

Yahya Kemal'in Din ve Metafizik Algısı 1

Şaban BIYIKLI

Paris piskoposu, V. Hugo'nun son saatinin yaklaştığı haberleri üzerine bizzat şairin evine giderek kendisine Katolik kilisesinin ritleri ve manevi yardım uygulamayı teklif ettiğinde, şairin akrabası Mr. Lockroy'un "V. Hugo ölümünün yakın olduğunun farkında ancak dini tören istemiyor" sözleriyle bu teklifi reddettiği söylenmektedir. Bu olay üzerine klerik gazeteler hemen Mr. Lockroy'un bu meselede keyfi davrandığını yazmışlardır. Fakat piskoposa verilen bu cevap şairin bütün hayatı boyunca tekrarlandığı kanaatler ve zihniyete tamamen uygundur. Çünkü Hugo'nun dini Katolik dini değildi ve şair Katolikliğe karşı ilgisizlikten çok nefret hissi besliyordu...

Din: Madalyonun İki Yüzü

Yahya Kemal, eserlerinde Türklüğün bir unsuru olarak ortaya çıkan İslamın "hakikat" olarak sunduğu ve muhatabından iman etmesini beklediği metafizik izah ve anlatılara itibar etmez. Büyük şairimizin İslam algısı, "toplumsal" ve "bireysel" diyebileceğimiz, bazen birbirleriyle çelişir gibi görünen, iki kutuptan veya ağırlık merkezinden oluşur. Bu kutupların ilkinde "Türk millî kimliğinin kurucu unsurlarından biri" olarak önemli bir yere sahip bulunan İslam, ikincisinde yerini "gerçekliğin" "pozitivist" izahlarına bırakarak sahneden çekilir. Yahya Kemal İslam algısının bu iki boyutunu Sermet Sami Uysal'a, bir madalyonun iki tarafı misaliyle izah etmiştir. Buna göre şair, bireysel olarak "öldükten sonra ruhun [baki] kalacağına" ve "cennet-cehennem gibi şeylere katiyen inanma[sa da] kendisini mensup olduğu milletin dinine ve itikadına bağlı sayar: "... Her milletin bir dini, itikadı var. Ben Türk ve Müslüman olarak doğdum. Türk milletinin dinine ve itikadına sahibim." Uysal'ın, bu durumda "Ya mesela "O Taraf" isimli şiirinizde öbür dünya tahayyülü?" sorusuna verdiği cevap Yahya Kemal'in şiirlerindeki İslam'ın kişisel imanının bir ifadesi olmadığını ortaya koyar. "O tahayyül milletimin görüşüdür... Ben bu cins şiirlerimde kendi düşünüşümü değil daima milletimin düşünüş tarzını aksettirmişimdir."¹

1 Sermet Sami Uysal, *Yahya Kemal'le Sohbetler*, Kitap Yay., İst. 1959, s. 153-5 (Park Otel'de 18 Eylül 1956 tarihli sohbet).

Aslında Yahya Kemal'in din madalyonunun, günümüzdeki deyişiyle, bir çeşit "kültürel dindarlık" olduğu söylenebilir. Bu kavram, bireyin inançsız veya dinsiz olmasına rağmen dinin toplumsal ve kültürel görünümünü benimsemesini vurgular. Böylece örneğin kültürel bir Hristiyan bireysel olarak ateist veya agnostik olsa da dinin toplumsal hayattaki ortak değerler hâline gelmiş görünümü üzerinden kendisini Hristiyan kültürüne mensup addeder. Bu görünüm cenaze törenleri, dinî bayramlar ve kutsal günlerin idrak edilmesi gibi çeşitli merasimlerden, edebiyat, müzik, mimari gibi dinî sanat biçimlerine kadar çok geniş bir dizi oluşturur. Elbette Yahya Kemal'in durumunda dinin kültürel boyutuna yapılan vurgunun, şairin milliyetçilik anlayışındaki merkezî yerinden ötürü çok güçlü olduğu da belirtilmelidir. "*Benim ahiret görüşüme gelince: ben Türk ve Müslüman olarak doğdum. Türk ve Müslüman mezarlığına gömüleceğim. Ölüm benim milletimin hayalinde tespit ettiği gibidir. Maadası benim şahsî fikirlerimdir*" sözleri şairin dinin toplumsallığı önünde kişisel inançlarını arka planda tutmayı tercih ettiğini göstermektedir. Yahya Kemal'in kültürel Müslümanlığı veya din karşısındaki duruşu, milliyetçilik düşüncelerinin oluşmasında önemli etkileri bulunan ve Hristiyanlığa özel bir önem atfetmeler de kişisel olarak ateist veya agnostik kalmayı tercih Fransız nasyonalistlerinin Katolik dini karşısındaki tavırlarına benzer. Aşağıda buna değineceğiz ancak önce şairin din madalyonunun şiiri üzerindeki etkilerine kısaca bakmak gerekiyor.

Yahya Kemal'in din karşısındaki tavrının şiirine iki taraflı bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Daha somut bir ifadeyle söylenecek olursa Yahya Kemal şiirinde özellikle din ve metafizikle ilgili imge ve temaların, şairin dine dair *endividüel* ve *sosyal* inançlarını yansıtacak görümlere büründüğünü söyleyebiliriz. Elbette şairin bireysel ve toplumsal inançları arasındaki farklılaşmanın, aynı imgelerde bazen birbirleriyle çelişir gibi görünen bir tür kutuplaşmaya veya ayrışmaya neden olduğunu eklemek gerekir. Örneğin, ölüm ve ölüm ötesini (ahiret) ele alan şiirler mukayese edilerek bu kutuplaşma gözlenebilir. Biz burada bir örnek olarak ikisi de birer ahiret tasviri sunan "O Taraf" ve "Rihlet" şiirleri üzerinde kısaca duracağız.

Bu şiirlerden ilki, yazılış öyküsüne bakılırsa şairin ölüm ötesi hakkındaki kişisel ve nihai düşüncelerini yansıtır. Şair bu öyküyü Sermet Sami Uysal'a şöyle nakletmiştir.

"O Taraf'a 1913-1914 yıllarında başladım. Öbür dünyayı şiirde söylediğim gibi rüyada görmedim; tahayyül ettim... bir zaman üstünde çalıştım... Sonra bıraktım... Aradan uzun yıllar geçince yeniden ele aldım. Bu şiirimde bir tas ziya alıp içiyorlar o çeşmeden mısrai ile Allah'ın mağfireti akan çeşmeden ziya içildiğini ifade

etmek istedim. Bu şiir nihayet son zamanlarda bitti, 1956'da neşrettim."²

Bu alıntı, Yahya Kemal'in ölüm ötesi ile ömrünün sonuna kadar meşgul olduğunun bir işareti olarak alınmalıdır. Fakat daha önemlisi "O Taraf" şairin yaşlılık döneminde bile ölüm sonrasına ilişkin, dinî veya din-dışı, net bir kanaate veya inanca ulaşamadığını gösterir. Bu hususta, en azından bu şiirde, şairin geldiği son nokta ruhun baki kalmayacağı inancından zaman zaman şüphe duyduğunu gösteren son mısradır (Yoksa bir başka âlem midir ölüm?). Dolayısıyla "O Taraf" şiirinin septisizmiyle şairin kişisel inançlarını yansıttığı söylenmelidir. Öte yandan şair bu şiire ölüm ötesinin milletinin bir tahayyülü olarak yansıdığını söylese de "O Taraf", bireysel hayal gücüne dayanarak ölüm sonrasını araştıran "modern" bir şairin eseri olarak karşımıza çıkar. Şiirde, şairin sözünü ettiği dinî denilebilecek öğelerin varlığını ise müşterek hafızanın kaçınılmaz ve kısmi bir etkisi olarak görmek gerekmektedir.³ Bu açıdan "O Taraf" ölüm ötesini herhangi bir dine dayandırmadan araştıran bir şiir kabul edilebilir. "O Taraf"ın ahiretinin, örneğin şairin müşterek dinî hafızadan yararlandığı "Rihlet" şiiriyle kıyaslandığında hareketsiz, sessiz, تنها, kısmen hüznü ve hatta kimi okur için sıkıcı ve kasvetli sayılabilecek bir ölüm diyarı olarak ortaya çıkması da şairin ölüm ötesini hiçbir dinî veya metafizik sistemin zenginliğine başvurmadan bireysel hayal gücüne dayanarak araştırmasının bir sonucu olmalıdır.

"O Taraf"ın bireyselliğine karşın "Rihlet", şairin Türk milliyetinin oluşumuyla ilgili düşüncelerinden kaynaklanır ve Yahya Kemal'in din madalyonunun sosyal kısmı için tipik bir örnek teşkil eder. Doğal olarak şairin ölüm ötesine yönelik şüpheliği veya cennet-cehennem ve ruhun varlığına ilişkin diğer metafizik inançları metne yansımaz. Millî kahraman Türk padişahı ruhlardan oluşan kalabalık maiyetiyle Cennet'e gider. Burada artık öte âlem, İslamın ödül-ceza öğretisinin nihai sonucu olan cennettir. (Bu husus, ancak bir yorumla cenneti tasvir ettiği varsayılabilir olan "O Taraf" ile "Rihlet" arasında önemli bir fark olarak karşımıza çıkar.) Fakat iki metin arasındaki farklar bununla sınırlı değildir. Burada tevhid maksadıyla ömrünü geçiren kahramanın peygamberi görmek gayesiyle huzuruna çıkması, peygamberin günahları için Allah'tan mağfiret dilemesi gibi hususlar "O Taraf"ın تنها öte âlemiyle kıyaslandığında "Rihlet"e dini bir ihtişam katarlar.

2 Sermet Sami Uysal, 125. *Doğum Yılında Değişik Yanlarıyla Yahya Kemal*, Bilge Kültür Sanat Yay., İst. 2009, s. 80.

3 Müşterek dinî hafızanın bireysel hayal gücü üzerindeki etkisine çok daha ilginç ve çarpıcı bir örnek olarak bunlar 19. yüzyıl Fransız spiritlerinin celselerinde ortaya çıkan ölüm sonrası yaşam tasvirleridir. Bu tasvirlerin kimilerinde az da olsa karşılaşılan Hristiyan öğeler, genellikle spiritlerin eski Hristiyan olmalarıyla izah edilmektedir.

Türk milletinin oluşumuna katkı sunan kahraman cetler söz konusu olduğunda dinî ve hatta bazen mitolojik bir mahiyet kazanan ölümün, şairin kendi hayatının sonu olarak, “karanlık ve “bitmeyen sükunlu geceye” “yabancı bir âlemde bir geceye,” “son uykuya,” “uyanılmaz bir uykuya,” sevgiliyle uyunacak uykuya vb. dönüşmesi de onun din algısının toplumsal ve bireysel olarak farklılaşmasından kaynaklanır. Bu ikinci tür şiirlerde ölüm imgesine çoğu zaman ruhun bekası ve ahiretin varlığına ilişkin şüphencilik ve bazen bundan doğan bir tür karamsarlık eşlik eder: “Eğer mezarda şafak sökmeyen o zindanda/Cesed çürür ve tahayyül kalırsa insanda”, “Bakiyse ruh eğer dilemezdim bekasını...”

Yahya Kemal; din, tanrı ve evren hakkındaki görüşlerini Sermet Sami Uysal ve Süheyl Ünver’e aktarmıştır (İki yazarın bu konuda naklettiklerinin birbirleriyle tutarlı ve bir diğerini tamamlayıcı nitelikte olduğunu belirtmek gerekiyor.). Bu aktarımlarda, “kâinatı yaratan bir Allah’ın olduğuna”⁴ inandığını söyleyen Yahya Kemal’in, dinleri yaratıcının evrenle ilişkisi açısından panteist ve monoteist olarak ikiye ayırdığı, (“Dinler ikiye ayrılır. Monoteizma. Vahdaniyat. Eski İbranilerden geliyor. Bir Allah var, hâlik. O mahlukattan ayrılır. Panteizma, vahdeti vücud, yunanî, iranî konsepsiyon. Bütün mahlukat uluhiyetin bir cüzidir”⁵ ancak monoteist iddiaya ihtiyatla yaklaştığı dikkat çekmektedir. İlginç olan ise şairin ihtiyatlı yaklaşımına gerekçe olarak (eğer varsa) uzaylıların tek tanrı anlayışı hakkında ne düşündüklerini bilmediğini söylemesidir. ([Dünyayı] bir yaratan var düşüncesi vahdaniyecilerin fikri... Ama bu, küre-i arzdakilerin fikri. Şayet varsa öteki kürelerdeki insanlar ne düşünüyorlar onu bilmiyoruz...) Bu nokta üzerinde biraz durmak gerekiyor.

Yahya Kemal’de oldukça belirgin olduğunu düşündüğümüz bir deneycilik eğilimini yansıtan bu tutum, aslında “gerçekliğin duyu verisi algılarla sınırlanması” anlamında bir tür pozitivizme işaret eder. Bilgiyi (daha genel anlamıyla gerçekliği) algılarla sınırlayan bu bakış açısı Dekart sonrası Batı dünyasında yaşanan sekülerleşme sürecinin bir sonucudur ve materyalist bilimin etkisiyle yaygınlaşarak metafizik karşısındaki genel bir bakış açısına dönüşmüştür. C. G. Jung, güçlü bir deneycilikle ortaya çıkan bu popülerleşmiş pozitivist tutumun 19. yüzyıldaki yaygınlığını “Gözle görülemeyen elle tutulamayan her şey şüpheliydi, bu tür şeylere metafiziğe yakın oldukları sanıldığından hatta gülünürdü. Hiçbir şey duyularla algılanmadıkça veya fiziksel nedenlerine dek izlenemedikçe gerçek veya “bilimsel” kabul edilmiyordu,” sözleriyle ifade eder. Jung’un cümlesinde de-

4 Sohbetler’de Şair Uysal’ın “Allah hakkındaki fikriniz?” sorusunu “Evet, kâinatı yaratan bir Allah’ın olduğuna inanıyorum” cevabını verir, s. 156. Fakat daha ileride (s. 191) bu inancın agnostik nitelikli olduğu anlaşılmaktadır. “Evet ama Allah var. Fakat ona akıl ermiyor.”

5 Süheyl Ünver, *Yahya Kemal’in Dünyası*, Tercüman Yay., İst. 1980, s. 15,

neycilik ve bilimcilik özellikleri vurgulanan bu bakış açısı, çoğu zaman biyolojik evrim ve toplumsal ilerlemeye duyulan inançla birlikte modern zihniyeti oluşturur. Yahya Kemal, kısaca çerçevesini çizmeye çalıştığımız anlamda modern bir bireydir. Ancak biz bu yazımızda şairi modern yerine daha dar kapsamlı pozitivist kelimesiyle nitelemeyi tercih ettik. Bunun nedeni, tahmin edilebileceği gibi, Yahya Kemal'in, 20. yüzyıl başında ve yetişme çağında uzunca bir süre Fransa'da kaldığından hareketle, modernliğinin büyük ölçüde 19. yüzyıl Fransız düşüncesinin etkisi altında şekillendiğini düşünmemizdir. Aşağıda şairin metafizik kavramların gerçekliğini kabul etmemesinin pozitivistizminden kaynaklandığını ve bunun epistemolojik bir sınırlamaya (vahyin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesine) işaret ettiğini göstermeye çalışacağız; şimdilik 19. yüzyılın Yahya Kemal üzerindeki etkisine güzel bir örnek olarak, şairin, değindiğimiz, dinlere bakışını verebiliriz. Bununla Yahya Kemal'in dinlere tarihsel yaklaşımının (aralarında yaptığı tasnifle birlikte), dinleri sosyokültürel bir olgu olarak çok tanrılıdan tek tanrıya ve düzensizden düzenliye doğru ilerleme aşamalarıyla ele alan 19. yüzyıl dinler tarihi disiplininin, pozitivist-evrimci yaklaşımından mülhem olduğunu söylemek istiyoruz (Batıyı çeşitli alanlarda yakından takip etmesine rağmen şairin dinler hakkındaki bu "bilimsel" kanaatlerinin uzun yıllardan beri sabit kaldığı veya güncellenmediği anlaşılmaktadır).⁶

Yahya Kemal'in monoteist tanrı kavrayışına ihtiyatlı yaklaştığını söyledik. Bununla birlikte şairin tasnifiyle bakarsak eserlerinde çoğunlukla panteist (vahdetivücutçu) inançları işlemiş olması dikkat çekmektedir. Bu eserlerden kastımız, kronolojik olarak söylersek, Yahya Kemal'in Fransa'dan döndüğü yıllarda savunduğu Nev-Yunanilik⁷ düşünceleri bağlamında kaleme aldığı bazı yazılarla (özellikle de "*Çamlar Altında Musahabeler*" başlığıyla kaleme aldıkları) bu dönemden sonraya ait olan, şairin tasavvufi olduğunu söylediği -aynı zamanda panteist olarak nitelendirdiği- şiirleridir (Çok farklı iki dinsel biçimi temsil etseler de bu eserlerde ortaya çıkan paganizm ve vahdetivücut anlayışı şairin tasnifinde panteist kategoride yer alır.). Bu noktada bunun, yani şairin monoteizme ihtiyatla yaklaşmasıyla eserlerinde panteist kavrayışları işleminin ne anlama geldiğini sormak doğaldır. Bizim bu soruya cevabımız, Yahya Kemal'in dinler arasında yaptığı tasnife temel oluşturan, panteist ve monoteist tanrı kavrayışlarından ilkinde (evrenin ve insanın, uluhiyetin bir cüzi olduğu şeklindeki inanca) bir yakınlık hissettiği şeklindedir. Bu yaklaşımımız, sözünü

6 Şairin, ilk kez 1947'de gündeme gelen uçan daireler hakkında kitap getirtmek istemesine rağmen dinler tarihi hakkındaki kaynaklarından birinin Ernest Renan olduğu anlaşılmaktadır. bk. Uysal, *Sohbetler*, s.157. Uçan daire konusuna aşağıda döneceğiz. Bu konuda, dostu Vehbi Eralp'ten kitap talebi için bk. Sermet Sami Uysal, *Her Yönüyle Yahya Kemal*, Toroslu Kitaplığı Yay., İst. 2004, s. 337, "Uçan dairelere bile ilgi duyan Şair!..."

7 Nev-Yunanilik hakkında genel bir değerlendirme için bk. Şevket Toker, "Türk Edebiyatında Nev-Yunanilik", <http://www.ege-edebiyat.org/docs/S82.pdf>

ettiğimiz bu yakınlığın eserlerine yansımada, burada ele aldığımız mevzu açısından değinmeyeceğimiz, estetik bir tercihin de etkili olduğu varsayımını dışarıda bırakmaz. Kaldı ki Yahya Kemal aşağıda göreceğimiz gibi sohbetlerinde de, üstelik hiçbir dinsel biçime bağlamadan, bu yakınlığı ortaya koymuştur ve bu çok ilginçtir. Bu nedenle şairin panteizme duyduğu yakınlığın dinsel değil düşünce düzeyinde (veya felsefi denebilecek anlamda) bir yakınlık olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu ise yine şairin pozitifizmiyle birlikte düşünülmesi gereken bir durumdur.

Toparlarsak bizim kanaatimiz, Yahya Kemal'in din algısında belirleyici olanın (tazammun ettiği akılcılık, deneycilik, biyolojik evrim ve toplumsal gelişmeye duyulan inanç gibi alt fikirlerle birlikte) pozitivist zihniyet olduğu kabülüne dayanmaktadır. Bu da;

a. Yahya Kemal'in tanrıya inanmakla birlikte, tarihsel bakışının da kısmen gösterdiği gibi dinlere inanç nokta-i nazarından yaklaşmadığını ve; buna bağlı olarak da tanrı evren ilişkisine dinsel değil düşünsel bir mesele olarak ele aldığını, ima eder. Bu nedenle biz şairin genelde din olgusunu, özelde İslamı nasıl algıladığına dair bir fikir edinebilmek gayesiyle önce anılan iki grup eserinde ortaya çıkan panteist nitelikler üzerinde durmak istiyoruz.

Önce şairin Nev-Yunanilik dönemine ilişkin bir parantez açmamız gerekiyor. Türk edebiyatını Yunan ve Latin kaynaklarına bağlamak isteyen bu girişim, genel anlamıyla öneri hâlinde veya akim kalmış bir medeniyet değiştirme projesidir ve bu bakımdan Fransa'dan dönen genç şairin doğduğu medeniyeti ve onu şekillendiren dini nasıl algıladığıyla doğrudan ilgilidir. Yahya Kemal'in girişim hakkında sonradan Hasan Ali Yücel'e söyledikleri bu algının menfi olduğunu göstermektedir: “Biz coğrafyaca, kısmen de medeniyetçe Yunanlıların varisiyiz. Bu verasete *din*, mâni olmuştur... Binaenaleyh şüir ve *fikir* telâkkimizi değiştirmek, onların telâkisini almak lâzımdır” (italikler ŞB).⁸ Biz ise, bu menfi bakışın önceden olmadığı varsayıldığında bile “*Türk zevkini asırlarca almış olduğumuz Arap ve Acem tesirlerinden uzaklaştırarak doğrudan doğruya Latin ve Yunan edebî terbiyesine bağlamak*” gibi bir hedefin, din ve medeniyet arasındaki ilişkinin en basit anlamıyla görmezden gelinmesiyle ortaya atılabileceğini düşünüyoruz. Fakat edebiyat ve düşünce telakkisini başka bir medeniyete bağlayarak değiştirme fikrinin, muhtemel sonuçlarıyla birlikte dikkate alındığında, şairin bakışında görüldüğü gibi dinin negatif bir faktör olarak öngörülmesini veya böyle hesaba katılmayı gerektireceği ortadadır.

Şairin bu dönemde kaleme aldığı yazılara, özellikle de “Çamlar Altında Musahabelere” gelince öncelikle bazılarının yansıttığı pagan hava nedeniyle,

8 Hasan-Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, I. cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957, s. 255. Aktaran Şevket Toker, *age.*, s.15.

bunların ortalama bir Osmanlı (Müslüman, Hristiyan, Yahudi) okur için, ne derece estetik görünebileceğinin bir merak konusu olduğunu belirtelim. Fakat bundan da önce bu konuda söylenmesi gereken şey, herhâlde, bu yazıların yaygın Yahya Kemal imgesine pek uymadıklarını belirtmek olmalıdır. Gerçekten de sonraki “Ezan-ı Muhammedi” şairi imgesi esas alınırsa ilk bakışta bu yazılar sanki şairin hayatında bir “sapma” dönemi varmış gibi bir izlenim yaratabilirler. Biz burada, Türkleri Yunan medeniyetinin varisi olarak gören genç Süleyman Sadi'nin paganizminden bir kesit sunmak amacıyla, “Musahabeler”den ilkini kaval çalan *keçi ayaklı tanrı Pan*'ın ikincisini *cesedi Golgotada çürüyen İsa*'nın temsil ettiği iki ayrı dinin veya hayat tarzının (belediler ve barbarlar) çelişmesini yansıtan birkaç alıntı yapacağız. Süleyman Sadi'nin bu yazılarda pagan bir gözle yansıttığı panteizm-monoteizm çelişmesinin, yıllar sonra yaşlı şairin dinler hakkında Uysal'a çizdiği tarihsel çerçevenin zeminini oluşturduğunu (“*Bu itikat [monoteizm, vahdaniyet]... Yani Allahın birliği ve Halikliği ancak Hristiyanlığın ve Müslümanlığın kılıçları sayesinde yayılmıştır*”⁹) şimdiden ekleyelim.

Örneğin bir “Musahabe”de¹⁰ ilahi adalara karşı sohbet eden iki genç, monoteist yayılmanın kılıç artıkları gibi görünürler. “*Büyük tabiatın kaval sesleri duy[an]* Süleyman Sadi dostuna sorar: – *Kaval seslerini duyuyor musun?... Dostunun cevabı bir pagan aforizma veya monoteizme polemik gibidir: - Evet, derinden derine... dedi. İnsanlar bilirler ki Yesu'nun naşı Golgotha'da çürüdükten bu kadar yıl sonra bile Akdeniz kıyılarında hala kaval sesleri duyuluyor. Tabiat ebedidir.*” Buradaki kaval seslerinin tanrı Pan'ı, ebedî tabiatın paganizmi temsil ettiğini söylemeye gerek yoktur. Fakat İsa'nın çoğunlukla, “*Golgotha'da naaşı çürüyen Yesu*” havarilerin, “*...şehirlerin meydanlarında halka vaaz etmeye cüret ed[en], baskı, iri burunlu, kalın ve eski abalarla örtülü, solgun*” Suriyeli havariler olarak ortaya çıktığı bu metinlerde zaman zaman Hristiyanlığın şahsında yoğun bir monoteizm karşıtlığının göze çarptığı belirtilmelidir.¹¹

9 Uysal, *Sohbetler*, s.156.

10 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 2010, s. 69-76'da yer alan bu *Musahabe*, 22 Mayıs 1914 (Peyam, nr. 39) tarihlidir.

11 Bu konuda örn. Bk. 29 Mayıs 1330 (Peyam-ı Edebi) tarihli *Musahabe*, Yahya Kemal, *Mektuplar, Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 1990, s. 231-6. Mesela sayfa 234'ten pagan bir yorum: “İseviler, ondan sonra taraf taraf eski mabetlere haç taktılar, kitapları yırttılar, ilahelerin namına muzaf menbaları kuruttular. En sonra eski ananın gizli köklerini kurutmak için damarlarında eski sanatın, eski şiirin, eski felsefenin hazları kalan insanları barbar şehirlerinin meydanlarında diri diri yaktılar.” “Gedik Ahmet Paşa'ya Gazel”de ortaya çıkan Hz. İsa imajı da bu bakımdan ilginçtir. Burada bir mısra, papadan (zaten bir İslam peygamberi olan) Hazreti İsa'ya kadar bütün Frenklerin bu sefer Muhammed imanı ile nura gark olması gerektiğini dile getirir. [*Gark- nur olmalı iman-ı Muhammed'le Frenk / Bu sefer Rim-papadan hazreti İsa'ya kadar*]. Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgarıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 2008, s. 37.

Bir diğerk Musahabe'de¹² daüssılanın, "hemen hepsi başka bir beldede yaşamak arzusuyla malul" Vahdanilere has bir duygu olduğunu düşünen Süleyman Sadi, "yalnız puta tapan Hindular... Çinliler... Japonlar[in beldelerinde] Suriyeli havarilerin uğramadığı bu Asya ülkelerinde... insanların hiçbirinde bu İbrani daüssıla yok... Eski insanlar ırsî beldelerde doğuyordular. Her beldenin ilahları, ahlakı, mimarisi, şarkıları oyunları kendine hastı. Bütün belediler... beldenin hamisi ilah veya ilahenin evladı idiler... Evet bunlar saf, hâkim, hepsi topraklarından mahzuzdular," der ve dostuna sorar "İnsanların bağrında bu daüssılayı hangi iblis uyandırdı?"

Arkadaşının cevabı, aynı zamanda keçi ayaklı tanrı Pan'ın ölümü demek olan Hristiyanlığın doğuşudur:

"Saf çocuk! O insanlar öldüler. Dağlardan inen sular büyük okyanusa karışarak ölürsa nasıl o beldelerin halkı da her taraftan setleri çözülen büyük insaniyete karıştı. Bu vaka olalı şimdi iki bin seneye yaklaşıyor. Vakadan evvel Akdeniz kıyılarında kurulu bütün mabetlerin hatifleri gaipten fena haberler veriyordular. Tiberius Kayser İtalya'nın en güzel körfezi olan Kapri'de bulunuyordu. İskenderiyeli bir gemici gemisiyle Kapri'ye gelerek: Kayser'e söyleyiniz 'Büyük Pan öldü' dedi... Kayserin adamları korkudan ürperdiler. İskenderiyeli gemici dedi ki: 'Gemiyle Suriye kıyılarından geçiyordum, hatifi bir ses 'Büyük Pan öldü' diye haykırdı... Biliyorsunuz ki hava felaketlerle dolu ve her tarafta gaipten haber veren Suriyeliler geziniyor!"¹³

Fakat İsa'ya imanın gerilediği Rönesans keçi ayaklı tanrının dirilmesi şeklinde yorumlanır:

"Lakin bundan dört asır evvel büyük Pan ölmemiş diye bir rivayet çıktı. Hatta birçokları Akdeniz kıyılarında keçi ayaklı Pan'ın kaval seslerini duydular. Bu vakadan sonra Yesü'e itikatler gevşemeğe yüz tuttu. Onun kaval sesleriyle uyananlar da Suriye'den başka yerlerde yaşamak arzusu görüldü."¹⁴

Yine de Süleyman Sadi'nin karamsar dostu tanrıların ölümünden endişelidir:

"Meşum vaka. İlahların sonu geldi. Her hazan üzümleri parmakları arasında sıkın Dionysos, adalarda çepçevre bütün Akdeniz sahilinde hazan oyunlarını artık görmeyecek. Şarap bütün ayınlerin temaşanın bütün şiirin ruhu idi; karlı Olympos tepelerinde gür seslerle gülüşen ilahlardan fakir çobanlara kadar insanlığı o yaşattıyordu. İşte bir ilahın sonu..."¹⁵

12 Yahya Kemal, *Mektuplar, Makaleler*, s. 226-30 yer alan bu Musahabe, 22 Mayıs 1914 (Peyam, nr. 39) tarihlidir.

13 *age*, s. 227.

14 *age*, s. 228.

15 *age*, s. 244

İyimser ve huzuz ehli Süleyman Sadî dostunu teselli eder:

“Endişelenme!... Sen ve senin gibi ne kadar Romalı togasına sarılarak Roma'nın hatimesine muntazır, hayaletler gibi sokaklarda dolaşiyor. Suriye'den gelen Yahudi, Mesih'in doğduğunu haber verdi vereli hevl içinde yaşıyorsunuz... Petrone ve muhibbleri, biz, Trimalcion'un bahçelerinde akşamdan ufuklar ağarınca kadar eğleniyoruz. Petrone bu insanîyetin zevalinden değil kemalinden nişanedir. İlahlara itisamkar [itaatkâr] ol.”¹⁶

Çok seçici olmadan ve uzatmamak için birkaç *Musahabe*'den yaptığımız alıntılarını bu yazılarda ortaya çıkan paganizm hakkında bir fikir verebileceğini düşünüyoruz. Tanpınar Yahya Kemal'in *Musahabe*'lerde “*Türk tarihini ve hayatını yeni bir sentez halinde göstermek isterken hemen hemen heveskâr bir acemiliğe düş[tüğünü]* söyler ve bu yazılarda sık ortaya çıkan anakronizme işaretlerle bunlarda şairin “sonradan reddedeceği her şey vardı”¹⁷ der. Ona göre *Musahabe*'lerle *Dergâh*'taki “Bend-i Yevmi” yazıları karşılaştırıldığında şairin düşünceleri, mensup olduğumuz Şark medeniyetini tanımak anlamında oldukça değişmiştir. Tanpınar'ın bu son tespitinin, dolaylı da olsa yukarıda belirttiğimiz, bu yazıların “Ezan-ı Muhammedî” şairi imgesine uymadığı yolundaki tespitimizi desteklediğini düşünüyoruz. Ancak burada Tanpınar'a acemi heveskârlığı gibi gelen şeyin, mesela Süleyman Sadî'nin Hristiyan “Bizans'a karşı genç Fatih'i antik esprit'nin enkarnasyonu gibi göster[mesinin] acemilikten çok “Türk zevkini ve buna bağlı olarak medeniyetini Arap ve Acem tesirlerinden” kurtarma gayesine matuf bir tarih okumasından kaynaklandığını vurgulamak gerekir. Zaten estetik boyut bir yana bu yazılar için genel olarak medeniyet değiştirme maksadına dönük bir tarih okuması demek mümkündür. Böyle bakıldığında Süleyman Sadî'nin tarihe ilişkin garabetlerinin biraz da Osmanlı toplumu için belirlediği hedefin gerçek dışılığından kaynaklandığı söylenebilir. (Yahya Kemal'in de bu dönemini sonradan hayalperestlikle nitelendirmesi bu bakımdan anlamlıdır.) Fakat kesin olan Yahya Kemal'in bu yazılarında ortaya çıkan Türk tarihini “kendi realitesiyle ele almak” çekingenliğinin sonradan “Ezan-ı Muhammedî” şairi imgesi yönünde ortadan kalkması olmalıdır. Bizim bu yazıdaki iddiamız açısından bakıldığında bu, panteizmin (paganizmden vahdeti vücuda) form değiştirmesine işaret eder. Yani şairin sonraki şiirleri esas alınır ise bu yazılardaki Dionisos Cemşid'e, huzuz

16 age, s. 245.

17 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Dergah Yay., İst. 2011. Tanpınar'ın bu yazılar hakkındaki yorumları için bk. 48 ve özellikle 58 vd. *Yeterince incelenmediğini gördüğümüz bu yazıların Yahya Kemal'in şiiri ve düşünce dünyası açısından tekrar ele alınması ve derinlemesine araştırılması gerektiğini düşünüyoruz.* Bize göre sırf edebî açıdan değerlendirildiğinde bile bu yazılar, “eve dönen adam” olarak Yahya Kemal'in 1914'te (Cihan Harbi'ne birkaç ay kala) bile henüz pek eve dönmediğini göstermektedir. Bu bakımdan Cemil Meriç haklı olarak şairin bu dönemini “Yunan'a Kaçış” olarak nitelendirir. Bk. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yay., İst. 18. bas. 2002 s.143-4.

neşveye (şevke), paganizm (ebedî tabiat) vahdetivücuda, genç pagan Süleyman Sadi ise rind Yahya Kemal'e dönüşmüştür. Bu da Yahya Kemal'in panteist iddiaya duyduğu yakınlığın, elbette şairin iki dönemine de damgasını vurduğu anlaşılan pozitivist bakış açısıyla birlikte, değişmediği anlamına gelir.

Bu biçimsel dönüşümü, Yahya Kemal'in tasavvufi olduğunu söylediği şiirlerinde izlemek mümkündür. Fakat öncelikle şairin dinler tasnifinde görüldüğü gibi panteizmle vahdetivücudu özdeş kavramlar olarak kabul ettiğini bir kez daha vurgulamak gerekiyor. (Bu oryantalist görüşün dönemin Türk aydınları arasında hayli rağbet gördüğü biliniyor.)¹⁸ Yahya Kemal'in bir panteizm tarzı olarak vahdeti vücudu İslam monoteizmine zıt görmesi de bu özdeşliğin doğal bir sonucudur. Bu tezat fikri, şairin bu konuda Süheyl Ünver'e söylediklerinde görülebilir (İslamiyet bunu [vahdeti vücudu] tekfir eder Müslümanlar tevil eder). Elbette bunun altında Yahya Kemal'in ("Ya Allah ayrıdır ya bizimle birdir. Telif edilmez. Ama telif etmişler) şeklindeki din tasnifine de temel olan kıstas vardır. Doğal olarak mesele bu kıstasla değerlendirildiğinde, vahdetivücudun, Tanrı hakkındaki farklı ve monoteist olmayan bir kavrayışın monoteist bir ortamda varlığını sürdürmesi veya bir dinin, örneğin paganizmin, biçim veya kabuk değiştirerek başka bir dinde (İslamda) yaşamasından başka bir anlama gelmeyeceği ortadadır. Şairin tasavvuf anlayışının temelinde bu tür bir çelişmenin bulunduğu tespit etmek, tasavvufi veya panteist olduğunu söylediği şiirlerinin anlaşılması bakımından çok önemlidir. Yahya Kemal'in "Vahdet-i Vücud" isimli rubaisinde, bu iki farklı ve çelişik tanrı kavrayışı bir arada görünür.

*Bir zümre odur hallâk-ı mutlak dediler
Bir benzeri yoktur bu muhakkak dediler
Bir kerre görenlerse o Rabb-i ezeli
Dil-mest-i rüyetle enelhak dediler¹⁹*

Bu rubainin ilk iki mısrası tanrının evrenle ilişkisi bakımından monoteist görüşü (mutlak ve benzeri olmayan yaratıcı); son ikisi ise tanrıyı görmeyi mümkün kılan panteist görüşü aktarır. Fuat Bayramoğlu'na ithaf ettiği ve "bu şiirim tasavvufidir" dediği rubai ise tamamen panteizmle ilgilidir ve bu bakımdan yukarıdaki rubainin son mısralarını açıklar veya tamamlar niteliktedir.

18 Bir örnek olarak bk. Rıza Tevfik, *Abdülhakhamid'in Mülahazat-ı Felsefîyesi*, hzl.: Abdullah Uçman, İstanbul Ede. Fak. Yay., İst.1984. Rıza Tevfik bu eserde, panteizmin şarklı örnekleri olarak sürekli Melamileri verir.

19 Yahya Kemal, *Rubailer ve Hayyam Rubailerini Türkçe Söyleyiş*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 1988, s. 32.

İksiri içenler ezeli sagarden
Mest-i melâmetle geçerler serden
Bir kerre enelhak diyen erbab-ı dile
Hallâk-ı avâlim görünür her yerden²⁰

Şair bu rubainin son iki mısrasını şöyle izah eder: “[Son iki mısranın] manasına gelince: insan Allahın bir cüzidir... Enelhak deyince etrafını, tabiatı Allah gibi görüyor... onun için de hallak-ı avalim her yerden görünüyor... Bu fikir yeni dille yazdığım şiirlerde de var. Mesela ‘Duy tabiatı sen de biraz ilah olduğunu’ ve ‘İnsan ne yaratmışsa yaratmıştır bu tuzdan’²¹ mısralarımda olduğu gibi.” Bu son cümlede ortaya çıkan insanın da biraz ilah olduğu fikri, âlemlerin rabbinin her yerden görünmesinden, diğer bir deyişle tabiatın, uluhiyetin bir cüzü olduğu fikrinden başka bir şey değildir. Yukarıda Süleyman Sadî'nin aynı fikri, tabii başka bir dinsel biçimin terminolojisiyle ifade ettiğini görmüştük: “Büyük tabiatın [keçi ayaklı tanrı Pan'ın] kaval sesleri duyuluyordu... Tabiat ebedidir.”²² Fakat panteizm fikri pagan ve vahdetivücut formlarından kurtularak bir gazelde, bu kez “Derin Beste”nin tanrının manasını gizlemeyen tabiatında, yalın bir biçimde ortaya çıkar: “Hilkat lisan-ı hal ile her bar söylenür / Mana-yı rabbı etmeyüp izmar söylenür.”²³

Bu örneklerin yukarıda belirttiğimiz biçimsel dönüşümü göstermekte yeterli olacağını düşünüyoruz. Osmanlı bağlamında vahdetivücut anlayışını Sünni (monoteist) temelde yorumlayan tasavvufi mektepler bulunmasına rağmen Yahya Kemal'in şiirlerinde vahdetivücutu hulul derecesinde yorumlayan Bayrami-melamililiğini işlemesi de bu dönüşümle ilgilidir. Son yıllarda yapılan bir çalışma²⁴ bu ekolü, Osmanlıda “Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkan [ve]...panteizmle en ufak bir ilgisi [olmayan] Vahdetivücut [geleceği]nin yanı başında yarı felsefi bir nitelikte başka bir yorum olarak sunar: 15. yüzyılda Şeyh Bedreddin (ö.1416) ile başlayan, 16. ve 17. yüzyılda... Bayrâmiyye Melâmileri[inde]... görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli Vahdet-i Mevcûd yorumu.”²⁵ Yazarın deyişiyle bu yorum, “...diğer ortodoks sufi mektepler

20 age., s. 27.

21 Beytin ikinci mısrası: *Bir sır gibi az çok ilah olduğumuzdan.*

22 Keçi ayaklı tanrının şairin dikkatini daha Fransa'dayken çektiği anlaşılıyor. Yirmi yaşında yaptığı hece denemelerinden birinde: “Trenyen denizinde güneş alçalıyordu / Keçi turnaklı İlah Pan kaval çalıyordu. Yahya Kemal, *Bitmemiş Şiirler*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İst. 1976, s. 1.

23 Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 2008, s. 45.

24 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, Tarih Vakfı Yurt Yay., Kitabın 5. bölümü (Osmanlı İktidarının Vahdeti Mevcutcu- Panteist- Muhalifleri) Melamilerle ilgilidir.

25 age., s. 260.

gibi ‘fenafillah’ amacını güden zühdcü bir yorum olmayıp İsmail Maşuki’ninki gibi Allah’ın insanda zuhur ettiğine... zaman zaman da hem hululcü hem panteist bir renk kazanarak Allah’ın insanın veya âlemin kendisinden başka bir şey olmadığı inancına dönüş[mektedir].”²⁶ Bu kısa izah, materyalist ve panteist eğilimli Bayrami-melamiliğinin ve bu hareketin,²⁷ şairin enelhak şehidi olarak andığı İsmail Maşuki’nin yanı sıra diğer liderlerinin Yahya Kemal’in niçin dikkatini çektiği hakkında bir fikir vermiş olmalıdır.

Yukarıdan beri şairin, mevcudatın, tanrının bir cüzi olduğu fikrine duyduğu yakınlığı, bir inançtan ziyade düşünsel veya felsefi bir yakınlık olarak nitelendirdik. Bu ise doğal olarak bir fikrin, diğerinden daha makul görünmesiyle benimsenmesi ve yeri geldiğinde bir diğeriyle değiştirilebilmesiyle ilgilidir ve şairin panteizme duyduğu yakınlığın bir kanaat düzeyinde olduğu anlamına gelir.²⁸ Yahya Kemal eserlerine bu kanaatini iki dinsel form altında (paganizm-vahdeti vücut) yansıtmıştır. Fakat şairin, bu kanaatini sohbetlerinde de ve hiçbir dinsel forma büründürmeden yalın olarak dile getirdiği anlaşılmaktadır: “[Türk vatanını] yaratan Tanrı o kadar milyonlarca unsurdan mürekkeptir ki göz önünde olduğu hâlde, çok geniş ve çeşitli olduğu için, tek bir şahsiyet halinde bir türlü görülemez. / Vatan üzerinde yaşayan her fert işte bu Tanrı’nın bir parçasıdır.”²⁹ (Şairin hiçbir mecaza veya dinsel biçime başvurmadan panteizmi milliyetçilik düşünceleriyle harmanladığı bu cümlelerinin, yukarıya aldığımız “Vahdet-i Vücut” rubaisiyle birebir örtüştüğü dikkatlerden kaçmayacaktır.) Bu son alıntı, Yahya Kemal’in panteizm lehindeki kanaatini net olarak gösterdiğini düşünüyoruz. Buna bağlı olarak genç Yahya Kemal’in *Musahabe*’lerde paganizmi, tasavvufi olduğunu söylediği şiirlerinde panteist vahdetivücutçuluğu seçmesinde de bu kanaatin etkili olduğu söylenmelidir. Yahya Kemal’in İslam monoteizmine uzak olduğunu gösteren bu durum kültürel Müslümanlığının bir yönünü oluşturur; şairin kültürel Müslümanlığının entelektüel zeminin de ise yukarıda değindiğimiz pozitivist bakış açısı bulunmaktadır.

26 *age.*, s. 261.

27 Yazara göre bu oluşum bir tarikat olmaktan ziyade yarı mistik siyasi bir örgüt özelliği göstermektedir.

28 Yahya Kemal’in tarihsel açıdan da tasavvuf hakkındaki kanaatlerini değiştirdiğini gösteren işaretler vardır. Bu konuda bk. Tanpınar, *age.*, s. 52 ve Cahit Tanyol, *age.*, s. 92. Öte yandan bir yazısında Yunan esatiri her kavmindir, medeni insanların ebedi kitabıdır diyen şair Celal Sahir’e hitaben aynı sayfada Türk, Cermen ve Celtes esatiri gibi Yunan esatirinin de hurafe olduğunu söylemek gereği hissettiği anlaşılıyor. Bk. Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 8. baskı, 2012, s. 174.

29 Yahya Kemal, *Mektuplar, Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 2. baskı, 1990, s. 261.