanesindeki 100-inch'lik teleskop bizden 200,000,000 ışık yılı mesafede bulunan âlemleri müşahade edebilmektedir. Dünyada insan hayatının süresi ile mukayese edilirse bunun ne kadar uzun bir zamana tekabül ettiği daha iyi anlaşılabilir. Uranyum içinde bulunan kurşun madeninin tahlili ile elde edilen neticelere dayanan hesaplamalar dünyamızın yaşını 2,000,000,000 sene olarak tesbit etmektedir. Güneşin

Öbür yandan atom fizikçileri atomik çözümlerin saniyenin 2,000,000 da biri kadar kısa bir zaman içinde vuku bulduğunu, ve zamanın,, mikrokosmik âlem içine doğru da, sonsuz bir şekilde uzandığını bildiriyordu. Biyoloji daha da şaşırtıcı bazı hakikatlerden bahsettiyordu. Yüksek canlıların belirli bir ömrü olduğu halde, bölünme suretiyle üreyen bazı mikroskopik canlılar için böyle bir şeyin varid olmadığı ileri sürülüyordu. Bütün bu yeni bilgiler karşısında insan kendisini iki sonsuzluk arasına sıkışmış, kısa ömürlü, zayıf bir mahlûk olarak görmekten alamıyordu.

Modern fennî buluşlara ve nazariyelere karşı edebî yazarların gösterdiği ilk tepki derin bir bedbinlik olarak görülmektedir. Mekanistik olarak izah edilen kâinat insanın alâka ve ideallerine yabancı bir yer addediliyordu. Thomson'un *City of Dreadful Night*'i belki bu tepkinin ilk örneklerinden bidirdir :

Fırsat verilmedi bana evvelce;
Boş ve dilsizdir benim için sonsuz Mazi;
Geçmez bu fırsat bir daha ele hiç, hiç bir zaman;
Boştur, boştur benim için sonsuz gelecek.
Ve bu yegâne fırsattan ben mahrum edildim doğuşta
Bir mânâsız, boş hayal: bu dünyadaki Asîl insan hayatı
Beni o kadar sıkıyor ki
Hissiz ölümü istiyorum.¹

Thomas Hardy'de de buna benzer bir bedbinlik bariz bir şekilde göze çarpmaktadır :

Ebediyyen şuursuz!
Niçin, neden olduğunu bilmeyen
Kendi kendine hareket eden bir kuvvet

Hangi havayla dansediyor bu umman?²

Kâinatın arzettiği karışıklık ve bu karışıklık içinde insan hayatının kısalığı bazı edebî yazarların Epiküryen bir tavır takınmalarına sebep olmuştur, insandaki yaşama ve mücadele azmine inanan diğer bazıları ise bu mekanistik âlemi hiçe saymışlar ve

yaşı ise 5 - 8 milyon sene tahmin edilmektedir. (Bak: *Bulletin of the National Research Council*, No. 80, "The Age of the Earth," Washington, 1931, ve J. Jeans, *The Universe Around Us* (1934), s. 171. Bu konular etrafında daha mufassal bilgiler için bak: A. S. Eddington, *The Expanding Universe*, 1933. -A. Haas, *Kosmologische Probleme der Physik* 1934.- *Zeitschrift fuer Astrophysik*, 1933.

¹ The chance was never offered me before /For me the infinite Past is blank and dumb/This chance recurrerth never, nevermore;/ Blank, blank for me the infinite to come./ And this sole chance was frustrate from my birth, / A mockery, a delusion: and my breath/ Of noble human life upon earth /So racks me that I sign for senseless death./James Thomson *The City of Dreadful Night*, (1874).

² "Ever unconscious: /An automatic sense /Unweeting why or whence?/. . . . / To what tune danceth this Immense?" Thomas Hardy, *The Dynasts*, (1919), I, 524.

Mücadele edip de kaybetmek

Hiç mücadele etmemekten daha iyidir.¹

diyerek kendilerini avutma yoluna gitmişlerdir. Tekâmül nazariyesinin en kuvvetli taraflarından biri olan Thomas Huxley, kâinatın insafsız muameleleri karşısında insanın kendisine lâıyk bir hayat elde etmek için yaptığı gayreti öğmektedir. *Evolution and Ethics* adlı eserinde Thomas Huxley şöyle yazıyor :

"Medeniyet tarihi bize insanın kâinat içinde yaratmağa muvaffak olduğu sun'i âlemi meydana getirirken geçirdiği safhaların teferruatını verir. Pascal'ın dediği gibi, insan kolayca kırılan bir kamış ise de, aynı zamanda düşünen bir kamıştır. Onda şuurlu bir şekilde hareket eden, ve kâinatı dolduran enerjiye çok benzeyen öyle bir enerji kaynağı vardır ki, kâinatın seyrine tesir etmek kudretini hazizdir."²

Bertrand Russell tabiatın korkunç kuvvetleri karşısında insanın azimkar duruşunu şiire yaklaşan bir üslûple şöyle anlatıyor :

"Eğer dışarıdan bakılırsa, insan hayatı tabiat kuvvetlerine nisbetle küçücük bir şeydir, İnsan denilen köle, Ölüme, Kadere ve Zamana tapmağa mahkûmdur, çünkü bunlar onun kendinde bulduğu herşeyden daha büyüktür, ve düşündüğü herşey onlara yem olmaktadır. Fakat heyecandan âri mükemmeliyet daha da üstündür. Bu gibi düşünceler bizi hürriyete kavuşturur. Artık önüne geçilmez kuvvetlere, şarklığa has bir itaatkârlıkla boyun eğmiyoruz, fakat onları hazmediyor ve kendimizin bir parçası haline getiriyoruz. Şahsî saadet uğruna yapılan mücadeleleri, muvakkat arzuları bir tarafa bırakmak, ebedî şeylere karşı duyulan heyecanla yanmak, işte buna kurtuluş denir; işte bu, hürriyete kavuşmuş insanın ibadetidir. Bu hürriyete kavuşmak için muayyen bir Kader telâkkisi lâzımdır, İnsan akli Kaderi yener, ve Zamanın temizleyici ateşine bir şey bırakmaz."³

Son yüz sene içinde bir çok yazarlar kâinat hakkındaki eski kanaatlerini değiştirmek mecburiyetinde kaldığı halde bazıları felsefî idealizm yoluna gitmişler, fen âleminin tamamen zahiri olduğunu, ve hakikî âlemin ondan tamamen farklı olarak onun altında gizli bulunduğunu iddia etmişlerdir. Hegel ve Kant'in felsefî görüşlerine dayanan bu davranış geçen asırda Garlyle ve Emerson'un eserlerinde edebî ifadesini bulmuştur.

İşte burada, modern ilmî görüşleri hiçe sayan, bedbinliği kabul etmiyen, mutlak bir nikbinlik görüyoruz. Kâinat yalnız ilâhi değil, fakat içinde bulunduğumuz şu anda tam ve mükemmeldir. Acı, ıztırap, kötülük ve ölüm bile bu mükemmeliyetin esash unsurlarındandır, İlmin kâinatın

¹ "Tis better to have fought and lost. /Than never to have fought at all." Arthur Hugh Clough, *Peschiera*.

² Thomas Huxley, *Evolution and Ethics*, 84.

³ Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, Penguin 1954, 58.

sırları hakkında ortaya attığı yeni fikirler karşısında kendi görüşlerini ayarlamak ihtiyacını hisseden bazı edebî yazarlar, bütün âlemi daima mükemmeliyete doğru ilerleyen bir gelişme ve terakki içinde görüyorlardı Darwin'in keşifleri bu görüşleri destekliyordu. Tennyson bile bu görüşü kabul etmiş gibi görünüyordu, *In Memoriam* şairin bu kanaatleri hakkında bize iyi bir fikir vermektedir :

Bir Tanrı, bir nizam, bir unsur,
Bütün kâinatın yaklaşmakta olduğu
Bir uzak ve ilâhi hâdise.²

İnsanın hayat, ölüm ve ahret hakkındaki inançları ile "Zaman" hakkındaki fikirleri arasında sıkı münasebetler mevcuttur. Edebiyattaki akisleri bir kül olarak ele alındığı zaman bu münasebetler insanın kozmogonisi hakkında bize zengin bir materyal kaynağı teşkil etmektedir. Yeni "Zaman" kavramlarının insanın kozmik nizam hakkında tevarüs ettiği inanç ve ananelerde yaptığı değişikliklerin edebiyattaki akislerini incelemek fikir tarihine yeni bir sayfa ekleyecektir.

Genel olarak edebiyatta 'Zaman' konusunu ve çeşitli meselelerini tetkike başlarken hareket noktalarımızı teşkil eden umumi bazı farazi-yeleri kısaca zikretmemiz yerinde olacaktır:

1) Muayyen sebepler tahtında 'Zaman' insanı haklı olarak bazı endişelere düşürmektedir.

2) 'Zaman' temasının insan hayatı bakımından, edebiyatta hakikî ve mühim bir yeri vardır.

3) Edebiyat 'Zamanın' ilim ve fenden³ daha tatminkâr bir izahını yapmakta, ve insan için daha mühim hakikatler ortaya çıkarmaktadır.

¹ 19 uncu asırdan bu yana Sosyoloji ve Antropoloji iptidai insan topluluklarının inanç ve davranışları ile muasır toplulukların davranış ve inançları arasında sıkı münasebetler tesis etmeğe başladı. Analitik Psikoloji ve Psikoaanaliz insanın mazisini şimdiki durumu tâyin eden çok mühim bir unsur olarak gördü, ve yalnız ferdin değil fakat topluluğun geçirmiş olduğu gelişme safhalarının, hem ferdin ve hem de topluluğun şuuraltında gizli olduğunu ortaya attı. Bergson, Freud, ve Einstein gibi mütefekkirlerin felsefi, ilmî ve psikolojik fikirleri modern fikir hayatına yeni bir veçhe verdi.

² 200 sene kadar tutulan bu terakki fikri Birinci ve İkinci Dünya savaşlarının çıkmasıyla büyük bir sarsıntı geçirmiştir.

³ A. Tennyson, *In Memoriam*

'One God, one law, one element,
And one far-off divine event,
To which the whole creation moves'

⁴ Tamamen 'ölçü' esasına göre hareket eden ilim, hakikatte bir 'bölünmezlik' karakteri taşıyan zamanı küçük mekân parçaları olarak göstermekte ve kullanmaktadır. En hassas şekilleri ile dahi olsa bugün kullandığımız saat ve benzeri gibi zaman ölçme vasıtaları bize 'Zaman' hakkında yanlış bir fikir vermektedir. 'Zamanın' kalitatif mânası insan için daha mühimdir, ve Edebiyat 'Zamanı' bu yönden incelemektedir. Crabbe'in dediği gibi: 'Life is not measured by the time we live' (*Village*, Bk. II) Leland'ın dediği gibi 'thought is the measure of life' (*The Return of the Gods*, 85.) ve 'thought' hiç bir ölçüye vurulamamaktadır,

4) 'Zaman' hakkındaki yeni görüşler edebî nevilerde bazı teknik yeniliklere yol açmıştır.

'Zaman' meselesine ve bununla ilgili olan hayat, ölüm ve ahret meselelerine karşı edebî yazarların takındığı tavırlar, muayyen bir tasnif çerçevesine sığmayacak kadar çeşitli ve karışıktır. Felsefi ve ilmî görüşler bu hususta bazan bize kılavuzluk ettiği halde, bazan da bizi çıkmaza götürmektedir. Çünkü edebî yazarlar bazan ilmî nazariyeleri kabul edip onların tâyin ettiği yollar üzerinde ilerlerken, bazan onların şümulleri dışına çıkarlar; ve bazan da onları doğrudan doğruya ilgileri olmayan meselelere teşmil etmek gibi hatalara düşerler.¹ Fakat yukarıda da işaret ettiğimiz veçhile edebiyat ilmin ve mantığın fevkinde bazı endişelerle hareket etmektedir. Sınırları kesin olarak tâyin edilemeyen bu faaliyet sahasına giren mevzular sonsuz denecek kadar mütenevvidir. Bu tenevvü karşısında tatminkâr bir tasnif şekli beklemek imkânsız ve yersizdir. İlham meleğinin cilvelerine tabi olan edebî yazar yalnız hayatının muhtelif safhalarında fikirlerini yenilemek ve tavırlarını değiştirmekle kalmaz, fakat muayyen bir eserinde bile bir çok tezatlarla düşebilir. Bununla beraber 'Zaman' hakkındaki fikirleri ve tavırları bakımından edebî yazarları gayet umumi bir tasnife tabi tutarsak şöyle bir guruplama elde ederiz :

1. Zamanın tahripkâr ve aşındırıcı tesirlerini aksettiren ve onu insanın en büyük düşmanı olarak kabul eden yazarlar.
2. Zamanı bir tekâmül ve terakki vetiresi olarak kabul eden yazarlar.
3. Zamanı bir kurtuluş vasıtası olarak kabul eden yazarlar.
4. Yalnız geçmiş zamanın reel olduğuna inanan ve bu realiteyi tesbite çalışan yazarlar.
5. Realite olarak yalnız 'hali' tanıyan ve 'Zaman' kelebeğini iğnelemeye çalışan yazarlar.
6. 'Gelecek Zamanı' ve insanlığın mukadderatını konu olarak ele alan yazarlar.

Bu, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, tatminkâr bir tasnif olmaktan çok uzaktır; muayyen bir yazar bazan bu guruplardan bir veya bir kaçına dahil olabileceği gibi, bazan da hiç birine girmeyen özellikler gösterebilir. Muhakkak olan bir şey varsa o da insanın 'Zamana' karşı gittikçe artan bir ilgi göstermekte olmasıdır. Bir sür'at ve değişme asrı olan 20 inci asır mahiyeti itibariyle 'Zaman' meselesi ile sıkı bir şekilde ilgilidir, ve insanların 'Zaman' anlayışları şimdye kadar bu derece büyük bir değişiklik geçirmemiştir. Modern insanı meselâ 16 veya 17 inci asır insanından ayıran en mühim özelliklerden bir tanesi de onda Zamana karşı yüksek bir hassasiyetin (temporal sensibility) bulunmasıdır. Spengler bu hassasiyeti şöyle anlatıyor:

¹ Bu hususta bak: 'Science and the Irresponsible Imagination' Norman E. Nelson, *The Yale Review*, cilt. XLIII, 1953, No. 1, s. 71-88,

"Kültürümüz tabiat âlemini bir tarih âlemi gibi görmekte ve böylece mekân mantığından farklı olarak bir de zaman mantığına sahip olmaktadır."

Whitehead ise 'Zaman' bakımından insanın içinde bulunduğu yeni durumu şu şekilde izah ediyor :

"Eskiden mühim değişikliklerin vukubulduğu zaman süresi ferdin ömründen epeyce fazla idi. Onun için insan kendini sabit durumlara uydurmaya alışkındı. Halbuki şimdi bu zaman süresi insan ömründen pek daha kısadır, ve onun için gördüğümüz terbiye bizi yeni durumlarla karşılaşmaya hazırlamalıdır."³

20 nci asır Zamanı çok ciddiye alan bir asırdır.³ Bütün milletlerin edebiyatlarında insanın bu meseleye karşı gittikçe artan ciddiyetinin akislerini bulabiliriz. Bu ciddiyetin sebeplerinden en mühimmi insanın hayatını daha iyi ve daha dolu yaşamak arzusudur. Bu bakımdan edebiyatta 'Zaman' konusu didaktik ve moral bir mâna taşımaktadır.

II. ZAMAN KAVRAMLARININ TARİHİ GELİŞMESİ

I. Eski Mısır ve Mezopotamya'da Zaman' kavramları :

Medeniyet tarihinde 'Zaman' hakkında pratik ve teorik bazı kavram ve inançlara sahip olan en eski milletler eski Mısırlılar ve Mezopotamyalılardır. Son yüz sene içinde yapılan araştırmalar bize bu milletlerin MÖ. 2000 lerde zaman ölçme hususunda sistematik usullere, ve tam mânâsıyla felsefi değilse de, bazı mitolojik inançlara sahip olduklarını göstermektedir. Bu devirlerde zaman ölçme ihtiyacı ziraî bir hayat tarzının tabîi icaplarından doğuyor, ve pratik maksatlar gayesiyle yapılan müşahedeler bu ihtiyacı karşılayacak bir takvimin hazırlanması için kâfi geliyordu. Bu devirlere ait yazı ve tabletler 'takvim zamanının' insan münasebetlerinde çok önemli bir yer işgal ettiğini açıkça anlatmaya kâfidir. İlk müşahedeler, insanın mukadderatı üzerinde büyük tesirleri olduğu zannedilen, yıldızlara çevrilmişti, ve esas gayesi, istikbali tâyinde kullanılan bir astroloji sistemi kurmaktır. Meissner'e göre¹ MÖ. 800 den itibaren bazı âlimler kendilerini astrolojiden sıyrmağa ve astronominin temellerini kurmağa başlamışlardır. Beressos'a⁵ göre Kaideliler Nabonassar'm saltanatı zamanında yıldızların hareket zamanlarını tetkik etmişlerdir. Kırıl Merodachbaladan'ın 1 inci ve 2 inci saltanat yılları (MÖ. 721 - 722) içinde üç ay tutulması müşahade edilmişti.

Babil ve Asur'da takvim günlere göre hesap edilmekteydi, ve gün güneşin batışı ile başlıyordu. Üçü geceye, üçü de gündüze tekabül etmek

¹ Spengler, *Decline of the West*. Önsöz, 1918. Ing. tere. C. F. Atkinson, 1926.

² Whitehead, *Adventures of Ideas*, 1933, Pelican edn. s. 94.

³ "The demand that time shall be taken seriously is one of the fundamental notes of modernism." W. Urban, *The Intelligible World*, 1929, s. 238.

⁴ B. Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, Meilderberg 1925, s. 416 et seqq.

⁵ Muhtemel olarak Yunanca bilen Babilli bir âlim. (Meissner, op. cit. s. 416,

üzere bütün bir gün altıya taksim ediliyordu, ve gerek gece ve gerek gündüz için bu üç ayrı zaman aynı isimleri taşıyordu:

- 1) Yıldız doğuşu
- 2) Gece yarısı zamanı
- 3) Fecir zamanı

Bu altılı taksim yanında, tam günün 12 ye taksim edildiğini de görüyoruz. Bu suretle, bizim iki saatimize tekabül eden her bir zaman 30 parçaya bölünmek suretiyle bizim 4 dakikamıza karşılık olan küçük zamanlar da tâyin edilmiştir.¹

Bu oldukça kısa zaman fasılları güneş ve su saatleri^a vasıtasıyla ölçül-mekteydi. Güneş saati³ dik duran ve gölgesi ölçülen bir milden ibarettir. Herodotus'a göre Yunanlılar güneş saatini Babilliler ve Asurlulardan almışlardı.⁴ Su saati ise, bir gece bir yıldızın doğuşundan ertesi gece aynı doğuş anına kadar muayyen bir miktar suyu akıtıp bitiren bir kaptı. Böylece sıklet ile' zaman arasında bir münasebet bulunmuş olduğu görülüyor.

Zaman ölçme tekniğinde oldukça büyük bir terakki elde ettikleri halde eski Mısır ve Mezopotamya dillerinde mücerret bir zaman kavramı ifade eden bir kelimeye rastlanmıyor.⁵ Bu devir insanları mücerret felsefi kavram-

¹ Tam günün her 12 de birine Sumerce *dama*, ve Sami dilde(Akatça, Babilce, Asurca) *beru* bunun 1/30 u olan 4 dakikalık zamana ise muhtemelen *emdu* denmektedir. Böylece bir gün, yıl gibi 12 büyük ve 360 küçük parçalara bölünmüş oluyor (Meissner, op. cit. s. 390 et seqq.).

² Bak: RA. X. AJSL. XL., 198-221 Bu en eski güneş saatlerine 'Gnomon' ismi verilmektedir.

³ Herodotus, II, 109.

⁴ Mücerret mânada 'zaman' karşılığı bir kelime olmadığı halde bu dillerin hemen hemen hepsinde günün muhtelif 'vakitlerini' göstermek için kullanılan bir hayli kelimenin mevcut olduğunu metinler göstermektedir. Prof. Dr. Emin Bilgiç Akatça ve Sümerce'de günün muhtelif 'zaman' ve 'vakit' lerini göstermek üzere aşağıdaki kelime ve tâbirlerin bulunduğunu bildiriyor :

Akatça: ümu-gün, bugün; urru-yarın; şât urri-sabah vakti; ina şî-ârisabahleyin (adv.); ina timali-dün (adv.); ina şalşi ümi-evvelki gün (adv.); ina lidiş-öbür gün (adv.); hamuştu-beş günlük hafta (?); arhu / verhu-ay; şattu-sene; ina pani /ina mahri-vakitiyle; ina arki umi- gelecekte. Akatça ve Sümerce mevsim isimleri şöyledir:

Akatça		Sümerce
kuşşu	Kış	EN. TE. NA
ummatum	Yaz	E. Meş
eburu (m)	Yaz (hasat zamanı)	EBUR
umşu	Yaz (hararet)	—

Prof. Dr. Emin Bilgiç, Asurca vesikalardan, Anadolu'da Hititlerden önceki devirde, tamamiyle ziraî mahiyette olmak üzere, belki de dört mevsime takabül eden aşağıdaki dört tâbiri tesbit etmiştir. Bak: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. VIII, 3. 293.

şa nipas	şa ana
şa parka	şa harikari

Ayrıca Anadolu'ya ait eski Asür metinlerinde yine ziraî esaslara dayanarak mevsimleri ifade eden dört tâbir gösterilmektedir: sibat nigallem-orak zamanı; harpü-hasat zamanı; qitip karanim-bağ bozumu zamanı; idi eraşim-ekim zamanı, op.cit., 294.

lar tesis edecek kadar ileri bir tefekkür hayatına ulaşmamışlardı.¹ Şimdiye kadar çözülen metinlere istinaden bu devirlerde insan düşüncesinin tamamen mitopoeik (efsane kurucu) mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Mitopoeik düşünce ile modern ilmi düşünce arasın daki en bariz fark birinin sübjektif ve diğ erinin ise objektif oluşundadır. Bu düşün ce tarzı sübjektif ve objektif realite arasında tam bir tefrik yapamadığı gibi, münferit vakı'aları da sınıflandırıp umumi kanunlara bağliyamaz. Modern insan, müşahede ettiği âleml e, bu âlem için yaptığı izah şeklinin ayrı ayrı şeyler olduğunu müdriktir, fakat iptidai insan kendisini objektif âlemden ayıramaz; ona göre cansız ve objektif bir âlem mevcut değildir. Kısacası iptidai insan bir müstakil araştırma ruhuna sahip değildir. Mitopoeik zaman kavramı mücerret değil fakat kalitatif tir. Bu düşünce tarzına göre zaman muayyen bir süreklilik veya kalitatif bakımdan birbirinden farksız anlardan ibaret bir realite değildir. Bizim tarihî mânada zaman anlayışımız bu devir insanları için tamamen yabancıdır; çünkü onlar 'yaşanan zaman' süresine istinaden mücerret bir zaman kavramı çıkarmaktan acizdirler. Bununla beraber eski Mısır ve Babilliler âleml e kalite bakımından farklı safhalar arzeden ritmik bir değişmenin mevcut olduğunu seziyorlardı. Buna basit mânada bir 'biyolojik zaman' anlayışı diyebiliriz. Zamanın tabii tezahürleri olan iklim, mevsimler, gece, gündüz v. s. gibi hâdiseler 'tabii hâdiseler' olarak değil, fakat insan hayatı ile sıkı münasebeti olan 'mücadeleler' olarak görülüyordu. Güneş her sabah doğarken, kâinatın başlangıcından olduğu gibi, karanlığı mağlup ediyordu; her gün doğumu kâinatın doğuşunun bir tekrarı idi.

İzahına çalıştığımız bu mitopoeik düşünce çerçevesi içinde, eski Mısır ve Babilliler, günlük hâdiselerin fevkinde muayyen bazı meselelerin mevcudiyetini tanımlıyorlardı. Bunlar, kâinatın menşei, yaratılış, hayat, ölüm, ölümden sonraki hayat ve *telos*, yani hayatın gayesi gibi kozmik meselelerdi ki, 'yaşanan zamanın' kalitesi ve sosyal hayattaki önemi hakkında bize bazı fikirler vermeleri bakımından kısaca gözden geçirilmeleri yerinde olacaktır.

Evvelâ Mısırlıların mitopoeik düşüncesinde büyük bir ehemmiyeti olan, ve 'ilk zaman' denilen yaratılış hikâyelerini gözden geçirelim. Mısır metinlerinde sık sık rastlanmakta olan bu hikâyeler yaratılış hâdisesini türlü türlü anlatırlar, ve bazan aralarında bir münasebet bulmak güçtür. Meselâ Memphis'te yaratıcı kuvvet Ptah olarak biliniyordu, ve Ptah topraktaki kuvveti temsil etmekteydi. Halbuki Heliopolis, ve Hermopolis'te, güneş yaratıcı kuvvet olarak tanınıyordu. Diğer taraftan Elephantin'deki inanca göre, bir koç olarak görünen Khum bütün canlıları bir çömlekçi çarkında yaratmıştı. Thebe'liler ise güneş tanrısı Amon-Re'nin yaratıcı kuvvet olduğuna inanıyorlardı.

Âlemi statik olarak gören Mısırlı için yaratılış yegâne mühim değişme, ve halin mânasını izah eden mühim bir hâdis e idi. Mamafih, âlemi statik olarak kabul etmekle Mısırlılar 'değişmeyi' tamamen reddetmiyorlardı. Onlara göre kâinatta 'mükerrer bir değişme' vardı ve bu değişme yaratılış

nizamı muvahecesinde mütalâa edilmekteydi. Münferit, tesadüfi ve tarihi olaylar, bu nizam içinde ehemmiyetsiz ve sun'i kalıyordu. Böyle bir düşünce tarzında tarihî teferruatın elbette ehemmiyeti yoktu. Mühim olan husus menşei yaratılış gününe giden Firavunun dünya kadar eski olduğu idi.

Mısırlılar kâinatı bir 'muhalif kuvvetler muvazenesi' olarak görüyorlardı.¹ Ölüm onlarca hayatta muvakkat bir kesinti, ve insan şahsiyetinde bir değişme idi. Muayyen hallerde Mısırlıların ölmüş akrabalara mektup² yazmaları, ölümlerin yaşamağa devam ettiğine dair bir inancın mevcudiyetini teyid etmektedir. Mısırlılar hakikaten ölümden sonraki hayatı ölümden evvelki hayatın bir kopyası gibi görmekteydiler, insanın istikbali hakkında İlk Ara Devirden evvel (Mö. 2080-2000) herhangi bir fikre rastlamıyoruz.³ Eski Kırallık (Mö. 2600-2180) devrine ait piramit metinlerinde ve tabut kapaklarındaki yazılarda kıralların ölümünden sonra yaşamağa devam ettiklerini ifade eden inançların mevcut olduğunu gösterecek deliller buluyoruz, fakat bunlar alelade Mısırlının ölümünden sonraki hayatı hakkında bize çok az bir fikir vermektedir. Mamafih, Frankfort⁴ kırallar hakkındaki inançların alelade Mısırlıya da tatbik edilebileceği fikrindedir. Umumiyetle Mısırlı ölünce kâinatın muzazzam ritmine karıştığına inanmaktaydı. 'Tekrarlanan hayat'- *uhm ankh*- tâbirine metinlerde sık sık rastlamaktayız. Meselâ bir ilah bir kirala şöyle diyor :

"Sana güneş gibi doğmayı, ay gibi kendini yenilemeyi ve Nil'in suları gibi hayatı tekrarlamayı bahşettim."⁵

Yeni Kırallık Devrine (1580-1085) ait bazı mezarlardaki manzaraları tefsir eden Mrs. Frankfort, şöyle yazıyor:

"The central concept which gives these scenes their unity. . . the metaphysical problem that lay at the root of ali Egyptiam funerary art, was the problem of the relation between life and death. Seen in the light of this problem, the different types of scenes are merely various approaches, varying answers, but all imply the same assertion that death is a mere phase of life, that the significance of life is as timeless as death."⁸

Hulâsa olarak diyebiliriz ki Mısırlı için 'zaman' mutlak ve mücerret bir mâna taşımıyor, fakat hususî bir kıymet ve mânâsız olan mükerrer safhalardan ibaret kalıyordu. 'Yaşanan zamanın' dışında kalan fakat insanları

¹ 'We might be nearer the truth if we supposed that philosophical speculations were considered by people (Baybylonians) in general as useless. . . Chiera,

² H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, Columbia University Press, New York 1948, s. 88

³ Allan H. Gardiner and K. Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, London '28.

⁴ Frankfort, op. cit., s. 90.

⁶ Ibid. s. 102.

⁶ de Buck, *De godsdienstige Beeteekenis van de Slaap*, '39.

⁷ H. A. Groenewegen Frankfort, *Arrest and Movement, An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East* The University of Chicago Press, 1951, ss. 81-82

derin düşüncelere sevkeden muayyen 'zaman bölgeleri' vardı. Bunlar uzak mazi ve uzak istikbal diye isimlendirilebilir. Mısırlılar için mazi normatif bir karakter taşıyordu. Ulaşılabilecek en ideal durum başlangıçta, yaratılış zamanında Re'nin kurduğu nizama dönüştü.

Çok ilâhlı (politeistik) bir dine sahip olan Mısırlıların aylar,¹ ve saatler² için koruyucu ilâhları vardı. Bu ilâhların bazıları başka vazifeler de görmekteydi, ve bir kısmı yıldızların ismini taşıyordu. Her günün bir ilâh veya ilâhisi olduğu bildirilmektedir. Bu 365 ilâh ve ilahesi arasında bir 'ay' 'gün' veya 'saat' ilâhi bulunmamaktadır. Mamafih Unuet'in ve Thot'un 'saat ilâhları' olduğu iddia edilmiştir.³

Eski Mısır'ı bırakıp eski Mezopotamya'ya dönecek olursak, oldukça farklı bir hayat görüşü ile karşılaşırız. Mısırlılar hayata güvenle bakıyorlardı, halbuki Babillilerde hayata karşı bir güvensizlik vardı. Babillilerin ilâhları umumiyetle insana düşmandı, fakat Mısırlıların ilâhları insana dosttu. Bu iki milletin hayat görüşleri arasındaki fark bazan coğrafi şartların arzettiği başkalıkla izah edilmektedir. Mısırlılardan bize muazzam mimarî eserler kaldığı halde, Babillilerin eserlerinin hemen tamamen yok olması hususu da manidardır. Mısırlının 'mağrur taş piramitleri insanın maddi kuvvetler üzerinde kazandığı hâkimiyetin zaferini ilân'⁴ ettiği halde, Babillilerin mazisi hakkında bize kalan bir kaç taş yığınından ibarettir. Buna hayret edilmemelidir; çünkü Babilli'ye göre 'o yalnız bir insandı ve günleri sayılı idi; ne yaparsa yapsın o sadece bir rüzgârdı'⁵. Onun için mevcudiyetin hakikî mânası daima insanın maddi başarıları fevkinde, ve kâinatı idare eden kuvvetlerin içinde bulunuyordu. O maddi eserinin zaten devamsız olduğuna inanıyordu. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu iki milletin hayat görüşleri arasındaki fark muhiti faktörlerden ileri gelmekteydi. Nil boyunda hayat oldukça muntazam ve emin bir mahiyet taşıyordu, fakat Dicle ve Fırat boylarında tabiat daha zalim ve güvenilmezdi. Dolayısıyla insan tabiat kuvvetleri karşısında kendi ehemmiyetsizliğini daha şiddetle hissediyordu. Bu tabii faktörler Mezopotamyalıların kozmik nizam hakkındaki fikirlerinde kendini göstermektedir. Onlar da, Mısırlılar gibi, kâinatta kozmik bir nizam ve ritim görüyorlardı, fakat bu nizam Mısırlılarınki kadar emin değildi. Kendisini meçhul kuvvetlerin ve bilhassa yıldızların tesiri altında bilen Mezopotamyalı büyü ve astroloji ile yakından alâkadardı; esas gayesi istikbal hakkında mümkün olduğu kadar çok şeyler öğrenebilmek ve meçhul kuvvetlere karşı mücadelesinde daha kuvvetli olmaktı.

¹ Budge, *Gods of the Egyptians*, ii, 292 ff.

² Ibid., 300-302.

³ Sir William Cecil Dampier, *A History of Science, and its relations with Philosophy and Religion*, Cambridge 1941, s. 6.

⁴ Breasted, 'Dedication Address' Aralık 5, 1931. (H. Frankfort, Mrs. H. Frankfort, J. A. Wilson ve T. Jacobsen, *Before Philosophy*, Penguin Books 1949, s. 105 the iktibas edilmiştir.

⁵ Gilgamesh Epic, Old Babylonian version, Yale Tablet IV, 7-8.

MÖ. 2000 civarında yazılmış olan *Gilgamiş Destanı* ölüme karşı bir feryat ve isyanın ifadesidir. Ölüm, bu destanda, masum insanlığa verilmiş ağır bir ceza addedilmektedir. Gilgamiş ölümü yenmek ve ölmezliğe erişmek istememektedir. Başını alır gider ve *Utnapishtim* denilen ölmezlik âlemini aramaya koyulur. Önüne gelene bu ülkenin nerede olduğunu sorar, fakat herkes ona aradığını hiç bir zaman bulamıyacağını söyler. *Utnapishtim* hakikatte ölmezliğe erişen bir Babillidir. Nihayet onu bulur, fakat ondan bir yardım görmez. Bütün bu maceraların sonunda Gilgamiş dâvasını halledememiştir.

İlâhların ölmezliği ve zamandan müstakil oluşları yanında Babilli kendisini 'bir anlık' bir yaratık olarak görmekten alıkoyamıyordu. Bu düşünüşü ifade eden bir çok metinler arasından şunu burada iktibas etmeyi muvafık bulduk :

Dün doğan bugün ölüyor.
Bir anda karanlığa gömülüyor, ve hemen eziliyor.
Bir an neşesinden şarkı söylüyor,
Fakat bir anda ağlayıp—mateme bürünüyor.¹

Muayyen bir medeniyet yaşlandıkça istinad ettiği kıymet hükümleri de fert üzerindeki kuvvetlerini kaybetmeğe başlar. İşte Mezopotamya medeniyetinde MÖ. 1000 senelerinde kıymet hükümlerinde böyle bir çözülme baş göstermişti. Bütün insanî kıymetler reddediliyor, ve düşünceye bir bedbinlik ruhu hâkim oluyordu. Bunun en kuvvetli ifadesini 'Bedbinlik hakkında Diyalog'da görmekteyiz.² Bir Mezopotamyalı asille kölesi arasında cereyan eden bu konuşmada dünyada herşeyin kötü ve beyhude olduğu ifade edilmektedir. Böyle bir dünyada iyiliği aramak faydasızdır ve yegâne kurtuluş ölümdür. Mezopotamya medeniyetinde artık insana ve hayata verilen değer yavaş yavaş kalkmağa başlamıştı. Bu şekilde seyrini tamamlayan tefekkür hayatı, daha yeni ve zinde bir düşünce tarzına yerini terketmek mecburiyetindeydi.

2. Eski Hint'te Zaman' Kavramı: İlahlaşmış Şamarı:

. İndo-Germenlerin en eski edebî örneklerini veren eski Sanskritçe metinlerde³ 'Zaman' kavramları hakkında bol ve orijinal malzemeye tesadüf ediyoruz. *Rigveda* ve *Atharva-Veda'ların* son kısımlarındaki dinî şarkılarda Hint fel-

² Stephen Langdon, *Babylonian Wisdom*, London 1923, ss. 35-66.

³ *Ibid.*, ss. 67-81.

³ Bu metinler kronolojik olarak şöyle gruplandırılabilir :

MÖ. 1200 — *Rigveda*'lar.

MÖ. 1000 — MÖ. 700 Brahman'lar (*Veda*'ların tefsiri).

MÖ. 700 — MÖ. 500 *Upanishad*'lar.

MÖ. 500 — *Sutra*'lar

MÖ. 300 — MS. 300 *Gita*'lar (*Epik Devir*).

Bu konunun tetkikinde, bize gerek kaynakları bulmakta yardım eden, ve gerekse umumi bazı meseleleri anlamakta faydalı izahlarda bulunan, D. T. C. Fakültesi Hindoloji Bölümü Asistanı Dr. Kemal Çağdaş'a borçlu olduğumuzu burada kaydetmek isteriz.

sefesinin başlangıcı diyebileceğimiz, kâinatın menşei ve yaradılışı hakkında ortaya atılan panteistik ve idealistik bazı fikir ve inançlar arasında 'Zaman' fikrinin mühim bir yer işgal ettiğini görüyoruz. MÖ. 1200 lerde sözlü olarak¹ başlayan Vedik edebiyatta, medeniyet tarihinde ilk defa olarak 'Zaman' kavramı için bir kelime kullanılmağa başlamıştı. Bu kelime *kâla'dır*² ve en eski Hint geleneğinde Zaman İlâhının ismidir. Eski Mısırlılarda Thot'un zaman ölçen bir tanrı olarak kabul edildiğini daha evvelce görmüştük³, fakat Hintlilerin *kala* — Zaman Tanrısı, Mısırlılarmkinden daha belirli ve müşahhas bir mahiyet arz etmekte, ve daha ileri bir sezîş ve düşünce safhasının mahsulü olarak belirlemektedir. *Kala*, canlı ve cansız âlemi yaratan, ve herşeyi beraberinde çekip götüren kuvvetli bir tanrıdır. *Atharva-Veda* bize lald'nm mahiyeti hakkında şu bilgileri veriyor :

Velût, bin-gözlü, ölmez, yedi dizginli bir at olan Zaman bizi ileriye doğru taşıyor.

Mukaddes bilgidен ilham alan hakîm kişiler ona biniyor : onun arabasının tekerlekleri bütün dünyanın mahlûklarıdır.

Bu Zaman'm dönen yedi tekerleği⁴ ve yedi dingil başlığı⁵ var; arabasının dingili ebediyettir.

Zaman etrafımızdaki bütün âlemi buraya getirir, ve ona baştanrı olarak yalvarılır.

Zaman'm üstünde taşan bir kap vardır: biz bunu bir çok yerlerde görürüz.

O bütün bu canlı âlemi alır götürür. Göğün en yüksek katında Ona Kala derler.

Bu canlı âlemi yaratan ve canlıları bir araya toplayan Odur.

Onların oğlu olan O, onların babası oldu: Ondan daha yüce bir kuvvet yoktur.

Şu gördüğün göğü yaratan Kâla'dır, ve bu topraklar ülkesini de O yapmıştır.

Hem olan ve hem de olacak şeyleri harekete geçiren Kâla'dır.

Bütün mevcudat onun içinde bulunur: göz onun içinde görür.

¹ Kemal Çağdaş, bugün dahi, Benares'te Ganj nehrinin en kutsal sayılan kıvrımında oturan çileci ve rahiplerin Vedaları hiç bir kelime kaçırmadan söylediklerini anlatıyor.

² Kelimenin etimolojik menşei kat'î olarak bilinmemekle beraber, Sanskritçe *Kâl*= hesaplamak, saymak mânasına gelen bir kökten çıkmış olması muhtemel görülmektedir

³ Bak: bu eser s.

⁴ 'Dönen yedi tekerlek' muhtemelen senenin yedi taksimatına tekabül etmektedir: tahavvülü şemsi, mevsim, ay, iki hafta, gün, gece, saat. Cf. Dr. Ehni, *Der Mythos des Tama*, 116-117

⁵ 'dingil başlığı' Zaman'm tesiriyle Güneşin yıllık dönüşünden doğan yedi mevsim. 'Dingil' ise bütün Zaman ve Mevsim değişiklikleri için sabit kalan ebediyet âlemini temsil etmektedir. Op. cit. ss. 116-7.

Akıl, nefes ve isim Kala içinde tespit edilmiştir.

Bu kâinatı yaratan ve harekete geçiren odur, ve kâinat onun üzerine dayanır.

Bu şarkıda ifadesini bulan 'Zaman' anlayışı tabîî, mücerret bir kavram olmaktan uzaktır, fakat o yolda atılmış esaslı bir adımdır. Vedik edebiyat umumiyetle nikbin bir hayat görüşünün ifadesidir, ve iktibas ettiğimiz şarkıda bu husus belirtiliyor. Şarkının yukarıya iktibas edemediğimiz bir mısraında şöyle deniliyor :

Bütün bu canlıların hepsi Kala yaklaştığı zaman sevinirler.²

Şarkıda, gerçekten, istikbal hakkında bir endişe, Zamanın zalimliği hakkında herhangi bir dehşet ifadesi, veya hayatın kısalığı ve manasızlığı hakkında bir şikâyete tesadüf edilmiyor. "Velût" ve "ölmez" vasıflarını hâiz olan *Kala* insana iyi bir tanrı olduğu intibahını veriyor.

İnsanın ölümden sonra, yeryüzünde, gökte, nebatlarda veya hayvanlarda yeni bir takım şekiller altında mevcudiyetine devam edeceği ve evvelki hayatında yapmış olduğu işlerin cezasını veya mükâfatını göreceği inancı MÖ. 600 lerde yerleşmiş bulunuyordu. *Upanishad'larda* iyice gelişmiş olan bu inançların iptidai bir şeklini *Çatapatha Brahmana'larda* buluyoruz. Bu *samura* denilen, transmigrasyon (transmigration = ruhun bir vücuttan başka bir vücuda geçişi) nazariyesinin esasını teşkil eder. Bu nazariye kısaca şöyledir : Hakikî bilgi insanı Brahma'nın kendi ruhuna götürür ve onunla birleştirir. Bu birleşme üstün bir saadettir. Hakikî bilgiye ulaşan ve muayyen bir fedakârlıkta bulunanlar, ölümden sonra ezeli hayata kavuşurlar; böyle bir bilgiye sahip olmayanlar, ve bir

¹ 'Prolific, thousand-eyed, and undecaying, a horse with seven reins, Time bears us onwards.

Sages inspired with holy knowledge mount him: chariot wheels are all the worlds of creatures.

This Time hath seven rolling wheels and seven naves, immortality is the chariot's axle.

This Time brings hitherward all worlds about us: as primal Deity is he entreated. On Time is laid an overflowing beaker: this we behold in many a place appearing. He carries from us all these worlds of creatures. They call him Kala in the loftiest heaven.

He only made the world of life, he only gathered the worlds of living things together.

Their son did he become who was their father: no other higher power existeth.

Kala created yonder heaven, and Kala made realms of earth. By Kala, stirred motion, both what is and what shall be expand. In Kala rest all things that be: in Kala doth the eye discern

In Kala mind, in Kala breath, in Kala name are fixed and joined.' *The Atharva-veda XIX, LIII*, Ralph Griffith tercümesi, 1917.

² 'These living creatures, one and all, rejoice when Kala hath approached' *The Atharva-Veda, XIX, Hymn LIII*, Ralph Griffith tercümesi, 1917.

fedakârlıkta bulunmayanlar ise ölümün esiri olarak tekrar bu dünyaya gelirler:

İnsanın kalbindeki bütün arzular serbest kalınca,
Ölümlü ölümsüz olur, ve böylece insan Brahma'ya ulaşır.¹

Hint tefekkür geleneğinde esas realite altı şekilde tefsir edilmektedir. Bunlara 'altı vukuf mânasına gelen *Sad Darsana* ismi verilir. *Sad Darsana*, akıl yolu ile, insana hasseler ötesi hakikati kavrama kabiliyetini verir. Klâsik Hint Felsefe sisteminin esasını teşkil eden *Şad Darsana* şunlardır: Nyâya, Vaisesika, Sâmkhya, Yoga, Mimâmsâ, Vedânta. Kurucuları bilinmeyen bu altı yol insanı aynı pratik gayeye ulaştırmaktadır: ebedî saadet. Bu altı yol bir kaç umumi kavrama istinad etmektedir:² -Hepsi tabiatta devrî bir hareketin mevcut olduğunu, ve bu hareketin başı ve sonu olmadığını kabul eder;³ -Hepsi ruhun tekrar doğuşunu, ve hayat ile ölümün, cehaletten dolayı ruhun sınıksız bağlandığı bir devrî hareketin iki safhası olduğunu iddia eder;⁴ -Hepsi Dharna'yı, insan ruhunun mukadderatını, ve tabiattaki devrî hareketi tâyin eden cihanşümül bir nizam olarak kabul eder;⁵ -ve nihayet hepsi Bilgiyi, kurutulmuş götüren yol, ve Yogizmi nihaî kurtuluşa erişmenin yegâne usulü olarak bilir.

Yukarıda bahsettiğimiz 'altı vukuftan Vaisesika, dokuz ebedî varlık arasındaki farkları göstermek ve aralarındaki hususî özellikleri belirtmek suretiyle, realitenin mahiyetini öğretir. Bu dokuz varlık şunlardır :

Dravyas — Dünya
Âpas — Su
Tejas — Ateş
Vâyu — Hava
Kala — Zaman
Dik — Mekân
Atman — Ruh
Manas — Akıl

Vaiseşika'ya göre kâinat bir uzantıdır ve zaman içinde değişir.

Maitri Upanishad'da. ifade edilen 'Zaman' anlayışına göre bütün varlıklar 'Zaman' dan doğar ve yine onun içinde kaybolur :

Varlıklar Zamandan çıkar;
Zamandan büyürler.
Zaman içinde kaybolurlar.
Zaman hem bir şekildir ve hem de şekil değildir.²

¹ When are liberated all /The desires that lodge in one's heart/ Then a mortal becomes immortal: /Therein he reaches Brahma!/. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 4. 4. 9.

² 'From Time flow created things. /From Time, too, they advance to growth./ In Time, too, they do disappear. /Time is a form and formless too./ 'Maitri Upanishad', *The Thirteen Principal Upanishads*, Sanskritçeden tercüme eden Robert Ernest Hume, Oxford Uni. Press, Madras, 2 nd Ed. 6. 14 - s. 433-434.

Yüce Ruh içinde (mahâtman) bütün şeyleri,
 Bütün yaratılmış şeyleri pişiren Zamandır.
 Fakat onun içinde de Zaman pişer.
 Bunu bilen Veda'yı bilir.¹

Bütün varlığın menşei olan Brahma'nın iki şekli vardır: güneşin yaradılışı ile başlayan Brahma, ki buna 'Zaman içinde'ismi verilebilir; bir de güneşin yaradılışından evvelki Brahma ki buna da 'Zaman dışında' ismi verilebilir. Brahma'nın bir günü ile bir gecesi biner asırdır.² Gündüzün zuhur eden yaratıklar gece asıllarına dönerler. İşte kâinatın yaradılışı ile yok oluşu arasında geçen zaman içinde olanlar 'Kalpa Nazariyesi' veya 'Devir Nazariyesi' ile izah edilmektedir. Bu nazariyeye göre Brahma bütün varlıkların çıktığı ve sonra yine ona döndüğü ebedî bir kaynaktır. Bütün varlıklar asıllarına dönünçeye kadar doğmaya ve ölmeye devam ederler, fakat Hakikî Bilgiye (Dharma) sahip olanlar —yogiler— artık bu ölüm ve doğum dünyasına gelmezler. İnsanın kâinatta en yüksek gayesi bu dünyadan kurtulup ölümsüz dünyaya yani Tanrıya ulaşmak ve onunla birleşmektir. Asrımıza kadar devam eden ve Batı âleminde bile ara sıra akislerine tesadüf ettiğimiz Hint Mistisizminin esas gayesi, zamana tabi dünyadan kurtulup zaman dışında ebedî aleme kavuşmak, ve bu şekilde saadeti bulmaktır. Mistik yahut Yogi Zamana tabi değildir; bütün dünyayı tahrip etmek için uğraşan Zaman ona dokunamaz, onun ruhu Tanrı ile birleşir ve ebedî olarak yaşamağa devam eder:

Ben herşeyi yok eden,
 İnsanlığı öldürmek için dünyaya gelen Zaman'ım!
 Doğüşmek için sıralanmış bu muhariplerden hiç biri
 Ölümden kurtulamaz; yalnız sen yaşamağa devam edeceksin.³

Hintliler, rnücerret bir zaman kavramına doğru büyük adımlar attığı halde, Zamanı müşahhas bir Tanrıdan tecrit edememişler, ve Dairevî bir hayat-ölüm nazariyesi kurmakla iktifa etmiştir. Sanskritçe metinler bize 'Zaman'ın zaman dışı bir âleme' erişmek için kullanılan bir vasıta olduğunu anlatıyor. Bu fikirlerin bazı akislerini İngiliz Edebiyatında Zaman kavramlarını incelerken göreceğiz.

Milâttan takriben iki asır evvel, Budist felsefe, ya Yunanistan'ın tesiri altında, veyahut ta, tamamen ondan müstakil olarak, iptidai bir atom

¹ Ibid., 6. 15.

² 'The people who know the day of Brahma' a thousand ages in duration, and the night, a thousand ages in ending, they know day and night., *BhagavadGita*, VIII. 17.

³ 'Time am I, laying desolate the world,
 Made manifest on earth to slay mankind!
 Not one of all these -warriors ranged for strife
 Escapeth death; thou shalt alone survive.'

Bhagavad Gita 'The Lord's Song', XI. 32, Annie Besant'ın tercümesi, Madras, 1949.

nazariyesi kurmağa muvaffak olmuştu. Yine bu zamanlarda maddenin küçük parçacıklardan ibaret olduğu fikri Zamana da teşmil edilmeğe başlamıştı. Bu nazariyeye göre her şey yalnız bir an devam ediyor, ve hemen sonra tamamen kendine benzeyen bir şey onun yerini alıyordu. Buna rağmen herşeyi devamlı görmemiz kinematoskopik prensiple izah edilmektedir. Bu fikrin daha sonraki çağlarda, mistik şairler tarafından nasıl alınıp işlendiğini ileride göreceğiz.

3. *Eski Çin'de Zaman Kavramları :*

MÖ. 4 üncü asırdan itibaren Çin felsefesinde mücerret bir kavram olarak 'Zaman' yerleşmiş bulunuyordu. Bu asırda yaşamış bir Çin filozofu olan Chuang-tzu Zaman, değişme, hayat ve ölüm gibi meselelere temas etmişti. Ona göre kâinattaki bütün şeyler her an bir değişme halindeydi. Tabiatıta her şey kendisi için tâyin edilmiş seyri takip etmektedir. Chuang-tzu kâinattaki herşeyi dörtnala koşan bir ata benzetiyor.

İnsan bir defa tam bir bedenî şekle girince, muhtelif kısımları sonuna kadar vazifelerini ihmal etmezler. Onlar, etraftaki şeylerle ya mücadele ederek, yahut ta ahenkleşerek, dörtnala koşan bir atın sür'atiyle yollarını takip ederler.³

Mevcudat dörtnala koşan bir at gibidir. Onların tadilâta uğramadığı bir hareket ve zaman yoktur.²

Chuang-tzu'ya göre kâinattaki mevcudat bir şekilden diğer bir şekle değişmekte ve bu değişme 'dairevî' bir yol takip etmektedir; binaenaleyh başbaşlangıcı ve sonu yoktur :

Mevcudat muhtelif cinsler altında toplanır. Onlar bir şekilden başka bir şekle girerler. Başları ve sonları, bir daire gibidir, herhangi bir noktası başlangıç olabilir. Buna Tabiatın Tekâmülü denir. Tabiatın Tekâmülü, Tabiatın Sınırlarını tâyin eder.³

Bu dairevi değişme anlayışına göre ölüm bir mevcudiyet halinden başka bir mevcudiyet haline geçmektir. Hayat ve ölüm hakikatte birbirine eşit hallerdir; her ikisi de "iyi"dir. Chuang-tzu ölüm hakkında şöyle diyor :

İnsan şekline girebilmek büyük bir zevk kaynağıdır, fakat sonsuz tekâmül içinde, her biri aynı şekilde iyi olan, milyarlarca başka şekiller vardır. Bu sayısız değişikliklere tâbi olmak ne eşsiz bir saadettir.⁴

MS. 4 üncü asırda yaşamış olan Kuo Hsiang, Chuang-tzu'nun felsefi görüşleri hakkında yaptığı bir yorumda tekâmül hakkında şöyle diyordu:

¹ H. A. Giles, *Chuang-tzu*, Shanghai, Kelly ve Walsh, 2 inci ed, 1926. II, s. 15.

² Ibid. XVII, s. 209.

³ Ibid. XXVII, s. 365.

⁴ Ibid. VI, s. 75.

Zorlanılmadan meydana çıkan kuvvet bahsinde tekâmül en başta gelir. O kâinatı ileriye ve yeniye doğru götürür;... Hiçbir an durmaz; yeniye doğru ilerler. Binaenaleyh kâinat ve herşeyin değişmediği bir zaman yoktur.¹

Madem ki Zaman bitmez tükenmez bir akıştır, o halde şöyle diyebiliriz: 'Öğle üzeri güneşi batan güneştir; doğan mahlûk ölen mahlûktur.'² Chuang-tzu'nun paradokslarından 7 incisi bize Zamanın bu daimî değişmesi hakkında relativist bir görüşün o devirde mevcut olduğunu izaha kâfidir :

Yüeh eyaletine bugün gidiyorum, ve dün oraya vardım.³

Herşeyin daima değişme halinde bulunduğu bu kâinatta şimdi 'yarın' diye bahsettiğimiz zaman parçası, 'ben Yüeh eyaletine gidinceye kadar zaten 'mazi' olmuştur. Binaenaleyh 'Yüeh eyaletine bugün gidiyorum, ve yarın oraya varıyorum' yerine 'Yüeh eyaletine bugün gittim (gidiyorum) ve dün oraya vardım' demek mümkün olacaktır.

Çin felsefesindeki değişme nazariyeleri Hint felsefe sistemlerine bazı benzerlikler arz etmektedir. Fakat MS.1 inci asra kadar Çin Felsefesinin Hint Felsefesinden tamamen müstakil olarak inkişaf ettiğini, ve iki memleket arasında fikir alışverişinin ancak o asırda Chang Chien'in başkanlığı altında Hindistan'a gönderilen ilmî heyetle başladığını ekseri sinoloğlar kabul etmektedirler.

4. Eski Yunan Felsefe ve Edebiyatında Zaman kavramları. :

MÖ. 7 nci asırlarda Mısır ve Mezopotamya medeniyetleri ile temasa geçmiş olan Yunanlılar, bu eski kültürlerin tesiri altında kalmışlar, ve onlardan bilhassa bazı dinî unsurları biraz değiştirmek suretiyle almışlardır. Mısır dinî âyinleri ile Yunan dinî âyinleri arasında bazı paraleller bulmak mümkündür; fakat bu benzerlikler yanında mühim bir ayrılık ta göze çarpmaktadır. Yunan dinî inançlarında tanrı ile insan arasındaki mesafe daralmıştır. Meselâ Orphik âyinlerin en mühim özelliği, bu âyinlerde insanın yalnız bir 'doğuş çarkı' ndan kurtulmayı değil, fakat aynı zamanda tanrı ile birleşmeyi ümit etmesiydi. Bu âyinlerde söylenen şarkılar insanın menşei hakkında tamamen Yunanlı bazı unsurlar ihtiva etmektedir. Bunlara göre Titan'lar Dionysus'u yutmuşlar ve bu sebepten de Zeus tarafından öldürülmüşlerdir. Bilâhare Zeus onların külünden insanı yaratmıştır. Titanların unsurunu taşıdığı için insan 'kötü' ve 'geçici' dir; fakat diğer taraftan Titanlar bir tanrının vücudunu yemiş olduklarından, onlardan insana 'ilâhîlik' ve 'ebedîlik' gibi özellikler de geçmiştir. Yunanlılar hakikatte, menşe bakımından, insanın tanrılar kadar eski ve hattâ onlarla bir olduğuna inanıyorlardı.⁴

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, eh. VI. s. 450.

³ *Ibid.*, s. 451.

⁴ Pindar'ın (518-438) 6 ncı Nemean Gazelinde bu inancın edebiyattaki aksini buluyoruz : 'Bir ırktan, yalnız bir ırktandır ilâhlar ve insanlar. Her ikimizde nefesimizi bir ananın rahminden çekeriz.'

Dünyanın menşei hakkındaki en eski bilimöncesi tasavvurlara Homeros ve Hesiodos'ta rastlıyoruz. Homeros'un destanlarında eski Mısır ve Babil insan anlayışından tamamen farklı bir insan anlayışı buluyoruz. Yunan mitolojisinde bir çok zalim hareketlere rastlanmakla beraber, insan hayatı, şerefli, yüksek ve asil olarak tarif ediliyor. Homeros'a göre ideal insan acılara ve zahmete katlanan insandır:

Katı bir yürek verdiler
Moiralar insanlara¹.
Katlanacağım, acı görmüş bir yürek var göğsümde².
Herzaman önde gitmek ötekileri geçmek,
Ataların soyuna leke sürmemek³.

Bu nikbin ve enerjik hayat görüşüne rağmen Homeros hayatın kısalığı ve değersizliğini kuvvetle hissetmekteydi:

İnsanlar nasılsa, yapraklar da öyledir.
Yaprakları yel yere saçar, orman
Tomurcuklanıp yaratır, gelince yeniden bahar,
İnsanlar da böyledir, biri yeşerir, öteki solar .
Toprak insandan daha geçici bir şey beslemiyor⁵.

Babillilerin astronomi sahasında yaptığı ilerlemeleri bilen Yunanlılar, onların, zaman ölçme metotlarını almışlardı⁶, fakat genel olarak sıhhatli bir zaman ölçme tekniği günlük hayatta çok az ehemmiyeti olan bir şeydi. Çünkü Yunanlılar bu usulleri⁷ yalnız fennî maksatlar için kullanıyorlar ve alelaide hallerde günün muhtelif zamanlarını göstermek için 'horoz-ötüşü', 'çarşı zamanı', 'lâmba yakma zamanı' ve 'uyku zamanı' gibi tâbirler kullanıyorlardı. Gün Babillilerde olduğu gibi 'saat' diyebileceğimiz küçük parçalara taksim edilmişti, ve güneş ve su saatleri kullanılmaktaydı. Fakat genel olarak Yunanlılar zaman ölçme işinde Babillilerin bulduğu metodlara pek fazla bir şey ilâve etmemişlerdir, ve sıhhatli zaman ölçme aletlerine hiç bir zaman sahip olmamışlardır.

Mitopoeik düşüncenin devam ettiği ilk devirlerde, felsefi mânada 'zaman' hâlâ ilâhlık taşıyan bir mefhumdu, ve Kronos⁸ denilen bir tanrı ile temsil ediliyordu. MÖ. 700 lerde yazıldığı zannedilen Hesiodos'un

¹ Homeros, *İlias*, XXVI, 49. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-sayı 317, İstanbul 1948, s. g.

² Homeros, *Odyseia*, V, 222.

³ Homeros, *İlias*, VI, 208.

⁴ *Ibid.*, VI, 146.

⁵ *Homeros, Odyseia*, XVIII, 130.

⁶ Herodotus, II, 10g, 3.

⁷ Bu hususta bak: W. Kubitsckhek, *Grundries der antiken Zeitrechnung*, 1928, s. 188 et seq.

⁸ Kronos hakikatte pre-Hellenik devirlerin tanrılarında biri idi, ve muayyen yerlerde (Atina) onun adına Kronia denilen âyinler yapılırdı. Bak: Deubner, *Attische Feste*, 152 et seq. ve Farnell, *Cults of the Greek State*, i, 23 et seq.

Theogonia'sında, kâinat hakkında verilen bazı mitolojik tasavvurlar arasında bu tanrının Zeus'ün babası olduğunu ifade eden mısralar vardır :

Rheia ise evlenerek Kronos ile doğurdu güzel çocuklar :
Hestia'yı, Demeter'i ve altun-sandallı Sera'yı,
Güçlü Hades'i, evi yeraltında olanı
Yüreği acıma bilmeyeni ve Ennosigaios'u, pek gürleyeni,
Ve düşünceli Zeus'u, tanrılarla insanların babasını.¹

Kronos Lâtin şairleri² tarafından Saturnus ile birleştirilmiş ve bu yüzden bazı yanlışlıklar çıkmıştı. Meselâ Saturnus'un zamanı bazan bir masumiyet ve safiyet devri olarak tavsif edildiği halde bazan da o çocuklarını yutan bir tanrı olarak gösterilmektedir. Hakikatte Saturnus eski bir Etrurya tanrısıdır. Nesillerin ve zamanların nasıl birbirini takip ettiği ve dünyanın nasıl meydana geldiği gibi meselelere bir izah yolu aramakta olan Yunan mitopoeik düşüncesi, yavaş yavaş kozmojenik efsaneyi bırakıp, fikri bir tahlil ve tetkike mevzu olabilecek değişmez prensipler aramağa başlıyordu. Yunan fikir hayatında bu değişiklik Anaksimandros (MÖ. 610-545) ile başlar. Bu filozofa göre, kâinata ebedî unsur bizim madde (substantia) anlayışımıza yaklaşan, zaman ve mekân bakımından hudutsuz (aperiron) bir şeydir; bütün canlı varlıklar yok olmağa ve kâinattaki büyük varlığın parçalanmaz bütünlüğüne avdet etmeğe mahkûmdur. *Tabiat* adlı eserinde bu hususta şöyle söyler :

Varlıklar nelerden meydana gelmişlerse zaruri olarak yok olup onlara dönerler, zira onlar birbirlerine yaptıkları haksızlıkların sırası gelince cezasını çekerler. -Apeiron kocamaz, ölmez, yok olmaz.³

Takriben MÖ. 530 da doğmuş olan Pythagoras, Hint ve Mısır'dan aldığı bazı fikirlerle kendi fikirlerini birleştirerek ruhun tenasühü hakkında bir nazariye kurmuştu. Bu nazariyeye göre kozmik hareketin ebedî devri gibi insan ruhu da muhtelif insan ve hayvan şekillerinden geçerek yine aynı şekle döner. Ksenophanes'in Pythagoras hakkında naklettiği bir hikâyeye göre yoldan geçerken bir köpeğe işkence edildiğini gören Pythagoras 'yeter, vurma artık! Bir dostun ruhu var bunda, onun sesini duyunca tanıdım, demiştir⁴. Herodotus ise bize bu hususta şu bilgileri veriyor:

"İnsan ruhunun ölmez olduğunu, vücut yok olunca her defasında meydana gelen başka bir canlı varlığa girdiğini, topraktaki, denizdeki ve havadaki bütün varlıkları dolaştıktan sonra da yeniden o zaman doğan bir insan vücuduna girdiğini ve onun bu dolaşmasının 3000 yıl sürdüğünü ilk olarak ortaya atan Mısırlılardır. Bu nazariyeyi Yunanlılar muhtelif çağlarda benimsemişlerdir⁵.

¹ Hesiodos, *Theogonia*, 453 et. seq. Tere. S. Y. Baydur, *Antik Felsefe*, İstanbul, 1948, s. 17.

² Vergilius, *Aen.* VIII, 319 et seq.

³ Diels, *Vorsokr.* A 9. 11 ve 15 B -13.

⁴ *Ibid.* 21 B 7.

⁵ *Ibid.*, 14, 1,

Herakleitos'a (MÖ. 502) göre bütün kâinat ateşten yapılmıştır, ve yine ateşe dönecektir. Ölüm denilen şey işte bu ateşe kavuşmaktır. Kâinat sürekli bir değişme ve *rhythmus'tan* ibarettir: uyuma, uyanma, ölüm ve doğum. Bu bize Mısır ve Hintlilerin Dairevî Zaman nazariyesini hatırlatıyor:

Daire çenberi üzerinde başlangıç ve son aynı şeydir.—İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır.— İyi ile kötü bir ve aynı şey. İmdi hekimler kesip dağlayıp üstelik karşılığını istiyorlar, halbuki hastalıkların yaptığı aynı işi gördüklerinden hiç bir ücret almağa hakları yoktur¹.

Zaman (aion) oynayan, dama taşı süren bir çocuktur.— Olduğu yerde kalan hiç bir şey yoktur.— Aynı ırmaklara girenlerin üzerlerine hep başka sular akar gelir.— Aynı ırmaklara hem giriyoruz hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz².

Bu gibi fikirler, insanlık tefekkür tarihinde, artık mythopoeik düşüncenin yerini müspet düşünceye bıraktığını izaha kâfidir. Artık mücerret kavramlar teşekkül etmeğe başlamıştır, ve bundan sonra gelen filozoflar 'zaman' hakkında daha mütenevvi ve teferruatlı görüşler ileri süreceklerdir.

Elea'lı Parmenides (MÖ. 480)in fikirleri Herakleitos'unkilerden tamamen ayrı idi. Ona göre yaradılış hiç mümkün değildi, çünkü yokluktan varlık doğamazdı. Bunun aksi de doğru idi; yani varlık yokluk haline dönemezdi. Binaenaleyh zaman ve mekân içinde gördüğümüz veya gördüğümüzü zannettiğimiz değişiklikler ve çeşitlilik hakikatte akim kabul edemeyeceği bazı aldanışlardan ibarettir.

Parmenides'in genç muasırlarından Elea'lı Zenon zaman ve hareket meseleleriyle meşgul olmuş ve bazı paradokslar ortaya atmıştır. Bunlardan birinci hareket hakkındadır. Zenon'a göre hareket düşülemez, çünkü hareket noktasiyle varış noktasını birbirinden ayıran çizgi noktalardan mürekkeptir ve, nokta yer kaplamadığından sonsuz sayıda noktaların uzantısından ibarettir. Binaenaleyh her mesafe, hattâ en küçüğü bile, sonsuzdur ve hedef noktasına varılmaz. Hareket eden bir şeyin hedeften önce yolun yarısına varması icap edeceğinden ve sonsuz derecede küçük bölümlerden ibaret olan bu nokta ile hedef arasındaki mesafenin sonu olmadığından hareket de yoktur, İkinci paradox Akhilleus ile kaplumbağanın yarışına dairdir. Kaplumbağa ile A ve B noktaları arasında yarışa kalkan Akhilleus, ona küçük bir mahlûk olduğu için yolun yarısından başlamasını söyler. Bu şekilde başlayan yarışta, Zenon'a göre Akhilleus kaplumbağayı hiç bir surette geçemeyecektir. Çünkü onu geçebilmesi için evvelâ onun başladığı C noktasına

A C D B

ulaşması gerekir. Halbuki Akhilleus G ye gelinceye kadar kaplumbağa D ye hareket etmiş olacaktır. CD mesafesi sonsuz küçük parçalara ayrılabil-

¹ *Ibid.*, B 103. 95, 60, 53.

² *Ibid.*, B 52. A6, C5, B 12.

leceğinden, sonu olmayan bir mesafedir, ve onun için katedilmez ve netice olarak Akhilleus kaplumbağaya erişemez. Zeno'un üçüncü paradoksu atılan bir okun durduğuna dairdir. Çünkü bir çok zaman noktalarından (anlardan) ibaret olan zaman içinde muayyen bir 'an'da hareket yoktur. Ancak bütün bu anları (Sinema filminde olduğu gibi) birlikte müşahede etmekle bir hareket farkedebiliriz. Zenon'un dördüncü paradoksuna göre hareketi dururken ölçmekle yürürken ölçmek arasında relatif bir fark vardır. Bu bize Einstein'ın izafet nazariyesinin en iptidai bir şekli gibi geliyor.

Zenon'a göre yalnız varlık vardır ve bu varlık değişmez maddedir. Talebesi Leontium'lu Gorgias bu prensibi daha ileriye götürüyor, ve hiç bir şeyin olmadığını iddia ediyor: 'zira, eğer bir varlık olaysaydı, Parmenides'in ispat ettiği gibi, bu ancak ezeli ve ebedi olabilecekti. İmdi, ezeli ve ebedi olan bir varlık sonsuzdur. Fakat sonsuz bir varlık, kendisine hudut koyacak olan mekânda ve zamanda bulunamaz. Şu halde hiç bir yerde değildir, ve hiçbir yerde olmayan şey, yoktur.'¹

Eflâtun'a (MÖ. 427-347) göre 'Zaman' mazi, hal ve istikbal olmak üzere üç şekle ayrılmıştır ve birbirini takip eden gün, ay, ve sene gibi zaman parçalarının sayısı ile ölçülür. Bu ölçü birimleri olmaksızın zaman düşünülemez, ve bu birimlerin de mevcudiyeti gök cisimlerinin muntazam dönüşlerine bağlıdır. Binaenaleyh 'Zaman' kâinatla birlikte meydana gelmiştir. *Timaios* adlı eserinde bu fikirler şöyle ifade edilmektedir :

"Bu kâinatı yaratan ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi ve sevincinden, onu bu örneğe daha çok benzetmeğe düşündü. Bu örnek ölmez bir canlı varlık olduğu için, o da bütün kâinatı mümkün olduğu kadar ölmezleştirmeye çalıştı. Ama örnek olarak kullandığı ölmez canlı varlığı, yarattığı kâinata tamamiyle uydurmak mümkün olmuyordu. Bunun üzerine ölmezliğin değişik bir taklidini yapmayı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz ölmezlikten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölmezliğin, Zaman dediğimiz suretini meydana getirdi."²

"Sözün kısası, eğer zamanla gök, yok olacaklarsa, beraber yaratıldıkları gibi beraber yok olacaklardır. Zaman mümkün olduğu kadar ona benzemesi için, ölmez örneğine göre kurulmuştur. Çünkü gök bütün zaman boyunca vardı, vardır ve var olacaktır, örneği ise ilksizdir. İşte Tanrı bu düşünceyle, zamanı yaratmak isteği ile güneşi ayı ve zaman sayısını ayırt etmek, için gezegenler denen öteki beş gök cismini yarattı."³

¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1949, s. 17.

² Platon, *Timaios*,

³ *Ibid.*, 388-38E,

Eflâton 'zaman'ı daima dairevî bir hareket'le birlikte mütalâa ediyordu, ve bu bakımdan felsefî geleneğine bağlı kalıyordu. Eflâton'un bu husustaki fikirleri Empedokles'inkilere çok benziyordu; onun sisteminde mevsimleri meydana getiren dört 'kuvvet' —soğuk, sıcak, ıslak ve kuru— zaman çemberine tabii olarak gelip giderler¹. Bu Eflâton'un zamanın sayıya tabi olarak döndüğü hakkındaki görüşüne benzemektedir². Proklus ise zamanın hareket eden şeylerin ilki olduğunu ve onun dönüşü ile bütün herşeyin bir daire etrafına toplandığını iddia ediyordu; ona göre zaman her iki istikamette sonsuz olarak uzanan düz bir çizgi değil, fakat sınırlı ve mahduttur³. Aristotles de zamanın dairevî oluşuna inanıyordu. *Fizik* adlı kitabında bu hususta bilgi vermektedir⁴. MÖ. 5 inci asırda yaşamış Atinalı bir komedi yazarı olan Hermippus *Atina'nın Doğuşu* adlı eserinde seneyi (Eniautos) şöyle tarif ediyor :

"O, bakınca yuvarlak görünür, ve bir daire şeklinde hareket eder; bütün her şey onun içindedir; dünya etrafında hareket ederken insanları meydana getirir. Onun ismi Eniautos'tur; yuvarlak olduğu için ne başı vardır ne de sonu, ve bütün gün ve her gün vücudunu çevirmeğe devam edecektir.⁵

Bu fikirler Hintlilerin 'Devir Nazariyesi'ne (Kalpa Nazariyesi)⁶ ve Çinlilerin Dairevî Zaman,⁷ kavramlarına bazı benzerlikler arz etmektedir. Bu benzerliklerin bir fikir alış-verişinden mi yoksa tesadüflere mi bağlı olduğu hakkında kat'î bir şey söylemek mümkün değildir.

Eflâton'a göre herşey daima kendisini bu oluş âleminde kurtarıp esas formuna rücu etmek ister. Başka bir deyişle, herşey içinde mevcut olan formu tanımak suretiyle kendini idrake gayret eder. Bu bakımdan Eflâton'un teleolojik bir illiyet prensibine inandığını kabul edebiliriz. Bu Prensibe göre herhangi bir şeyin hal içindeki durumu ilerlemekte olduğu gaye tarafından tâyin edilmektedir.

Ölümü ruhun daha yüksek ve ebedî bir hayata geçişi olarak kabul eden Eflâton'a karşı Epikuros (MÖ. 342-270) ölüm diye bir şeyin mevcut

¹ Diels, *Vors.* 21B, 17, 29.

² Platon, *Timaios*, 38 A.

³ Proclus, iii, 29.

⁴ Bak: *Fizik* iv, 223 b, 13 et seq.

"Alfred Weber *Felsefe Tarihi* adlı eserinde Aristotles'in zaman hakkındaki fikirlerini şöyle anlatıyor :

"Mekân gibi Zaman da ancak hareket sayesinde mevcuttur ve onun ölçüsüdür. Hareket gibi o da kuvve halinde sonsuzdur, ve sınırlı olan mekândan kendini ayıran nokta budur. Zaman hareketin ölçüsü ve şu halde bir sayı olduğundan ve sayı ancak sayan için var olduğundan, bundan, zamanın yalnız ruh için var olduğu ve sayacak ruh bulunmasaydı onun da var olamayacağı neticesi çıkar." Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınlarından No. 411., İstanbul 1949, Tercüme eden H. Vehbi Eralp, s. 68-69.

⁵ Frag. I, Meineke,

olmadığını, binaenaleyh insanların ölümden sonraki hayat hakkındaki endişelerinin yersiz olduğunu iddia ediyordu. Ruh maddi bir şeydi ve beden akibetine o da iştirak ediyordu.

Yeni platonculuk mektebinin kurucusu ve Platon ile Aquinas arasında mühim bir yer işgal eden Plotinos (MS. 205-270) a göre realite esasında zaman ve mekânla mukayyet olmayan bir birliktir. İnsan irade kuvvetiyle —bir nevi vecd haliyle— bu birliği idrak edebilir. Plotinos'un bu mistik görüşü bize Hint mistisizmini hatırlatıyor; ve kendisinin İskenderiye'de bazı Hint seyyahları ile tanışmış olması muhtemeldir. Açık bir şekilde Hıristiyanlığa temas etmeyen Plotinos *Ennead* adlı eserinde Hellenizmi dini taassuba üstün addetmektedir. Ona göre en büyük ideal Tanrı (Birlik) ile birleşme (enosis) dir; çünkü bu şekilde ruh hakikî vatanına muvakkaten dönmüş olur. Alfred Weber *Felsefe Tarihi'nde*² ondan bahsederken şöyle der: 'Ölüm, gerçekten bizi asla doğrudan doğruya mükemmele ulaştırmaz, bu âlemde felsefe ile temizlenmiş olan ruh, dünyadaki esaretinin son izi olan bizzat ferdiyetten ayrılınca kadar, ölümden sonra da temizlenmekte devam eder.'

Şimdi kısaca Yunan ve Lâtin yazarlarının insan hayatının zamanla olan münasebetleri hakkında neler düşündüklerini görelim. Homer'de insan faaliyetlerini ve arzularını önleyen Moira, Aisa ve Daimon gibi kuvvetlerden bahsedildiğini görüyoruz. Bunların üç ilâh olduğu zannedilmektedir. Moira muharipleri meşum akibetlerine sevkeder³. Hesiod'da Moira'ya benzeyen, fakat ondan doğrudan doğruya bir ölüm unsuru taşımamasıyla ayrılan Thanatos'u buluyoruz⁴. Moira'yı bazan insanın ölümünü doğuştan tayin eden bir kuvvet olarak görüyoruz⁵. Bu kuvvetler mecazi olarak 'hayat ipliğini kopardıkları gibi büküyorlar da'⁶.

Lâtin edebiyatında ise mukadderat tanrıları üç Parcae'dir. Esas itibariyle bir doğum tanrısı olan Parça bir etimoloji hatası ile Moirai ile birleştirilmiş ve üçleştirilmiştir. Moirai da bazan doğum tanrıları olarak gös-

¹ Plotinos, *Ennead* 2. 9.

² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 104.

³ Homer, *Ilias*, 5. 83; 12. 116.

⁴ *Theog.* 211.

⁵ *Ol.* 6. 42; *Nem.* 7. 1.

⁶ Evvelâ bu iş ilâhlar tarafından yapılıyordu. Bak: *Od.* 20. 196; 1. 1758.579; 11. 139. Daimon'un bu husustaki rolü için bak: *Od.* 16. 64. Asia için bak: 11. 20. 128. Moira için bak. 11.. 24. 209. Bükücülük kadınlara ait bir iş olduğundan bu iş daha sonraları Klothes'e gördürülüyor. Bu hususta bak: *Od.* 7. 197. Hesiod'da doğum ile ölüm arasındaki hayatın seyrini tayin eden üçlü bir ilâh gurubu buluyoruz. Bunlar Lachesiz (Mukadderat), Clotho (hayat ipliğini ören) ve Atropos (hayat ipliğinin kopmasını önlemeyen) di. Bak: *Theog.* 901 et seq. Euripides bunların Zeus'ün tahtında olduğunu söylüyor. Bak: fr. 623 Nauch. Hesiod'a göre onlar Zeus ve Themis'in kızlarıdır. Bak: *Theog.*, loc. cit. Pindar'da ise bunlar Themis'in hizmetçileridir. 'İlâhların Moira'sı' (*Od.* 3. 269), 'ilahi moira' (Platon, *Ap.* 33c) ve 'Zeus'ün aisa'sı' (11. 17. 322) gibi tabirler Zeus'ün mukadderatı tayin eden bir tanrı olduğunu ima etmektedirler,

terilmiştir. Eflatun'a göre 'Zaruret' —Ananke— onların anasıdır¹, ve dünya onun kucığında sert taştan yapılmış bir iğ üzerinde döner². Macrobius (MS. 400) ise Ananke ve Tyche (yani Fortuna) nin Daimon ve Eros'la birlikte doğumda nezaret ettiğini söyler³. Horace (MÖ. 65-MÖ.8) ise *Necessitas* ile Fortuna'yı birleştirir.⁴ Lâtinlerin *Fata'sı* yahut Tria Fata'sı Yunanlıların Moirai'sine benziyordu.

Aiskhylos (MÖ. 525-456) hayatı iyi ile kötü arasında trajik bir mücadele olarak görüyor, fakat sonunda bir uzlaşmaya varılacağına ve aydınlığa çıkılacağına inanıyordu. Ona göre insan mukadderatını tayin eden iki faktörden biri dünyayı idare eden yüksek kuvvetler diğeri ise insanın kendi azmidir.

Atina'nın ikinci büyük trajedi yazarı Sophokles (MÖ. 495-405) insan hayatının hazinliğini izah etmekle beraber umumiyetle pessimist değildir. Ona göre ıstırap ya bir nizamın icabıdır, veya mazide yapılmış, değiştirilmesi imkânsız bir hareketin neticesidir; ıstırap çeken insan bir şey kaybetmez. Hayatta bir nizam, bir kanun ve maksat gören şair pessimist olamaz. Tanrıların ölmezliği ve yüceliği yanında insanın küçüklüğünü ve ömrünün kısığını tebarüz ettirmekle, Sophokles insanları tevazuya davet etmek istiyordu. Ona göre tanrılar hiç şaşmazlar :

Zeus'un zarları daima iyi oturur.⁵

Tanrılar insanların mukadderatını bilmektedir :

Ben bu alın yazısını da, bütün ötekilerini de
Tanrıların düşündüğünü söyleyeceğim insanlara.
Aklına bu düşüncem uygun gelmeyen varsa
O kendi inancına bağlansın.⁶

Kâinatın ezeli kanunları hakkında şöyle yazıyordu :

Ne Zeus'du bunu bana buyuran,
Ne de ölümler-tanrıları yanındaki Adalet hatun
Böyle kanunlar koydu insanlar için,
Ne de sanıyorum senin yasaklarının
Tanrıların yazılmamış hiç-yıkılmaz kanunlarını
Bir ölümlü olan bana çiğnetecek gücü olduğunu.
Ne bugün ne de dündendirler, daima vardılar,
Daima olacaklar, bilen yok nereden çıktılar.⁷

Oidipus Kolonos'ta Sophokles talihsiz adamın hayatını ele alıyor, ve onun

¹ *Resp.* 10. 617 c

² *Ibid.*, 616c.

³ *Sat.* 1. 19. 17.

⁴ *Carm.*, 1. 35. 17.

⁵ *Er.* 809.

⁶ *Aias*, 1036.

⁷ *Ant.* 450,

başına gelenlerin tanrının dileği ile olduğunu gösteriyor. Bütün bu eserlerde insan mukadderatı ön plânda gelen bir mesele olarak ele alınmaktaydı. Euripides, diğer taraftan, hayat ile ölüm arasında kesin bir tefrik yapmanın doğru olmadığı kanaatindeydi:

Kim biliyor, belki yaşamak (hakikatte) ölmek
Ölmek ise (hakikî) yaşamak sayılıyor aşağıda.¹

Yunan hayat görüşü eski Mısır ve Hint hayat görüşünden bariz bir şekilde ayrılıyordu. Mısırlılar tabiatın insan hayatı üzerindeki amansız hâkimiyeti karşısında insanı nâçiz bir zerre gibi görüyorlardı. Hintli ise dış âlemin bir görüşnüştten ibaret olduğuna inanmıştı. Ona göre insan ruhu sonsuzdu; bunu idrak eden bütün kâinatın hâkimi olabilirdi. Yunanlı ise kendisinin tabiata hâkim olabileceğine inanmıştı ve fanî hayatı içinde kendini mükemmelleştirmek suretiyle ebedîliğe ulaşmayı ümit ediyordu.

Lâtin edebiyatına kısaca bir göz atacak olursak hayat, ölüm ve ömrün kısalığı gibi konuların gayet mütenevvi bir şekilde işlendiğini görürüz. Lucretius'un (MÖ. 94-55) *De Rerum Natura'sında* maddeci ve epiküryen bir hayat görüşü seziliyor :

Herşeyin bir doğumu ve ölümü var.
Bütün dünya mahiyeti itibariyle
Fânî olarak mütalâa edilebilir.
Çünkü gerçekten gördüğümüz şu şeyler,
Zaman içinde doğan kısım ve parçalar,
Fani şekiller, bu şeylerin
Biz hep zaman içinde doğduğunu
Ölmek için doğduğunu biliyoruz².

Lucretius ölümden kaçmanın beyhude olduğunu şöyle ifade ediyor:

Hayatımız bir defa sona eriyor; boşuna kaçıyoruz
Bizi kovalayan kaderden; biz hattâ şimdiden ölmedeyiz³.

Cicero (MÖ. 106-MS.43) hayatın kısa olduğunu kabul etmekle beraber iyi yaşanmış bir ömrün hâtırasının ebedî olduğunu söylüyordu:

Brevis natura nobis vita data est; at memoris bene reditae vitae sempiterna.⁴

Hayat vâdesi belli olmayan fakat ödenmesi gereken bir borçtur :

Natura dedit usuram vitae tanquam pecuniae nulla praestita die.⁶
Seneca (MÖ.5-MS.65) stoik bir hayat görüşünün icap ettirdiği şekilde

¹ Fr. 638.

Bütün bunlar Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Kısım II den alınmıştır. Tere. S. Y. Baydur.

² *De Rerum Natura*, V. 238-246.

³ *Ibid.* III. 1093. Tere. A. E. Uysal.

⁴ *Philippicae*, XIV. 12.

⁵ *Tusculanarum Disputationum*, I. 39.

insanlara kısa ömürlerini nasıl iyi bir şekilde geçirebilecekleri hakkında tavsiyelerde bulunuyordu :

Vita, si scias uti, longa est.¹

Bu kısa hayatı yaşamakta acele etmeli ve her günün kıymetini düşünmeliyiz :

Propra vivere et singulos dies singulas vitas puta.²

Çünkü bize hayat veren saat aynı zamanda onu almaya başlıyor :

Prima quae vitam dedit hora carpit.³

İnsan vücudu ruhun kısa bir müddet kalıp sonra göç ettiği bir handır:

Non domus hoc corpus set hospitium et quidem breve.⁴

Fakat hayat uzunluğu ile değil fakat kalitesi ile ölçülmelidir; tıpkı bir hikâyede olduğu gibi. Uzun fakat boş bir hayat değersizdir. Seneca bunu şöyle ifade etmiştir :

Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert.⁵

Aynı fikir *Spistolae Ad Lucilium'da* da şöyle ifade ediliyor :

Non vivere bonum est, sed bene vivere.⁶

Bu fikirlerin paralellerini İngiliz edebiyatında bulmak için Shakespeare ve Milton'a bakmak kâfidir⁷. Diğer milletlerin edebiyatlarında da bunlara çok benzeyen ifade tarzlarına rastlamak mümkündür. İlk örnekler olmaları hasebiyle Lâtin şair ve yazarlarının fikirlerini buraya almayı faydalı bulduk. Bu bahsi kapatmadan evvel Lucan ve Martial'dan birer örnek alalım:

In se magna ruunt laetis hunc numina rebus
Grescendi posuere modum.⁸
Nullo fata loco possis excludere.⁹

Lâtin edebiyatında zaman hakkında en veciz sözleri muhakkak ki Virgilius (MÖ. 70-MÖ.19), Horatius (MÖ.65-MÖ.8) ve Ovidius (MÖ. 43-MS. 18) söylemişlerdir. Virgilius zamanın kayıcı ve uçucu mahiyeti hakkında şöyle der :

¹ *De Brevitate Vitae* II.

² *Epistolae Ad Lucilium*, CI.

³ *Hercules Furens*, VIII. 74.

⁴ *Epistolae Ad Lucilium*, CXX. Cf. Dryden, *Palamon and Arcite*, III. 887. 'Like pilgrims to th' appointed place we tend /The Wold's an Inn, and Death the journey's end!/'

⁵ *Epistolae*. LXXXVII. Cf. Shakespeare, *As Thou Like it*, Act. II. Sc. 7. 26.

⁶ *Epistolae Ad Lucilium*, LXX.

⁷ 'Nor love thy life, nor hate; but what thou liv'st/Live well how long or short permit to Heav'n/ Milton, *Paradise Lost*, XI. 553.

'Out, out, brief candle!

Life's but a walking shadow' Shakespeare, *Macbeth*, Act V. Sc. 5. 23.

⁸ 'Muazzam şeyler sür'atle ölüme doğru koşuyor; ilâhlar insan saadetine bu hududu çizmişler' *Pharsalia*, I. 81. Tere. A. E. Uysal.

⁹ 'Mukadderatı hiç bir yerden koyamazsınız, *Epigrams*, IV. 60. 5. Tere. A. E. Uysal,

, Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus.¹

Horatius ise Zamanın aynı özelliğini şu mısralarla belirtmeğe çalışıyor :

Labitur et labetur in omne volubilis aevum.²

Truditur dies die.³

Eheu! fugaces labuntur anni.⁴

Horatius'a göre Zamanın tahrip edemeyeceği hiç bir şey yoktur:

Damnosa quid non imminuit dies⁵

Bununla beraber Horatius zamanın diğer bir özelliğine de işaret etmekten geri kalmıyor. Bu da zamanın her şeyi aydınlığa çıkarmakta oynadığı roldür:

Quidquid sub terra est, in apricum proferet aetas;⁶

fakat şair hemen Zamanın, haşmet içinde parıldayan her şeyi gömüp kapattığını ilâve ediyor :

Defodiet condetque nitentia.⁷

Sür'atle akıp giden Zaman bizden daima bir şey çalıp kaçıyor :

Singula de nobis anni praedantur euntes.⁸

Zamanın bu amansız akıcılığı karşısında Horatius yarına fazla ehemmiyet vermeyip bugünü yaşamamızı tavsiye ediyor :

Carpe diem, quam minime credula postero.⁹

¹ Georgics, III. 284. 'Fakat şimdilik zaman uçuyor; hiç geri gelmemek üzere uçuyor' Tere. A. E. Uysal. Cf. 'Time rolls his ceaseless course' Sir Walter Scott, *The Lady of the Lake*, Canto III, 1; 'The flood of time is rolling on. *Revolt of Islam* (Shelley) Canto XII. 27. 'Fugit euro citius /Tempus edax rerum.' (Anon.) 'But at my back I always hear/ Time's winged chariot hurrying near.' Marvell, 'To his Coy Mistress'; Time's fatal wings do ever forward fly; /To every day we live, a day we die. 'Thomas Campion, 'Come Cheerful Day'; 'Le temps fuit, et nous traîne avec soi' Boileau, *Epîtres*. III. 47.

² 'Kayarak akıyor ve ebediyen akacak'

³ 'Bir gün diğer bir güne yol veriyor'

⁴ 'Ah, kaçıcı seneler kayıp gidiyor' *Carmina*, II. 14. 1. Tere. A. E. Uysal.

⁵ 'Yıkıcı zaman neyi yıkmaz ki? Ibid., III. 6. 45. Tere. A. E. Uysal.

⁶ 'Her gizli şeyi zaman aydınlığa çıkaracak' *Epistles*, I. 6. 24. Tere. Uysal.

⁷ 'Şimdi haşmetle parlıyan şeyleri gömüp kapatacak' Inid. I. 6. 24.

⁸ 'Her geçen sene bizden bir şey çalıyor' Ibid., II. 55. Tere. A. E. Uysal.

⁹ 'Bugünün zevkini çıkar, yarma az güven' *Carmina*. I. 11. 8. Tere. A. E. Uysal. Cf. 'To-day is ours; what do we fear?

To-day is ours; we have it here

Let's treat it kindly, that it may

Wish, at least, with us to stay.

Let's banish business, banish sorrow;

To the gods belongs to-morrow.'

Abraham Cowley, *Anacreontique*, 'The Epicure'.⁷

'To-morrow let my sun his beams display

Or in clouds hide them: I have lived to-day.!

Abraham Cowley 'A Voice'

'Happy the man, and happy he alone,

Çünkü 'biz gevezelik ederken kıskanç zaman kaçmış olacak' onun için 'bu günü kaçırma':

Dum loquimur, fugerit invida
Aetas : carpe diem.

Yarın yaşarım diye kendini avutma, çünkü, 'yarın yoktur'²

Ovidius'un şiirlerinde de aşağı yukarı aynı fikirler aynı motiflerle işlenmiştir; o da Zamanın kaçışını, geri dönmeyişini, herşeyi yutuşunu belirtiyor, 'nehir', 'dalga' ve 'kuş' motiflerini kullanıyor³ :

Labitur occulte, fallitque volubilis aetas,
Ut çeler admissis labitur amnis aquis.⁴

Dum loquor hora fugit.⁵

Nec, quae praeteriit, iterum revocabitur unda :
Nec, quae praeteriit, hora redire potest.⁶
Tempora labuntur, tacitisque senescimus annis;
Et fungiunt fraeno non remorante dies.⁷

Ovidius, diğer taraftan, Zamanın yapıcı karakterine de temas etmekteydi. Zaman sadece yıkıcı bir kuvvet değil fakat aynı zamanda insanları hayata alıştıran, ve onların yaralarını tedavi eden faydalı bir şeydi:

Tempore difficiles veniunt ad aratra juveni;
Tempore lenta pati frena docentur equi.⁸
Temporis ars medicina fere est.⁹

He, who can cali to-day his own;
He, who, secure within, can say
To-morrow, do thy worst, for I ha ve lived to-day.'
Dryden, *Imitation of Horace*, III. XXIX. 65.

¹ 'Biz gevezelik ederken kıskanç zaman kaçmış olacak /Bugünü yakala' *Carmina*, 1.11. 7. Tere. Uysal.

² *Ibid.*, I. XI. Cf. Martial, *Ep.* V. LVIII.

³ Cf. Seneca, *Hippolytus*, 1141; Shelley, *The Revolt of islam*, XII. 27; Virgiliu Georgics, III. 284; Cariyle, *Heroes and Hero Worship*, Lecture 1.

⁴ *Amorum*, I. 8. 49.

⁵ *Ibid.*, I. 11. 15.

⁶ *Ars Amatoria*, III. 63.

⁷ *Fasti*, VI. 771. 'Zaman kayıyor, ve biz sessiz geçen yıllarla yaşıyoruz.'

⁸ 'Zamanla acemi öküz pulluğa alışır; zamanla atlar başlarını kasan gеме tahammül etmesini öğrenirler' *Ars Amatoria*, I. 471.

⁹ 'Zaman en iyi ilâçtır' *Remedia Amoris*, 131. Cf. Plutarch, *Vitae*, Themistocles, s. 145 "Themistocles Antiphates'e 'Zaman, delikanlı, her ikimize de bir ders verdi' demişti." Cicero, *De Natura Deorum*, II. 2. 'Opinionum enim commata delet dies; nature judica confirmat'. Shakespeare, *Two Gentlemen of Versona*, III. I. 243 'Time is' the nurse and breader of ali good' Ayrıca bak: *As Tou Like it*, IV, 1. 203. Keats, *Endymion* I. 705. 'Time, that aged nurse, /Rocked me to patience.' Byron, *Childe Harold*, Canto IV. 130; Arnold, Memorial Verses. 3; Longfellow, *The Golden Legend*, IV, 'The Cloister'.

Gerek Yunan ve gerekse Lâtin edebiyatında Zaman ve onunla ilgili meseleler didaktik ve moral bir gayeye hizmet için ele alınıyordu. İnsan ömrünün kısalığını, Zamanın sür'atle geçişini ve bütün maddi şeyleri ezizini tebarüz ettirmekle insanlara hayatlarını daha iyi yaşamayı, mânevi değerlere kıymet vermeyi ve itidali tavsiye etmek bu gayelerden bazıları idi. Diğer bir gaye insanları, amansız düşmanları Zaman karşısında duydukları korkudan kurtarmak ve onları teselli etmektir. Marcus Aurelius Antonius'un (MS.121-180) *Meditationes* adlı eserinde hayatın kısa veya uzun oluşunun mühim olmadığını, çünkü sonunda uzun ömürlü ile kısa ömürlünün ölümle kaybettiği şeyin aynı olduğunu söylemekteydi:

"Çünkü insan ne mazisini ne de istikabalini kaybedebilir; insana ait olmayan bir şey ondan nasıl alınabilir? Onun için bu iki noktayı hatırlayınız: evvelâ her şey ezeli bir forma sahiptir ve devrî hareketi esnasında tekrar gelir, ve insanın aynı şeye yüz sene mi ikiyüz sene mi, yoksa sonsuz bir müddet mi bakacağı mühim değildir; sonra, en uzun yaşayan adamla en kısa yaşayan adam, ölünce aynı şeyi kaybederler.¹

Antonius Zamanı şöyle tarif ediyordu :

Zaman bir çeşit geçici hâdiseler nehridir, ve kuvvetli bir akıntısı vardır; bir şey, daha göze görünür görünmez siliniyor ve yerine başkası geliyor, amma o da silinecektir.²

Ekseri Yunan ve Lâtin şairleri ölmezliğe inanmışlardı³, ve biraz evvel gördüğümüz parçadan anlaşılacağı veçhile, bazı yazarlar insan hayatının dairevî bir seyir takip ettiğini iddia etmekteydi. Burada Lâtince 'sene' mânasına gelen 'annus' kelimesi ile "yüzük" ve 'halka' mânalarına gelen 'annulus' kelimeleri arasındaki benzerliği de kaydetmek isteriz. 'Dairevî Zaman' kavramının Yunanlılar ve Romalılara Doğudan gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Yunan ve Roma düşüncesinde 'terakki' fikirleri önemli bir yer işgal etmekteydi, ve konumuzu bir dereceye kadar ilgilendirdiklerinden burada onlardan kısaca bahsetmeden geçemeyeceğiz. Pre-Sokratik düşünce genel olarak bu mesele ile az ilgilenmiştir. Herakleitos'a göre ekseri insanlar hayatta yüksek bir gaye gütmeyen, hayvanlar gibi yaşarlar. Doğarlar, ürerler ve yüksek şeyler başarmadan ölür giderler. Bütün her şey bir akış halindedir -panta rhei- fakat bu daimî değişme bir terakki vadetmez. Empedokles'e göre başlangıçta insan mes'uttu, ve her şey boldu. Fakat sonradan insanlar arasına kin ve düşmanlık girdi. Mamafih, insanlar sonunda yine mes'ut olacaklar ve ruhları ilâhlarmkine benzeyecek; insanlık istikbalde terakki edecek. Eflâtun'a göre de insan başlangıçta mes'uttu, fakat sonradan hayatı sefalet ve güçlüklerle doldu. İnsanın eski saadetine tekrar kavuşabilmesi

¹ *Meditationes*, II. 14.

² *Ibid.*, IV. 43.

³ Homer, *Ilias*, XXIII. 122. ve Horatius, *Carmina*. IV. 8. 28.

için münasip bir sosyal nizam kurması gerekmektedir. Eflâtun *Republik* adlı eserinde insanın sosyal mukadderatını tâyin edecek olan bu nizamın ideal bir şeklini veriyor. Stokiklere göre dünya mahdut imkânlarla sahiptir ve evvelce tâyin edilmiş bir dairevî seyir takip etmektedir. Kanunlar her yerde hâkimdir. Doğum, büyüme ve ölüm tabîî tezahürlerdir. Hâdiseler tekerrür eder; değişen yalnız aktörlerdir. Tabiat değişmeyeceği veçhile insanın tabiata uyması gerekmektedir. Onun için insanın hayatı neş'e ile ve olduğu gibi kabul etmesi icap eder. En büyük fazilet tabiata ve onun kanunlarına uymaktır. Stoisizm genel olarak hudutsuz bir terakki fikrini kabule yanaşmıyordu. Buna sebep belki de insanları maceraperest bir yola sevk etmek istememesindedir. Seneca ve Antoninun esas itibariyle fatalist oldukları halde mahdut bir terakkiye inanmaktaydılar. Meselâ Seneca insanların havada ve su altında seyahat ederek ve soğuk kutup bölgelerine ve tropik ormanlara giderek yenilikler arayacağını, fakat bunların insanlara saadet getirmeyeceğini söylüyordu. En iyi yol ilâhların arzusuna boyun eğmekti.

Bu bahsi kapatmadan, doğudan gelen ve Küçük Asya yolu ile batıya geçen Mithraizm'den kısaca bahsetmek istiyoruz. Büyük İskender zamanında doğudan alınan Mithraizm İndo-İranyen güneş tanrısı Mithra için yapılan dinî âyinlerden ibaretti. MS. 3 üncü asra kadar bilhassa Roma lejyonları tarafından benimsenen ve Britanya adalarına kadar yayılan bu din nihayet 4 üncü asrın sonlarında Theodosius tarafından yasak edilmiştir. Mithraizm'de tanrı 'Sonsuz Zaman'ı temsil eden, ve en yüksek tanrı olarak bilinen Mithra idi, ve menşe bakımından İran tanrıları Ormuz ve Ahrimanın babaları Zervan' ile ilgili idi. Zaman tanrısı Mithra vücuduna yılan sarılmış insan başlı bir canavar olarak temsil edilmekteydi; bir elinde bir asa ve diğer elinde de yıldırım tutan Mithra semalarının anathtarına da sahipti. Zamanın sür'atle kaçışını temsil etmek üzere iki kanadı vardı ve vücudu Zodiak işaretleri ile süslenmişti. Kâinatın ilk prensibi olan Mithra göğü ve toprağı yaratmıştı, ve onlardan da, kendilerine eşit olan, okyanus doğmuştu.

Mithridates isminin Küçük Asya ve Yunanistan'da çok rastlanmasına ve Herodotus'un bu hususta bize verdiği bilgilere¹ bakacak olursak Yunanlılar daha 4 üncü asırda Mithraizm'le temasa gelmişlerdi, fakat mezhep asıl Romalılar arasında daha geniş, bir şekilde yayılmıştı². Mithraizm'in bizim için burada ehemmiyeti 'Tanrılaşmış Zaman' kavramının³ Hellenistik ve Roma medeniyetlerinde de devam etmiş olmasıdır.

1 Herodotus, I. 131. Aynı zamanda Plutarch, *Pomp.* 24 ve Statius, *Theb.* I. 719-20,

2 Bu mevzuu inceleyen başlıca eser: Fr. Cumont, *Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra*, 2 cilt, 1896, I. 245 et seq.

³ Cf Bu eser Kısım II.1 'Eski Hint'te Zaman Kavramı : İlâhlaşmış zaman' s, 12.