

Yahya Kemal'in Din ve Metafizik Algısı 3

Şaban BIYIKLI

Yahya Kemal Deist miydi?

Bu yazının ilk kısımlarında sık sık Yahya Kemal'in dinin akaidî kısmına mesafeli durduğunu yineledik ve bunu şairin pozitivist bakışıyla izah ettik. Onun, "cennet ve cehennem varlığına, ruhun bekasına" inanmaması dinin inanç boyutuna olan bu uzaklığını göstermektedir. Yine şairin dünyanın yaratıcısı olarak bir Tanrının varlığını kabul etmesine rağmen bu yaratıcının niteliklerine ilişkin agnostik(bilinmezci) bir tutum sergilediğini de söylemiştik. Yahya Kemal'in Tanrının nitelikleri konusunda belirli bir dinin uluhiyete veya ilahi kişiliğe dair öğretisini referans kabul etmediğini gösteren bu durum da aynı uzaklığın diğer bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Bütün bunlar Yahya Kemal'in deist olabileceğini akla getirmiştir. Önce Tanpınar tarafından dile getirilen bu iddia, daha yakın zamanlarda Hilmi Yavuz'un kaleme aldığı bir gazete yazısında tekrar gündeme getirilmiştir. Aslında bu yazının ilk iki kısmında anlatıklarımız, özellikle vurguladığımız Yahya Kemal'in Tanrının nitelikleri konusunda bilinemezci (agnostik) bir tavra yaklaştığı iddiamızla birlikte, şairin deist olduğu iddiasına dolaylı bir cevap teşkil etmektedir. Bununla birlikte, konumuzun tamamlanması açısından şairin deist olup olamayacağı ve bu yöndeki iddiaların mahiyeti üzerinde kısaca durmak, orada söylediklerimizi açıklama fırsatı da vereceğinden yararlı olacaktır. Önce şairin deizmi konusunda Tanpınar'ın ve Hilmi Yavuz'un ne dediklerini hatırlatalım.

Tanpınar'ın Yahya Kemal'in deizmi hususunda söyledikleri kısa ve nettir. Şairin bu yakın dostu, kişisel gözlemlerinden hareketle Yahya Kemal'i "kendi hususi inancında bir çeşit deizme daha yakın gör"düğünü belirtir. Fakat ne deizmden ne anladığını ne de bu terimi niçin "bir çeşit" ifadesiyle sınırladığını belirtecek bir açıklamada bulunmaz. Aşağıda bu belirsizlikten ne anlamamız gerektiği üzerinde duracağız. Şimdilik Yahya Kemal'in dine yönelik tutumu hakkında Tanpınar'da kesin gözükken kanaatin, bizim bu yazıda savunduğumuz görüşlerle tutarlı bir şekilde şairin dine mesafeli duruşu veya uzaklığı olduğunu belirtelim. Nitekim Tanpınar'ın, şairin dinî havaya sahip şiirleri hakkında, başka şeylerin yanı sıra, "...vicdan azabına benzeyen bir eve

dönüş” demesi bu uzaklığı gayet açık belirten bir ifadedir ve onun Yahya Kemal’in “bir çeşit” deizmini oturttuğu duygusal zemine de işaret etmektedir. Belirtmek gerekir ki şairin bir diğer yakın dostunun, Cahit Tanyol’un da şairin dine yaklaşımı hakkında, Tanpınar’ın ifadesine çok benzer bir şekilde “Kendisi Akif gibi inançlı değildi... Yahya Kemal için din halkın dinsel yaşantısı karşısında [duyduğu] bir özlemdir,” demesi şairin dinsel inanca mesafeli durduğuna dair yakın çevresinde bir uzlaşma olduğunu gösterir.¹ (Nitekim bizim bu yazıda yararlandığımız Sermet Sami Uysal da şairin son yıllarında o dostluk halkasına dâhil olanlardandır).

Hilmi Yavuz’a gelince, Yavuz’un şairin deizmi iddiası Tanpınar’inkinden daha objektif bir yaklaşımın neticesi gibi görünmekle birlikte, dayanakları açısından oldukça zayıf bir temele sahiptir. Bunun tek nedeni Yavuz’un, iddiasını ilginç bir şekilde tek bir kaynağa, Prof. Kaya Bilgegil’in şairin şiirlerinde din konusunu ele aldığı (ve Prof. Dr. Orhan Okay’ın tamamlanmadığını söylediği)² bir makalesine dayandırması değildir. Aşağıda bu dayanaksızlık üzerinde duracağız. Fakat önce kısaca Yavuz’un tek kaynağında, yani Bilgegil’in anılan makalesinde ne dediğini ve hangi sonuçlara ulaştığını göstermemiz gerekiyor. Bunun için yazarın bu makalenin “Birinci Bölüm” başlığının hemen altında, “Yahya Kemal’in Nazım Vokabülerinde Dini Kelimeler” yan başlığıyla verdiği, makalenin özü sayılabilecek nitelikteki sözlerini özetleyeceğiz. Burada Bilgegil, Yahya Kemal’in şiirinde dinle, özellikle de İslamiyetle ilgili kelimelerin büyük bir yekûn tutmadığını, bu konuda şairin 180 şiirini incelemesine rağmen bunların ancak 64’ünde konuyla ilgili, yani dinî kelimeler bulunduğunu, bunların sayısının toplamda 267, çeşit bakımından ise 105 olduğunu söylemekte ve - altını çizerek alalım - “*bu kelimelerin heyet-i umumiyesi de tekabül ettikleri dini mefhumları ifadede kullanılmamıştır; hatta bir kısmı mecazi manalarla ladini ve üstelik dünya lezzetlerini veya bu lezzetlere iştiyaki ifade eden manzumeler bünyesine girmiştir*” demektedir.³ Yani Bilgegil Yahya Kemal’in şiirindeki dinî kelimeleri, bunlara karşılık gelen kavramları ifadede değil din dışı ve hatta dünya zevkleri ile bu zevklere duyulan iştiyaki anlatmada kullandığını söylüyor ve daha sonra kendisine göre tasnif ettiği bu kelimeleri “Ontoloji Sahasına Sokulabilecek Kelimeler” başlığı altında ve Allah kelimesinden başlayarak inceliyor. Tanrıyla ilgili kavramlarda, sırasıyla *Allah, Kirdgar, Hallak, Hak, Hüda, İlahi, İzzet, Tanrı, Rab, Zülcelal*, kelimelerini inceledikten sonra diğer dinî kelimelere geçiyor. Yavuz iddiasını, yazarın Tanrıyla ilgili diğer kelimeleri incelemeye başlamadan önce, “Allah” başlığı sonunda bu kelimeyle ilgili vardığı şu

1 Cahit Tanyol, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Remzi Kitabevi, İst.1985, s. 93

2 Orhan Okay, “Deizm Polemiği ve Yahya Kemal’de Din Duygusu,” *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası IV*, s.71-2, İst 2001.

3 Kaya Bilgegil, *Yahya Kemal’in Şiirlerinde Din*, “Yahya Kemal için Yazılanlar 2” içinde der. Kazım Yetiş, İstanbul Fetih Cemiyeti yay, İst, 2000, s. 552

neticeye dayandırıyor: “Yahya Kemal şiirinde Allah kelimesini Allah'tan değil onun masivasından bahsederken kullanıyor. Bu kelimeyi ihtiva eden mısralar hüküm değil fiil bildirirler. Bu fiiller derin bir metafizik sarsıntıya, hassasiyetin hususi bir tezahürüne tercüman olmaz”.⁴

Kolayca anlaşılabilceği gibi Bilgegil'in bu fikirlerinden çıkan şey, Yahya Kemal'in şiirindeki dinî kavramların şairin kendi içinde yaşadığı (içsel) bir dinî deneyimle ilişkili olmadığıdır. Diğer bir deyişle Bilgegil'in vardığı sonuç - yani Yahya Kemal'in nazmında Allah kelimesiyle şahsi olan duygu ve düşüncelerini ifade etmemesi -, bizce, Yahya Kemal bu kelimeleri ne kendi içsel dinî deneyimini ne de bizatihi Allah'ı veya onun fiil ve hallerini anlatmak için kullanmamıştır, demekten öte bir anlam taşımaz. Şair, Bilgegil'e göre, özelde Allah, genelde din ile ilgili kelimelerle ya Allah'ın masivasının yani yarattıklarının onunla olan ilgisini anlatmaktadır yahut din ile ilgili kelimeleri kullanırken din dışı olanı, dünyevi zevkleri ve bunlara duyduğu iştiaklarını anlatmaktadır. Buna bağlı olarak Bilgegil, mesela Allah kelimesi için incelediği mısralardan şu sonuca varır: “Yahya Kemal manzumelerinde Allah kelimesini kullanırken bizatihi ve lizatihi Cenab-ı Bari'nin ef'al, ahval ve hakkında verilen hükümü değil masivasının Hüda-yı zülcelale bazı taallukatını anlatıyor”⁵. Yani günümüz deyişle: Şair Allah kelimesini kullanırken zatı için ve zatından dolayı Allah'ın fiillerinden, hâllerinden ve Allah hakkında verilen hükümlerden değil Allah'ın dışında kalan yaratıkların Allah ile olan ilgilerinden, münasebetlerinden söz ediyor. Hepsini bu.

Bizce, Bilgegil'in söyledikleri çok açık ve yaptığı iş felsefi veya teolojik bir çözümleme değil. O, sadece şairin mısralarını söz dizimi, anlam ve söz varlığı yönünden inceliyor; buna bağlı ve zorunlu olarak da mısralardaki *fil*, *fail* ve *meful* (yüklem, özne, nesne) ilişkilerine bakıyor. Yani Bilgegil'in yaptığı işin dil bilimsel bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Peki, bu yazı, Yahya Kemal'in deist olduğunu iddia eden bir yazının tek kaynağı olabilir mi? Bizce bu pek kolay bir iş değildir. Fakat “Yahya Kemal Deist miydi?” başlıklı yazısında Bilgegil'in bu makalesine dayanarak, “Yahya Kemal'in şiirlerinde *fail* (*etken, aktif*) [vurgu: ŞB.] olan Mâsivâ'dır. Yâni, Allah'ın dışında kalan her şey! Mâsivâ'yı *fail* kılmak ise deizmden başka bir anlama gelmez. Deizm ya da bir başka deyişle, ‘Allah'ın kainatı yarattıktan sonra onu kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığı’ düşüncesi” diyen Yavuz'un bu güç işi, en azından görünürde, başardığını söyleyebiliriz.⁶ Fakat bu başarı, bize iki hususta yapılan bir “kalem çabukluğu”nun sonucu gibi görünüyor.

4 *age.*, s.555

5 *age.*, s.554

6 Hilmi Yavuz, “Yahya Kemal Deist miydi?”, *Zaman* gazetesi, 9.12.1997 tarihli nüsha.

1. Bilgegil'in dil bilimsel yaklaşımına, buna bağlı olarak fiil, fail kelimelelerini bu disipline uygun kullanmasına yani mısraların oluşturduğu cümlelerin özne-yüklem ilişkisine dikkat çekmesine karşın Yavuz, fiil ve fail terimlerini sanki Bilgegil öyle yapmış gibi, felsefe veya teolojinin kullanması gereken bir dil bağlamına oturtuyor; onun, Bilgegil'in çoğu kez *dil bilimsel özne* anlamıyla kullandığı *fail* kelimesini parantez içinde *etken* ve *aktif* kelimeleriyle açıklamasından bizim anladığımız bu. Fakat bunu hangi gerekçeyle ve nasıl yaptığını söylemiyor. Bu ise bize, aynı kelimelerin farklı disiplinlerce terim olarak kullanılmasından kaynaklanan bir ihlal demesek de bir "acelecilik" gibi görünüyor.

2. Bu "acelecilikten" kaynaklansa gerek Yavuz, Bilgegil'in makalesinden, Bilgegil öyle demediği hâlde, "Yahya Kemal'in şiirlerinde *fail* (*etken, aktif*) olan Mâsivâ'dır, yani Allah'ın dışında kalan her şey!" yargısını çıkarıyor. Oysa Bilgegil'in ne dediğini yazdık; böyle bir şey demiyor. Bilgegil'in dediği şu: İçinde Allah kelimesi geçen mısraların oluşturduğu cümlelerde bizzat Allah'ın eylemleri, hâlleri ve ona dair bir hüküm değil masivasının Allah'a *taallukatı* yani, onunla münasebet ve ilgileri anlatılmaktadır. Üstelik bu, yazarın aynı yerde mısraları söz dizimi bağlamında incelerken vardığı dört sonuçtan sadece biridir ve tüm bu sonuçlarla, Bilgegil'in söylediği (yine altını çizerek söyleyelim) *bu mısralarda Yavuz'un dediği gibi öznenin masiva olduğu değil Allah'ın özne olmadığıdır*. İşte bu ikisi arasındaki farkı görmemekten kaynaklan bir acelecilik daha! Kaldı ki yazar, bir mısradaki *Allah'ın özne olduğunu* söylüyor ve biz Yavuz'un bu cümleyi atlama nedenini artık biliyoruz: Acelecilik! Üstelik Bilgegil aynı sonuçlarda "Bu mısralarda bahsi geçen işlerin hiçbirinin faili Yahya Kemal Beyatlı'nın kendisi değildir" de diyor. Böylece anlıyoruz ki ilgili mısralarda geçen cümlelerin failleri, *yani dil bilimsel olarak özneleri ne Allah imiş ne Yahya Kemal imiş*. Buradan Bilgegil'in çıkardığı sonuç elbette deizm değil, şudur: Yahya Kemal şiirinde Allah kelimesiyle onunla ilişkisini, ona bağlılığını, ona kulluğunu yahut bunlardan veya ona inancından kaynaklanan fizikötesi bir içsel yaşantısını vs. anlatmaz; kimileri zevkle ilgili başka ve din dışı şeyleri anlatır. Bu ise Bilgegil'e göre şairimizin dinsel yaşantılar ve tecrübeler bakımından çok zengin olmadığından başka bir anlam taşımaz; nerede kaldı deizm! Kısacası *Bilgegil çalışmasında dil bilimsel olarak Yahya Kemal'in bu yazının başından beri söylediğimiz dine mesafeli yaklaşımını tespit etmiş oluyor ve buna bir de şairin tanrıyla ilişki kurmak anlamında metafiziksel bir hassasiyete sahip olmamasını ekliyor*. Böylece, Yavuz'un felsefi veya teolojik bir çözümlenmeye dayanırmış görünen iddiasının Bilgegil'in dil bilimsel çözümlenmesine dayandırılmayacağını veya daha açık olarak, Bilgegil'in bulgularının Yavuz'un onları bize aktardığı şekilde olmadığından kendisinin deizm iddiasını desteklemeyeceğini söylüyoruz.

Fakat bu iki “kalem çabukluğu” veya “acelecilik” olmasaydı; diyelim Bilgegil, Yavuz’un ona söylediği sonuçlara varsaydı, yani “Yahya Kemal’in şiirlerinde *fail* (*etken, aktif*) olan Mâsivâ” deseydi ne olacaktı? Buradan Yahya Kemal’in deist olduğunu çıkarabilir miydik? Bize göre bu soruya en azından İslam teolojisi açısından evet cevabı vermek oldukça zordur. Örneğin İslam teolojisinde “irade-i mutlak ile irade-i cüzi diye bir ayrım olduğu gibi, “Kul kendi fiilinin yaratıcısıdır.” diyerek insanı fiillerinin *mutlak faili* kabul eden, böylelikle insan söz konusu olduğunda, Yavuz’un seveceği ifadeyle söylersek, *mâsivâ'nın bile fail görüldüğü* bulunmaktadır. Yavuz burada da, bildiğimiz kadarıyla koskoca bir ödül-ceza öğretisinin bu ayrıma dayanması nedeniyle, bunun biraz da böyle olması gerektiğini atlıyor, bilmezden geliyor veya yine “acelecilik” yapıyor. Şu hâlde “Mâsivâ’yı fail kılmak, deizmden başka bir anlama gelmez.” demek pek “aceleci” bir hükümdür.

Bu konuda kendi görüşümüzü beyan etmeden önce son bir hususu vurgulamak gerekiyor. Yahya Kemal’in deist olup olmadığı sorusunu ortaya atan ve kendisi de bir felsefe hocası olan Hilmi Yavuz’un tezini doğrudan şairin eserlerine veya onun hakkında yakın çevresinin tanıklıklarına değil de Bilgegil’in, üstelik yarım kalmış bir makalesine dayandırması baştan beri bize ilginç geldi. Önceleri Yavuz’un konuyu böyle ortaya atmasını, bu yazıda dolaylı olarak temelsizliğini göstermiş olduğumuz şu çok yaygın “mütedeyyin Yahya Kemal” imajının ardındaki ideolojik ön yargı ile bu ön yargıdan kaynaklanacak olası itirazlara karşı bir tedbir alma gayreti gibi görüyorduk ve nitekim kendisine yönelik itirazların ideolojik veya duygusal (bazıları öfkeli ve hakaretamiz olacak kadar duygusal) niteliği bizce tedbir konusunda Yavuz’un bir dereceye kadar haklı olduğunu ortaya koyuyordu. Fakat daha sonra, Hilmi Yavuz’un, Yahya Kemal’in deizmi hakkında başka bir şey söyleyip söylemediğini araştırırken Yavuz’un bir öğrencisinin Yahya Kemal şiiri hakkında verdiği bir doktora tezine rastladık. Yahya Kemal’in deist olduğu iddiası, tezde Yavuz’un anılan gazete yazısına dayanarak yineleniyor ve “Hilmi Yavuz ise, “Yahya Kemal Deist miydi?” başlıklı yazısında, ilk kez Ahmet Hamdi Tanpınar’ın öne sürdüğü “Yahya Kemal’in deist olduğu” argümanını, Bilgegil’in semantik çalışması aracılığıyla temellendirme imkânı bulur” deniyordu. Anladık ki Hilmi Yavuz’un iddiası için kaleme aldığı tek şey burada ele aldığımız şu kısa gazete yazısıydı ve hoca ile öğrenci arasında burada ne olduğunu gösterdiğimiz şu kısa gazete yazısı “kapalı devre bir temellendirme” sistemine dayanak olmuştu ve tez yazarına göre “Yahya Kemal’in dünya görüşü üzerine geliştirilen tartışmalara bakıldığında, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın, Kaya Bilgegil’in ve Hilmi Yavuz’un görüşlerinin, “deizm” konusunda birleştiği anlaşıl[ıyordu]. Biz ise buraya kadar söylediklerimizden sonra şu cümlenin teze öylesine yazılmış

bir ifade olduğunu gösterdiğimizi düşünüyoruz; özellikle aşağıda Tanpınar'ın bu konudaki ifadesinin ne anlama gelebileceğiyle birlikte kendi görüşümüzü de belirttikten sonra bunun bir kez daha görülebileceğini düşünüyoruz.

Bizim bu konudaki görüşümüz şöyle özetlenebilir: Yahya Kemal, sistem olmaları açısından din(ler)e olduğu gibi felsefi nazariyelere de mesafeli veya soğuk bakmaktadır.⁷ Bizce bu husus Yahya Kemal'in anlaşılmasında diğer birçok şeyden daha önemlidir. O, ne felsefi ne de dinî bir inancın adamı değildir. Onun inanmak için beklediği şey delildir, kanıtlardır. Bunun dışında kalan her durumda, bizce o her tür sistem fikrine karşı belirli bir şüpheyi hep yedekte tutmaktadır. Bu o kadar öyledir ki bu yazının ilk kısmında, şüphesinin bazen kendi inançsızlığına bile yöneldiğini “O Taraf” adlı şiirine dayanarak söylemiştik. Şairin bu tutumu, yukarıdan beri hep tekrarladığımız gibi bakış açısının pozitivist olmasından, daha açık bir ifadeyle pozitivistimin “denenemeyen şeyleri metafizik dolayısıyla da gerçek dışı veya saçma gören ideolojisine” olan yatkınlığından kaynaklanmaktadır. Fakat bu yatkınlığın dahi bir sisteme bağlılık olarak alınmaması gerektiğini bu yazımızın ilk kısmında söyledik. Orada Jung'a referansla söylediğimiz şuydu: Pozitivist bakış açısı 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına dek insanın biliş tarzını belirleyen bir unsur olmuş, bu hususta bilincin bir tür peşin verisi olarak iş görmeye başlamış, üstelik yaygınlığı bakımından bu hâl ‘zamanın ruhu’na dönüşmüştür; bu bağlamda Yahya Kemal'e gelince, o örneğin Paul Claudel'in yaptığı gibi ‘zamanın ruhu’na karşı çıkan, ona direnen biri değildi.

Yahya Kemal'in birer sistem olarak dinlere ve felsefi nazariyelere bu şüpheli ve mesafeli tutumunun, doğal olarak, az çok felsefi bir nazariye görünümüne sahip olan deizme karşı tutumunun da ne olabileceği hakkında bir fikir verebileceğini düşünüyoruz. Fakat Yavuz'un tezi lehine şu da bir gerçektir ki eğer deizm, şu veya bu teknik tanımına hapsolmadan, evrenin yaratıcısı bir tanrının varlığını kabulle birlikte vahyi, kutsal kitapları ve mucizeleri, tek bir deyişle söylersek kurumlaşmış dini reddederek tanrının bilinmesinde - o tanrı ister ... “saatçi veya tasarımcı tanrı” şeklinde ister başka türlü tasavvur edilsin - aklın yeterli olacağını ileri süren bir inanç olarak alınırsa, dinsel öğretileri dışında “yaratıcı bir tanrı”nın varlığını kabul ettiği anlaşılan şairin bu yaklaşımı deizme benzetilebilir. Fakat evvelce söylediğimiz gibi, Yahya Kemal, kabul ettiği yaratıcının bilinebilirliğinin imkânı konusunda karamsar, “bilinemezci/

7 Yahya Kemal'in filozofların spekülâtif söylemlerine veya felsefi nazariyelere mesafeli yaklaşımı, şairin, filozofları şek ve şüpheye kalmakla ve bir kısmını kof olmakla eleştirdiği “Düşünüş” adlı şiirde ve ayrıca Nihat Sami Banarlı'ya “vatan” hakkında görüşlerini anlatırken kullandığı “vatan hiçbir zaman bir nazariye değildir,” veya “Bereket versin ki Türk vatani hiçbir nazariyecinin, hiçbir feylesofun, hiçbir vaizin tefsirine sığm[az] tarzındaki ifadelerinde görülebilir. Bu hususta bk. Banarlı'nın *Yahya Kemal Yaşarken*, İst. Fetih Cem. Neşriyatı:1, İst, 1959, s.20-23.

agnostik” denilebilecek bir tutum içindedir. Bizce, bu tutum, deizm dâhil tanrının bilinmesinde kurumsal dinî öğretileri değil aklın yeterliliğini vurgulayan her tür teizme zıt bir eğilimi yansıtır ve Yahya Kemal’i deist olarak nitelememizi güçleştirir. Tanpınar’ın deist kelimesini “bir çeşit” ifadesiyle nitelendirmesinin nedeni de bu güçlük, yani şairi kolaylıkla deizm kategorisine sokamayışı olmalıdır. Bu yüzden biz Tanpınar’ın deizm kelimesiyle belirli bir felsefi sistemi değil, aydınlanma döneminden itibaren Hristiyanlık ve kilise dışında gelişen tüm akılcı teizmleri, yani kurumsallaşmış dinî öğretiler dışında evreni yaratan bir tanrının kabulünü benimseyen felsefi/teolojik tavırları kastettiğini düşünürüz.

Kıscacası ömrünün son yıllarında Sermet Sami’ye “Bir Allah var fakat onu bilemiyoruz” ifadesinden, özellikle (onu bilemiyoruz) deyişinden, biz evrenin yaratıcısını bilmek açısından Yahya Kemal’in, hem tanrıyı tanıtmayı vadeden hiçbir dine müracaat etmediğini hem de deizmde olması gereken akla yönelik iyimser yaklaşımın dışına çıktığını anlıyoruz. Bizce Yahya Kemal’in felsefi/teolojik görüşleri için kesinlik arz eden tek husus budur. Bunun dışında şairin bu yöndeki görüşlerini, felsefi bir terminolojiyle nitelemek gerekseydi biz deizm değil “agnostik teizm” demeyi tercih eder fakat bu nitelemenin de kesinlik ifade etmediğini söyledik.

Milliyetin bir unsuru olarak din

Pozitivist bakış açısından dolayı öğretisel olarak İslama uzak duran Yahya Kemal, ulus anlayışına bağlı olarak, bu dinin kültürel ve tarihî (maddi/manevi) görüş-nümlerine özel bir önem atfeder. Madalyon metaforunu kullanarak söylersek, Yahya Kemal’in din madalyonunun inançla ilgili olmayan diğer yüzünde İslam, Türk-lüğün kurucu öğelerinden biri olarak ortaya çıkar. Bunun neticesi olarak şair, İslamı sadece 1071’den sonraki Türk tarihi bağlamında ve sadece Anadolu ve Rumeli’nin vatanlaşması süreci içinde ele alır. Tarihsel ve coğrafi denebilecek bu yaklaşımıyla, Yahya Kemal’in bir bakıma, kendisine kadar tarih içinde ayaklarının yere basmadığını düşündüğü Türkçülüğe, tarihsel bir başlangıç ve mekânsal bir zemin kazandırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu çaba, yani Türk milliyetinin teşekkülünü tarihe ve coğrafyaya “yazılmış kâğıtlara, taşa hakkedilmiş yazıya, zamandan kalmış eserlere, hasılı filolojik ve arkeolojik eserlere” dayandırmak gayreti Yahya Kemal’e göre bir **ulus dini** (milliyet diyaneti) tesis etmek demektir. Öte yandan şaire göre, İslam, bu tekevvünün yegâne muharriki değil (dil, toprak ve atalar gibi) unsurlarından sadece biridir. Kıscacası şairin bu İslam-Türklük bağlantısındaki asıl ilgisi hep “millet” üzerindedir, diğer bir deyişle ideolojiktir ve İslam, o ideolojiye konu olan tarihî ve sosyolojik oluşumun (Türk milletinin) teşekkül veya tekevvün sürecindeki tarihî, estetik ve kültürel katkıları kadar önemlidir, daha fazla veya daha az değil.

Biz konuyu uzatmamak için bu kısımda Yahya Kemal milliyetçiliğinde dinin yerinin anlaşılması açısından kesinlikle belirtilmesi gerektiğini düşündüğümüz birkaç hususun altını çizmekle yetineceğiz. Bunlardan ilki, Yahya Kemal'in milliyetçiliğindeki Türklük-İslam ilişkisinin “yeni” Fransız nasyonalistlerinin düşüncelerindeki Fransızlık-Katoliklik ilişkisinin Türklük bağlamına uyarlanmasından ibaret olduğudur. Bu nedenle 20. yüzyıl başında Fransa’da Boulenger krizi ve Dreyfus davasının etkisiyle ortaya çıkan bu “yeni” Fransız milliyetçiliğinin Katoliklikle kurduğu ilişkinin kavranması, Yahya Kemal nasyonalizmindeki Türklük-İslam ilişkisinin aydınlatılması için vazgeçilmez bir iştir. Dr. Zana Çıtak, andığımız bu yeni Fransız nasyonalistleri ile bunların Fransızlık ve Katoliklik arasında kurduğu ilişki hakkında şöyle der:

“Bu yeni tip sağ milliyetçilik dinin milliyetçi hareketler tarafından nasıl kullanılabildiğini gösteriyordu. Katoliklik sağcı milliyetçilik için her zaman iman ya da doktrinden fazlasını ifade etmiş ve Fransız milli kimliğinin temelini oluşturmuştu. Yeni milliyetçilik ise Katoliklik ile iman arasındaki bağı kesin bir şekilde kopartıyordu. Böylece Katolikliği Fransız milletini oluşturan kurucu öge olarak görmek ama Katolik doktrine inanmamak mümkün olabilmekteydi. Maurice Barrés’ten Charles Maurras’a bu yeni sağcı milliyetçiler Katolik Kilisesini Fransız milletini tanımlayan ve ona güç veren milli bir kurum olarak görüyorlardı.”⁸

Dr. Çıtak’ın bu tespiti, alıntıdaki Fransa ve Katoliklik yerine Türkiye ve İslam sözcükleri konulması koşuluyla, rahatlıkla Yahya Kemal milliyetçiliğinin İslamla ilgisini belirtmekte de kullanılabilir. Daha açık söylersek, Yahya Kemal’in İslama Türklük açısından verdiği değer, açık bir şekilde dinsiz olduğunu söylemesine rağmen “Katolikliğin Fransız milletinin çok önemli bir niteliği, kilisenin ise Fransız toplumunun temel taşlarından biri olduğuna” inanan Action France lideri Charles Maurras’tan veya Katolik doktrine iman etmemekle birlikte bütün ömrü boyunca Katolikliğin zahirî görünümüne ilgi duyan Maurice Barrés’in ideolojik yaklaşımından farksızdır. Bu nedenle, Yahya Kemal’in bu hususta, Fransız sağının ömürlerinin sonuna dek ilki ateist ikincisi agnostik kalan bu iki öncü figürünün, bunlardan da özellikle Barrés’in takipçisi olduğunu söylemek çok abartılı değerlendirme sayılmaz. Bu konu üzerinde kısaca durmamız gerekiyor.

Yahya Kemal adlı kitabında, “...Yahya Kemal’i Katolik kilisesi tarafından o kadar tenkit edilen Barrés’e yakın gör[düğünü] söyleyerek Maurice Barrés’i Charles Maurras’la karıştırmasına rağmen⁹ Maurras ve Barrés’in şairin düşünceleri üzerin-

8 Bk. Zana Çıtak, “Fransa’da Laiklik ve Milliyetçilik: 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası,” *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 38, Ağustos, Eylül, Ekim 2006, s.151.

9 Tanpınar, *age*, s. 49. Katoliklerin tepkisini çeken yazarın iddia ettiği gibi Maurice Barrés değil,

de etkisi olduğundan ilk söz eden Tanpınar olmuştur. Günlüklerinden öğrendiğimize göre Tanpınar'ın, yaptığı karıştırmanın yanı sıra bu etkiler konusunda yeterli bilgi vermemesinin sebebi bu yazarların eserleriyle geç tanışmasıdır. Yine günlüklere göre Tanpınar, bu yazarları daha önce okumadığı için hayıflanmakta bir yandan da (Jean Moreas ile birlikte) Maurice Barrés ve Charles Maurras'ın Yahya Kemal'e etkileri konusunda vereceği malumatın şairin deha ve orijinalitesine bir halel getirmesinden endişelenmektedir. Tanpınar'a *Yahya Kemal* kitabında, “Kendisinin... nihayet Fransız milliyetçileriyle milletimizin hakiki çerçevesini bulduğunu sık sık tekrarladığını bil-meseydik bittabi bu benzerliklerden hiç bahsetmezdik,” tarzında, bir bilim adamı için garip görülebilecek cümleler kurduran da bu endişe olmalıdır.¹⁰ Buna rağmen Tanpınar, oldukça isabetli bir şekilde Yahya Kemal'in “...din karşısındaki davranış[ın] Barrés'e benzetmektedir. Bize göre bu benzerlik, Barrés'in, dinin mistik ve özellikle ortodoks olmayan görünümüne duyduğu hayranlıkla, Fransız geleneği içinde *devamlılığın* ve toplumda düzenin gücü olarak gördüğü Kilise'ye yönelik takdir duygusunu birleştirmesi ve buna rağmen daima agnostik kalmasıyla ilgilidir.¹¹ Gerçekten Barrés'in dine yönelik bu tutumu ile Yahya Kemal'in agnostik eğilimi ve materyalist-panteist Melamiliğe duyduğu ilgi (ve tabii bazı yorumcuların Yahya Kemal şiirlerinde bulunduğu şu “devamlılık” fikri) arasında kolayca bir paralellik kurulabilir.

Geçerken bir hususu daha belirtmemiz gerekiyor. Tanpınar'ın Yahya Kemal'in üzerindeki etkileri bakımından Barrés ve Maurras'ı işaret etmesi, bizim bilebildiğimiz kadarıyla edebiyat tarihçilerinin ilgisini pek çekmemiş gibi görünmektedir. Tanpınar'ın günlüklerinin yayınlanmasına vesile olan öğrencisi Prof. Mehmet Kaplan'ın Yahya Kemal'in din karşısındaki tavrını izaha çalışan bir yazısı bunun bir örneğini oluşturur. Konuya ilişkin salt spekülasyondan oluşan ve üstelik Yahya Kemal'in “tanrıya imanını kaybetmesi” gibi yanlış çıkarımlarda bulunan bu yazıda Kaplan, Barrés ve Maurras özel bağlantıları bir yana konunun tarihsel bir boyutu olabileceğinden bile habersiz görünmektedir.¹²

Son bir hususu belirterek bitirelim. Dine bu tür, inanç dışında kalarak salt ideolojik diyebileceğimiz bir değer atfetmenin, ilgili din (Hristiyanlık veya İslam) tarafından kabul edilip edilmeyeceği de bu yaklaşımın değerlendirilebilmesi için önem arz etmektedir. Fransa bağlamında Maurras'ın eserlerinin Papa tarafından yasaklanması ve bundan Maurras'ın başında bulunduğu siyasi hareketin oldukça olumsuz etkilen-

Maurras'tır. Katolikliğe duyduğu ilgi nedeniyle Barrés'in daima bir gün gelip Katolik doktrine döneceği umulmuştur.

10 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Dergah Yay., İst., 2011, s. 49.

11 <http://www.answers.com/topic/maurice-barr-s#ixzz2BrMsN313>

12 Mehmet Kaplan, *Yahya Kemal'in Şiirlerinde İç Sıkıntısı ve Sonsuzluk Duygusu*, “Yahya Kemal için Yazılanlar 2” içinde der. Kazım Yetiş, İstanbul Fetih Cemiyeti yay, İst, 2000, s. 427-45

mesi, bu tarz milliyetçiliğin kilise tarafından kabul görmediğini ortaya koymaktadır. Yahya Kemal milliyetçiliğinin o dönemde İslam açısından nasıl değerlendirildiğini bilmiyoruz çünkü şairin bu konudaki düşüncelerinin, entelektüel görünümü bir tartışma dışında eleştirildiğine veya reddedildiğine dair en azından bizim bir bilgimiz yok. Fakat Yahya Kemal'in kendi İslam yorumunu İslamın nasıl değerlendireceğine dair açıkça olumsuz bir kanaat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle İslam, kendisine inanç dışında salt ulusal açıdan değer biçilmesini kabul eder mi tarzında bir soruya Yahya Kemal'in verdiği cevap olumsuzdur: “İslamiyeti [böyle] yalnız bir milletin mesela Türk milletinin kendi zevki ve hülyasına göre anlayışını ulum-ı İslamiye redd[eder]” çünkü bu konuda “Kuranın hükümleri malumdur”. Fakat buna rağmen şairin ideolojik yaklaşımının dinî kayıtların dışına çıkmasından oldukça memnun olduğu ve “İslamiyetin [o] çok katı, çok maddi adeta riyazi olan uknumlarının üstünden atlayarak, [İslam'ın] nehyettiği (yasakladığı) noktalara, butlanların zevkine kadar git[tiği]” anlaşılmaktadır. Yahya Kemal'in bu sözlerinin, kendisinin dinle kurduğu ilişkiye bu kez farklı bir açıdan açıklık getirdiğini ve konumuzu tamamlayıcı nitelikte olduğunu düşünüyoruz.

Sonuç yerine

Araştırmacılar nezdinde sıklıkla karşılaştığımız birbirinden farklı ve bazen çelişen iki Yahya Kemal algısı¹³ vardır. Bunlardan biri şairin şiirlerinde, yazılarında ve Tanpınar gibi dostlarının kendisi hakkında söylediklerinde ortaya çıkan ve bizim bu yazıda dinî ve metafizik görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız Yahya Kemal, diğeri ise ticari ve ideolojik bir ürüne dönüşmüş “mütedeyyin” Yahya Kemal imgesidir. Bu ikinci Yahya Kemal imgesinin, bizzat şairin başlattığı, tabiri caizse, bir PR veya kamuoyu oluşturma çalışmasının neticesinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır ve maalesef bilimsel merakın önünde bir engel oluşturmaktadır. Hilmi Yavuz'a verilen cevapların birinde örneğin -bunların seviyesizliğini bir tarafa bırakıyoruz-Yahya Kemal'in dinî tutumunun tartışılmasına, bunun gereksiz ve yararsız olduğu gerekçesiyle cevaz vermeyen bir yazı okuduğumuzu hatırlıyoruz. Acaba bu tür bir tartışma yararsız ve gereksiz midir? Bu soruya aklı başında kimsenin evet cevabı verebileceğini sanmıyoruz. Kaldı ki burada Yahya Kemal'in şahsında tespit ettiğimiz dine yönelik bu tavır sadece bu şairimize has da değildir ve şu veya bu farklılıklarla Türk edebiyatının bir döneminin genel yaklaşımını temsil eder, dolayısıyla toplumsal ve siyasi tarihimizle de yakından ilgilidir.

Bu yazıda dar anlamıyla pozitivism olarak adlandırmayı tercih ettiğimiz bu tutum veya bakış açısını, genel anlamıyla din dışı/seküler bakış açısı olarak niteleyebi-

13 Örneğin Adile Ayda, Cahit Tanyol gibi yazarlarla Nihat Sami, Samiha Ayverdi gibilerinin Yahya Kemalleri birbirlerinden oldukça farklıdır.

liriz (seküler terimiyle basitçe dine kayıtsız kalmak veya onunla hiç ilgilenmemekten düpedüz din karşıtlığına uzanan geniş bir yelpazeyi kast ediyoruz). Edebiyatçılarımızın sekülerizmleri arasındaki farklılaşmanın izlenmesinin salt edebiyat tarihimiz için değil siyasi düşünce tarihimiz için de çok yararlı sonuçları olabileceğini düşünüyoruz. Sırf Yahya Kemal bağlantılı bir örnek vermek gerekirse Yahya Kemal, Ahmet Haşım ve A. Şinasi Hisar'ın dine yönelik tutumlarının çok benzer olduğunu, dolayısıyla birbirlerine çok yakın bir sekülerizmi temsil ettiklerini söyleyebiliriz; bu hususta âdeta aynı cevherin üç yüzü, üç görünümü gibi duran üçlünün sekülerizmiyle, örneğin Peyami Safa'nın "ölülerle iletişim kurulabileceği" (ispritzma) ve şifacılık vs tarzındaki tuhaf çağdaş inançları Einstein fiziğinin de dâhil olduğu modern bilimsel teorilerle bir araya getiren, tabiri caizse din ile bilimi barıştırma ihtiyacından kaynaklanan eklektik metafizik görüşleri (bizce bu fikirler Peyami Safa'yı 1960'lardan sonra dünyada *New Age* adını alacak düşünüşün öncüsü veya öncülerinden biri yapmaktadır) arasındaki ilgi; "geleneksel dinlere olan uzaklık ile bilime duyulan inanç" iki tutumda da uzlaşılan bir husus olmakla birlikte veya belki bu nedenden dolayı *modern* ve *post-modern* terimleriyle temsil edilebilecek düşünsel bir farklılaşmaya tekabül eder. Bu farklılaşmayı, tazammun edebileceği sosyal ve siyasal fikirler bir yana, salt edebiyat alanında takip etmek bile bilimsel açıdan verimli sonuçlar doğurabilecek olan önemli bir iştir. Yahya Kemal veya edebiyat tarihine mal olmuş herhangi bir edebiyatçı artık entelektüel ve bilimsel merakın, dolayısıyla artık bu yolda sorulacak soruların nesnesi konumdadır; bu soruları yararsız ve gereksiz ilan eden ideolojik veya ticari kutsama ise ancak dogmatizmle birlikte var olabilir.

Son olarak şunları söyleyebiliriz: Yahya Kemal'in İslamın (veya başka bir dinin) akaidine mesafeli olduğu, buna rağmen Fransızlardan uyarladığı ulusçu düşüncelerinin etkisiyle İslamın toplumsal, tarihî ve kültürel görünümüne önem verdiği anlaşılmalıdır. Fakat şair dünyayı açıklamak hususunda deizmin de aralarında bulunduğu felsefi sistem veya nazariyelere de dinlerle aynı oranda mesafelidir. Yahya Kemal'in, zaman zaman ölüm gerçeği karşısında şüpheye düştüğü anlaşılrsa da çağının genel entelektüel havası içinde "bilimi" gerçekliğin veya "hakikatin" tek ölçütü olarak kabul etmekte, buna bağlı olarak teknolojiye, toplumsal ilerlemeye ve biyolojik evrime içtenlikle bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Onun şiir ve yazılarının ilk döneminde ortaya çıktığını tespit ettiğimiz zaman zaman Hristiyanlığın şahsında bir monoteizm düşmanlığına varan paganca (putperest) söyleyişlerin sonraki dönemlerde kendisinin tasavvufi ve panteist olarak adlandırdığı eserlere dönüşmesi, monoteizm ve panteizm arasında bir tercih durumunda kalsa ikincisine yakınlık duyduğu anlaşılmasına rağmen bir *inançtan* çok şairin *zevke* attettiği özel anlamdan kaynaklanmaktadır. Bütün bunların İslam (veya başka bir dinin) ilahiyatı açısından ne anlama geldiği ise bu yazının konusu olmadığı gibi bu satırların yazarının ilgi alanına da girmemektedir.