

Yahya Kemal'in Din ve Metafizik Algısı 2

Şaban BIYIKLI

Madalyonun entelektüel zemini

A) “Pozitivizm”

Yahya Kemal'in metafizik hakkındaki düşüncelerinde bir tür pozitivizmin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Fakat hemen belirtmek gerekir ki burada pozitivizm kelimesiyle kastımız, -onunla da ilgisi olmakla birlikte- dar anlamıyla Auguste Comte düşüncesinden ziyade, materyalist bilimin etkisi, biyolojik evrim ve toplumsal ilerlemeye ilişkin mitlerle birlikte 19. asırda zirvesine ulaşan bilimcilik zihniyettir. Bu zihniyetin merkezinde her şeye kadir bir “bilim” anlayışına duyulan inanç yatar, bilimden anlaşılan ise deneysel bilimlerdir. Deneysel bilimlere konu olmayan, diğer bir deyişle zaman-mekân bağlamına yerleştirilemeyen, başta dinlerin içerikleri olmak üzere, her şey ilkece saçma veya abestir. Bilim ve din arasında uzlaşmaz bir çatışma gören diğer bir deyişle bilimin ulaştığı sonuçların dinin bildirilerini nakzettiği inancından hareket eden bu bakış açısı tüm boyutlarıyla “gerçekliği” anlamada bilimin yeterli veya tek geçerli yol olduğunu savlar.

Bizce Yahya Kemal de yetişme tarzı ve eğitimi itibarıyla popüler 19. yüzyıl zihniyetinin bir temsilcisidir. Aşağıda şairin insan, hayat ve evrene ilişkin düşüncelerinde dönemin bilimsel bilgisiyle, evrim ve ilerleme mitlerinin, bir kelimeyle bahse konu zihniyetin etkisini göstermeye çalışacağız. Şunu da belirtelim ki din-bilim çatışmasını eksene alan bir zihniyeti tarihsel olarak ve değişik bakış açılarına göre “pozitivizm”, “bilimcilik”¹ veya “modernizm”² kelimeleriyle ifade etmek mümkündür. Bunlar tarihsel olarak şu veya bu biçimde din ve metafizikten bağımsızlaşma (sekülerizm) sürecini tazammun ettiklerinden birbirleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla bir sisteme değil de popüler bir zihniyete

1 Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınları, İst. , 2006, s. 15 vd.

2 Başta Fransız metafizikçi René Guenon olmak üzere gelenekselci yazarlar dinsel bakış açısının karşısına yerleştirdikleri “modernizm”i insanın ve doğanın mahiyetine ilişkin kökten bir kavrayış değişikliğiyle ilintili olan din dışı bir “bakış açısı” olarak değerlendirirler. Bu konuda bir örnek olarak bk. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, İnsan Yayınları, İst. , 1995, s. 21 vd.

mensubiyetten bahsetmek koşuluyla Yahya Kemal'in bakış tarzını da yine, farklı bakış açılarına göre bu terimlerden herhangi biriyle nitelendirmek mümkündür. Bu itibarla şairin döneminin aydınlarının çoğu gibi “bilimci”, “pozitivist”, “modern” veya hatta “seküler” bir birey olduğunu söylemekte beis yoktur. Bizim bu yazıda pozitivist sıfatını tercih etmemizin nedeni ise şairin entelektüel birikimin oluşumunda, hassaten din ve metafizik gibi konulara yaklaşımında, Fransız düşüncesi ve Renan gibi pozitivistlerin etkisini vurgulama isteğidir.

19. yüzyılın gerçeklik algısını belirleyen bu popüler zihniyet veya ideoloji³ 20. yüzyılın başında Osmanlı entelektüellerinin önemli bir kısmı tarafından, hatta Avrupa'daki görünümünden daha da sığlaşmış hâliyle (dinin toplum için zararlı olduğu tezini işleyen halk materyalizmi (vülgermateryalizm)⁴ benimsenmiştir. Ahali arasında batıdaki kadar yaygınlaşmasa da Batı'yı yegâne medeniyet olarak idealleştiren Osmanlı entelektüellerinin ekseriyeti için anılan zihniyet, özellikle bilime yaptığı vurgu ile bir anlamda entelektüel olmanın alametifarikası gibidir. Daha Tanzimat Dönemi'nde entelektüel kelimesinin karşılığı olarak Aydınlanma ideolojisiyle bağlantılı “münevver” (aydın) kelimesinin Osmanlıcaya entelektüel anlamıyla tercüme edilerek kullanılması bununla ilgilidir. Sırf şu örnek bile, 20. asrın başındaki Osmanlı entelektüelleri arasındaki sekülerleşme düzeyini tahminde bir fikir verebilecek niteliktedir. Bu bakımdan Yahya Kemal'in yurda dönüşünde dâhil olduğu entelektüel ortamda din veya metafiziğe yaklaşım hususunda yabancılık çekmediğini tahmin etmek zor değildir. Şu farkla ki Yahya Kemal de bu çevrede önceleri, ideal ve biricik medeniyet numunesi olarak gördüğü Batı medeniyetinin oluşumunda kadim Yunan düşünüşünün etkisine işaretle Türklerin medeniyetçe Yunanlıların vârisi olduğunu ve bu veraseti İslamın engellediği fikriyle ortaya çıkmışsa da, sonradan ulusçu düşünceleri arasında İslama milletin kurucu unsurlarından biri olarak yer vermeyi bilmiştir. Ancak bu tür bir kullanımda İslamın olağan anlamıyla din kelimesiyle kastedilen manadan farklı bir anlam kazandığını eklemek gerekmektedir. Aşağıda temas edeceğimiz gibi, Yahya Kemal'in şiir ve düşüncelerinde İslama verilen yer ile Hristiyanlığı (Katolikliği) Fransız ulusunun yapıtaşlarından biri olarak gören ve ona tarihsel ve folklorik bir değer atfeden Fransız milliyetçilerininki, örneğin Maurice Barrés'in ki paralellik göstermektedir. Diğer bir deyişle şair başka şeylerin yanı sıra bu hususta da Fransız ustalarını takip etmektedir.

3 “Her ideoloji veya ideolojiye omuz veren dünya görüşü gibi mutlak itaat” talep etmesi hasebiyle bu zihniyet aynı zamanda ideolojik bir veçheye sahiptir. Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2011, s. 60.

4 Hanioglu, *age.*, s. 43 vd.

Bu yazının birinci kısmında Yahya Kemal'in cennet ve cehennemin varlığını kesin bir dille reddettiğini (*Onların hiç biri yok. Öyle şeylere katiyen inanmam,*)⁵ ve ruhun bekasını kabul etmediğini söylemiştik. Burada yine Sermet Sami Uysal'la yaptığı sohbetlere dönerek şairin ruh bağlamında Batı kültürü, manevi âlem, biyolojik evrim gibi konular hakkındaki görüşleri üzerinde duracağız. Hemen belirtmek gerekir ki Yahya Kemal'in ölümünden yaklaşık iki yıl evvel Uysal'a bu konularda anlattıklarıyla daha önce aynı konularda Süheyl Ünver'e aktardığı fikirler birbiriyle tutarlıdır. Bu itibarla bu fikirleri, şairin nihai metafizik görüşleri olarak kabul etmekte bir beis yoktur. Tabii herhangi bir dinî sisteme dayanmayan, salt şairin (*O Taraf* gibi) bazı şiirlerinde de gördüğümüz türden bireysel araştırmayla ulaştığı kanaatlerini yansıtmaması hasebiyle bu görüşlerin din-dışı anlamında *modern* olduklarını da eklemek gerekir. Bu bağlamda bir örnek olarak Yahya Kemal'in ruh anlayışını verebiliriz. Şairin ruhu, tanrısal (teolojik) veya metafizik bir cevherden ziyade bir tür canlılık (hayatîyet) olarak anladığını gösteren aşağıdaki fikirler, kuşkusuz ruhun maddenin (veya beynin) bir ürünü olduğu yönündeki 19. yüzyıl popüler bilimci düşünüşünden mühlhemdir.

*“Hayatîyete insanlar ruh diyor. Ruh denilmesinin sebebi, mürşitler, peygamberler hep ruhla uğraşmışlar. Tasavvur etmişler ki hem ruhu hem de bedeni var insanın. Hâlbuki hayatîyet bitince her şey biter. Ruh olsa idi hayvanların da ruhu olması icap ederdi. Onlar da canlı bizden biraz geri. Biz de tıpkı hayvanlar gibi doğuyoruz ve hayvanlar gibi ölüyoruz. O hâlde ölürlen ruh da ölüyor. Öldükten sonra ruhun baki kalacağına inanmıyorum.”*⁶

Tarih boyunca ve evrensel olarak kabul gören ruhun metafizik bir cevher olduğu inancının yerini ruhun (veya bilincin) de beynin (maddenin) bir ürünü olduğu düşüncesine bırakması üzerinde durmamız gerekiyor. Bir ruh bilimci olması hasebiyle bu değişimi anlamaya ve psikolojik açıdan izaha çalışan C. G. Jung'a göre bu değişim felsefe ve doğa bilimlerindeki gelişmelerden çok veya bunlarla birlikte 19. asrın genel duygusal eğilimini yansıtmaktadır. Jung'un insanın bakışında maneviden maddiye doğru gerçekleşen bu radikal değişimin popülerliği yanında “zamanın ruhu” kavramıyla dogmatik bir boyutu da olduğunu vurgulayan aşağıdaki sözleri Yahya Kemal'in anılan zihniyete merbutiyetini anlamamızı da kolaylaştıracaktır:

“... zihinsel olguların [ruhun] salgıbezlerinin etkinliğinden kaynaklandığını savunursak çağdaşlarımızın takdir ve saygılarından emin oluruz hâlbuki güneşteki bir atom parçalanmasını yaratıcı Weltgeist'in yayılımıyla izah edersek entelektüel kaçıklar olarak aşağılanırsınız. Hâlbuki her iki görüş de eşit derecede mantıklı, eşit de-

5 Sermet Sami Uysal. *Yahya Kemal'le Sohbetler*. Kitap Yayınları, İstanbul, 1959, s. 156.

6 Uysal, *age.*, s. 153.

recede metafizik, eşit derecede keyfi ve eşit derecede semboliktir. [Dolayısıyla] bilgisel (epistemolojik) açıdan insanın hayvandan türemesi hayvanın insandan türemesi kadar kabul edilebilirdir... bu itibarla o bir din veya daha da ötesi akılla kesinlikle bir ilgisi olmayan bir amentüdür ve anlamını bütün hakikatin mutlak ölçüsü olarak kabul edildiği tatsız varsayımdan alan bu amentü... Zamanın ruhu... duygusal bir meyil, bir eğilimdir ki ... karşı konulmaz telkin kuvvetiyle... zayıf zihinler üzerinde etkili olur. [Bu sebeple] Çağdaşlarımızdan başka türlü düşünmemiz az çok gayri meşru, rahatsız edici, hatta çirkin, marazi veya kâfirce [görüldüğünden] ... birey için sosyal bakımdan tehlikedir. [Böyle davranan] aptalca sosyal akıntıya karşı yüz[müş olur]...”⁷

Batı kültürel ortamında sekülerleşme sürecinin bir sonucu olarak yaygınlaşan ve âdeta kültürel bir koda dönüşen Jung'un zamanın ruhu dediği bu zihniyet tarzının, modern kültürü Batılı eğitim kurumlarında iktisap eden doğulu entelektüellerce, yegâne Batı kültürü olarak görülmesi doğaldır. Şairin ruh hakkındaki görüşlerinin ardından Sermet Sami Uysal'a manevi âleme ilişkin inançlarının bu kültür dolayısıyla yıkıldığını belirtmesi de bununla ilgili olmalıdır:

*Batı kültürü bizim manevi âleme itikadımızı yıkmış insanın biyolojik mahlûk olduğunu zihnimize mihlamiş, bu görüşten kurtulmak güçtür. Paul Claudel 'Yeni asrın hakikat diye bahsettiği şeylerden kurtuldum' diyor. Fakat ben biraz şüpheliyim. Claudel gibi, yeni siyansı [bilimi] bilen birisinin insanın biyolojik bir mahluk olduğunu kafasından atması bana muhal görünür... olsa olsa 'Teselli dindedir, dinin söylediklerini aynen kabul ediyorum demek istemiştir. Çünkü aşırı katolikti. [Claduel] Descartes'tan bugüne kadar olan felsefeyi reddediyor. Bunlara inanmış şairlere küfürler savuruyor. Bana öyle gelir ki bu küfürler bile edebî gösteriştir.*⁸

19. asrın ortalarından itibaren Batı kültürüne eklemleme eğilimi içine giren Osmanlı entelektüel ortamının da İslama yönelik menfi tutumlarında giderek artan bir şekilde zamanın ruhunu temsil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda yukarıdaki satırlar, yetişme çağını Paris'te idrak eden, Fransız sanatını benimseyen ve siyasi düşüncelerini büyük oranda Fransız milliyetçilerinden uyarlayan, hatta Osmanlıyı bir kültür olarak keşfini bile Fransız oryantalizmine borçlu olan Yahya Kemal'in, İslamın inanç boyutuna yaklaşım noktasında zamanın seküler ruhunu temsil etmekte olduğunu ve bu hususta Osmanlı entelektüelleri arasında bir istisna teşkil etmediğini göstermektedir. Şairin metafizik bir

7 C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1933, s. 202. Dinler tarihçisi Mircae Eliade de 17. yüzyıldan sonra gelişen sonsuz ilerleme *inancının* evrim fikriyle birleşerek popülerleştiğini söylerken bir bakıma Jung'un zamanın ruhu dediği egemen bilimci zihniyetin bir başka boyutunu belirtmiş oluyordu.

8 Sermet Sami Uysal, *Yahya Kemal'le Sohbetler*, Kitap Yay., İstanbul, 1959, s. 155. Bu konuşmanın Paul Claudel'in ölümünden yaklaşık bir buçuk yıl sonra Yahya Kemal'in vefatından on dört ay önce (18 Eylül 1956) yapıldığını belirtelim.

varlık olarak ruhu reddetmesine dayanak olarak (*ruh olsa idi hayvanların da ruhu olması icap ederdi*) iddiasını ileri sürerken geleneksel İslam düşüncesinin insanların yanı sıra hayvanlara ve hatta nebatlara da ruh izafe ettiğini hatırlamaması (bunları bilmediğini varsaymazsak eğer) şairin bakışının dinden veya geleneksel düşünceden ne denli özgürleştiğini gösteren ilginç bir örnek olarak alınabilir. Ruhun duyu organlarından kaçan, gözleme konu olmayan, başka bir deyişle dinsel öğretilerin tarif ettiği biçimini doğallıkla dışarıda bırakan bu seküler bakışın dayanak noktası, kuşkusuz gözlemlenebilen canlılığı (hayatiyet) ruhla özdeşleştirmesinin gösterdiği gibi deneysel açıdan ispatlanabilen bir olgu olarak ruhtur ki Yahya Kemal'in dinin metafizik içeriklerine inanç değeri atfetmediğini, Jung'un deyişiyle, bu hususta birçok çağdaşı gibi zamanın ruhunu izlediğini göstermektedir.

Bu satırlarda Yahya Kemal'in sözü, modern Avrupa kültürünün bilimci-maddeci yönünü eleştiren William Blake ve T. S. Eliot gibi birkaç şairden biri olan Paul Claudel'e getirmesi de yine aynı konuyla ilgilidir. Bilindiği gibi, bu Katolik şair, ilahî sevgiye dayalı manevi bir hayat namına "Tanrı bizi Newton'un tek yanlı bakışından ve uykusundan korusun" diyen William Blake'i hatırlatır bir tarzda, insan melekelerinden akla dayandığını söylediği bilimin diğer beşeri melekeleri geriye atarak ön plana çıkmasını eleştirmiş ve Jung'un akıl dışı bir amentüye benzettiği 19. asır inançlarını aptalca kekelemelerle zihinleri ele geçiren çirkin fikirler olarak nitelemiştir. Claudel, zamanın ruhunun edebiyattaki görünümleri olan tanrısız evren, özsüz bir put şeklinde tasvir edilen insanlık, Hugo'da görüldüğü şekliyle sonsuzluk ve nihayet evrim gibi temalara karşı çıkar. Her pozitivist gibi Yahya Kemal'in de büyük umutlar ve muhtemelen insan düşüncesinin şafağını gördüğü bir çağda, umutsuzluk, karamsarlık, kabus, acı ve öfkeden başka bir şey görmeyen Claudel'in bakışı, âdeta Yahya Kemal'in kinin antitezi gibidir. Yahya Kemal'in zihniyet ve düşüncesinin temelini oluşturan bu inanışlara yönelttiği eleştiriler şairin Claudel'i neden samimiyetsiz bulduğunu anlaşılır kılmaktadır. Çünkü Claudel'in zihinleri ele geçirdiğini söylediği *Evren, Evrim, Beşeriyet, Bilim* gibi 19. asır mitleri Yahya Kemal'in gerçekliği algılamasında yapıtaşları görevini görmekte ve ona evrenin ve insanlığın geleceğine dair yoğun bir iyimserlik ve umut aşıladığı görülmektedir. Bu husustaki tipik bir örnek olarak şairin, yeni medeniyete hayranlığını onun bir ürünü olan (nebatî yağ) bağlamında ve heyecanla dillendirdiği şu sözleri verilebilir: "Evvvelce zannederdik ki yağ mandadan veya koyundan olur. Yeni medeniyet nebatî yağ yaptı. Görüyorsunuz ne kadar sıhhi, yaptığı işe bak işe. Yarın belki buğdayı, ekmeği değiştirecek."⁹ Aynı mitlerin şairin kendine has metafizik

9 Ord. Prof. Dr. A Süheyl Ünver, *Yahya Kemal'in Dünyası*, Tercüman Yayınları, İst. 1980, s. 36. Şairin yeni medeniyetin gelecekte ekmeği ve buğdayı değiştireceği yönündeki öngörüsü günümüzde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Fakat maalesef tıpkı nebatî yağın insan sağlığına çok zararlı olduğunun belirlenmesi

kanaatlerinde ne denli önemli bir yer tuttuğunu göstermek üzere yine Süheyl Ünver'den bir alıntı yapıyoruz.

Pascal çok büyük bir adam modern Melami. Bu kürre-i arzın etrafı, nihayeti olmayan bir sirkonferans (daire) ve her yer merkezdir. Bundan bir rubai çıkardım. Üç mısraı benim, birincisi Pascal'ın.

*Bomboş sonu yok muhit hep merkez
Hallak ne caniptedir insan bilemez
İdrakini yorma zevke dal gülşende
Gülrenk lebinden öpülür duhter-i rez*

Eski peygamberler¹⁰ coğrafya bilmediklerinden zannederlermiş ki bir sema var bir yer var. Bilseler ki bu bir kürre-i arzdır, altı yine semadır. Döndüğünü ancak üç yüz senedir biliyoruz. Beşeriyet bu muamma içinde milyarca senelik. Beşeriyet de yenidir. Beşeriyet bir cinstir ki evveli var ahiri var. İnsanın da sonu gelir. Topraktan her sefer yeni bir şey gelir. // Muammanın kuvvetine bakın insan belkemiğinin bugünkü durumuna gelmesi için birkaç milyon seneye ihtiyaç varmış. Natıka ve gülme. Hayvanlar gülmez ve söylemez. Natıka bizi hayvanlardan ayırır. Lakin bu insanoğlu ikamet ettiği küre-i arzın bir yıldız olduğunu dört yüz senedir öğreniyor. Belkemiği için milyonlarca sene lazım. Bunu hala bilmeyen kabileler var. Hz. Muhammed'in bu tarzda çok akılâne görüşlerinden biri de miraçtır. Çok nazarı dikkatimi çekmiştir. Allah'ın davetine icabet ediyor. İki saat içinde oluyor. Cebrail önde gidiyorlar, gidiyorlar. Bir yere geliyorlar ki "Sizi yalnız bırakacağım, benim mezuniyetim buraya kadar. Siz yalnız gidebilirsiniz. Zira yaklaştık," diyor. Kendisi yalnız olarak Allahın karşısına çıkacak. Hep tüller. Hep gidiyor. Tüller. Sonrasını anlatmıyor. Demek ki görülmez bu. Peygamber görüyor. Fakat söylemiyor. "gördüm" diyor. "nasıldır" diyene "Söylenmez, muammadır" diyor. Çok zekice."¹¹

Şairin yukarıya aldığımız "Batı kültürü bizim manevi âleme itikadımızı yıkmış" sözüyle neyi kastettiğini çok net bir şekilde ortaya koyduğunu düşündüğümüz bu ilginç metin, modern mitlerle uhrevi âleme inancı yıkılan bir zihnin anlık bir fotoğrafı gibidir. Bilimsel gerçekler veya modern mitler, adına ne denirse densin, doğruluğu tartışılmaz kesinliklerin dinsel anlatıların yerine geçtiği, insanın evrimi ve tabiatın ezeliğiyle birlikte evrenin muazzam büyüklüğünün doğurduğu bir bilinmezlik duygusu yaşayan bu zihin, adına peygamberlik denen dinsel bir işlevi anlamlandırma çabası içinde gibidir. Kuşkusuz

gibi bu değişikliğin de menfi yönde olduğu bilinmektedir. Bu noktada Yahya Kemal'in mexhedercesine haberini verdiği kehaneti gerçekleşmiş olmasına rağmen insanlığın gelinen aşamada çok memnun olduğu söylenemez.

10 Buradaki *peygamberler* kelimesi kitabın sonraki baskısında *insanlar* olarak değiştirilmiştir. "Bu değişiklik Yahya Kemal'in dini aidiyetinin varlığına bir işaret olsun diye mi gerçekleştirildi?" sorusunu sormadan geçemiyoruz.

11 Süheyl Ünver, *age.*, s. 27.

bu durumda peygamberliği algı alanını aşan vahiyden çok daha deneysel olan zekâ kavramıyla izah etmek daha makul bir sonuç olacaktır. Vahyin gerçekliğini bildirdiği miraç hadisesinde, Yahya Kemal'in peygamberin zekice bir stratejisinden başka bir şey görmemesi bununla ilgili olmalıdır. Bizim Yahya Kemal'in pozitivizmi dediğimiz şey de onun düşünce veya algılama tarzında evrim gibi modern fikirlerin Jung'un tanımladığı biçimde bir etkinlik icra etmesidir ve bu bakımdan Yahya Kemal, Claudel gibi akıntıya karşı yüzen adam değildir.

Bu yazının ilk kısmında Yahya Kemal'in dinleri sosyo kültürel olgular olarak gören pozitivist dinler tarihi anlayışını benimsediğinden söz etmiştik. Şairin peygamberlik müessesesini ilahî boyutuyla veya dinde tarif edildiği anlamıyla değil de zekice (ve belki topluma yararlı) bir insan etkinliği olarak görmesi de bununla ilgilidir. Yahya Kemal'in peygamberlik algısı, şiirine de yansımıştır: Örneğin Gedik Ahmet Paşa'ya "Gazel" şiirinde papayla birlikte zaten bir İslam peygamberi olan Hz. İsa'yı da Muhammedi nura gark olması gereken Frenkler arasında sayması veya Şekip Tunç'a ithaf ettiği bir rubaide Thomas Carlyle'in kahramanlar anlayışını andıracak şekilde peygamberle kahramanların artık olmadığından şikâyet etmesi bu hususta verilebilecek örnekler arasındadır.¹² Şairin ruhun bekası ve cennet ile cehennem varlığını kesin bir dille reddetmesiyle birlikte peygamberliği yorumlayış tarzının da İslamın akaidi boyutuna mesafeli yaklaşmasıyla ilgili olduğunu söylemek gerekiyor.

Yahya Kemal'in Peygamberin miraç hadisesini zekice bulması, bize kalırsa, Hz. Muhammed'in evrenin ezeli ve ilahî olduğunu, onun sonsuzluğu bilim tarafından anlaşılardan çok önce sezmiş olduğuna bağlamasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle peygamber, Allah'ın huzuruna giderken *hep tül-lerden söz ederek sonrasını anlatmamakla* bilimin asırlar sonra varacağı gerçeği sezen ve fakat bunu idrak edemeyecek bir topluma *bu görülemez* diyerek anlatmaktan imtina ederek *akilane* bir davranışta bulunmuş olmaktadır. Öte yandan şair peygamberin bu tutumunda, kendisinin *belkemiği için milyonlarca sene harcayan, milyarlarca senede yarattığı* (buna rağmen hâlâ yeni olan) beşeriyetten bir başka seferde bir başka şey getirecek olan toprağın, Süleyman Sadi'nin diliyle söylersek *ilahî tabiatın*, kudretine olan inancına zımnen de olsa destek bulmuş gibi görünmektedir. Bu da bizi bu yazının ilk kısmında belirttiğimiz Yahya

12. Yahya Kemal, *Rubailer ve Hayyam Rubailerini Türkçe Söyleyiş*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 3. baskı, İstanbul, 1988, s. 20. Bu rubainin izahı sadedinde Yahya Kemal, "Eski feylesoflar, Sokratlar, Aristolar, peygamberler ve kahramanlar, sürülerine geçit ararken, dağdan dağa seslenen çobanlar gibi birbirlerine imanlarını devreder, birbirlerinden nur ve iman alırlardı," demektedir. Bu izahat için bk. Nihat Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984, s. 25. Yazar makalesinde Yahya Kemal'in kültürel Müslümanlık dediğimiz tavrının görünümünü onun mümin ve mutekit Müslümanlığının belirtileri olarak sunmaktadır. Bu durum Yahya Kemal'in ölümünden sonra ona yeni bir imaj çizmek için gerçekleştirilen bir kamuoyu oluşturma çabasının bir parçası gibi gözükmektedir fakat bu, başka bir yazının konusudur.

Kemal'in düşünsel olarak panteist uluhiyet anlayışına kendisini yakın hissettiği yolundaki tespitimize geri döndürmektedir. Orada bu yakınlığı tartışırken yaptığımız bir alıntıyı, şairin bir sohbet esnasında bile ve hiçbir dinsel forma büründürmeden de aynı görüşü dillendirmesine örnek olarak verdiğimiz Türk vatanını yaratan tanrı hakkındaki sözlerini burada bir kez daha hatırlayalım. “[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 tür-lü görülemez. / Vatan üzerinde yaşayan her fert işte bu Tanrı'nın bir parçasıdır.”¹³

Geçerken belirtmiş olalım ki metnin başındaki rubai, pozitivist kabullerin sınırlı zaviyesinden görülen evren ve onun muhteşem büyüklükleri karşısında düşülen bilinmezlik hissiyle onun doğurduğu gerilime çözüm yolu olarak seçilen bir yaşama felsefesinin programı gibidir. Rubainin¹⁴ son iki mısrası bu bakımdan Yahya Kemal hedonizminin “muamma” bağlantısıyla veya onun nedeni olan pozitivist kanaatler olması hasebiyle dünya görüşü ilgisini gösterir. Bir başka yazıda pozitivism ekseninde şairin ölüm ve yaşama felsefesini ele alacağımızdan burada bu konu üzerinde durmayacağız.

Sınırlanan Metafizik İlgiler, Belirsizleşen Tanrı: Muamma

Aslında buraya kadar anlattıklarımız, A. Hamdi Tanpınar'ın “Yahya Kemal metafizik ve dini azap ve endişelerin adamı değildi. Sadece o ölüm düşüncesinin kovaladığı adamdı”¹⁵ tespitine rağmen, Yahya Kemal'in metafizik konulara bütün bütün ilgisiz olmadığını bir işareti olarak alınabilir. Tabii burada metafizik kelimesini duyuların, dolayısıyla deney ve bilimin alanından kaçan konuları genelleyecek şekilde kullandığımızı belirtmeliyiz. Gerçekten de her şeyden önce tektanrıci uluhiyet anlayışına tereddütlü yaklaşmasına rağmen şairin evreni yaratan bir tanrının var olduğuna inanmakta, üstelik Sermet Sami Uysal'a tanrıyı (tıpkı panteistik mısralarının anlaşılmasından şikâyet ettiği gibi) bilememekten yakınmaktadır. Bütün bunlar bir yana evren karşısında sürüklenildiği muamma hissiyle giriştiği varlığı izah çabası bile şairin deneysel nitelikli olmayan soru veya konulara o kadar uzak olmadığını gösterir. Elbette bunlara onun, Tanpınar'ın da dediği gibi, şiirlerinin hemen hemen yarısında başlı başına metafizik bir mesele olan ölümden söz eden bir şair olduğu gerçeği de eklenmelidir. Bizce, varlığı pozitivist bakış açısıyla kavramasına uygun olarak dinin deneyleyemeyen öğretilerine mesafeli yaklaştığını düşündüğümüz Yahya Kemal, yine aynı nedenle pozitivist bakışına bağlı olarak bireysel metafizik sorularına dinlerin getirdiği izahları değil daha tecrübe edilebilir konu ve ilgilerle

13 Şaban Bıyıklı, “Yahya Kemal'in Din ve Metafizik Algısı 1”, *Türk Dili*, Mayıs 2013, sayı: 737.

14 Bu rubai, *Rubailer ve Hayyam Rubailerini Türkçe Söyleyiş*, İstanbul Fethi Cemiyeti Yay., 3. baskı, İst, 1988, s. 42'de, Pascal'ın Fikrini Tazmin başlığıyla yer alır.

15 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 53.

cevaplar aramıştır. Bundan dolayı metafizik kelimesiyle dinlerin içeriklerinin anlaşılması durumunda Tanpınar'ın tespitinin doğruya daha yakın bir anlam ifade edeceğini düşünüyoruz.

Gerçekte metafizik ilgilerin dinlerinkinden daha “duyulabilir” veya “deneylebilir” alanlara kayması başka bir deyişle, daha “bilimsel” konulara yönelmesi, Yahya Kemal’e mahsus olmaktan çok pozitivist zihniyetin yaygınlaşmasıyla gelişen modern bir eğilimdir. Günümüzde UFO, ruh göçü (reenkarnasyon) ve benzeri kavramlar etrafında oluşan sayısız din benzeri akım ve topluluklar, deneyci yönü baskın modern insanın, dinî veya felsefi bir doktrine mensubiyetle tatmin olunamayan (varlık, hayat ve ölümün anlamı, öte dünyanın varlığı gibi) metafizik problemlerine veya ilgi ve meraklarına dinlerin dışında cevaplar aramasının bir neticesidir. Bilimciliğin zirveye çıktığı 19. yüzyılda filizlenmeye başlayan yani anılan zihniyetle çağdaş olan bu akımların çoğunun, pozitivist zihniyetin bilim, evrim, ilerleme gibi temel kabullerini benimsemeleri ve hatta öğretilerinde kullanmaları da bununla ilgilidir. Bu fikirlerin, mantetizmacılıktan, şifacılığa, ölümlerin ruhlarıyla temas inancından ruh göçü gibi metafizik görünümlü birçok kulte merkezî bir rol oynaması, bu akımların, bakışı duyulur evrenin ötesine geçmeyen modern insan için tasarlandıklarının bir kanıtı olmalıdır.

Sözü modern metafizik akımlara veya kültlere getirmemizin nedeni, şairin ömrünün son demlerinde uçan dairelere duyduğu meraktır.¹⁶ Bu hususun konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz çünkü şairin tek tanrıci uluhiyet anlayışına dair bu yazının ilk kısmında alıntıladığımız (*[Dünyayı] bir yaratıcı var düşüncesi vahdaniyecilerin fikri... Ama bu, kürre-i arzdakilerin fikri. Şayet varsa öteki kürelerdeki insanlar ne düşünüyorlar onu bilmiyoruz*) cümlesinden de anlaşılacağı üzere Yahya Kemal başka kürelerde insanların var olabilme ihtimalini kabul ediyor gibidir. Günümüzde UFO başlığı altında toplanan dünya dışı varlıklara inancın şairin anladığı evren fikriyle rahatlıkla telif edilebilmesi bir yana, salt 19. yüzyıl Fransız kültürünün, bahse konu modern metafiziklerin oluşumuna zengin bir kitabiyatla (literatür) katkıda bulunduğu gerçeği bile şairin bu eserlerden haberdar olduğu ön kabulüyle böyle bir varsayımı makul kılmaya yeterlidir. Bu da Yahya Kemal’in, hakkında Fransa’dan kitap istetecek kadar ilgi gösterdiği uçan daire hadisesine biraz da metafizik bir merakla yaklaşmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Burada, ruh çağırma celselerinde uzayda yaşayan bazı ruhlardan tebliğler aldıklarını iddia eden Fransız ispiritizmacılarının, bu itibarla olgusal olarak ilk kez 1947’de ortaya çıkan uçan daire olaylarının ön habercileri olduklarını ve modern bir inanç olarak ruh göçü fikrinin ilk kez Fransız sosyalistleri arasında yayılmaya başladığını hatırlamak

16 Sermet Sami Uysal, *Her Yönüyle Yahya Kemal*, Toroslu Kitaplığı, İst., 2004, s. 337.

önemlidir. Öte yandan şairin ilgi alanına giren kimi Fransız ediplerinin, mesela Hugo'nun da ruh çağırma celselerinde uzaylı ruhlardan tebliğler aldığını iddia ettiği bilinmektedir.¹⁷ Tüm bunlar bize ilk uçan daire hadiseleri haberleşecek kadar yaygınlaştığında şairin bu haberlerle anılan kitabiyat arasında bir bağ kurmuş olabileceğini ihtar etmektedir.

Elbette belirttiğimiz gibi böyle bir varsayım, şairin 19. asır Fransız gizilci (okültist) kitabiyata aşına olduğu ön kabulüne dayanmaktadır ve biz bunun pek uzak bir ihtimal olmadığını düşünüyoruz. Bu bağlamda örneğin, “Cihana bir daha gelmek hayal edilse bile / avunmak istemeyiz böyle bir teselli ile” mısraları, Yahya Kemal'in Fransız gizilcilerin (okültistler) dünyaya armağanı olan modern ruh göçü inanisından haberdar olduğunun bir delili olarak alınmaya uygundur. Biz bu mısralardaki “teselli” kelimesinin, dinî inancı acı karşısında insanın teselli arama ihtiyacıyla ilintilendiren pozitivist izahla alakalı olduğu kanaatindeyiz. Şairin bu açıklama tarzını benimsediğini gösteren çeşitli ifadeleri göz önüne alındığında bu mısralardaki teselli kelimesini, dünyaya bir daha gelmek fikrinin (ruh göçünün) inanç boyutuna bir atıf olarak yorumlamak mümkündür. Tabii bu hâlde bahsi geçen mısraların pozitivist düşünce temelinde ruh göçü inancına yönelik bir reddiye havası taşıdığı ortaya çıkar. Bütün bunlar doğru kabul edilirse, pozitivist temayüllerinin Yahya Kemal'in metafizik ilgileri üzerinde sınırlandırıcı bir etkide bulunduğunu veya diğer bir deyişle şairi bu yönde (dinlerin duyular dışı olan metafizik iddialarından daha deneysel görünen konularla) “seçici” davranmaya zorladığını söylemek mümkündür.

Diğer taraftan ömrün sona yaklaştığını işaret eden ihtiyarlık, ölüm fikri üzerinden her zaman için gençlikte pek üzerinde durulmayan metafizik soruların tekrar yüzeye çıkmasında bir etken olabilir. Bununla birçok şiirinde zaten ölüm temini işleyen şairin, pozitivist bakışı, mizacı ve benzeri etkenlerle ömrünün ilk döneminde sütre gerisine atmakta zorlanmadığı metafizik sorularla, ömrünün son yıllarında ölüm düşüncesi üzerinden belki de daha çok meşgul olduğunu söylemek istiyoruz. Yukarıda “O Taraf”ın son mısrasından hareketle (*Rüya bu. Yoksa başka bir âlem midir ölüm?*) Yahya Kemal'in ruhun baki kalmayacağı inancından zaman zaman şüpheye düştüğünü söylemiştik. “O Taraf”taki şüphecilik, bazı şiirlerde mesela “Yol Düşüncesi”nde, (*Eğer mezarda şafak sökmeyen o zindanda / Cesed çürür ve tahayyül kalırsa insanda*) bazen ruhun bekasına yönelik bir temenni, bazen mesela “Düşünce”de olduğu gibi,

17 Hugo, sürgünde bulunduğu yıllarda icra ettiği ruh çağırma celselerinde ruhlardan yanı sıra Venüslülerden veya daha doğrusu Venüs'te yaşayan ruhlardan tebliğler almış ve bunları günlüğüne kaydetmiştir. Bu hususta bk. Jann Matlock, critics, *Ghostly Politics*, Vol. 30, No. 3, Post-Mortem: The State of Death as a Modern Construct (Autumn, 2000), pp. 53-71. Ayrıca Baudler, Rimbaud, Nerval gibi Fransız şairlerin okültizme ilgileri için bk. Albert Beguin, *Poetry and Occultism*, Yale French Studies, No. 4, Literature and Ideas (1949), s. 12-25.

(*Bakiyse ruh eğer dilemezdim bekasını*) bu ihtimalden duyulan bir rahatsızlık şeklinde ortaya çıkar. Ölüme yönelik bu birbirlerinden farklı hatta çelişik yaklaşımlar, şairin ölüm ötesi gibi metafizik konuları pozitivistizminin etkisiyle tam olarak çözememesinin yanı sıra ölüm düşüncesinin bu türden başka soruları tetikleyebilmiş olma ihtimalini akla getirmektedir ki bu da Tanpınar'ın yukarıya aldığımız tespitinde bu düşünceye *sadece* kelimesiyle koyduğu sınırlamanın pek temeli olmadığını gösterir.

Yahya Kemal'in pozitivistizminin etkisiyle metafizik içeriklerine mesafeli yaklaşması, tanrı fikrinin de belirsizleştirmesine neden olmuştur. Bu, evreni yaratan bir tanrının varlığını kabul etmekle birlikte onu herhangi bir dinin tarif ve tanıtımı dışında benimsemekle ilgili bir durumdur. Şairin daha önce değindiğimiz, Sermet Sami Uysal'ın "Geçen gün ruhun ebediliğine inanmadığınızı söylemiştiniz" demesine mukabil "Evet ama Allah var. Fakat ona akıl ermiyor" diyerek tanrı hususunda âdeta bilinemezci bir tavır sergilemesi bunun tipik bir delilidir.