

YAHYA KEMAL'İN ŞİİRLERİNDE DİNİ, MİSTİK VE METAFİZİK ÖGELER**Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI*****Özet**

Din, mistisizm ve metafizik “Tanrı” veya “Allah” konusu etrafında şekillendiklerinden birbiriyle ilişkili kavramlardır. Mistisizm ve onun yakından ilişkili olduğu “din” ve “metafizik” sanatla birlikte düşünülebilir. Türk edebiyatının yetiştirdiği ender şairlerden olan Yahya Kemal şiirinde işaret edilen üç kavramın yer aldığı dikkati çeker. Her üç kavramın temelini aldığı “Tanrı” veya Allah’a yönelik sıfatları din ve metafizik çevresinde şiirlerinde işleyen Yahya Kemal, “mistisizm” kavramını ise, İslam mistisizmi olarak düşünülen tasavvuf şeklinde kullanır. Hayatı kısa olarak görür, ölümü ise Türk-İslam kültürünün yansımasına bağlı olarak munis bir hâle getirir. Şair, ölümün “kötülük” anlamında kullanılmasıyla metafiziğe veya Batı felsefe geleneğine yaklaşır. Ruhu ezeli, zamanın öznel olduğu fikrindedir. “Varlık” kavramından “Allah”ı, “yokluk” kavramından da ölümü anlar. Bunun yanı sıra gönül, hikmet, felek konularına değinir. Rüya ve hayal konusundaki görüşleri, vatan ve İstanbul üzerinde yoğunlaşsa da, metafiziğe kaydığı da görülür.

Anahtar Kelimeler: Allah, Ölüm, Rüya, Varlık, Gönül.

**RELIGIOUS, MYSTICAL, AND METAPHYSICAL
ELEMENTS IN YAHYA KEMAL'S POETRY****Abstract**

As the concepts religion, mysticism, and metaphysics are formed around the subject matter “God” or “Allah,” they are related with each other. Also as religious elements that mysticism stems from are closely related with art, these concepts and art can be considered together. In the poetry of Yahya Kemal, one the exceptional poets brought up by the Turkish literature, it is remarkable that the three concepts are present. Yahya Kemal contemplates the subject matter “God” or “Allah,” from which each of the three concepts takes its roots, with respect to the attributes associated with Him and in the context of religion and metaphysics, and in terms of the concept “mysticism” employs Sufism (tasavvuf), which is thought to be Islamic mysticism, in his poems. Rendering life short and death comely, the poet uses reflections of Turkish-Islamic culture in his poems, while he approaches to metaphysics and the western philosophical tradition, bringing death and the concept “bad” together. According to him, soul is eternal and flow of time is subjective. He conceives “Allah” from the concept “presence” and death from the concept “absence.” Besides, he refers to the subject matters heart (gönül), wisdom (hikmet), fate/ firmament (felek). Although his views on dream and imagination focus on motherland and Istanbul, they seem to tend to metaphysics.

Key Words: God, Death, Dream, Presence, Heart (Gönül).

* Yrd. Doç. Dr.; Gaziantep Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
sogukomeroogullari@gantep.edu.tr

Giriş

Türk edebiyatının ilk dönemlerinde din ve sanat arasında yakın bir ilişki görülürken Tanzimat'la başlayan modernleşme süreciyle bu yakınlık sarsılmaya başlar ve “din”, modernleşme yolunda aşılması gereken büyük engellerden biri olarak görülür. Fakat bu süreç geniş bir zamana yayılarak gerçekleştirilmeye çalışılır (Tural, 2003: 23). Din-mistisizm-metafizik ve edebiyat kavramları arasındaki ilişki düşünüldüğünde Yahya Kemal'in¹ şiirleri çevresinde din, mistisizm ve metafiziğin var olduğunu söylemek mümkündür. Makalemiz Yahya Kemal'de din, mistisizm ve metafizik üzerine kurulu olup inceleme alanımız Yahya Kemal'in şiir kitapları olan ve ölümünden sonra Nihat Sami Banarlı tarafından yayınlanan *Eski Şiirin Rüzgârıyla*², *Kendi Gök Kubbemiz*³, *Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş*⁴, *Bitmemiş Şiirler*⁵ kitaplarındaki dinî, mistik ve metafizik kavramları, belirtilen edebiyat ve felsefe ilişkisi çevresinde açıklığa kavuşturmak. İlk önce Yahya Kemal'deki din anlayışıyla ilgili çalışmalara yer verilecek ve çalışmamızın onlardan farkı anlatılmaya çalışılacaktır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal'in “*metafizik ve dinî azap ve endişelerin adamı olmadığı*” görüşündedir (Tanpınar, 2005: 51). Yahya Kemal'deki din unsurunu “Müslümanlık” başlığı altında Beşir Ayvazoğlu'nun değerlendirdiği dikkati çeker. Burada Yahya Kemal'in çocukluk yıllarından başlayarak yurt dışına gittiği zamana kadarki din veya Müslümanlık anlayışından bahsedilir. Yurt dışına çıktığında Batı'nın dünya görüşü çerçevesinde hayata bakan Yahya Kemal, zaman zarfında “*Frenk hayatı alışkanlıklarından kurtulamayan, hem de millî hayatı yaşanması güzellikte bulan Yahya Kemal, zamanla iki hayatın da çizgilerini taşıyan bir Müslüman tipi çizecektir.*” (Ayvazoğlu, 2008: 338). Bu ifadelerden çıkarılacak sonuç, Yahya Kemal'in inanıp inanmadığı değil, Müslümanlığı Türklüğün bir parçası olarak görme iddiasında olmasıdır.

¹ Şiire bir aşk ile başlayan Yahya Kemal, onu nesir dışında bir tür olarak düşünerek musikiden başka bir musikî olarak kabul eder. Kendi lisanında halis birkaç mısra söyleme isteğini, Fransız şiiri ile eski şiiri birleştirmekle yaşama kavuşturur. Şiir his ve marifet olarak vücuda gelmez, onun hayat bulması için tahassüs ve sanatın izdivacı gerekir. Yahya Kemal'e göre şiir için ilk önce duygular, daha sonra dil gelir. Her kelime üzerinde bir kuyumcu hassasiyetiyle duran şair, mazmunların yerine fikri, manzarayı ve hayali koyar. Eski şiirin yek-avaz gazelleri gibi şiirler yazan Yahya Kemal, beyitler arasında konu ve tema birliği kurar. O eski şiirleri yeni tarzda sürdürerek son terennümelerini ifade eden şiirler yazar. Onun şiirinin temelini oluşturan halis şiir, sanat gayesiyle sosyal, kültürel, tarihî hatta ideolojik denebilecek unsurları en mükemmel ve âhenkli bir biçimde birleştirebilmektedir. Yahya Kemal bunları başarabilmiş bir şair olarak dikkati çeker (Şenler, 1997: 133-146).

² Yazımızda bu kitabın İstanbul Fetih Cemiyetinin 1962 yılında çıkarmış olduğu basımı EŞR kısaltmasıyla kullanılacaktır.

³ Yazımızda bu kitabın Yapı Kredi Yayınlarının 2004 yılında çıkarmış olduğu basımı KGK kısaltmasıyla kullanılacaktır.

⁴ Yazımızda bu kitabın Yapı Kredi Yayınlarının 2004 yılında çıkarmış olduğu basımı TR kısaltmasıyla kullanılacaktır.

⁵ Yazımızda bu kitabın İstanbul Fetih Cemiyetinin 1976 yılında çıkarmış olduğu basımı BŞ kısaltmasıyla kullanılacaktır.

Diğer kaynak Kaya Bilgegil'in "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Din"⁶ başlıklı makalesidir. Makalede yapısalcı metot kullanılarak Allah, ruh, ölüm, kaza ve kader, bekâ ve fena ile felek konusu üzerinde durulur. Kaya Bilgegil, Yahya Kemal'in şiirlerinde "ruh" konusu üzerinde dururken, ruhun Yahya Kemal'de metafizik bir kalite vermediğini, sadece ruhî dozu yükselttiğini ifade eder. Oysa bilinen âlemin arkasındaki âlemi konu edinen metafizik içerisinde yer alan ruh, metafizik endişe içerisinde değerlendirilmelidir. Ayrıca, "*rûh kelimesinin maddenin zıddı*" (Bilgegil, 1997: 558) olduğu ifadesi de Kaya Bilgegil'in de aslında bu kavram üzerinde tam anlamıyla bir karara varamadığını, somut olmayan bir kavram üzerinde karar vermekten çekindiğini ifade eder. Hilmi Yavuz, Kaya Bilgegil'in "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Din" başlıklı makalesindeki verilere dayanarak onun deist olduğunu kesin bir dille ifade eder. Bunu yaparken "*Yahya Kemâl'in şiirlerinde fâil mâsivadır, yani Allah'ın dışında kalan her şey! Mâsivayı fâil kılmak ise deizmden başka bir şey değildir.*" iddiasını ortaya atar (Yavuz 1998; Yavuz 2004). Orhan Okay "Deizm Polemiği ve Yahya Kemal'de Din Duygusu" başlıklı yazısında Yahya Kemal'in tam anlamıyla İslam akaidi çerçevesinde olmasa da inanan bir insan olduğunu vurgular (Ayvazoğlu, 2008: 339). Çalışmamız ana hatlarıyla Orhan Okay'ın fikrine yakındır. Ancak, kavramlar ve bunların felsefî boyutları yönüyle Orhan Okay'ın fikrinin tahlili olduğu şekilde de bir sav ileri sürülebilir.

Nihat Sami Banarlı'nın *Bir Dağdan Bir Dağa* kitabında yer alan "Yahya Kemal ve İman"⁷ başlıklı bölümde Yahya Kemal'deki Türk Müslümanlığı üzerinde durulmuştur. Banarlı, makalesinin bir yerinde Yahya Kemal'den yaptığı alıntıda onun belirli bir dönemde Allah'ı sorgulayan bir yapıya sahip olduğunu da vurgular. Bu da Yahya Kemal'de metafizik endişenin varlığını kanıtlar:

"Ben belki tam bir Müslüman sayılmam. Maddî fikirlerin şiddetle hükümrân olduğu bir devirde Paris'de yetiştiğim için, Allah hakkında itikadım bir sarsıntı geçirmişti. Muhammed'in, nihâyet Arabistan'da yetişmiş bir rehber olduğunu düşünüyordum. Fakat ben, Türk milletinin inandığı Allaha ve yine Türk milletinin inandığı peygambere inanırım. Ben, bu îmânın müslümânıyım. Ve galibâ Paris'de iken de böyle bir îmân bende gizli gizli yaşardı." (Banarlı, 1984: 13).

Süleyman Hayri Bolay, Yahya Kemal'in çocukluğunda aldığı terbiye neticesinde inanan bir insan olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu minvalde Allah, *Kur'an* ve ahiret inancını ele alır ve şiirleriyle bunu destekler. Süleyman Hayri Bolay, Yahya Kemal'e farklı bir cepheden bakmaya

⁶ Kaya Bilgegil, "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Din", *M. Kaya Bilgegil'in Makaleleri*, (hzl., Zöhre Bilgegil), Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 547-575.

⁷ Nihat Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984, s. 11-54.

çalışmıştır.⁸ Araştırmacıların söz konusu araştırmalarında din-mistisizm ve metafizik kavramlarına itidalli yaklaşıldığı görülür. Konuya açıklık getirmek için bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileri ve birbirlerinden farkları açıklanmalıdır.

Din, Mistisizm ve Metafizik Kavramlarına Kuramsal Bir Bakış Denemesi

İnsanlarla beraber yaşayan din, Emile Durkheim'a göre, paylaşılmış kolektif bir sistem oluşturan inançlar ve uygulamaların bütünüdür. Kısaca doğaüstüne inanma olarak da algılanabilen dinî inancın rüyaları izah etme, ölüm korkusu ve ölüm duygusunu açıklama çabası ve mistik deneyimler olmak üzere üç temel kaynağı vardır. Dinî inançlar ve mistik deneyimler birbirinden farklı kavramlardır. Dinî inanç Tanrı'ya ve doğaüstü güçlere inanmak anlamına gelirken, mistisizm dinî amaç ve uygulamalardan kaynağını alsa da dışarıdan gelen uygulamaların ötesindeki inanç ve uygulamaları konu edinir. Dinî inançların yayılması ve kabullenilmesinde önemli olan mistisizmin kaynağı, “*dinlerin, felsefelerin, şiirin, san'atın müziğinin, vb.*” ilhamlarını aldıkları görünenin ötesindeki görünmeyenin şuurudur (Eşel, 2009: 193-194; Sunar, 1966: 4).

Cavit Sunar'ın “mistisizm”i tanımlarken üzerinde durduğu görünen âlemin arkasındaki görünmeyenin şuru ifadesi, metafiziğin bilinen âlemin arkasındaki âlem tanımıyla oldukça büyük benzerlik taşır. Bazı noktalarda metafiziğin varlığı tanımladığı ancak kavrayamadığı ortaya atılmış olsa da (Sunar, 1966: 28), Turan Karataş, ihtiyatla da olsa, bütün kaygıların sonuçta mutlak bilgisine yöneldiğini ifade eder. İslami bir bakışla da metafiziğin Allah ve ahiret inancıyla iç içe olduğu görüşündedir (Karataş, 2012: 18-19). Deneylere bağlı kalmadan mutlak hakikati araştırmaya çalışan, varlıkların gerçek yapısı olan madde, hayat, ruh ve Allah'ın varlığı konularında serbestçe faaliyet yapmayı öngören metafizik, akla dayalı hakikat bilgisidir (Çetin, 2005: 28). Metafizik, bilinen âlemin arkasındaki âlem ya da Batı felsefe geleneğinde, varlığın varlık olarak bilinmesini hedefleyen bir felsefe disiplini olarak da tanımlanır. Bu bölümde “Varlık nedir?”, “Bir dış dünya var mıdır?”, Ruh ölümlü müdür, ölümsüz müdür” gibi sorulara cevaplar aranır. Ama metafizikteki asıl araştırma konuları evren, Tanrı ve ruhtur (Millet, 2004: 38-39; Kılıç, 1995: 9-12; Bergson *vd.*, 2001: 12; Hilav, 1997: 11).⁹ Metafizik sezginin ise, üç farklı kullanımı mevcuttur:

⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Yahya Kemal ve Din” *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemâl Beyatlı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1983, s. 196-218.

⁹ Mutlak varlık olan Tanrı, varlığımızı ve zamanımızı ezelden bildiği için, her günün yeniden yaratıldığını bilmek gerekir. Her günün yeniden varlık tarafından yaratılması metafizik bir bilgidir. Metafiziğin uğraş alanlarından biri olan ve varlık kavramı etrafında şekillenen Tanrı'yı beden ve ruh olarak iki kısımda ele almak gerekir. Tanrının mükemmelliğini bilme olgusu içerisinde vücut bulan metafizik, Tanrıya hayran olmayı açıklamada yetersizdir. Metafizikte kullanılan “öz” kavramı varlığın yaratma sıfatına bağlı olarak “yaratıcı” biçiminde düşünülür (Hilav, 1997: 11).

“Bu sezgi insanın, bazen bir cevherin mutlak varlığı kavramasına yarar. Descartes’ın, <<Düşünüyorum, o halde varım>>düsturunda görüldüğü gibi. Bazen de hayatta gerçek varlıkları bulmaya yarar. Eksiztansiyalistlerden Husserl’de görüldüğü gibi; yahut kendi şahsımıza ait gerçek benliğimizi (ene=ego) kavramaya yardım eder. Bergson’da <<metafizik sezgi, kendi içindeki gerçek hayatı ve akışı kavramaya yarar>>.” (Pazarlı, 1972: 10).

“Din”, “mistisizm” ve “metafizik” birbiriyle iç içe geçmiş kavramlardır. Üç kavram da “Tanrı”yla ilgilidir. Din, “*ilâhî bir kuvvetin varlığından kaynaklanan düşünce, tasavvur ve hareketlerin insanda uyandırdığı duygu*” (Tural, 2003: 13) olarak tanımlanır. Metafiziğin ise, “*Her türlü yoldan elde edilen bilginin incelenmesi, sorgulanması ve nihayet “Tanrısal öz” üzerine düşünceler. İhtiyatla denebilir ki, bütün kaygılar / meraklar, eninde sonunda “mutlak bilgisi”ne yöneliyor.*” (Karataş, 2012: 18) şeklinde kavram çerçevesi çizilmeye çalışılır. Mistisizm de, “*Allah’a karşı tapınma, Allah’a olan sevgi*” (Sunar, 1966: 2) şeklinde ifade edilir. Görülür ki, her üç kavram da temelini Tanrı’dan veya İslam dini esas alındığında Allah’tan alır. Aralarındaki fark ise, din sorgulanmadan kabul edilen olguları ve inançları kapsarken, mistisizm Allah’ın evrende görüldüğünü ya da onunla aynı şey olduğunu ifade eder ve Tanrı’ya sezgi ve deneyimle ulaşılabilirliğini savunur. Metafizik de Tanrı konusu üzerinde durur, ancak Tanrı hakkında akıl yoluyla bilgi edinilebileceğini ifade eder (Hilav, 1997: 200). Kavramların birbiriyle yakın anlamlara geldiği göz önünde bulundurulunca, birbirinden ayırmadan inceleme yapmak daha doğru bir yol olacaktır.

Mistisizmin kaynağını aldığı dinî amaç ve uygulamalar sanatla yakından ilişkilidir. Bundan dolayı genelde güzel sanatlar özelde şiir köken itibarıyla dinle bağlantılıdır. İnsanlığın toplumsal gelişim serüveni dinî olandan dinî olmayana geçmiş ve sanat da böyle doğmuştur (Köprülü, 2004: 66). Türk kültür ve inanç vadisinde vücuda gelen edebiyat ürünlerinde de bilinçli ya da bilinçsiz o dünyanın mistik yansımalarını bulmak mümkündür (Akengin, 2012: 31).

Düşünce, felsefe, din, hukuk, plastik sanatlar arasında disiplinler arası bir ilişki vardır. Bu bilimlerin tamamı düşünce tarihi içerisinde vücut bulduğu için edebiyat bilminde kendine özgü bir şekilde kullanılır, oradan da diğer bilimlere aktarılır. Edebiyatta önemli bir yere sahip olan soyutlamaya bağlı olarak Tanrı, varlık, ölüm, ruh gibi konularla ilgilenen metafizik, şair ve yazarların eserlerine dâhil olur. Bütün bilim dallarının ilişki içinde olacağı fikrine bağlı olarak, felsefe ve şiir arasında dolayısıyla din-mistisizm-metafizik ve şiir arasında bağ kurmak mümkündür. Bu fikrin kuramsal altyapısı olan idealist görüşe göre, edebiyatı ortaya çıkaran düşünce, fikir, zaman üstü varlık, edebiyatı metafizik olarak kabul etme, yaratıcı düşünce ön plana çıkar (Grisebach, 1995: 23-29). Buna bağlı olarak edebiyatta metafiziğin daha çok insana

özgü tarafıyla ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Sezgi, yaşanmışlık, varlık ve düşünce; idealist görüş veya manevi bilimler yöntemi içerisinde kendine yer bulur. İnsana özgü yön ise, insanın kendi iç buhranları doğrultusunda eser vermesiyle oluşur. Çünkü ideolojik olmayan veya ideolojiyi kapalı bir lisanla anlatma yoluna giden edebî türler her ne şart altında olursa olsun dinî konuları göz ardı etmeyecek, red ya da kabul yoluyla anlatma yoluna gidecektir. Cevabın kabul olması durumunda din ve dine bağlı durum ya da duruşlar edebiyat bağlamında hayat bulacak, sanatçının eserinde iradi olarak veya bilinçaltı yoluyla gün yüzüne çıkacaktır.

Yahya Kemal'de din veya Müslümanlık anlayışı bağlamında yapılan çalışmalarda metafizik ve buna bağlı endişenin onun eserlerinde olmadığı yönünde genel bir kanaat vardır. Ancak metafiziğin kavram olarak mânâsı düşünüldüğünde ve Süleyman Hayri Bolay'ın *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*¹⁰ kitabındaki metafizik alanındaki kavramlardan hareket edildiğinde Yahya Kemal'in Allah, hayat-ölüm-ölümden sonra, ruh, zaman, varlık-yokluk, gönül-hikmet-felek, rüya-hayal adlı dinî, mistik ve metafizik öğeleri şiirlerinde kullandığı dikkati çeker.

Allah

Metafizik ilk kullanımında fiziğin üstünde, ötesinde ya da dışında sayılan düşünceyle özdeşleşir. Yüzyıllar boyunca düşünceli niteliği ile ön plana çıkan metafizik, felsefe, tanrıbilim, varlıkbilim ve bilgi bilimle anlamdaş sayılır. Bu anlamdaşlık tanrıbilim dışındaki bilimlere anlamdaş sayar. Çünkü, tanrıbilim doğası gereği metafizik bir özellik taşır (Hançerlioğlu, 1975: 214-215). Metafizik sezgi, mutlak varlığı kavramada etkili olur. Dinin sorgulamadan Allah'ı kabulü, metafiziğin ise akıl yoluyla Allah'a ulaşmak istemesinin yanında sezgi ve deney yoluyla Allah'a varmanın mümkün olabileceğini savunan mistisizmin İslam kültür hayatındaki karşılığı tasavvuftur. Fakat sufiler, Allah'a akıl yoluyla değil, aşk ve cezbeyle ulaşabileceğini savunduklarından felsefeyi ve filozofları kınarlar (Gölpınarlı, 2004: 115). Allah mefhumunu ele alan birçok düşünür, evrendeki hareketlerin kuvvetini sağlayan güç olarak vücut bulan Allah'ın varlığı ve sıfatları, tek olduğu ve evveli ahiri olmadığı konusu üzerinde durur. Cemal ve celal sıfatları çerçevesinde Allah'ı Vâcibu'l-Vücud olarak görenler, onu varlık nazariyesi içerisinde ele alırlar (Bolay, 2005: 105-235).

“İbn-i Sina'nın varlık nazariyesini incelerken var olmaması düşünülemez ve özü dikkate alındığında vücûdu mutlaka gerekli olan varlığa Vâcibu'l-Vücûd denildiğini görmüştük. Allah, vücûdu zarurî olan yegâne varlıktır. Ondan başka bütün varlıklarda kuvve hâlinde imkân bulunmasına rağmen âcibu'l-Vücûd'da

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, Ankara 2005.

kuvve halinde bulunan hiçbir şey yoktur. O, hep fiil halindedir. Kendisinde imkân söz konusu olmadığı için söz konusu olmadığı için bir yandan kuvve halinde, diğer taraftan da fiil halinde olması söz konusu olamaz.” (Özden, 1996: 126).

İslam filozofları, Allah'ın kudret, ilim, hayat, irade, işitme (semi) ve görme (basar) sıfatlarını metafizik içerisinde değerlendirirler. Bunlardan kudret sıfatı Allah'ın her şeyi yapma ve her şeye çare olmasına, ilim sıfatı her şeyi bilmesine, hayat sıfatı sonsuzluğuna, irade sıfatı her şeyin kendisinden olduğuna, işitme ve görme sıfatı ise, her şeyi işitip görebilmesine delalet eder. Bunlar çeşitli şekillerde Yahya Kemal'in şiirine dâhil olurlar.

Allah'ın münezzehlik sıfatı, her şeyi yapma ve her şeye çare olma, sonsuz olma özelliği, ruhlar âlemini yaratma, insanlara ilham verme, sonsuzluk ve her şeyi bilme, nizam verme gücü metafizik unsurlar olarak Yahya Kemal şiirinde mevcuttur. Bunlardan münezzehlik unsuru, “Pascal'ın Fikrini Tazmîn” şiirinde “*Hallâk ne cânibdedir insan bilemez*” (TR, 45) mısraına bağlı olarak Allah'ın her yerde olduğu ve yerinin belli olmadığı, ancak insana şah damarından daha yakın olduğu ifade edilir. Mitolojilere göre, ilahlar insan gibidir ve yeryüzündedir. Şair, bunların yalan olduğunu ve yeryüzünde ilahların gezinmediğini dile getirir:

Artık dehâya eski güzellikte sinmiyor.

Gördük ki yer yüzünde ilâhlar gezinmiyor (KGK, 101).

Yahya Kemal şiirinde, Allah'ın kudret ve irade yani her şeyi yapma, her şeye çare bulma ve her şeyin kendisinden olduğu üzerinde durulur. Allah'ın bu özelliğinin farklı bir izdüşümü ise, “takdîr eden” lafzıyla hayrın yanında şerrin de kendisinden gelmesidir. “Kader” kavramını metafizik olarak algılamak Allah'ı sorgulama anlayışı çerçevesine dâhil edilebilir. Burada *Kaderim bana fikir sorulmadan tayin olunmaktaydı.*” ifadesinin sahibi Dostoyevski'yi yorumlayan Vefa Taşdelen, söz konusu ifadeyi insanın yeryüzündeki durumunu açıklamak için kullanır. Rastlantı olarak yorumlanan olgu, yazara göre absürt felsefenin temel dayanaklarından biridir. Çünkü rastlantının mantığı, amacı yoktur ve açıklanamaz olduğundan her şey saçmadır (Taşdelen, 2012: 52). Fakat, İslam inancı maddeyi, tabiatı, varlığı belirleyen temel kaynağın Allah olduğunu söyler (Çetin, 2012: 21). Bundan dolayı “takdîr eden” lafzını İslam akaidi çevresinde değerlendirmek daha doğrudur. İslamiyet'in kadere iman esası temelinde şekillenen bu fikre göre, *her şeyin Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları dâhilinde cereyan ettiğine* inanılır. Levh-i mahfuzda yazılı olanların olmadan evvelki hâline ve Allah'ın ezeli hükmüne “kader”, zamanı gelince yazılanların olmasına ise “kaza” denir. “Kader” fikri, Allah'ın gücü ve insan iradesi özgürlüğünü önemi üzerine kuruludur ve *esasen metafiziğin ve gayb âleminin zirve noktasında* bulunur (Gündüz, 2007: 63). Kader ve kaza fikrini şiirlerinde işleyen Yahya Kemal'in “Koca Mustâpaşa” şiirinde geçen “*Hak'dan ilhâm ile bir gün o güzel semte giden*”

(K GK, s. 35) mısranda ilhâm ile semte gidileceğinden kader inancını görmek mümkündür. “Geçiş” şiirine göreyse, yazılanlar bir gün olacak; hiç şaşmayan saat gibi çalışan kader bir gün beklenen kötü haberi getirecek; yani kaza vuku bulacaktır. Bundan dolayı gam çekmeye gerek yoktur.

Allah’ın kudret sıfatı doğrultusunda bütün dünyayı düzenleyen Allah’ın hiçbir insanın gücünün yetmeyeceği nizam kabiliyeti vardır. Aynı zamanda İslamiyet’in tevhit ilkesine olan bağlılığını “*Bir Kâdir-i Mutlak*” ifadesiyle anlatır. Ancak, Allah’ın özelliklerinden olan nizam verme işini her kul kendi isteği gibi bu dünyaya verebilse her dönemi cehennem hâline getirir.¹¹ Burada insanın Allah’ın yapacağı hiçbir şeyi yapamayacağı fikriyle birlikte, insanın gaddar olduğu fikri verilmeye çalışılmasına karşılık Allah’ın “Rahîm” sıfatıyla affedici olduğu vurgulanır:

DEVİRAN

Bir Kâdir-i mutlak eylemişken tanzîm

Devran görünür her kula bir türlü sakîm

Her kul verebilseydi merâmınca nizâm

Her devrini eylerdi cahîm içre cahîm (TR, 29)

Mistisizm, “*ilâhiyât ve ilâhî hukukla birlikte İslam akidesinin esasını teşkil*” (Safa, 1979: 240) ettiğinden İslam’ın genel görüşleri mistisizmin temel ilkelerine uygundur. Dünya hayatının boşluğu, mistikleri mutlak önünde itaate sevk eder (Safa, 1979: 240). Allah’ın her yerde olduğunu ifade eden Yahya Kemal’in fikirlerine benzer olarak tasavvufa veya İslam mistisizmine göre, evrende yalnız Allah olduğundan dolayı kul kendi iradesini devreden çıkarır ve yalnız Allah’ın isteklerini yapar. Buna bağlı olarak varlık iki olmaktan çıkar ve tek olur (Kara, 1999: 318). “Tevhid-i Vücutî” erbabı tevhidde yani birlikte o kadar ilerlemişlerdir ki, artık varlık olarak Allah’tan başkasını görmezler (İpek, 1992: 51). Bu kişiler Allah’ın özelliklerinden biri olma, hiçbir şeye benzememe özelliğini dile getirirler. Zaten Allah’ı bir defa görenler ifadesiyle şair, tasavvuf ehlinin çıktıkları yolda bir noktadan sonra Allah’ın her yerde ve ondan gayrı şeylerin olmadığı inancına ulaştıklarının farkındadır. Salıklar, dünyada ve her yerde hatta her şeyde onun varlığını görürler. Bu varlık ezeli ve ebedidir. Ene’l Hak demeye başlayan salık, artık Allah’ın bir parçası ve yansımasıdır. Bu söz ile anılan tasavvuf ulularından Hallac-ı Mansur’un yanına gelenler ona durmasını söylemişlerse de o anlamaz. Şiirde hem

¹¹ Aynı fikir Şinasi’nin “Münâcat”ında ve Ziya Paşa’nın “Tercî-i Bend”inde kendine yer bulur. Şinasi Allah’ın nizam anlayışına vurgu yaparken Ziya Paşa kâinatın sonsuzluğu ve büyüklüğü üzerinde durur (Kaplan, 1978: 59).

Hallac-ı Mansur'a hem de Allah'ın her yerde olduğunu söyleyen vahdet-i vücud nazariyesine gönderme mevcuttur. Bununla beraber Allah, mutlak yaratıcı ve "Rabb-ı ezel"dir¹².

VAHDET-İ VÜCUD

Bir zümre odur Hâlık-ı mutlak dediler
 Bir benzeri yoktur bu muhakkak dediler
 Bir kerre görenlerse o Rabb-ı ezel'i
 Dilmesti-i rü'yetle enelhak dediler (TR, 35)

Yahya Kemal şiirinde yansıması bulunan ve "Söz Meydanı" şiirinde geçen "Yegâne hüsn-i ilâhî odur Cemâlullah" (EŞR, 37) mısraı ile dünya yaratıldı yaratılalı Allah'ın tek ve güzellik sahibi olduğunu ifade eden tasavvuf içerisinde ilk dikkati çeken konu evrenin yaratılmasıdır. Buna göre Allah'ın yarattığı her şey bir anda yaratılır ve bu olay "kün" kavramıyla tasavvufî edebiyatta kullanılır.

"Mânâsı "Ol" demektir. Özellikle tasavvufî edebiyatta çok kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde Allah'ın, bir şeyin olmasını istediği zaman ona "Ol" demesinin yeterli olduğu; istenilen şeyin hemen olacağı hususunda ayetler vardır (Bakara/11; Âli İmrân/47,59; En'âm/73, Nahl 49, Meryem/35, Yâsin/82, Gâfir/67). "Kün" kâinatın ve her şeyin yaratılış emridir. Kâf ve Nun harflerinden meydana geldiği için "Kâf u Nûn" da denilir." (Pala, 2003: 294).

Kâinatın "ol" emriyle yaratılmasından dolayı şiirde "ani" lafzı kullanılır ve Allah'ın yarattığı her şeyin veya insanın yaptığı her şeyin fani olduğu ve bir gün son bulacağı da ifade edilir. Çünkü bu dünya ebedî değil, fânîdir:

O ilâhın bütün ilhâmı fakat ânîdir;
 Bu ateşten yaratılmış yapılar fânîdir (KGGK, 25).

Tasavvufun önemli konularından biri olan bezm-i ezel, yani elest meclisi de Yahya Kemal'in şiirlerinde yer alır. "Ezel" kavramının tasavvuftaki karşılığı bezm-i ezel, başka bir deyişle "Elest bezmi"dir. Buna göre, Allah ruhlar âlemini yarattığı zaman ruhlara "Elestü bi Rabbiküm" (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) diye sorar. Ruhlar ise bu soruya "Kalu bela" (Evet Rabbimizsin) diye cevap verirler. Tasavvufa göre bu en eski meclistir. Bu mecliste bütün ruhlar birbirlerine şahitlik etmiştir ve insanoğlu dünyaya geldiği zaman verdiği söze sadık

¹² Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü müellifi İskender Pala "Ezel" kavramını şöyle açıklar:

"Başlangıcı olmayan geçmiş zaman, öncesizlik. Ezel'in zıddı ebedir. Ezelin evveli tasavvur edilemez. Zaman gibi mücerret ve zihni bir mefhumdur. Eskiler zamanı bir daire gibi tasavvur ederler. Yani öncesi ve sonrası yoktur. Dairenin her noktası ezel, yine her b-noktası ebed olarak tasavvur edilebilir. Yani başlangıç ve son mefhumu, zaman için söz konusu değildir." (Pala, 2003: 154).

kalmalıdır (Pala, 2003: 81). Yahya Kemal'in "Telâkî" şiirindeki "Sen miydin o âfet ki dedim, bezm-i ezelde" (KGK, s.85) mısraıyla aynı konuya dikkat çekilir. "Vedâ Gazeli" şiirinde geçen "Tekrâr mülâkî oluruz bezm-i ezelde" (EŞR, 80) mısraında yine aynı mecliste insanların bir araya geleceğini ifade eder. Elest meclisinde ezeli kadehten şarabı içenler kendi başlarından geçmektedirler. Şairin ise, tasavvuf yoluna girmesi hâlinde Melâmiliği tercih edeceğinden (Ayvazoğlu 2008: 316) mülhem, melamet kavramını kullandığı görüşüdeyiz. Bu sarhoşluğa ulaşanlardan biri Hallac-ı Mansur'dur ve Ene'l Hak lafzıyla hatırlanır. Bu noktaya gelen insan için artık Vahdet-i Vücut veya fenafillah makamı görülür ve her yerde onun için artık Allah vardır:

FUAD BAYRAMOĞLU'NA

İksîri içenler ezeli sâgarden

Mestî-i melâmetle geçerler serden

Bir kerre enelhak diyen erbâb-ı dile

Hallâk-ı avâlim görünür her yerden (TR, 30).

Din-metafizik-mistisizmin temel konusu olan Allah'ın sıfatları hem dinî hem de metafizik olarak düşünülmelidir. Sıfatları din sorgulamadan kabul ederken, metafizikçiler bunu akıl yoluyla Allah'a ulaşmada bir yöntem olarak kullanırlar. İslam mistisizmi olan tasavvuf ise, Allah'ı aşk ve cezbe yoluyla kendi düşünce akideleri doğrultusunda açıklar. Her üç kavram da soyut olgularla veya bilinen âlemin arkasındaki âlemlerle ilgilendiğinden hayat-ölüm ve ölümden sonra da doğal olarak bu kavramların içerisine dâhil olur.

Hayat-Ölüm-Ölümden Sonra

İnsan için dünya hayatının, ahiret inancı düşünüldüğünde, çok kısa olduğu dinî ifadelerde açıktır. Bundan dolayı dünya hayatı insan için hızla gelen bir atlının bir ağacın gölgesinden geçmesi kadardır ifadesi kullanılır. Yahya Kemal, tasavvuf erbabının çile ilkesine benzer olarak hayatın gam ve keder getirdiği fikrindedir. Hayat gam ve keder getirmesinin yanı sıra kısadır. Kısa hayatın da çeşitli mevsimlere benzetilerek ifade edilişi Türk şiirinde yer yer kullanılan imgelerdendir. Yahya Kemal de "Sonbahar" şiirinde "Fâni ömür biter, bir uzun sonbahâr olur" (KGK, 57) mısraıyla bunlara benzer olarak gençlik yıllarını ilkbahar ve yaz mevsimlerine benzetirken yaşlılığa ilk adımı da sonbahar mevsimine benzetir. Yaşlılığa ilk adımdan sonra gelen yaşlılık evresinde insan ölüme yaklaşır. "Moda'da Mayıs" şiirinde geçen "Hayâtı râyiha sihriyle sindiren toprak" (KGK, 68) mısraıyla toprağın hayatın son noktası olduğu ifade edilir. İnsan hayatın sonunun ölüm olduğunun farkındadır. Ancak, bir türlü bunu düşünmez, sürekli olarak dünyada yaşayacakmış gibi hayatını devam ettirir ve bir gün bile bunların biteceğini hayal etmez:

İnsan bilir cihanda nedir ömrünün sonu;
Ömrünce bir dakıkacık etmez hayâl onu (KGK, 69).

“Rindlerin Akşamı” şiirinde ise, hayat bir güne benzetilir. İnsanın doğumu güne başlama, geçlik dönemi öğlen, olgunluk dönemi ikindi ve ölüme yakın olan yaşlılık dönemi ise, dönülmez akşamdır. Artık o, dünyaya bir daha gelmeyi hayal etmemekte ve böyle bir avuntuya bel bağlamamaktadır. Gece olacak gün batacak ve şair toprak altına girecektir. İşte bu, göğsünde gül veya lalenin açmasıyla anlatılmaya çalışılır (KGK, 61).

Hayatın gam ve keder olduğunu düşünen Yahya Kemal’in şiirlerinde ölüm mefhumu da kendine yer bulur. Kadim zamanlardan bugüne gelinceye kadar birçok filozofa göre, ölüm felsefenin doğuşunda önemli bir yere sahiptir. Schopenhauer insanın felsefe yapmasının ölüme bağlı olduğunu düşünür. Albert Camus’nun *Sisifos Efsanesi* adlı eserinde ise, “*tek bir gerçek felsefe sorusu varsa o da ölümdür*” şeklini alır. Belirli dönemlerde “ölüm” konusu metafiziğe olan düşmanlıktan veya bu konuya öznel yaklaşılmasından felsefenin dışında bırakılarak psikoloji ve sosyoloji alanlarına dâhil edilmek istenir. Ölüm düşüncesine filozoflar iki şekilde yaklaşır. Bunlardan ilki bunu doğal bir fenomen olarak görürken ikincisi ceza olarak algılar. Ceza olarak görenlerin bir kısmına göre, ölüm, insanların başarılarından hoşlanmayan tanrıların verdiği cezadır. Diğer kısmına göreyse, Hz. Âdem’in ilk günahına karşılık verilir (Güçlü vd., 2002: 1090-1092).

Filozoflar, ölümün insanda uyandırdığı korkuyu ortadan kaldırmanın veya yumuşatmanın bir yolunu ararken, ölümden kaçınmanın yolları ve ölümsüzlükle ilgili sorularına verdikleri yanıtlara göre, “ölüm” fikri insanda diğer kişilerin ölümlerini görerek oluştuğundan görsel ve kültürel bir özelliğe sahiptir (Güçlü, vd., 2002: 1090-1092). Metafizik anlamda ölüm kötülüğün odağında yer alan ve acılar kavramıyla eş değer olarak düşünülür (Millet, 2004: 54-57). Ahmet Hamdi Tanpınar’ın şu ifadeleri bunu destekler niteliktedir: “*Bizim Allah hakkındaki düşüncelerimiz itibarî şeylerdir. Vâkıa kaderin birçok cilveleri vardır ki nihayetinde ölüm kelimesiyle hülâsa edilebilir. Ve belki de şuurlu bir yaratıcı fikriyle uyuşamayacak derecede zulüm manzarası arz eder. Fakat hakikatte “hayat” aslında mevcut değil ki “ölüm” bir zulüm olsun.*” (Tanpınar, 1988: 528).

Yahya Kemal’de ölüm, gerçek dünyaya yani ahirete bir dönüş olarak algılanır. Oraya dönüşün zamanı belli olmasa da ölüm geldiği zaman ruhlar engine doğru yelken açarak diğer ruhu çağırır. Buna benzer olarak, şair, “Eylül Sonu” şiirinde “*Ölmek kaderde var, bize ürküntü vermiyor*” (KGK, s. 41) mısraı ile ölümden kaçışın olmadığını anlatır. “Dönüş” şiirinde dikkati çeken kelime “rücu”dur. Çünkü gelinen mekân olan cennete tekrar dönüş söz konusudur.

DÖNÜŞ

Mersâ-yı fenâda intizâr eylerken
 Gâhî geç eser o bâd gâhî erken
 İklîm-i ilâhîye rücû etmek için
 Ervâh açılır engine yelken yelken (TR, 32).

Ölümün acı olan tarafına değinerek metafizik anlamda ölüme ayna tutan Yahya Kemal, “Vehbi’ye” adlı rubaisinde hayatı müzik eserine benzeterek beste bitince hayatın son bulacağı düşüncesindeyken (TR, 39), “Sonbahar” şiirinde yaprağın suya düşmesine teşbih yoluyla ölüm anlaşıl/tılmaya çalışılır. “Sessiz Gemi” şiirinde, ölümü bir geminin demir almasına, “Rindlerin Ölümü” şiirinde ise, bir bahar ülkesine benzetir. Burada “servi” imgesiyle kabir kavramını yan yana kullanır. Bu noktada batı metafizik düşüncesinden ayrılarak Türk-İslam sentezi çevresinde veya İslam mistisizmi olan tasavvuf çerçevesinde ölümü değerlendiren Yahya Kemal’in bu anlayışının temelinde Türklerin ölümü munisleştiren yaklaşımını görmek mümkündür. Hayatı bir yol olarak gören şair, “Sonbahar” şiirinde geçen “*Anlar ki yolcu, yol görünür serviliklere*” (KGK, 57) mısraı ile bu yolun sonunu servilik olarak addeder. Servi mezarlarda bulunduğu için, mezarlığı hatırlatır. Aynı zamanda servi şekil olarak elifi andırır, elif ise, Allah’ı çağırır. Bu sebeple Allah’a dönüş servi ile sembolize edilmektedir.

Kur’an’da çeşitli ayetlerde uyku anlamında kullanılan ölüm hakkında İbn-i Arabi Hz. Peygamberden aldığı hadisi aktararak “*İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar.*” der (Kanter, 2012: 71). Yahya Kemal’in şiirlerinde de ölümle ilgili kullanılan imgelerden en fazla olanı uykudur. Tarihin eski dönemlerinden beri uykuya benzetilen ölümün uykudan farkı, her gün değil, bir defa gerçekleşiyor olmasıdır. Bundan dolayı “Geçiş” şiirinde ise “*sonu gelmez bir uyku*” imgesiyle anlatılır. Ölümün sonrasında gidilecek yer olan, “Sonbahar” şiirinde kalbinin taş olduğu ifade edilen ve doğurganlık yönüyle “anne”ye benzetilen toprak, yani mezardır. Mezarın topraktan oluşması ve yukarıda zikredilen insanın topraktan yaratılması arasında ilişki kuran Yahya Kemal, ölümü bir ceza olmaktan ziyade doğal bir olgu olarak gördüğünden, metafizikle ilgilenen filozofların ölümü doğal bir fenomen gören kısmının fikirlerine yaklaşır. Yahya Kemal’de rastlanılan ölüm korkusu metafiziğin veya insanî fitratın bilinmezliğe duyduğu korku olabilir.

Ölümün kötülük olarak algılanmasının metafiziğin temel prensiplerinden biri olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Buna bağlı olarak Yahya Kemal, ölenlerin arkasından ıstırap çektiğini “1918” şiirinde geçen “*Ölenler öldü, kalanlarla muztarip kaldık*” (KGK, 52) ifadesiyle anlatmaktadır. “Ömür” adlı rubaisinde hayatın son safhasında, yani ölüme yakın zamanlarda, geçmiş ve geleceği rüya gibi gören Yahya Kemal’in “O Taraf” şiirinde keder-sessizlik-ölüm

kavramlarını bir arada kullanması, onun “ölüm” kavramını metafizik anlamda “kötülük” kavramıyla eş anlamlı olarak kullandığına delalet eder. Şair, rüyasında ölümden sonraki âlemi görür ve yakınlarını veya gideceği yeri gördüğü için kederlenir. Şiirin devamında okuyucuya ölümün başka bir âlem olup olmadığını sorar:

Gördüm ölüm diyârını rü'yada bir gece
Sessizlik ortasında gezindim kederlice

Naklettiğim gibiydi bu rü'yada gördüğüm.

Rü'ya bu. Yoksa başka bir âlem midir ölüm? (KGK, 72).

Sorular sorma ve bilinmezlik noktasında sadece *Kur'an* vasıtasıyla haberdar olunan cennet ve cehennem olguları Yahya Kemal şiirinde bulunur. Cennet, gölgelik bahçe anlamına gelir ve öldükten sonra müminlerin gideceği yer olarak tasvir edilir. Sekiz tane cennet vardır ve bu cennetler iç içedir. Cennetler içinde en yükseği Adn cennetidir. Burada Allah'ın cemaliye karşı karşıya gelinir. Tasavvufa göre adalet, hikmet, iffet ve yiğitlik ve bunların dört sırrı sekiz cenneti oluşturmaktadır. İnsanlar için azap yeri olan Cehennem ise, suçları bağışlanmayan insanların uğrak yeridir. Yedi kat olduğundan bahsedilir ve *Kur'an*'da cehennem ile ilgili birçok tasvir bulmak mümkündür. Bu tasvirler daha çok azap ve ateş içerir (Pala, 2003: 95-99).

Yahya Kemal çocukluğunu ahiret hayatı olarak algılar ve toplumda meydana gelen yabancılaşmayı fark ettikten sonra her gittiği yerde o havayı arar (Bolay, 1983: 208). Ona göre imanı olan insanlar için bu dünya ile ahiret hayatı arasında fark yoktur. İnsanlar o dünyada sevdiklerine ve dostlarına kavuşacaktır (Özbalcı, 1996: 79). Yahya Kemal, “Koca Mustâpaşa” şiirinde dünya ve ahireti birbirine yakın görür. Şair “Hayyam” adlı rubaisinde cennetteki unsurları, Kevser havuzu ve sayısız ırmaklar olarak sıralar. Ayrıca şaire göre cennetin her zevki bir haramı ihtiva ettiği gibi, onun koynunda bin türlü lezzet vardır. Ancak şair bunlardan vazgeçip tamamen vatana döner:

Her zevki bir harâm olan efsunlu cennetin
Koynunda vardı lezzeti bin türlü nîmetin (KGK, 105)

Hayatın kısa ve kederle yüklü olduğunu düşünen Yahya Kemal, ölümü anlatmada kötülük mefhumuyla metafiziğe yaklaşır. Ancak onun ölüm düşüncesine bakışı tasavvuf veya İslam mistisizmi çerçevesinde şekillenir. Mistisizm ise, ölümü yeni bir hayata başlama olarak algıladığından dolayı, Türk-İslam fikri çevresinde munisleştirir. Mezarlıkların servi ağacı ile dolmasına da göndermede bulunan şair, dünya ile ahiret hayatı arasında bir fark görmez. Hayatı çile, ölümü ise, uykuya benzeten şair, ahiret hayatına ait izlenimlerini “cennet” ve “cehennem”

kavramları etrafında şekillendirir. Bu olgular, dinin ve metafiziğin konuları arasındadır. Hayat, ölüm ve ölümden sonra, üzerinde fikir beyan etme şairin derinliğini açıklar. Fakat derinlik noktasında “ruh” kavramı da din- mistisizm-metafizik üçgeninde yer alır.

Ruh

Metafizik anlamda ruh, *canlı varlıkların prensibidir ve organik hayatı maddi hayattan ayıran ana amildir*. O bütün hayatın akışını idare eder ve hayata yön verir. Canlı varlıklarda ruh formu, beden de maddeyi teşkil eder. Ruhun tam olarak tanımı, “yaşamaya kabiliyetli ve bunun için tabiatı icabı birtakım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan doğruya filileşmesidir.” Vücuda bağlı ve ondan ayrılmayan ruh, vücuttan önce vardır ve tektir. Bundan dolayı vücut ahenk içinde dolaşabilmektedir. Ruhun, bitkisel ruh, hayvanî ruh, insanî ruh olmak üzere üç çeşidi vardır. İnsanî ruhunu diğer ruhlardan ayıran besleyici hayat gücü, duyum gücü, hayal gücü, hareket gücü ve düşünme gücüdür. Ayrıca cisimlerin hareket etmesine sebep olan ruhtur (Bolay, 2005: 83-184). Metafizik ve İslam mistisizmi olan tasavvuf, ruh hakkında aynı düşüncelere sahiptirler (Gölpınarlı, 2004: 89). İslam dini ise, ruhu şöyle açıklar:

*“Canlıların dünyevi hayatlarının sona ermesiyle, haşirle başlayacak âhiret hayatları arasındaki sürede hayat cevherlerinin (ruhlarının) nerede, nasıl vakit geçirecekleri bilinmez. Kur’an bu konuda onlar gerçek Tanrı’ları Allah’a döndürülüp götürülürler buyurur (En’am, 62) daha fazla bir açıklamada bulunulmaz. Gene de âlimler bu yere bekleme mahalli anlamına **arasat** veya mahiyeti bilinmeyen bir kavram olan **âlem-i ervah** (ruhlar âlemi) demişlerdir. İslâm açısından bu yerin nasıl ve nerede olduğu bilinmez. Buna rağmen ilâhiyatçılar çeşitli görüşler ve düşünceler üretmiş, bunlar üzerinde tartışmalar yapmışlardır.”* (Sarıçioğlu, 2002: 226).

İnsan öldükten sonra ruh ve ten birbirinden ayrılır. Mezarda sadece beden bulunduğundan ebedî uykuya beden dalmaktadır. Bedenin üstünde kefen yer almakta ve ruh geri dönülmez bir yolculuğa çıkmaktadır. Burada üzerinde durulan nokta, ölümden sonra bedenin ruhtan ayrıldığıdır. Şair, beden ile ruhun ayrı olduğunu, ancak insan varlığında birleşebildiğini ve ruhun bedene hayat verdiğini kabul etmektedir:

İSFAHAN’DA MEZAR KİTABESİ

Efsûs ki şimdi rûhsuzdur bedenim

Ancak bir köhne pîrehendir kefenim

Yârân-ı azîzân beni yâd eyleyiniz

Zîrâ ki dönülmez seferimdir bu benim (TR, 50).

Bitki, hayvan ve insanın kendine özgü ruhları vardır. Bundan farklı olarak denizin de kendisine özgü bir ruhu olduğu fikrine sahip olan şair, bu ruhla karşı karşıya kaldığında onunla sohbet eder ve onun şikâyetlerini dinler:

Rûhunla karşı karşıya kaldım o med günü,
Şekvânı dinledim, ezeli muztarip deniz
Duydum ki rûhumuzla bu gurbette sendeniz (KGK, 16).

Ahmet Hamdi Tanpınar, ruha Sofiyun'un "can", Tabiiyun'un ise "gaz" dediğini ifade eder. Ancak her iki fikir de ruhun ebedî olması noktasında birleşirler (Tanpınar, 1988: 528). "Açık Deniz" şiirinde şair, deniz ufkunda teselli bulmakta ve huzura ulaşmaktadır. Bir zaman sonra deniz ruhunun huzuru biteceğinden bu durum, şaire geçici bir huzur verir. Şair için önemli olan ruh ufkunu bulmaktır ve bundan dolayı Yahya Kemal, ruh ile ufku birleştirir. Tanpınar'ın da belirttiği gibi ruh, ezeldir. "Ebedî" sonsuzluğu, "ezeli" başlangıcı olmama ve devamlı olmayı ifade ettiğinden Tanpınar'ın ifade ettiği "ebedî" ve "ezeli" kavramları arasında fark olmadığını belirtmekte fayda vardır.

Deniz ufkunda teselli duyulur.
Yalnız onlarda bulur rûh ezeli lezzetini
Bu ufuklar avutur rûhu saatlerce, fakat
Bir zaman sonra derinden duyulur yalnızlık.
Rûh arar kendine bir rûh ufku (KGK, 63).

"Düşünce" şiirinde "*Bâkiyse ruh eğer dilemezdim bekâsını*" (KGK, 58) mısraında şairin ruhun ölümsüz olup olmadığı konusunda tereddüt yaşadığı açıktır. Ancak ruhun ölümsüz olmamasını ister. "Uçuş" şiirinde çelikten bir kuşa benzetilen ruh, "Kadri'ye Gazel" şiirinde gerçek aşkı tatmakla zevke ulaşır. "Neşâti'nin Gazelini Tahmîs"te, gerçek aşka ulaşan şairin rüyasında sevdiği kız, bedensiz nurdan yapılan, süzölmüş bir ruhtur. Şaire göre, ruhun hareketi ise, müzik makamlarından Râst Mâhur ile Uşşak Muhayyer ile olur ve ruha vatan dar görünür.

Zaman

Aristo'ya göre zamanın bir kısmı geçmiş bir kısmı gelecektir. An ise zamanın bir parçası olmadığı hâlde, ansız zaman, zamansız da an olmaz. Ona göre zaman hareket ile oluştuğundan hareket olmadan zaman anlaşılmaz. Gazzalî de zamanı hareket ile anladığımız kanısındadır. Âni ise, geçmiş ile gelecek arasında ortak olan bir zarf olarak görür (Bolay, 2005: 78-79, 180). *Dergâh* mecmuasını çıkaran Yahya Kemal, bu dergiyle İstanbul'a yeni bir tepeden baktıklarının altını çizer., Yahya Kemal'i derinden etkileyen Bergson felsefesine göre, zaman sürekli oluşu ifade eder (Ayvazoğlu, 2003: 83-114). Bergson, zamanı bölünemez bir kavram

olarak ele alır. Tanpınar'ın dediği “yekpâre geniş bir ân” ifadesi de Bergson felsefesinin hülasası gibidir. Yahya Kemal'e göre zaman mefhumu hayat ile eşdeğer bir doğrultuda hareket eder. Hayat son bulduğu anda zaman da son bulacaktır. Bunun yanı sıra zamanın öznel özelliği de Yahya Kemal şiirinde kendine yer bulur. Necip Fazıl'ın da “Zindanda dakika farksızdır aydan” dizesi bu görüşün farklı bir yansımasıdır. Yahya Kemal “Gezinti” şiirinde “Bir yanda dâimâ uzayıp bitmiyen zaman” (KGK, 67) ve “O Taraf” şiirinde “Durmuş saat gibiydi durup geçmiyen zaman” (KGK, 72) mısraları zamanın geçmediğini ifade eder. “Vuslat” şiirinde “Bir hazzı tükenmez gece sanmakla zamânı” (KGK, 83) mısraıyla zevke dalınan gecenin hiç bitmemesinin istendiğini anlatır. Bu da insanın iki farklı ruh hâinden dolayı zamanı nasıl algıladığının açık göstergesidir. Ayrıca tasavvufta yer alan tayy-ı zaman ilkesine bağlı olarak zaman ve mekân mefhumu ortadan kalkar. “Haluk Şehsuvaroğlu'na” adlı rubaide Yahya Kemal, Haluk Şehsuvaroğlu'nu bu noktadan değerlendirir.

Varlık-Yokluk

Aristo'ya göre ilk varlık yaratıcı güce sahip değildir, Gazzalî'ye göre ise ilk varlık yoktan yaratıcı ve âlemi idare eden Allah'tır (Bolay, 2005: 310). Felsefe Sözlüğü'nde varlık bilgisi şöyle tanımlanır:

“En genel anlamıyla varoluşun doğası ile en son anlamdaki gerçekliğin varlıksal yapısını soruşturan, kimileyin metafiziğin bir alt bölümü olarak da görülen varlığın bilimi ya da varlık felsefesi. Yerleşik felsefe dilindeki daha özel anlamlarıyla, hem tek tek varlıkları hem de var olan bütün varlık teklerini olanaklı kılanın ne olduğunu soran, onlara dayanıklık eden ana ilke ya da ilkelerin neliğini soruşturan; görünürdeki varlıkların ardında görünmeden varolduğunu öngördüğü “Varlık”ın doğasını açıklığa kavuşturan; gerçek anlamda varolan varlık türleri ile katmanlarını tanımlayan; nesnel varlık kavramını “olanaklılık”, “olanaksızlık”, “olumsallık”, “zorunluluk” gibi temel varlık kategorileri doğrultusunda çözümleyen; “asal” varlık ile “gizilgüç” varlık ayrımı doğrultusunda varoluşun özü ile doğasını inceleyen; “özdeşlik”, “çelişmezlik”, “üçüncü bir durumun olanaksızlığı” gibi varlık yasaları temelinde varlığın gerçekliğini temellendiren; “nedensellik”, sonsuzluk”, “zamansallık”, “uzamsalık” gibi varlık kategorileriyle varolanı varolmayandan neyin ayırdığını belirginleştiren; varlıkla birlikte zorunlu olarak bulunması gerektiği düşünülen “bütünlük”, “birlik”, “doğruluk”, “iyilik”, “güzellik” gibi kavramların varlıkbilgisel değerlerine açıklık kazandıran; deneyimler dünyasının en temel yapıtaşlarının neliklerini, doğaları ile özlerini çözümleyen; tek tek bilimlerin üstüne kurulduğu varlıkbilgisel dayanakların geçerliliklerini irdeleyen; zihin, beden, Tanrı, uzam, zaman, nedensellik, dünya, özdeşlik, varlık gibi en temel felsefe kavramları ile kategorilerini, aralarındaki ilke

ve ilişkilerin neliğini, özünü ya da doğasını açıklığa kavuşturmaya çalışan felsefe düşünme biçimi.” (Güçlü, vd., 2002: 1514-1515).

Yahya Kemal’in şiirlerinde varlık ve yokluk fikrinin kullanıldığı görülür. Bu anlamda metafizik içerisinde yer alan varlık nedir? sorusuna şair tarafından cevap aranır ve Gazzalî felsefesinde yer alan ilk varlığın Allah olduğu fikrine benzer olarak “Vuslat” şiirinde “*Varlıkta bütün zevki cennette duyanlar*” (KGK, 84) mısraı kullanılır. Şair, “Moda’da Mayıs” şiirindeki “*İçimde korku nedir kalmıyor yok olmaktan*” (KGK, 68) ifadesiyle yokluktan korkmadığını ifade eder. Başka bir yerde ise, ölüm ile “yokluk” kavramını eş anlamlı olarak ele alır.

Varlık kavramına bağlı olarak hakikat de en genel anlamda “varlığı kesin olan” anlamına gelir. İbn-i Sînâ, Allah’ı hakikat olarak algılar. “*O, bizâtihi sırf hakikattir (mahz hak). İbn-i Sînâ’ya göre hakikat, varlığına sâdik (doğru) bir şekilde inanlandır. Hakikatın tam olması, devamlılığa ve zâtî olmaya bağlıdır. İşte bu şartlara uyan tek gerçeklik Vâcibu’l-Vücûd’dur.*” (Özden, 1996: 140). Yahya Kemal, hakikat hakkında fikir beyan etmeden, şüphe ile hayat geçirmenin boş olduğu düşüncesindedir. Şüphe ise, Allah’ın varlığından duyulan şüphedir. Buna benzer olarak “Düşünüş” şiirinde hakikati yüzlerce filozofun bildiğini ifade eder. Ancak bu filozoflar şüphededirler ve söyledikleri açıkça hakikatin ne olduğunu anlatmamaktadır. Buna karşılık hakikati tek fısıldayan kişi ise, Ömer Hayyam’dır.

Derler bilir hakikati yüzlerce feylesof;

Bir kısmı şek ve şüphede, bir kısmı hayli kof;

Aksetmiyor çoğunda fikirler ayan beyan.

Hayyâm imiş hakikati az çok fısıldayan (KGK, 70).

“Varlık” ve “yokluk” kavramları etrafında Yahya Kemal, varlık olarak Allah’ı, yokluk olarak da ölümü düşünür. Ancak, yokluktan yani ölümden korkmadığını ifade eder. Hakikat ise, varlığı kesin olan anlamıyla Yahya Kemal şiirinde yer alır ve Ömer Hayyam’a yapılan atıfla anlatılır. “Varlık” ve “yokluk” kavramlarının ardından gönül, hikmet ve felek de mistik ve metafizik kelimeler olarak karşımıza çıkar.

Gönül-Hikmet-Felek

“Gönül”, âşğın aşkıyla ilgili her türlü gelişmenin algılandığı yerdir. İnsanın yaşaması için gönle ihtiyacı vardır (Pala, 2003: 179). Bazen “gönül” tecrit ve teşhis yoluyla ikinci bir âşık hüviyetine bürünür; âşık gibi, kanlı gözyaşı döker, can mefhumuyla anıldığında sevgilinin oku âşğın sinesine saplanır (Kurnaz, 1996: 339). “Gönül” de ruh gibi sadece fikir sahibi olunan yani somut olmayan kavramlardan olduğundan metafizik gerçeklik içerisinde ele almak daha doğrudur. Yahya Kemal “Serâzâd” şiirinde gönlü bir zirveye konmayan hüma kuşuna benzetir.

İskender Pala hümayı “*Cennet kuşu, Kaf dağında, Okyanus adalarında veya Çin’de yaşadığına inanılan efsanevi kuş olarak*” (Pala, 2003: 228) tanımlar. “Gönlün” bu kuşa benzetilmesi duyular ve akıl yoluyla algılandığının, ayrıca soyut olduğunun en açık göstergesidir. Bu durum “gönlü” metafizik kavramlar içerisinde değerlendirmemize zemin hazırlar.

“Gönülden” sonra “hikmet” de Yahya Kemal şiirine dâhil olan metafizik unsurlardan biridir. “*Eşyanın hakikatlerini, özelliklerini, yaratılış nedenlerini, eserlerini, etkilerini bilmek ve ona göre amel etmektir. Filozoflar edebiyatta birer hikmet sembolü olarak anılırlar*” (Pala, 2003: 220). Eski şiirin son temsilcisi olan Yahya Kemal yazdığı rubaileri “hikmet” olarak görür ve filozofları da “hikmet” sahibi insanlar olarak yorumlar.

RUBÂÎ

Hikmet sayılır bunca rubâîmiz var
Sokrat’ca Felâtun’ca rubâîmiz var
Hikmetten fazla şi’ri andırır bir de
Üstâd Şekip Tunç’a rubâîmiz var (TR, 34).

İslam mistisizmi olan tasavvufun gökler, unsurlar, kısaca “felek” hakkındaki görüşleri Eski Yunan felsefesinden alınmıştır ve “Hukemâ” felsefesinden gelmektedir (Gölpınarlı, 2004: 100). Batlamyos sisteminden çıkarılan fikre göre kâinatın merkezi olan dünyayı, dokuz “felek” çevreler. Bunlardan ilk yedisi insanların talihleri üzerinde etkilidir. Sekizinci kürsi, dokuzuncu arş adını alır. Bundan dolayı insanların başına gelen iyi ve kötü şeyler ilk yedi “felekle” ilgilidir. Bu feleklerdeki gezegen ve yıldızların insanlar üzerinde hayırlı ve hayırsız tesirleri olur (Pala, 2003: 159-160). Yani kaza ve kader de “felekten” gelir (Kurnaz, 1996: 429). “Felek” mevzuu Yahya Kemal’in rubailerinde kendine yer bulur. Bu rubailerde, “feleğin” amacı şairi yok etmek olup, ona gün yüzü göstermez. Aynı zamanda feleği gökyüzü anlamında kullanan Yahya Kemal, gök cisimlerinin feleği çevirdiğine inananlara seslenerek, onların “feleği” çevirmediğini hatta onların da kâinata hayran olduklarını anlatmaya çalışır. “Feleğin” diğer iki özelliği ise, insanları isteklerine ulaştırmayarak kinlerini kazanmak ve adaletsizliktir. Adaletsizlik ise, “feleğin” eski âdetlerinden birisidir. *Kendi Gök Kubbemiz* adlı şiir kitabında feleğin şaire bazen iyi zamanlar da geçirttiği belirtilir. İlk önce hayattan zevk alır, sonra hayatta isteklerine ulaşır, en sonunda “felek” ona istediği bahar âlemini yaşatır:

Felekten özlediğim zevki verdiler, heyhât (KGK, 55).

Kâm aldı bilir kendini, ömründe, felekten (KGK, 58)

Bir taze bahar âlemi seyretti felekte (KGK, 86).

“Gönül”, “hikmet” ve “felek” kavramları Yahya Kemal şiirinde, kullanılan imgelerdendir. Gönülün soyut yapısı onu doğal olarak metafizik kavramlar içerisine dâhil eder. Yazdığı rubaileri hikmet olarak gören Yahya, Eski Yunan felsefesinden temelini alan felek kavramını da şiirlerinde kullanır. Feleklerin kazaya veya insan hayatına olan etkisinden bahsetmesi kavramı metafizik çerçeveye içerisine dâhil etmemize zemin hazırlar. Fakat kaza ve kaderin “Mutlak Varlık”la olan ilişkisi aynı zamanda kavramı mistisizm veya dinin içerisine alsa da, “felek”in Eski Yunan felsefesinden Doğu kültürüne geçmesi, buna izin vermez.

Rüya-Hayal

Metafizik sezgi, insana ait gerçek benliği (ene=ego) kavramaya yardım eder (Pazarlı, 1972: 10). Bu ifadelerde psikanaliz ve metafizik arasındaki ilişki belirtilir. Diğer taraftan, psikanaliz ile metafizik arasındaki ilişki bağlamında rüya değerlendirildiğinde Freud, “*bir benzetmesinde rüya ile şiir yazma faaliyeti arasında bağlantı kurmuştur.*” (Cebeci, 2004: 287). Psikanaliz ile metafizik arasında bağlantı kurulduğu takdirde, dolaylı olarak rüya ile metafizik arasındaki ilişki gün yüzüne çıkar. Ahmet Hamdi Tanpınar’a göre şiir uyanırken görülen rüya gibi vecd hâlidir. Buradaki “vecd” kelimesi rüyayı İslam mistisizmine veya tasavvufa yaklaştırır. Çünkü “*Hangi çeşidi olursa olsun, mistik tecrübelerin hepsinde müşterek bir hâl vardır. Vecd hâli.*” (Safa, 1979: 183). Bu özellikleriyle rüya bir taraftan metafiziğe yaklaşırken diğer taraftan mistisizm içerisine dâhil olur.

Yahya Kemal, bilinçaltını ortaya çıkaran rüya yoluyla tarihin eski dönemlerine gider. “Açık Deniz” şiirinde eski zamanlarda yaşama isteğinden dolayı, ordu mağlupken kendisi her gece “*fâtiâne zan*”ı (KGK, s.15) rüyasında görür. “İstanbul Fethini Gören Üsküdar” isimli şiirinde Üsküdar semtinde ulu rüyayı görenleri görmekte ve Üsküdar’daki halkın bu semtte olmakla aslında uyanırken rüya gördüğünü düşünmektedir. “Hayal Şehir”, “Koca Mustâfapaşa” ve “Geçmiş Yaz” şiirlerinde ise aynı şekilde Cihangir’den, Koca Mustâfapaşa’dan ve körfezdeki dalgın suya bakan kişinin de karşıdaki manzarayı görünce zaten kendini rüyada hissedeceği fikrindedir. Atalarımızın vücuda getirdiği bu manzarayı, dışarıdan görenler rüya görmüş gibi olurlar. “Akşam Musikisi” şiirinde uyanırken gördüğü manzara karşısında kendini rüyada hisseden şair, uykuya dalınca da rüya içinde rüya görmeye başlar (KGK, s.39). Şairin “Karnaval ve Dönüş” şiirinde ise psikanalitik bir değerlendirmeyle metafiziğin gerçekleştiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu konuda Ali İhsan Kolcu’nun şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

“Sanatçı hiç tanımadığı figürü kendi ihsaslarının dürtüsü ve onun hakkında elde ettiği bilgiler ışığında resmedebilir. Sanat tarihi bu tip heykel ve portrelerle doludur. Burada aranması gereken gerçeklik duygusunun nasıl ve ne kadar

yansıtıldığı meselesidir. Yukarıda Cenab örneğine sözüümüz yoktur ama şairin Fuzuli ve Nef'i'yi hiç tanımadan görmeden bu biçimde tasvir etmesinin inceliği nereden gelmektedir. Cevap basittir. Şair sanatçının eserlerini okuyarak, ulaşabildiyse biyografisine müracaat ederek elde ettiği verilere zihninde bir Nef'i ya da Fuzuli hayalini canlandırır; sonra da bunu dizelere döker. Ressamsa tuvale, heykeltıraşa mermere kazır.” (Kolcu, 2008: 211).

Şair, rüyasında Endülüs'te raks eden kızları görür ve içi ürperir. “Rü'yalarım da sallanıyor vals etekleri...” (KGK, 45) mısra ile şairin bilinçaltında çeşitli sebeplerle böyle bir durum söz konusu olmuştur denilebilir. “Mehlika Sultan” şiirinde yolculuğa çıkan yedi genç, yolculuğun sonuna ulaştıklarında su çekilmiş ve rüya olmuştur. Bu noktadan sonra bir hayal âlemi oluşmuş ve yedi genç hayal âlemine doğru yola koyulmuşlardır:

Su çekilmiş gibi, rü'ya oldu!
Erdiler yolculuğun son demine;
Bir hayâl âlemi peydâ oldu,
Göçtüler hep o hayâl âlemine (KGK, 80).

Rüya ile hayal unsurlarının bir arada kullanılmasının yanında yalnızca hayal unsuru da Yahya Kemal şiirinde kendisine yer bulur. Hayal unsuru, metafizik ögeler içerisinde değerlendirilebilir. “İstanbul'un Fethini Gören Üsküdar” şiirinde hayal unsuru ilk olarak, insanın hayal etmesiyle birlikte her saniyenin gerçek bir hâl olacağı şeklinde şiire yansır:

Canlanır levhası hâlâ beşer ettikçe hayâl;
O zaman ortada, her sâniye, gerçek bir hâl (KGK, 24).

İstanbul ve vatan hayali ile karşı karşıya kaldığımız Yahya Kemal şiirinin hayal unsurunda İslam mistisizmi veya tasavvufun dünyayı hayal olarak görmesinin de yansıması vardır. “Hayal Şehir” şiirinde Allah'ın “eğlence hayalhânesi” çerçeve kavramı etrafında kendine yer bulur. Bunun yanı sıra olmayan şeyleri görmek şeklinde tezahür eden hayal unsurunun dağ, tepe ve yamaçları suya aksettirdiği dikkati çeker. Hayalin diğer özelliği karanlıkta ortaya çıkıp insana ürperme vermesidir. Bu zamanlarda kurulan hayallerin yalnızlık ve karanlık kipleriyle insan psikolojisi üzerindeki etkisini “Gece” şiirinde görmek mümkündür:

Ürperme verir hayâle sık sık,
Hep bir kapıdan giren karanlık,
Çok belli ayak sesinden artık (KGK, 39).

Metafiziğin ve mistisizmin ortak kullandığı bir kavram olan “rüya”, vecd hâli dolayısıyla ortaya çıkar. Şiirin de vecd hâli olarak yazıldığına dikkat edildiğinde Yahya Kemal şiirinde geçen bu kavramlar, onun şiirine doğal olarak metafizik ve mistisizmi dâhil eder. Rüya,

mazi ve hâl arasında gidip gelen şairdeki ruh hâllerini anlatması bakımından önemlidir. Tarihî şiirleri ve İstanbul'u rüya görür gibi hissetmesi şairin ruhunda yaşadığı vecd hâlinin tezahürüdür. Diğer taraftan İslam mistisizmi olan tasavvufun vecd hâli özelliğinin yanı sıra dünyayı hayalhâne olarak gören bakış açısına da yaklaşır.

Yahya Kemal'in Şiirlerinde Metafizik Var mıdır?

Bu soruya cevap verilmeden önce düşünülmesi gereken konu, İslam felsefesinde metafiziğin var olup olmadığıdır. İslam felsefesi, 9-12. yüzyıllar arasında başlıca eserlerini verir. Bu dönemlerde Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında köprü vazifesi gören İslam felsefesi, Yunan, kısmen Hint ve İran felsefelerinin etkisiyle doğarak Orta Çağ Batı felsefesine etki eder (Ülken, 1967: 1). Yunan felsefesinden etkilenen İslam felsefesinin içerisinde Türk-İslam şuuruna ait olmasa bile metafiziğin olması kaçınılmazdır.

Tabiat felsefesine bağlı olarak İslam dünyasında Meşşâi Okulu denilen akılcı bir felsefe başlar. Bu felsefenin kaynağı Aristo'nun *Organon* ve *Metafizik* adlı eserleridir (Ülken, 1967: 42). Meşşâiyye temel sorunlarda İslam'a dayanan ve yöntem olarak Aristoculuğu seçen, Eflatun'dan faydalanan ve yeni Eflatuncu açıklamalara değer veren felsefi sistemdir. Aristo gibi akla önem veren Meşşâi filozoflar, araştırma metotlarını bu çerçevede çizerler. Onlar Tanrı'yı, peygamberi ve ahireti inkâr etmezler, fakat bazı sorunların çözümünde ehl-i sünnet açısından yanılırlar. Bu konudaki dayanak noktaları, dinle felsefeyi uzlaştırmaktır (Çubukçu, 1992: 4).

Meşşâi Okulu filozoflarından Farabî, ilimleri; retorik, mantık, tabiat ilimleri, metafizik ve siyaset bilimleri olmak üzere beşe ayırır. Metafizik ilmini "Allah" konusu üzerine bina eder. Allah'ın kendi kendini bilmek suretiyle sonsuzda yaratmasını açıklamaya çalışır ve ona ilk varlık ve ilk akıl der. Şeylerin Allah'tan geldiğini ifade eden Farabî, Allah'ın varlığının tanımlanamaz olduğunu düşündüğünden, İslam felsefesi, kelâm ve tasavvuftan ayrılarak metafizik determinizme kayar (Ülken, 1967: 54-57).

Farabî'den sonra İbn Sina da "metafizik" ile ilgilenir. Onun metafiziğinin temelinde varlık ile düşünceyi aynileştirme yer alır. Varlıklar ise, zorunlu ve zorunsuz olarak ikiye ayrılır. Allah zorunlu varlıktır, birçok şey ise zorunsuzdur. Ruh, nefis, gök gibi bazı kavramlar da hem zorunlu hem zorunsuzdurlar. İbn Sina bunları âlemin kanunları veya *külliyât* olarak adlandırır (Ülken, 1967: 100-101). Nasîr Tusî de varlığın bölümlerinde metafiziğe girer. Cevherle arazi, başsızlık, sonsuzluğu ve yaratılışı inceler (Ülken, 1967: 119). Gazzâlî de metafizikle ilgili çeşitli tespitlerde bulunur. Fakat onun tespitleri metafiziğe eleştiri özelliği taşır. Çünkü o, ruhun ölmezliği ve Allah'ın her şeyi bildiği düşüncelerini akılla açıklamanın mümkün olmadığı

görüşündedir. İslam dininin aklî açıklamalara aykırı olduğu fikrindedir. Bundan dolayı, filozofların metafizik ilkeleri açıklayamayacağını savunur (Ülken, 1967: 122).

Yıldızlarla (felek) insanın talihi arasında bir bağ olmadığını kesin bir şekilde savunan İslam filozofları, Mezopotamya çevresindeki astro-biolo-gique görüşünün tesirinden kendilerini kurtaramazlar (Ülken, 1967: 42).

İslam dünyasında metafizikle ilgilenen filozofların varlığı, İslam felsefesinde metafiziğin var olduğunu kanıtlar. Gazzalî her ne kadar metafiziğe eleştiri getirirse de, İslam felsefesi içerisindeki varlığını kabul eder. Bütün inançlarından soyunmuş bir şekilde Paris'e giden Yahya Kemal, zamanla Müslümanlığı Türklüğün şartı olarak görmeye başlar (Ayvazoğlu, 2008: 338). Yahya Kemal'in inanan bir insan olduğu da çeşitli incelemelerde vurgulanır. Ancak, metafiziğin kavram olarak manası dinin dışında değil, dinin içinde aranmalıdır ve İslam filozoflarının da belirttiği gibi Allah, ruh gibi kavramlar metafizik kavramlardır. Metafiziğin dinden farkı ise, Gazzalî'nin ifade ettiği gibi, akılla dinî kavramları açıklamak istemesidir.

Allah'ı zorunlu varlık olarak gören İslam filozofları, akıl yoluyla O'na ulaşmak için Allah'ın sıfatlarını bir yöntem olarak kullanırlar. Yahya Kemal'in şiirlerinde vurguladığı Allah'ın sonsuz olması ve her şeyin ondan gelmesi gibi fikirler, İbn Sina'nın Allah'ı zorunlu varlık olarak gören metafizik anlayışına benzer. Diğer taraftan Yahya Kemal'in ruhun ölümsüzlüğü konusundaki fikri, yine İbn Sina'nın ruhun zorunluluğunu Allah'tan aldığı düşüncesiyle özdeşleşir. Fakat şairin “*bakiyse ruh*” ifadesinde ruhun ölümsüzlüğünü sorguladığını da belirtmek gerekir. Diğer taraftan İslam filozoflarının metafizik içerisinde yer alan “felek” konusundaki görüşlerine etki eden Mezopotamya'daki görüş çerçevesinde Yahya Kemal de, felek konusu üzerinde durur. Bunlar Yahya Kemal'in şiirlerinde metafizik öğeleri kullandığını kanıtlar.

Yahya Kemal, Pascal'ın *Pensées* adlı eserine “Pascal'ın Fikrini Tazmîn” adlı rubâîsinde dikkat çeker¹³. Şiirde, Allah'ın nerede olduğunu kimsenin bilemeyeceğini ve bunun üzerinde durmayı zevke dalmak gerektiğini ifade eder. Bu ifadelerde Yahya Kemal'in metafizik endişelerin adamı olmadığı yönünde fikir beyan eden Tanpınar'ın haklı olduğu ortaya çıkar. Ancak, şairde metafizik endişelerin olmaması, onda metafizik öğelerin bulunmadığı anlamına gelmez ki, onda bu öğelerin olmadığını ifade etmek, Yahya Kemal'in şiirlerinin derinliğinden şüpheyi de beraberinde getirir. Çünkü derinlikli insanların birçoğunun metafizik duyarlılığı vardır (Karabulut, 2012: 10). Ayrıca, bazı şiirlerinde bu endişenin de varlığından söz etmek mümkündür.

¹³ Hilmi Ziya Ülken *Pensées* kitabında yer alan Allah'sız insanın sefaleti bölümünün Gazzalî'yi hatırlattığını belirtir (1967: 127).

Metafizik Endişe veya Yabancılaşmaya Karşı Kendi Kültürünü Savunma

19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nde Ahmet Hamdi Tanpınar Abdülhak Hâmid'i anlatırken onun Allah'ı bir problem gibi ele aldığını söyler. Metafizik endişe olarak düşündüğü bu olguyu desteklemek için ruh meselesi ve ölüm mefhumu üzerinde durur. Hâmid'in buna anlam veremediğini ise şu dizelerle anlatır:

Halk edip insanları hayvanları

Sonra mahvetmek nedendir anları? (Tanpınar, 1988: 527).

Benzer olarak Yahya Kemal de:

Yâ Rabbi, var mı, yok musun? İndimde hepsi bir

Yalnız adınla ülfetimiz var ki eskidir (BŞ, 26).

Burada şairin bir sorgulama peşinde olması Tanpınar'ın ifadesiyle, “Allah'ı bir problem gibi ele alması” (Tanpınar, 1988: 527) metafizik ürpertinin Yahya Kemal şiirinde varlığının en açık göstergesidir. Ayrıca Tanrı'nın varlığı ile yokluğunu sorgulayan Yahya Kemal, inanç buhranını içerisinde taşımaktadır. İlk önce Allah'ın varlığı ile yokluğu arasında gidip gelen şair, sonraki mısra da onun adıyla uzun süreden beri dostluğunu anlatarak Ziya Paşa'ya benzer bir şekilde dine tekrar döner. Ancak dinî yönden Allah'ın varlığını sorgulama durumu metafizik endişenin ve sorgulamanın ürünüdür. Bu sorgulayış Allah'ı felsefi bir problem olarak algılamının tezahürüdür.

Bu mısraları metafizik endişe olarak değerlendirebildiğimiz gibi, yabancılaşmaya karşı Yahya Kemal'in kendi kültürünü savunması olarak da görebiliriz. Batı felsefe geleneğinde metafizik, Tanrı'nın ölümsüzlüğü ve varlığı-yokluğu üzerinde durur. Kant'a göre, bunlar hakkında kanıt üretmek mümkün değildir. Bundan dolayı, metafizik teolojiye çok şey vaat etmiş, ama hiçbirini gerçekleştirememiştir. Batılı bilinç Tanrı'nın varlığı konusunda çok soru sorar ve onu anlamaya çalışır. Oysa, Türk-İslam kültüründe bu tür sorular gündelik hayatta önemli bir yer tutmazlar (Taşdelen, 2012: 43-46). Yahya Kemal'in de Allah'ın varlığı ve yokluğuyla mısralara başlaması Batı felsefe geleneğinin yansımasıdır. Ancak Yahya Kemal'in “mektepten memlekete” adını taşıyan düşüncesi “eve dönüş” fikri etrafında şekillenir. Buna göre, Avrupa mektebinden memlekete dönüş zamanının geldiğine inanır. Servet-i Fünûn Döneminden başlayarak aşırı bir şekilde Batı'ya yönelmenin *Dergâh*'ta son bulmasını ister (Ayvazoğlu, 2008: 311). Buna benzer olarak “Düşünüş” şiirinde hakikati yüzlerce filozofun bildiğini ifade eder. Ancak bu filozoflar şüphededirler ve söyledikleri açıkça hakikatin ne olduğunu anlatmamaktadır.

Derler bilir hakikati yüzlerce feylesof;

Bir kısmı şek ve şüphede, bir kısmı hayli kof; (KGK, 70).

Batı kimliğinin Allah'ı sorgulayan yapısına karşılık kendi dünyasında her ikisini de eşit gören Yahya Kemal, aslında toplumdaki yabancılaşmaya karşılık kendi kültürünü savunur veya Doğu-Batı ilişkisine dengeli bir şekilde yaklaşmayı öngörür. Diğer taraftan “*Hem “frenk hayatı” alışkanlıklarından kurtulamayan, hem de millî hayatı yaşanması güzellikte bulan Yahya Kemal, zamanla iki hayatın da çizgilerini taşıyan bir Müslüman tipi çizecektir.*” (Ayvazoğlu, 2008: 338) ifadeleri de tezimizi destekler niteliktedir. Allah'ın varlığı ve yokluğunu sorgulamanın Batı kimliğinin ürünü olduğunu, oysa kendisinin bunu bilmesine rağmen düşüncesinde yer alan bunların dengelenmesi fikrini anlatmaya çalışır. Çünkü Allah'ın varlığı ve yokluğundan çok Türk-İslam kültürü veya İslam mistisizmi olan tasavvuf onunla dost olmayı ister. Şiir, Yahya Kemal'in Doğu ve Batı kültürünü bu yönden dengeli bir hâle getirmek istediğini açıklar niteliktedir.

Sonuç

“Din”, “mistisizm” ve “metafizik” varlığa ulaşma noktasında farklı yollar denemiş olsalar da temelde “Tanrı” veya “Allah” konusu üzerinde dururlar. Bundan dolayı birbiriyle iç içe geçmiş kavramlardır. Mistisizmin temelini aldığı dinî inanç ve uygulamaların sanatla yakından ilişki içerisinde bulunması, güzel sanatların ve özelde şiirin köken itibarıyla dinle yakın bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Türk edebiyatında vücuda gelen eserlerde de bilinçli ya da bilinçsiz olarak mistik yansımaları bulmak mümkündür. Bundan dolayı Yahya Kemal'in şiirlerinde de bu olgular bulunur.

Din-metafizik-mistisizmin temel konusu olan Allah'ın sıfatları hem dinî hem de metafizik olarak düşünülmelidir. Sıfatları din sorgulamadan kabul ederken, metafizikçiler bunu akıl yoluyla Allah'a ulaşmada bir yöntem olarak kullanırlar. İslam mistisizmi olan tasavvuf ise, aşk ve cezbe yoluyla kendi düşünce akideleri doğrultusunda açıklar. Allah konusu üzerinde duran Yahya Kemal, tasavvuf öğretisini ve elest bezmini şiirlerinde kullanır. Özellikle Allah'ın sıfatlarına yer veren şiirler kaleme alır.

Hayatın kısa ve kederle yüklü olduğunu düşünen Yahya Kemal, ölümü anlatmada kötülük mefhumuyla metafiziğe yaklaşır. Ancak onun ölüm düşüncesine bakışı tasavvuf veya İslam mistisizmi çerçevesinde şekillenir. Mistisizme ise, ölüme yeni bir hayata başlama olarak bakar. Bundan dolayı Türk-İslam fikri ölümü munisleştirir. Mezarlıkların servi ağacı ile dolmasına da göndermede bulunan şair, dünya ile ahiret hayatı arasında bir fark görmez. Hayatı çile, ölümü ise, uykuya benzeten şair, ahiret hayatına ait izlenimlerini “cennet” ve “cehennem” kavramları etrafında ifade eder. Bu olgular, dinin ve metafiziğin konuları arasındadır. Hayat, ölüm ve ölümden sonra, üzerinde fikir beyan etme şairin derinliğini ortaya koyar.

Yahya Kemal, ruh ile bedenin birbirinden ayrı olduğunu düşünür. Filozofların bahsetmediği denizin de bir ruhu olduğu fikrinde olan Yahya Kemal'e göre, ruh ezeldir. Zaman konusunda Bergson'dan etkilenen Yahya Kemal, onu hayat ile eşdeğer görür. Kişiden kişiye zamanın değiştiğini düşünen Yahya Kemal, öznel bir biçimde ele aldığı zamanı tasavvuf öğelerinden "tayı zaman" kavramı içerisinde düşünür. "Varlık" ve "yokluk" kavramları etrafında Yahya Kemal, varlık olarak Allah'ı, yokluk olarak da ölümü düşünür. Ancak, yokluktan yani ölümden korkmadığını ifade eder. Hakikat ise, varlığı kesin olan anlamıyla Yahya Kemal şiirinde yer alır ve Ömer Hayyam'a yapılan atıfla anlatılır.

Gönül ve hikmet konularına da değinen Yahya Kemal, feleğin kendisine sürekli olarak keder getirdiğinin yanı sıra onu zevklere gark ettiği noktada da fikirlerde bulunur. Rüya ve hayal unsurlarını da psikanalizin metafizik boyutu içerisinde dile getiren Yahya Kemal, vatan ve İstanbul rüyası doğrultusunda hareket eder. Ayrıca bilinçaltı, bilmediği veya görmediği kişileri, özellikle "İspanya'da rakeden kızları" şiirlerinde kullanmasıyla metafizik boyuta kayar. Hayali ise, karanlık ve kötülük mefhumlarıyla iş birliği içerisinde ele alınır.

İslam felsefesi içerisinde yer alan metafiziğin Gazzalî dışında İslam filozoflarının bazıları tarafından kabul edilmesi, İslam dünyasında metafiziğin varlığını kanıtlar. Yahya Kemal'in şiirlerinde de metafizik öğeler kullanılır. Zaten metafiziğin Yahya Kemal'in şiirlerinde olmadığını ifade etmek, onun derinliği konusundaki şüpheyi ortaya çıkarır ki, bu konuda şüphe yoktur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın metafizik endişelerin adamı olmadığına dair fikri, şairin şiirlerinde doğruluğu kanıtlanabilir bir gerçeklik göstergesidir. Ancak, bütün şiirlerinde olmasa da, bu endişenin varlığından söz etmek de mümkündür.

Yahya Kemal'in şiirlerinde kullandığı Allah, hayat, ölüm, varlık, yokluk, ruh, zaman, gönül, hikmet, felek, rüya ve hayal kavramları açıkça dinî-mistik ve metafizik kavramlardır. Metafizik endişe olarak düşünmenin mümkün olduğu şiir de yazan Yahya Kemal'in bu şiirini kendi kültürüne dönüş olarak da yorumlamak mümkündür. İfade edilen olgular Yahya Kemal'de yer alan dinî, mistik ve metafizik kavramlar olarak görülse de, onun bu yönlerini tam anlamıyla açıklamaya yetmez. Sadece şiirlerinden yola çıkılarak bir analiz yapma olanağı sunar.

Kaynaklar

- AKENGİN, Y. (2012). Edebiyat Biraz da Mistisizmdir. *Bizim Külliye*. 50, 31-32.
- AYVAZOĞLU, B. (2003). *Yahya Kemal (Eve Dönen Adam)*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- AYVAZOĞLU, B. (2008). *Yahya Kemal, "Eve Dönen Adam", Ansiklopedik Biyografi*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- BANARLI, N. S. (1984). *Bir Dağdan Bir Dağa*. İstanbul: Kubbealti Neşriyat.
- BERGSON, H.vd. (2001). *Metafizik Nedir* (drl. A. Aydoğan). İstanbul: Birey Yayınları.
- BEYATLI, Y. K. (1962). *Eski Şiirin Rüzgârıyla*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- BEYATLI, Y.K. (1976). *Bitmemiş Şiirler*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- BEYATLI, Y.K. (2004). *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BEYATLI, Y.K. (2004). *Rubâîler ve Hayam Rubâîlerini Türkçe Söylemiş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİLGEGİL, K. (1997). Yahya Kemal'in Şiirlerinde Din. *M. Kaya Bilgegil'in Makaleleri*. (hızl. Zöhre Bilgegil), Ankara: Akçağ Yayınları, , s. 547-575.
- BOLAY, S. H. (1983). Yahya Kemal ve Din. *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s.195-218.
- BOLAY, S. H. (2005). *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara: MEB Yayınları.
- CEBECİ, O. (2004). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- ÇETİN, N. (2005). *Şiir Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları.
- ÇETİN, N. (2012). "Metafizik" Meselesini Sorgulamak. *Bizim Külliye*. 50, 20-27.
- ÇUBUKÇU, İ.A. (1992). *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- EŞEL, E. (2009). Dinî ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilişsel ve Nörobiyolojik Düzenekleri. *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 2, 193-205.
- GÖLPINARLI, A. (2004). *Tasavvuf*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- GÜÇLÜ, A.; E. UZUN; S. UZUN; Ü. H. YOLSAL (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GÜNDÜZ, Ş. (2007). "İslam", *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1975). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- HİLAV, S. (1997). *Felsefe El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- İPEK, A. (1992). *Vahdet-i Vücut*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- KANTER, N. (2012). Ölüm. *Bizim Külliye*. 50, 70-72.
- KAPLAN, M. (1978). *Şiir Tahlilleri I*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, M. (1999). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARABULUT, A. (2012). Ömer Naci Soykan ile Felsefe, Edebiyat ve Metafizik İlişkisi Üzerine. *Bizim Külliye*. 50, 8-11.
- KARATAŞ, T. (2012). Metafizik Bizi Nereye Çağırıyor?. *Bizim Külliye*. 50, 17-19.
- KILIÇ, S. (1995). *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KOLCU, A. İ. (2008). *Edebiyat Kuramları*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, F. (2004). *Edebiyat Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KURNAZ, C. (1996). *Hayali Bey Divanının Tahlili*. İstanbul: MEB Yayınları.
- MAREN-GRİSEBACH, M. (1995). *Edebiyat Biliminin Yöntemleri*. (çev. Yrd. Doç. Dr. Arif Ünal), Ankara: AKM Yayınları.
- MİLLET, L. (2004). *Metafizik* (çev. Yrd., Doç. Dr. Talip Karakaya). Ankara: Elips Yayınları.
- ÖZBALCI, M. (1996). *Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZDEN, H. Ö. (1996). *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- PALA, İ. (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: LM Yayınları.
- PAZARLI, O. (1972). *Din Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- SAFA, P. (1979). *Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- SARIKÇIOĞLU, E. (2002). *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları.
- SUNAR, C. (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ŞENLER, Y. (1997). *Kültür ve Edebiyata Dair Görüşleriyle Yahya Kemal*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- TANPINAR, A. H. (1988). *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- TANPINAR, A. H. (2005). *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TAŞDELEN, V. (2012). Metafizik ve Edebiyat: Sorundan Metafizik Gerçeğe. *Bizim Külliye*. 50, 43-54.
- TURAL, S. (2003). *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÜLKEN, H.Z. (1967). *İslâm Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- YAVUZ, H., Yahya Kemal Deist miydi? Tartışmalarına Gecikmiş Bir Zeyl, *Zaman*, 7 Aralık 2004.
- YAVUZ, H., Yahya Kemal Deist miydi?. *Zaman*, 9 Aralık 1997.