

**T.C.
İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YAHYA KEMAL'DE
KÜLTÜR ve MEDENİYET KAVRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Burak TAYİZ
1210080002**

**Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı
Programı: Türk Dili ve Edebiyatı**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Bahtiyar ASLAN

EKİM 2015

T.C.
İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YAHYA KEMAL'DE
KÜLTÜR ve MEDENİYET KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Burak TAYİZ
1210080002

Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı
Programı: Türk Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Bahtiyar ASLAN

Jüri Üyeleri: Prof. Dr. Yakup ÇELİK

Yrd. Doç. Dr. Hacer GÜLŞEN

EKİM 2015

ÖZ

Bu çalışmada Yahya Kemal'in kültür ve medeniyet kavramlarına yaklaşımı incelenmiştir. Çalışma toplam iki bölümden oluşmuştur. İlk bölümde kültür ve medeniyet kavramları; “Tanzimat Dönemi” ve “Tanzimat Sonrası Dönem” olarak öne çıkan araştırmalar ele alınarak incelenmiştir. Bu nedenle konunun yer yer, “Batılılaşma”, “Modernleşme”, “Kültür ve Medeniyet Değişmeleri” gibi meselelere teması kaçınılmaz olmuştur.

İkinci bölümde ise Yahya Kemal'in, incelenmiş olan kültür ve medeniyet kavramlarına yaklaşımı, şiirleri ve makaleleri ele alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken gerek batılılaşma, gerek modernleşme, gerek kültür ve medeniyet değişimleri gibi konulara teması nedeniyle, şiirleri ve makaleleri arasında ayırım yapılmadan, bir bütün olarak inceleme gayreti gösterilmiştir.

Zaman içerisinde düşünürler tarafından çeşitli anlamlarla karşılanmaya çalışılmış *kültür* kelimesi, düşünce dünyamızda onu tanımlaya çalışanların düşüncelerine paralel olarak genellikle *medeniyet* kavramı ile birlikte ele alındığından, çalışmada kavrama, medeniyet hakkındaki düşüncelerle birlikte yer verilmiş, her iki kavram hakkındaki görüşleri, kronolojik olarak düzenleme amacı gözetilmiştir.

ABSTRACT

This thesis examines the notions of “culture” and “civilization” and their treatment in the work of Yahya Kemal. The thesis consists of two parts. The first explores the concepts of culture and civilization within the context of the major scholarly works on the Tanzimat and post-Tanzimat age. Therefore, it necessarily treats such topics as Westernization, modernization, and cultural and civilizational transformation.

The second part looks at Yahya Kemal’s treatment of the notions of culture and civilization through a close reading of his poems and articles. Taking Yahya Kemal’s opus as a whole, it explores the concepts of Westernization, modernization, and cultural transformation.

Over time, the word ‘culture’ has acquired a plethora of meaning in the works of philosophers, and those attempting to define it in the modern age have often mentioned it along with the word ‘civilization’. The aim of this work is to give a chronological exploration of both of these concepts.

ÖNSÖZ

Kültür ve medeniyet meselesinin Türk fikir dünyasına girişı, Tanzimat döneminde Batılılaşma süreci ile gerçekleşmiştir. Söz konusu kavramlar, bu dönemde ve sonrasında, tartışma konularının önemli bir unsuru olarak süregelmiştir. Genellikle Batılılaşma konusu ile paralel olarak gelişen kültür ve medeniyet meselesi, Türk Edebiyatı sahasında verilen eserlere de tesir etmiştir. Özellikle kültür ve medeniyet değişmelerinin izlerine bu sahada sıklıkla rastlanabilir.

Batılılaşma sürecinin kültür ve medeniyet kavramları üzerinde bir takım etkilerinin görülmesi değişim sürecine girmiş her toplum için mümkündür. Bu sürece dayanarak anlam yüklenen kültür ve medeniyet kavramlarının değişim meselesi etrafında edebî esere yansması aynı şekilde kaçınılmazdır. Bu nedenle eserlerini toplumsal meseleler ile iç içe kurmaya gayret eden ediplerin eserlerinde bu izlere rastlamak akla ilk gelendir. İşte Yahya Kemal fikir ve eserlerinin böyle bir konu etrafında çalışma konusu olarak ele alınmak istenmesinin nedeni, bahsi geçen bu zincirleme süreçtir. Bu nedenle çalışmanın temel gayesi; Tanzimat Dönemi ile resmî olarak toplum hayatına yansıyan değişim sürecinin, Yahya Kemal'in eserlerine ne yönde tesir ettiğini ortaya koymaktır. Yahya Kemal'in, yüzlerce yıllık Türk kültürünü ve geleneğini etkileyen kültür ve medeniyet değişmeleri meselesine bakış açısını tespit etmeye çalışmaktaki maksatın zemininde bu neden yer almaktadır.

Çalışma birbiriyle alakalı iki kısım olarak gerçekleştirilirken; ilk kısımda kültür ve medeniyet kavramlarına genel cepheden bakılarak, Tanzimat döneminden bugüne dek uzanan tartışmalar değerlendirildi. İkinci kısımda ise Yahya Kemal'in bu konuya dair fikirleri tespit edildi. Böylece Türk fikir dünyasında güncelliğini koruyan bir mesele olarak yer alan kavramlara dair görüşlerin, bir arada sunularak güncellenmesine katkıda bulunma gayesi gözetildi. Çalışmanın ortaya çıkışındaki bir diğer neden de bu gayedir.

Bu çalışmayı yaparken benden yardımlarını esirgemeyen ve bu hususta son derece cömert davranan hocam İsa Kocakaplan ve danışman hocam Bahtiyar Aslan'a teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KÜLTÜR ve MEDENİYET	9
1.2. Kültür ve Medeniyet Kavramlarına Dair Tartışmalar	12
1.2.1. Tanzimat Dönemi ve Batı ile Temaslar	12
1.2.1.1. Reşid Paşa.....	14
1.2.1.2. Mustafa Sami Efendi	14
1.2.1.3. Münif Paşa	15
1.2.1.4. Şinasi.....	16
1.2.1.5. Namık Kemal	17
1.2.2. Tanzimat Sonrasında Günümüze Dek Görüşler	20
1.2.2.1. Ziya Gökalp	20
1.2.2.2. Mümtaz Turhan	25
1.2.2.3. Cemil Meriç	27
1.2.2.4. Erol Güngör.....	29

1.2.2.5. Yılmaz Özakpınar	31
---------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

2. YAHYA KEMAL'DE KÜLTÜR ve MEDENİYET	37
2.1. Tarih Anlayışı	44
2.2. Mimarî ve Şehircilik Anlayışı.....	63
2.3. Musiki Anlayışı.....	76
2.4. Dil Anlayışı	90
2.5. Din Anlayışı	92
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA	107

GİRİŞ

Kültür kelimesi sözlüklerde bir toplumun tarihsel süreci boyunca ortaya koyduğu maddi ve manevi unsurların toplamı olarak tanımlanır. Bu unsurlar arasındaki dinamiklerden en fazla vurgulananı sanat ve tarih olarak öne çıkar. Medeniyet kelimesi ise ansiklopedik kaynaklarca şehirleşme olarak öne çıkmaktadır. Fakat medeniyet kelimesine yüklenen mana Doğu ve Batı coğrafyalarında farklı anlamlarla karşılandığından, uygarlık, ilerleme gibi anlamların da öne çıktığı görülmektedir. Toplumumuzda yapılan tartışmalar sonucu medeniyet kelimesine batılılaşma, modernleşme gibi anlamlar katıldığından, bu kavramlar yaklaşık iki yüz yıldan bu yana süregelen bir cemiyet meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Edebi eser ise topluma dair pek çok şeyi konu edinebilir. Doğu toplumu olarak Batı merkezli medeniyet dairesine girme çabası edebiyatımızın farklı sahalarında görülmektedir. Medeniyet kavramını tanımlama gayesinin doğurduğu sonuçlardan biri de kültür tehtididir. Yahya Kemal'in şiirleri ve fikirlerinde kültür mazimize bakış açısı tüm bu meseleler etrafında gelişmiştir. Özellikle tarih, din ve sanat gibi unsurlara dair meseleleri sıklıkla işleyen şair, uzun müddettir süre gelen modernleşme krizine bakış açısını sanatkâr kimliği ile aktarmıştır. Türk şiirinin geçirmiş olduğu bir takım olumsuzluklardan sonra modern Türk şiirinin kurucusu olarak kabul edilmesi, kültür ve medeniyet meselelerine bakış açısını tespit etmek istememizin önemli bir nedenidir.

Yahya Kemal, sanat yaşamı boyunca gündemi belirleyen fikirleriyle cemiyet meseleleri gibi konuların öne çıkan ismi olmuştur. Özellikle Paris'ten döndükten sonra, yazıları, şiirleri, fikirleri ve bir şair kadar aydın kişiliğiyle de öne çıkması, ilgilerin üzerinde toplanmasına neden olmuştur. Millî mücadele yıllarında yazdığı yazılarla da aydın kimliği, yer yer şair kimliğinin önüne geçmiştir. Bu nedenle onu bir kültür adamı olarak görmek son derece tabiidir.

Türk insanı Tanzimattan bu yana bir kültür ve medeniyet meselesi ile iç içe yaşadığından, çalışmanın hududunu Tanzimat dönemine dayandırarak yola çıktık ve günümüze kadar süregelen tartışmalar ile sınırlandırdık. Yahya Kemal'in şiir ve düşüncelerini ise, kültür ve medeniyet kavramlarına dair bir araya getirilen bilimsel verilerden yola çıkarak değerlendirmeye gayret ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KÜLTÜR VE MEDENİYET

Türk Dil Kurumu tarafından *kültür* kelimesi “1. Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü. 2. Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü. 3. “Kültür. Muhakeme, zevk ve eleştirme yeteneklerinin öğrenim ve yaşantılar yoluyla geliştirilmiş olan biçimi. 4. Bireyin kazandığı bilgi: *Tarih kültürü kuvvetli bir kişi*. 5. Tarım. 6. *biy.* Uygun biyolojik şartlarda bir mikrop türünü üretme.”¹ Anlamlarıyla karşılanmıştır. Çalışmamıza konu olan kavramın biyolojik terim olarak kullanılan *kültür* ile bir münasebeti yoktur.

Tariflere dayanarak kültürün toplum, tarih, sanat ve düşünce biçimi gibi unsurlarla münasebetinin öne çıktığı ve bu iki unsurların genel bir tarifi kapsadığı söylenebilir. Öyleyse bir toplumun tarih boyunca sahip olduğu bir takım birikimler ve bu birikimlerin yaşatılma biçimi kültür kavramı etrafında toplanmaktadır. Ahmet Cevizci’ye göre bu genel tanım *bilgi* kelimesi ile karşılanmaktadır;

“(Os. Hars, Fr. Culture, Al. Kultur, İng. Culture, İt. Cultura) İnsansal doğa. Batı dillerinde *özen göstermek* anlamına gelen Latince *colere* deyiminden türeyen Latince *tarım* anlamına gelen *cultura* kökünden türemiştir. *Kültür* kavramı bir toplumun duyuş ve düşünüş birliğini sağlayan bütün değerlerinin tümü olarak tanımlanır. Konuşma dilinde kullanılan anlamı da budur. Bu anlam gelenek, görenek, düşünüş ve sanat değerleri gibi bir toplumun bütün değerlerini

¹ *Türkçe Sözlük*, (2005), TDK Yayınları, Ankara

kapsar. Kısaca *bilgi* anlamını taşır, konuşma dilinde kültürlü adam demek bilgili adam demektir. Felsefe diliyse bu bilginin köküne iner ve orada insanın kendi üretimiyle değiştirerek yeniden ve kendisine göre yaptığı yepyeni doğayı bulur. Kültür, insanın belli bir ereğe göre meydana getirdiği üretimin tümüdür. İnsan doğayı üretirken kendi kendisini de üretir. Kültür bütün bu üretimin toplamıdır ki ilkel doğanın karşısında yepyeni bir doğa, insansal bir doğa koyar. İnsan eylemsel gücüyle (aksiyon) doğayı değiştirebilen tek varlıktır. İnsan, doğayı üreterek kültürünü meydana getirmiştir. Yaşamak için zorunlu görevlerini doğadan ürettiği sayısızca sayısız aletlere yükleyerek, içinde rahatça yaşayarak düşüncesini geliştireceği yepyeni bir doğa kurmuştur. Kültür tarihsel bir olgudur ve insan faaliyetinin tüm özdeksel kazançlarını dile getirir.”²

Bu açıklamaya göre kültür kavramını yalnızca sözlükçe karşılayan ve bu anlamda onu; toplumun tarih boyunca sahip olduğu bilgi ve birikim olarak kabul eden genel tanımlama, kavramı bütünüyle teşhis etmeye yeterli nitelikte değildir. Bu nedenle *kültür* kavramından söz ederken, onu oluşturan unsurların her birine değinmek gereği göz önünde bulundurulmuş, dahası, sıklıkla bir arada anıldığı *medeniyet* kavramıyla olan etkileşimine mümkün olduğunca yer verilmiştir. Medeniyet kelimesi;

“Arapça ’da “şehir” anlamına gelen ve müdü köküne dayanan medîne isminden Osmanlı Türkçesi’nde türetilen medeniyet kelimesinin, kök itibariyle “yönetmek” (es-siyâse) ve “mâlik olmak” anlamları da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medenî (medeniyete) ve medînî ise “şehre mensup olan, şehirli” mânasına gelmektedir (Lisânü’l- Arab, “mdn”, “dyn” md.leri). Medine’de nâzil olmuş sûreler de “Medenî” adını alır. Daha sonra medîne kelimesinden temeddün masdarı türetilerek “şehirli veya medenî hayat yaşamak” anlamında kullanılmıştır. Medenî ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemine rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe’de “şehir ve şehir devleti” mânasındaki polis kelimesi medîne, “devlet ve yönetim” anlamına gelen, aynı zamanda Eflâtun’un diyaloglarından birinin adı olan politeia kelimesi “es-siyâsetü’l-medeniyye” tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir. Nitekim İslâm düşünce literatüründe sık sık tekrarlanan insanın tabiatı itibariyle medenî olduğu (medeniyün bi’t-tab‘) tanımlaması Aristo’ya ait “siyasal canlı”yı (zoonpolitikon) karşılamaktadır. Bu sebeple insan türünü bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yahut sosyopolitik varlık alanını araştıran

² Cevizci, A., (1996), *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, İstanbul, s. 258-259.

felsefî disiplin “el-ilmü’l-medenî, ilmü’s-siyâse, ilmü’s-siyâseti’l-medeniyye” olarak anılır. Sonraları sosyopolitik durum veya yapıyı ifade etmek üzere umrân kelimesi İslâmî terminolojiye girmiş, hem bedevîlik hem medenîlik (hadârîlik, hadâre) durumunu ifade edecek şekilde kullanılmıştır (aş. bk.). Batı dillerinde “medeniyet” karşılığı olan civilisation da Latince’de “şehirli” anlamına gelen civilis kelimesinden türetilmiştir. “Civilisation” teriminin modern Batı düşüncesi içinde kazandığı anlamları karşılamak üzere son devir Osmanlı Türkçesi’nde “medeniyet” kelimesi kullanılmış, modern Arapça’da ise daha ziyade “hadâre” yaygınlık kazanmıştır. “Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk” mânasındaki uygurdan türetilen uygarlık kelimesi de günümüz Türkçe’sinde medeniyet karşılığı olarak belli bir yaygınlığa sahiptir. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır. Bununla birlikte kelime çeşitli zihniyet dünyalarında farklı şekilde kavranmış ve tanımlanmıştır.”³

Zaman içerisinde aydınlar tarafından farklı ve çeşitli anlamlarla karşılanmaya çalışılmış *kültür* kelimesi, düşünce dünyamızda onu tanımlaya çalışanların düşüncelerine paralel olarak genellikle *medeniyet* kavramı ile birlikte değerlendirilmiştir. Bu nedenle bu çalışmada kavrama, medeniyet hakkındaki düşüncelerle birlikte yer verilirken, her iki kavram hakkındaki görüşleri, düşünür ve kaynakları ile terkip etmek zarureti doğmuştur.

Türk aydını arasında münakaşa konusu olan kültür ve medeniyet, genel olarak *batılılaşma* konusunu etrafında cereyan etmiştir. “Medeniyet kelimesi yalnız Avrupa Medeniyeti olarak mutlaklaştırıldığı için bu medeniyetin dışında kalanlar yalnız Batı-dışı değil, aynı zamanda medeniyet-dışı kalmış sayılmaktadır.”⁴ Bu nedenle kültür ve medeniyet kavramlarına değinirken çalışmanın yer yer batılılaşma ve buna bağlı olarak; kültür değişimleri, medeniyet buhranı gibi konuların hududuna temas etmesi kaçınılmaz olmuştur.

İlk olarak 1952 yılında Amerikalı iki antropolog tarafından yayımlanan *kültür* konulu bir antropolojide, kültür kavramına dair muhtelif tarifler yapılmıştır. Kelimenin öncelikle Batı literatüründe şekillenmiş olması sebebiyle, Türk fikir dünyasında kültür kavramına ilişkin farklı görüşler doğmuş ve bu görüşler zamanla çoğalmıştır. *Medeniyet* kelimesi ise;

³ İslam Ansiklopedisi, cilt 28, s. 296.

⁴ Sezer, B., (1988), *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitapevi Yayınları, İstanbul, s. 40.

“Batı’da ilk defa Fransızca olarak (civilisation) Marquis de Mirabeau tarafından 1757 yılında kullanılmıştır. İngilizce’de ise bundan on yıl sonra görülmeye başlamıştır. O dönemde, özellikle Fransa’da ve daha sonra İngiltere’de seçkin zümrenin hayat tarzını ifade eden terimin belirleyici anlamını “medenîleştirmek” (Fr.civiliser) fiilinin kullanımında görüldüğü gibi normatiftir. Zaman içinde manası değişerek içeriği genişlemişse de bu manasını hâlâ kısmen muhafaza etmektedir. (Elias,I,43-64; EUn, IV, 586).”⁵

Hem kültür kelimesine hem de medeniyet kelimesine yüklenen mana, farklı coğrafyalarda farklı tanımlarla karşılanmıştır. Kavrama dair farklı görüşlerin doğması nedeniyle çalışmamızda, Türk fikir dünyasında tartışılan bu görüşleri olabildiğince kronolojik olarak aktarmanın, kültür ve medeniyet kelimelerine yüklenen manayı ve doğurduğu sonuçları değerlendirebilmek adına önemli olacağına kanaat edilmiştir.

1.2. Kültür ve Medeniyet Kavramlarına Dair Tartışmalar

1.2.1. Tanzimat Dönemi ve Batı ile Temaslar

Medeniyet kavramına dair işaretler, ilk olarak Tanzimat döneminde Batı ile temaslar neticesinde bir “Batılılaşma Hareketi” ekseninde doğmuştur. Böylelikle kültür kavramını da ilk olarak batı ile temasların neticesinde doğan “Kültür Değişmeleri” konularının etrafında rastlarız. “Genel kanı Osmanlı İmparatorluğunda “garplılışmanın” Tanzimat Fermanı (1839) ile başladığı yönünde olmakla beraber, bizde ilk garplılışma hareketinin II. Mahmut (1807-1839), hatta III. Ahmet (1703-1730) yani Lâle Devri’ne kadar uzandığı, Osmanlı cemiyetine garp tesirlerinin Tanzimat’tan 110-120 yıl kadar önce girmeye başladığı da yadsınamaz bir olgudur.⁶ Fakat Batılılaşma hareketi tesirini en çok Tanzimat döneminde hissettirmiştir. Dahası Tanzimat dönemi, batılılaşma hareketinin tatbiki başladığı bir dönem olarak tezahür etmiştir;

“Toplumumuzun XVIII. Yüzyılın başlarından beri karşı karşıya bulunduğu Batılılaşma Hareketi oldukça geniş yelpazeli bir hareketlenmedir. Yerli ve yabancılar tarafından yapılan birçok araştırma ile yazılan çok sayıdaki makale, gazete yazısı ve kitaplarda çeşitli yönlerden ele alınan Türk Batılılaşması, farklı

⁵ İslam Ansiklopedisi, cilt 28, s. 298.

⁶ Çıkla, S., (2004), *Roman ve Gerçeklik Bağlamında Kültür Değişmeleri ve Servet-i Fünûn Romanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 32.

araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır: Bazı düşünür ve yazarlar, Türk Batılılaşmasını Medenîleşme, Garplılaşma, Muasırlaşma, Avrupalılaşma, Yenilenme, Uygarlaşma, Çağdaşlaşma, Modernleşme gibi terimlerle karşılarken, bazı düşünür ve yazarlar da Türk Batılılaşmasının sosyal bir buhranı içerdiğini, bir aydın trajedisi olduğunu, bir yabancılaştırma olgusu anlamına geldiğini, bir tökezleme, Avrupalılaşma veya yok olma olgusunu içinde barındırdığını, bir tür yabancılaştırma demek olan oryantalistleşme şeklinde tezahür ettiğini, bu batılılaşma sürecinin Tanzimat'la birlikte girilen bir büyük aldanış ve yarı sömürgeleşme süreci olduğunu, bir çağdışı oluşun tarihi, geri kalmışlığın tarihi, düzenin yabancılaştırması ve ihanet hatta maskaralaşmak, gavurlaşmak ve Frenkleşmekten ibaret kalan bir medenîleşme anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.”⁷

Tanzimat Dönemi ile Osmanlı İmparatorluğunun Batı ile temasları ilerlemiş, bu temaslar sonucu batılılaşma hareketleri görülmeye başlamıştır. Bu durum kültür ve medeniyet değişimleri gibi kaçınılmaz vakıalara neden olurken, kimi düşünürler tarafından gerek dinî, gerek hukukî, gerekse içtimaî sahaların tasfiyesi olarak değerlendirilmiştir;

“Tanzimat en geniş çevre ve manası ile ele alınırsa, bir cihan görüşünden başka bir şey değildir. Kendinden evvel ki nizamı beğenmiyor, kendinden sonra kendi kurduğu nizamı görmek istiyor. Yalnız siyasî ve idarî sahada değil, içtimaî hayatın hemen her sahasında bir yeni nizam isteniyor. İşte Tanzimatın gerek kendisinin, gerek kendinden önceki ve sonraki devrelerin nizamlarını birbiriyle çarpıştırmak, mahiyetleri hakkında hükümler vermek için cihan görüşünün aldığı şekil ve istihaleleri tahlil etmek gerekir. Bu sebepten bize göre her şey siyasî-idarî, içtimaî-hukukî, dinî-fikrî, edebî-bediî, maddî-tekniik sahalara ait telâkki ve görüşlerdeki tebeddüller ve istihalelerle alakadardır.”⁸

Türk cemiyetinin karşı karşıya kalmış bulunduğu değişim fikri yürürlüğe konulurken, değişimin tatbikine rol model olan Batı, gelişimin ve medeniyetin de kaynağı olarak görülmekteydi. Bu nedenle Tanzimat döneminde medeniyet kavramının kaynağı ile birlikte zikredilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu hususta öncü rol üstlenen isimlere kısaca değinmek, toplumun Tanzimat döneminden bu yana içinde bulunduğu medeniyet macerasını özetleyecektir.

⁷ Çıkla, S., (2004), s. 22.

⁸ Fındıkoğlu, Z. F., (1999), *Tanzimat'ta İçtimaî Hayat*, *Tanzimat 2*, MEB Yayınları, İstanbul, s. 621.

1.2.1.1. Reşid Paşa

Kültür ve medeniyet kavramlarının tartışılmasına neden olan vakıya, ilk olarak değişim ve ilerleme kavramlarına bağlı olarak tesadüf ediyoruz. Osmanlı toplumunda sosyal yapının karşı karşıya kaldığı bu durum, şüphesiz Batılı devletlerle olan temasla yakından alakadardır. Bir Osmanlı bürokrati olan Reşid Paşa'nın Batı ile temasları bunun örneklerinden biri olarak gösterilmektedir;

“Batı ile temasa başladıktan bir müddet sonra, bu temasların beklenen mütevazı pratik sonuçları yerine hiç beklemediğimiz bir “Medeniyet” sorunuyla karşılaşıldı. Reşid Paşa, Orta Elçi iken 1834 yılında Sultan II. Mahmud'a yazdığı bir lâhiyada ilk defa bu kavramı kullanmıştı: “...bir taraftan dahi Civilisation usulüne, yani terbiye-i nas ve icra-yi nizamat hususlarına sa'y ü ikdam buyurulmakta olduklarından...” Henüz kelimenin Türkçesi bilinmediğinden Fransızcasıyla kullanılmış ve bir cümlede de tanımını yapmıştı. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı, Fransızların II. Mahmud'u kollamalarının nedenlerinden, daha doğrusu, şartlarından biri onun civilisation yolunda atacağı adımlardı. M. Reşid Paşa'nın II. Mahmud devri boyunca açıkça savunduğu iki şey vardı: Osmanlı devletinin civilisation'a girmesi ve Avrupa umumi hukukuna iştirak etmesi.”⁹

Sonraki dönemlerde ise Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi'nde, Reşid Paşa'nın bahsini ettiği civilisation'ın daha yakından tanınmasına yardımcı olan gözlemler edinmiştir.

1.2.1.2. Mustafa Sami Efendi

Aynı dönemlerde medeniyet kavramının izlerine yine Tanzimat döneminde sahne almış olan bir başka bürokrat Mustafa Sami Efendi'nin Avrupa Risalesi'nde umumî manada tesadüf ediyoruz. Mustafa Sami Efendi 1838 yılında görev için Paris'e gitmek üzere yola çıkar ve güzergâhı üzerinde İtalya, Almanya ve İngiltere gibi ülkeleri tanıma imkânı bulur. Bu ülkelerde gördüklerini ise gözlemlere dayalı olarak not alır. Fatih Andı günümüz Türkçesine aktardığı bu notları beş ana başlık altında toplamıştır; “Gezdiği ülkelerin, gördüğü şehirlerin siyasî, askerî ve coğrafi yapısı, nüfusu ve dîmî özellikleri, gezdiği memleketlerin tarihî eserleri, turistik özellikleri, görülmeğe değer antika ve sanat eserleri, Sağlık, sahasında gerçekleştirilen uygulamalar, eğitim ve öğretim alanına ilişkin

⁹ Mermutlu, B., (2003), *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kızkulesi Yayıncılık, İstanbul, s. 293.

eğitim ve kültür kurumları ve son olarak da ilim ve teknolojiye ilerleme”¹⁰ sahalarna dayalı gözlemler söz konusudur. Kültür ve medeniyet kavramlarını tanımlama gayreti amaçlamayan, yalnız izlenimlerin aktarıldığı bu risale, Batı medeniyet ve kültürü hakkında genel manada bilgiler içermektedir. Mustafa Sami Efendi'nin, bu risale ile kültür ve medeniyet kavramlarını vasıtalı olarak Türk fikir dünyasına taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla Batı Dünyası ile birlikte medeniyet fikirleri de tezahürünü daha kesif göstermiştir.

“Bir kültürle yakın temasta bulunanların, o kültürden etkilenmemeleri mümkün değildir. Batı kültürüne hayran olan kimi devlet adamları veya devleti içinde bulunduğu durumdan kurtarıp Avrupa Devletleri seviyesine çıkarmak isteyen ve bunun için çabalayan III. Ahmet, I. Mahmut, III. Mustafa, I. Abdülhamid, III. Selim, II. Mahmut ve Abdülmecid ile özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra kimi aydınların (Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Recaizade Mahmud Ekrem, Abdülhak Hamit, Tefvik Fikret, Halid Ziya vd.) abaları sonucu batı kültürünün kabul yolunda yavaş yavaş bir zihniyet değişimi meydana gelmiş ve bu zihniyet değişimi toplumun, tabii olarak, din, kültür ve düşünüş biçiminde olumlu-olumsuz birçok neticeler doğurmuştur.”¹¹

Ancak civilisation, onu tanımak ve onun seviyesine ulaşma çabasıyla birlikte bir tür “medeniyet meselesine” dönüşmüş, zamanla cemiyetimiz için “Batılılaşma” sorunu olarak etkisini göstermeye başlamıştır. Bu mesele etrafında ne çıkan isimlerden biri de Münif Paşa'dır.

1.2.1.3. Münif Paşa

Kültür ve Medeniyet konularının toplumumuza nüfuzunda nc rol vazifesi gören isimlerden biri de Münif Paşa'dır. Münif Paşa aynı zamanda bir takım konuların cemiyet meselesi etrafında tartışılmasında başrol oynamıştır. *Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan*, *Hukuk-ı Hürriyet*, *İml Meselesi* gibi makalelerinde Avrupa ile mukayeseler sunarak dönemin cemiyeti için faydalı teşebbüslerde bulunmuştur.

“Hem civarımız olan Avrupalılar, sanâyi ve ma'rifte bir derece-i a'lya varmış iken bizim ilimsiz şu hâl-i vukufta bile kalmamız kbil olmayıp gittikçe gerileyeceğimiz derkrdır. Çünkü Avrupalılar ulûm ve

¹⁰ Andı, M. F., (1996), *Bir Osmanlı Brokratının Avrupa İzlenimleri*, İstanbul, s. 29-36.

¹¹ ıkla, (2004), s.76.

fünûn sâyesinde icad ve isti'mâline zafer-yâb oldukları âlât ve edevât vasıtasıyla masnû'âtlarını eshel suret ve ehven baha ile çıkararak bu tarafa nakl ve fûruht eylediklerinden, bizim ehl-i sanâyi'in usul-i kadîmeleri üzere yalnız el ile i'mâl eyledikleri emti'a bittabi' pahalı geleceğinden Avrupa masnû'atına mukavemet edemeyerek, şu halin şimdiye kadar sû-i tesirâtı pek çok görüldüğü misillû nihayetü'l-emr, Memâlik-i Mahrusa-i Şâhâne'de sanâyi'in hemen bil-küllüye inkırazını müeddi olacağı emr-i aşikârdır.”¹²

gibi düşünceler Batı medeniyeti ile temaslar neticesinde doğmuş, Batılılaşma hareketi çerçevesinde şekillenmiştir.

1.2.1.4. Şinasi

Bu konuda düşüncelerini beyan eden dönemin fikir adamlarından Şinasi'nin, medeniyet kavramının düşünce dünyamıza taşınmasında rolü büyük olmuştur. Özellikle Batı tesirinin edebiyatımıza nüfuzunun büyük ölçüde onun vasıtası ile olduğu kabul edilir.

“Şinasi ve Münif Paşa'nın bizdeki aydınlatmayı başlatan kişiler olarak kabul edilmesi ancak Batı düşüncesini (akvâll) doğrudan doğruya aktaran ilk kişiler olmaları bakımından doğrudur. Bu aydınlanma yeni bir aydınlanma olmayıp Batı Aydınlanmasının bize yansıtılması, daha yerinde bir ifadeyle, Batı düşünce ve anlayışına kesin bir yöneliştir. Böylece teknik, kendisini doğuran zihniyetle; alt yapı, üst yapıyla bütünleşerek Batı Medeniyet dairesi tamamlanmış olacaktır. Şinasi'ye göre medeniyet her şeyden önce bir kültür ve zihniyet olayıdır. Reşid Paşa getirdiği Avrupalı kavrayış ve anlayışla bir medeniyet peygamberidir. Medeniyet bu kültür ve zihniyet değişimi sonunda ulaşılabilecek bir seviyedir.”¹³

Bu görüşlere dayanarak Şinasi'nin akla dayalı bir tutum izlediği sonucuna varılabilir. A.Comte'un pozitivist düşüncesinin yayılmaya başladığı dönemlerde Şinasi'nin Paris'te bulunması bu tesire dikkat çekmektedir. “Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatında, Batı medeniyetinin tesiriyle, din ile ilim, akıl ile imân, görünen ile görünmeyen âlem arasında bir çarpışma başlar. Abdülhak Hâmid'in eserlerinde bu tezat, panteizm ile hal çaresini

¹² (Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), (1974), *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I*, “Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No:1874, İstanbul, s. 178-179.

¹³ Mermutlu, (2003), s. 305.

bulur. Fakat tezadın fırtınası kendini kuvvetle hissettirir. Tamamiyle ilmî, objektif, pozitif fikirlere sahip olan Beşir Fuad'ın ruhî buhranı ve intihan, bu devir Türkiye'sinin medeniyet trajedisini çok açık bir şekilde gösterir. Şinâsi'nin "aklımca şahadet lâzım" sözü ve objektif âleme bakması, hafifçe bu trajedinin başladığını gösterir."¹⁴ diyen Mehmet Kaplan, Şinâsi'nin Reşid Paşa'ya olan övgüsünden bahseder. "Tanzimat Türkiye'si için «medeniyet» yeni bir dindir ve Reşid Paşa bu dinin «resul» üdür. Şinâsi'nin lügatinde «medeniyet» kelimesi «taassub» un zıttıdır, yani eskinin kötü taraflarına karşı hareketin ifadesidir."¹⁵

Şinâsi'nin bir medeniyet görüşü söz konusu olsa da, onu sistemli bir şekilde tanımladığı söylenemez. Fakat onun medeniyet anlayışından çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir: "Medeni olan ve olmayan milletlerde ferdi hakların uygulanması, medeniyet hususunda belirleyici bir rol üstlenir. Bu hakların uygulanmasına gerekli zemini hazırlayan ise; medeni olan milletlerin politikaya olan alakalarıdır. Çünkü halk yönetimde söz hakkına sahip olduğunun bilincindedir ve dolayısıyla katkıda bulunur. Bu yönetimin barıştan yana, bağımsızlığa saygı duyan bir nizamı olması gerektiği savunulur. Diğer bir deyişle demokratik bir yönetimdir. Bununla birlikte, sanayi ve endüstriye gösterilen özen, toplumun ekonomik yapısını ve bilimsel ilerleme seviyesini belirleyeceğinden medeni toplumlar refaha erişmiş olanlardır. Bir başka deyişle medeniyet Avrupa'ya özgü bir haldir. Elbette ki Avrupa'yı bu medeniyet seviyesine erdiren ise düşünme yetisinin disiplin haline getirilmiş olmasıdır."¹⁶ Dönem içerisinde Şinâsi'nin medeniyet analizi ve düşüncelerini kaleme alması toplum üzerinde etkisini göstermiştir.

1.2.1.5. Namık Kemal

Şinâsi ile birlikte medeniyete dair görüşleri ile öne çıkan bir diğer isim Namık Kemal'dir. Namık Kemal devrinde medeniyet bahsi üzerine en fazla yoğunlaşan isimlerden biri olarak öne çıkmıştır. Medeniyeti genel olarak değerlendirmenin dışında, onu tüm safhalarıyla bir bütün olarak ele aldığı görülmektedir;

"Daha 19. Yüzyılın birinci yarısında imparatorluk Türkiyesi çatırdıyordu.

Tanzimat'a kadar yapılan reform hareketleri, askerlik sahası dışında, sonuçsuz

¹⁴ Kaplan, M., (2005), *Şiir Tahlilleri 1, Tanzimat'tan Cumhuriyete*, Dergâh Yay., İstanbul, s. 36.

¹⁵ Kaplan, (2005), s. 272.

¹⁶ Mermutlu, (2003), s. 308-309.

kalmıştı. Hatta devletin kendisini iyice Avrupa'ya açtığı resmî Tanzimat hareketi bile yarattığı medeniyet krizi ve ikilik -Doğu-Batı atışması- yüzünden hedefine varamamıştı. Tanzimat reformları içinde yetişen nesillerin bu hareketi sonradan devlete karşı bir mücadele şekline sokmalarının sebebi budur. İ ve dış denge kuvvetleri sarsılmış olan imparatorluk nasıl kurtulacaktı? 20. Yüzyılın ilk yarısına kadar Avrupa diplomasisini işgal eden “Hasta Adam”ın – hatta Fransızca tercümesindeki manaya göre can çekişen adam (L’homme moribond) – mirası meselesi de bu yıllarda ortaya atılmıştı. Osmanlı Türkiyesi içteki azınlıkları bahane eden “Düvel-i muazzama” sürekli baskısı ve “taksim” tehdidi altındaydı. İşte bunun içindir ki Namık Kemal’in de mensup olduğu I.Tanzimat neslinde çok kuvvetli bir sosyal şuur mevcuttur.¹⁷

Böyle bir dönemde medeniyet kavramını dönemin gündemine taşıyan Namık Kemal, Osmanlı cemiyetinin içinde bulunduğu duruma dair görüş ve fikirleri ile öne çıkmıştır. “Devrin Medeniyetilik, Osmanlıcılık, İşlamlıcılık gibi belli başlı ideolojileri henüz terkebine ulaşamamış bir Doğu-Batı sentezi çerçevesinde dönüyor ve Namık Kemal’e aynı fikri telkin ediyordu. Doğu ve Batı medeniyetlerini yakından tanıma fırsatını bulan Namık Kemal; bu iki medeniyetin te’lif edilebileceğine inanıyordu.”¹⁸ Bu durum Medeniyet kavramının bir çözüm arayışı etrafında geliştiğini göstermektedir. “Son yüz yılını modernleşme sorunu ile geçiren Osmanlı aydınlarının en önde gelen ismi olan Namık Kemal, vatan, hürriyet, eşitlik, adalet, halk egemenliği, hukukun üstünlüğu ve parlamenter sistem gibi kavramları irdelemiş ve bu konulara dair sorunları dile getirmiştir. Tüm bunları medeniyet kavramı etrafında şekillendirmek gayreti göstermiş ve bu sahalarda ileri gitmiş olan Avrupa’yı örnek olarak göstermiştir. Osmanlı Devleti’nin gelişimi için de, Avrupa’yı anlamak ve kavramak koşulunu dile getirmiştir.”¹⁹ Namık Kemal içinde yaşadığı cemiyet adına, Batı medeniyeti örnek alınarak gerçekleştirilecek bir terakki sürecinin elzem olduğunu düşünmüştür. “Terakki” adlı makalesinde “Londra’ya enmüzec-i âlem denilse, mübalâğa değildir.” diyen Namık Kemal’in de devirdaşları gibi Batı’nın meydana getirdiği medeniyetin tesiri altında kaldığı söylenebilir. Londra’ya dair gözlemlerini aktaran düşünürün kütüphanelerden mekteplere, tiyatrolardan gemilere kadar hayranlığını dile getirdiği satırlarda Batı

¹⁷ Emil, B., (1984), “Namık Kemal’in Eserinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet, Medeniyet, İrade”, *Ölümünün 100.Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yay. İstanbul, s. 12.

¹⁸ Filizok, R., (1984), “Namık Kemal’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, *Ölümünün 100.Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yay. İstanbul, s. 40.

¹⁹Aydın, M., (2013), “Namık Kemal’de Terakki ve Maarif Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53,2, s. 1.

medeniyetinin tesiri görülür. Bunların her birine bir terakki modeli olarak bakar ve içinde bulunduğu toplumun da bu terakki sürecine girmesini öngörür. Öyle ki bunu göz ardı edenlerin düşüncelerine karşı durarak fikrini “Medeniyet” başlıklı makalesinde şu satırlarla beyan etmiştir:

“Medeniyet vapurlar, şimendiferler husule getirmiş. İkâmetine bir kulübe ve maişetine iki dönüp toprak kâfi olan bir adamın üç yüz saatlik yerlere gitmeye ve beş on gün denizler içinde kalmaya ne ihtiyacı olabilir. Medeniyet telgraf icâd eylemiş. Yanı başındaki odada geçen ahvâli bilmeyen biçareye göre, Amerika’nın vukuâtını, öğrenmeye çalışmakta ne fayda vardır? Kezâ ve kezâ. Bu türlü mütâala insanın tabiat ve istidadından bütün bütün gaflet eseridir.”²⁰

Medeniyetin nimetlerini göz ardı edenleri bu sözlerle tenkit eden Namık Kemal için medeniyete dâhil olmak öyle elzendir ki, mensubu olduğu toplumun terakki ihtiyacını “medeniyetsiz yaşamak, ecelsiz ölmek kabilindedir.”²¹ diyerek vurgulamıştır. Bilim ve teknik konuları ile birlikte, dönemin toplumu için hürriyet ve hukuk kavramlarını da yine medeniyet ekseninde etrafında irdelemiştir. “Ona göre hürriyet iki türdür. Cemiyet içinde ve cemiyet halinde hürriyet. Birincisi ferdin bütün imkânlarını geliştirmeyi temin eder. Bunu iki büyük başlangıç sağlar. Adalet ve müsavât. İyi tanzim edilmiş bir cemiyette bu iki koruyucu fikir daima mevcut ve hâkimdir.”²² Onun dil, edebiyat, hürriyet, hukuk, iktisat gibi fikirlerinin toplamı sistemli bir medeniyet fikrine işaret etmektedir;

“Namık Kemal’in vatana, tarihe, kahramanlığa, ahlakî faziletlere dayanan milliyetçiliğinin yanı başında bir de yaşadığı devri beğenen ve cemiyet realitelerini açık şekilde mukayeselerle tenkit eder hemen hemen tam bir sistem halinde bir medeniyetçi tarafı vardır. O, XVII. Yüzyıldan itibaren değişmeye başlayan bilgi Avrupa’sını bilhassa “Terakki” makalesinde Londra şehrini örnek olarak anlatır. İçinde “İnsanın havâyici yalnız arzın kuvve-i nâbitesine sıkışmak ihtimali yoktur; onu olsa olsa medeniyetin hazâin-i iddihârı istiâb edebilir” cümlesi bulunan “Medeniyet” makalesinde yeni yaşama ufukları açtığı kadar medeniyeti sadece Avrupa’dan gelme bir eğlence zannedenlere de hücum eder.”²³

²⁰Kemal, N.,(1974), “Medeniyet”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No:1874, (Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul, s. 232

²¹Kemal, N., (1974), s. 233.

²² Tanpınar, (2012), s. 420.

²³ Tanpınar, (2012), s. 425.

Buradan hareketle Namık Kemal'in Avrupa medeniyetini tahlil edecek düzeyde tanıdığı ve içinde bulunduğu Osmanlı cemiyetinin sorunlarını sosyolojik nispette analiz edebildiği söylenebilir.

“Türk aydınlama hareketinin önde gelen simalarından olan Namık Kemal, düşünce ve yazın hayatımıza; vatan, hürriyet, eşitlik, birey olma, halk egemenliği, parlamenter sistem, hukukun üstünlüğü gibi kavramların girişi ve anlam kazanmasında büyük rol oynamıştır. Bu bakımdan O, gerek yaşadığı çağdaki, gerekse başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere Cumhuriyeti kuran kadrolar üzerindeki etkisiyle, siyasal ve düşünsel tarihimizde apayrı bir yere sahip olmuştur. Belirtmek gerekir ki, Namık Kemal, yukarıda sözü edilen kavramları bir bütün olarak “medeniyet”in vazgeçilmez unsurları olarak görmüştür.”²⁴

Medeniyeti "Levâzım-ı Tabiiyye" olarak gören Namık Kemal, Batı'yı referans alarak Osmanlı toplumunu derinlemesine tenkit eder. Bu eleştirel yaklaşım ilerleme ilkesi üzerine kuruludur. Ona göre ilerleme için Batı medeniyetinin rol model alınması gerekse de uygulamanın millî zeminden uzaklaşmadan gerçekleştirilmesi gerekir.

1.2.2. Tanzimat Sonrasından Günümüze Dek Görüşler

1.2.2.1. Ziya Gökalp

Türk düşünce dünyasında ilk sistemli kültür ve medeniyet tanımı Ziya Gökalp'e aittir. Tarafınca *hars* kelimesi ile karşılanan kültür tanımı göre, kültürün bazı durumlarda *medeniyet* kavramı ile müşterek bağının bulunduğu, genel olarak ise ondan bütünüyle bağımsız olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Bu nedenle iki kavram ayrı ayrı ele alınarak izah edilmiştir. Gökalp'in bu tanımı kavramları birbirinden keskin bir hatla ayırmış ve iki kavramın arasındaki farkı vurgulamıştır. Bu tanım, yapılmış ilk sistemli izah olması bakımından önemlidir. Peki, ona göre kültür ve medeniyet arasındaki farklar ve müşterek noktalar nedir?

“Hars ile medeniyet arasında hem iştirak noktası, hem de ayrılık noktaları vardır. Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası, ikisinin de bütün içtimaî hayatları cami olmasıdır. İçtimaî hayatlar şunlardır: Dinî hayat, ahlakî hayat, muakalevî hayat, bedîî hayat, iktisadî hayat, lisanî hayat, hukukî hayat,

²⁴ Aydın, (2013), s. 454.

fennî hayat. Bu sekiz türlü içtimaî hayatların mecmuuna hars adı verilir. İşte hars ile medeniyet arasında iştirak ve müşahabet noktası budur.”²⁵

Öncelikle bu ortak özellikler bahsine değinirken Ziya Gökalp’in her iki kavramın genel hatlarını çizmiş olduğunu görüyoruz. Bu tarife göre kültür kavramını bir yana, medeniyet kavramını ise başka bir yana alarak, her iki kavram arasındaki teması ortak unsurlar olarak tanımlıyor;

“Hars ile medeniyet arasındaki bir münasebet de şudur: Her kavmin iptidai yalnız harsı vardır. Bir kavim harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer taraftan da harsın yükselmesinden medeniyet doğmağa başlar. Medeniyet, iptida, milli bir harstan doğduğu halde, bilâhère komşu milletlerin medeniyetinden fazla inkişafın sür’atle husulü muzırdır. Harsı kuvvetli, fakat medeniyeti zayıf bir milletle, harsı bozulmuş fakat medeniyeti yüksek olan diğer bir millet, siyasî mücadeleye girince, harsı kuvvetli olan millet daima galip gelmiştir.”²⁶

Kültür ve medeniyet kavramının bir takım vesilelerle bazı durumlarda kolektif bir nitelik arz ettiğini öne sürdükten sonra, medeniyetin kültür kavramından farklı olduğunu, her iki kavramın iştirakının tasfiye noktasını şu düşünce ile dile getirmiştir; Ona göre öncelikle kültür *milli*’dir, medeniyet ise *milletler arası*’dır;

“Evvela hars milli olduğu halde, medeniyet beynelmiledir. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevî, bedîî, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenktar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı mamureye dâhil birçok milletlerin içtimaî hayatlarının müşterek bir mecmuudur. Mesela Avrupa ve Amerika mamuresinde bütün Avrupalı milletler arasında müşterek bir Garp medeniyeti vardır. Bu medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz harsı, bir Fransız harsı, bir Alman harsı ilâh mevcuttur.”²⁷

Gökalp’e göre kültür ve medeniyet arasındaki farkı ayıran keskin çizgi, kültürün milli unsurlarında mevcuttur. Ona göre medeniyet metot ve yöntem vasıtasıyla, bireysel girişimler sonucu gelişen, bilim, hukuk, din, sanat, ekonomi ve dil gibi sosyal olayların toplamıdır.²⁸ Bu temel, medeniyet kavramının genel olarak hatlarını belirlemektedir.

²⁵Ziya Gökalp, (1972), *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara s. 10.

²⁶ Ziya Gökalp, (1972), s. 21.

²⁷ Ziya Gökalp, (1972), s. 10.

²⁸ Ziya Gökalp, (2012), s. 10.

Öncelikle onu meydana getiren unsurların, kültür unsurları ile farklılıklarını ortaya koymak sisteminin ilk aşamasını oluşturur. Bu farklılıkların ilki kültür kavramı ile ilgilidir. Kültür ve kültür unsurları medeniyetin aksine, bireysel çaba ile vücuda gelmemiştir. Daha çok doğal yollarla şekillenmiştir. Bunu ispatlayacak en belirgin kanıt dildir. Bireyler tarafından sistem ve yöntemle oluşturulmamış doğal olarak gelişmiştir. Bireyler dile sonradan bir katkı sağlamıştır. Bu katkı da dilin doğal seyrini bozmamış, kendine özgülüğünü muhafaza etmiştir. Doğal yolla oluşan dil hemen yanında yaşamakta olan sunî bir dil olan medeniyet dilinden son derece farklıdır. Bu suni dil, yabancı unsurlardan oluşmuş Osmanlıcadır. Osmanlıca halk arasında konuşulan bir değildir. Halk kendine mahsus dil olan Türkçe'yi kullanmaktadır ve Türkçe asıl, gerçek olan dilimizdir.²⁹ Bu vesileyle Ziya Gökalp, kültür kavramını dil üzerinden verdiği örnekle belirgin hale getirirken, kültür değişimleri bahsine ilk teması da dil üzerinden gerçekleştirmiştir. Arap ve İran dillerinin etkisini açıklamaya gayret ettiği bahis, onun kültür tanımına yaklaşımını göstermektedir; “Bu iki lisandan birincisi tabîî bir teşekkül ve teamülle kendiliğinden vücuda gelmişti. Binaenaleyh, harsımızın lisanı idi. İkincisi ise fertler tarafından usulle ve irade ile yapılmıştı. Bu lisanî aşurenin içine yalnız bazı Türkçe kelimeler ve edatlar karışabilirdi. Demek ki, Osmanlıcanın harsımızdan pek az bir hissesi vardı. Bundan dolayı ona medeniyetimizin lisanı idi diyebiliriz.”³⁰ diyerek kültür ve medeniyet kavramına dair ayrımı bir kere daha vurgulamıştır. Aynı bahsin devamında değindiği konulardan biri de dilin edebiyat, estetik ve sanat gibi sahalarda kullanımına yönelik olmuştur. O, ülkemizde sanat sahasında iki ayrı dilin yanyana yaşadığını savunmuş, bunlardan birinin Türk vezni olduğunu diğlerinin ise Aruz vezni olarak anılan Osmanlı vezni olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Türk vezni halk şiirlerinde kullanılan vezindi, tabîiydi ve bütünüyle Türk kültürüne aitti. Ancak Osmanlı vezni, metot ve usul ile öğreniliyordu ve bütünüyle Acem kültürüne aitti. Bu nedenle milli kültürümüze ait olamazdı; çünkü İran'ın milli kültürüne ait bir estetik değeri.³¹ Bu düşünce, muhtevada millî kültür tanımının ilk defa telaffuz edilmesi açısından önemlidir. Yine kültür değişimleri bahsi etrafında şekillenmiştir ve Ziya Gökalp, kültürün milli olarak tanımlanması ve yabancı unsurlardan bağımsız bir hale gelmesi fikrini müdafaa etmiştir.

Aynı ayrıma müzik sahasında da rastlandığını öne sürmüş, Osmanlı/Türk ayrımını bir kez daha vurgulamıştır. Tıpkı halk şiiri gibi Türk musikisi de halk arasında

²⁹ Ziya Gökalp, (2012), s. 10-12.

³⁰ Ziya Gökalp, (2012), s. 13.

³¹ Ziya Gökalp, (2012), s. 12-13.

tabîî yolla doğmuştur. Fakat Osmanlı'yı temsil eden musiki, taklit yolu ile Bizans'tan alınmıştır. İşte yine bunlardan ilki kültürümüzün diğeri ise medeniyetimizin musikisidir. Medeniyete dahil olan her unsur, taklit ya da metot yöntemleri ile gerçekleştirilebilirken, kültürümüze ait olan unsurlar ise doğal olarak gerçekleşmiş ve devam etmiştir.³² Böylece hem edebiyat hem de musiki üzerinden yapmış olduğu tanımlamayla iki kavram arasındaki en belirgin farkı belirlemiştir. Kültürün kati suretle taklit edilemeyeceğini, sunî bir biçimde oluşturulamayacağını öne sürmüş ve medeniyeti Osmanlı, kültürü ise; Türk olarak kabul etmiştir. Ziya Gökalp öne sürmüş olduğu bu fikir ile, Osmanlı sanatını ve Türk sanatını ayırtmış, Türk olanı kültüre, Osmanlı olanı ise medeniyete atfetmiştir. Türk olan kültürü orijinal, Osmanlı olan kaynakları ise; Acem'e ve Batı'ya ait olan alıntılar olarak kabul etmiştir. Ona göre Osmanlı sanatı bu nedenle taklit, Türk sanatı ise hakikidir.

Türk tipi ve Osmanlı tipi hususunda da aynı ayrımı görmek mümkündür. Ona göre Türk tipinin ahlakı ve kişiliği ile Osmanlı tipinin ahlak ve kişiliği birbirinden farklıdır. Türk tipi birey kahramandır, fedakârdır ve bunların her birini yaparken kibirden uzak, mütevazı bir tiptir. Osmanlı tipi ise bunun aksi gibidir. Üstelik Osmanlı'nın en parlak dönemi olduğunu iddia ettiği Servet-i Fünûn edipleri, genel olarak ümitsiz, üzgün ve ruhsal bir buhran geçiren kişilerdir. Oysa gerçek Türk tipi bundan uzaktır.³³

Ziya Gökalp, bu türden örneklerle sistemini tarif ederken, Türk olan ferdi, Osmanlı'dan ayrı bir yerde görerek onu bir kültür çerçevesinde değerlendirmenin de ötesinde ırk çerçevesinde değerlendirme yolunu izlemiştir. Osmanlı'dan ayrı gördüğü Türk'ün kendine has kültür unsurlarını da yalnızca ırka özel olarak nakledilmiştir ve böylelikle, Gökalp Türk kültürünün kaynaklarını 1071 öncesinde aranmaya başlamıştır.. “Bugün Avrupa, bu eski sanatlarımızın mahsullerini milyarlar sarf ederek parça parça topluyor. Avrupa'nın, Amerika'nın müzeleri, salonları hep Türk eserleriyle dolmaktadır. Avrupa'da bu Türkperestliğe Turquerie namı verilir. Avrupa'nın hakiki mütefekkir ve sanatkârları, meselâ, Lamartine'leri, Aguste Comte'ları, Pierre Lafayette'leri, Misemer'leri, Piere Loti'leri, Farrere'leri, Türk'ün samimî sanatına, mahviyetli ve gösterişsiz ahlâkına, derin taasupsuz diyanetine, hülûsa kanaat ve teslimiyetle beraber daimî bir nikbinlik ve mefkûrecilikten ibaret olan fakirâne, fakat mes'udâne hayatına meftundular. Lâkin bunların âşık oldukları şeyler, Osmanlı medeniyetine dâhil olan usulî

³² Ziya Gökalp, (2012), s. 13.

³³ Ziya Gökalp, (2012), s. 15.

ve taklidî eserler değil, Türk harsına mensup olan ilhamî ve orijinal eserlerdir.”³⁴ diyerek Batının dikkatini çevirdiği, meftun olduğu, ilham aldığı unsurların, Osmanlı medeniyet ve kültürüne ait değil, tamamıyla Türk kültürüne ait unsurlar olduğunu öne sürerek kültür unsurunu bütünüyle ırka ait gördüğünü beyan etmiştir. Öyle ki yazının devamında bu unsurların menşeyini İslamiyet öncesine kadar dayandırma yolunu izlemiştir;

“Türklerin eski dinlerinde zühdf ibadetleri yoktu, bedî ve ahlâki âyinler çoktu. Bunun neticesi olarak islâmiyetten sonra da Türklerin en kuvvetli bir imana, en samimi bir diyanete malik oldukları halde, zâhidane ve müteassıbane duygulardan âzade kaldılar. Bu hususta Yunus Emre’yi okumak kâfidir. Türklerin camilerde ilâhilere ve mevlûdü şerif kıraatine, tekkelerde ise şiire, musikiye büyük bir mevki vermeleri bedî diyanet enmuzecine mensup bulunmalarındandır.”³⁵

Bu durumda Gökalp’e göre kültür ve medeniyet kavramları arasındaki farklar özetle şu şekilde toparlanabilir; Medeniyet milletler arası olduğu halde, kültür millidir. Medeniyet bir millettten başka bir millete geçebilir; fakat kültür geçemez. Bir millet medeniyetini değiştirebilir, fakat kültürünü değiştiremez. Medeniyet akıl ve metot vasıtasıyla meydana gelebilir; ancak kültür ilham ve doğal süreç sonunda oluşur. Medeniyet, ekonomik, dinî, hukukî ve ahlakî fikirlerin toplamıdır. Kültür ise dinî, ahlakî ve estetik duyguların toplamıdır.³⁶

Medeniyet kültürle, yalnız sosyal hayatın belli başlı konularında birleşen bir rabıta içindedir. Öte yandan kültür ve medeniyeti birbirinden ayıran temel nokta; kültürün milli olduğu ve milli olarak kalması gerektiği, medeniyetin ise milli olması hususunda bir mecburiyet olmamasıdır. Çünkü kültürün, duygulardan kaynaklı tabî bir sürecin sonunda vücuda geldiği, medeniyetin ise bilgi ve metot vasıtasıyla bilinçli bir şekilde oluşturulduğu teşhisine göre metot, bilgi ve teknik başka milletlerden alınabilir. Ona göre metot, teknik ve bilgi gibi unsurların da batıda mevcut olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, medeniyet için tarif etmiş olduğu yön de dolayısıyla batıdır. Ancak bu teşhisin muhteviyatında kültürü vücuda getiren unsurların milli olduğu vurgusu diğer yandan da şu sebeple önem arz etmektedir; kültür ve medeniyet, iştirak noktaları nedeniyle birleşse de bu durum tedahül vaziyeti arz etmez. Bir yanılgıya mahal

³⁴ Ziya Gökalp, (2012), s. 17.

³⁵ Ziya Gökalp, (2012), s. 19.

³⁶ Ziya Gökalp, (1976), *Türk Medeniyeti Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s. 19.

vermemek adına kültürü milli kılan unsurları ifşa etmek gerekir. Böylelikle milli kültürü oluşturan milli kültür unsurlarını ortaya çıkarmak, onu koruyabilmenin ilk adımıdır. Çünkü batılılaşmaya giden yolda korunamayan kültür bozulur ve kültürü bozulan milletler dejenere olur düşüncesindedir.

Gökalp'in bu bölüme kadar olan kültür ve medeniyet izahı, gerek ümmetçilikten milliyetçiliğe geçiş döneminde milli kültür şuurunun, gerekse Tanzimat dönemi ile başlayan ve halen devam etmekte olan kültür değişimleri ve medeniyet krizine dair bilincin, Türk aydını arasında yayılmasını sağlaması açısından büyük bir öneme sahip olduğu addedilmektedir. Çünkü "Ziya Gökalp'in edebî faaliyetinin merkezinde kendisini bir ırktan hissetme, bir ırka mensup olmanın şuuruna erme teması vardır."³⁷ Milli yaklaşımı Turan cephesinden hissedilmiş ve hissettiklerini millete aktarmaya çalışmıştır. Yine de bunu gerçekleştirirken, Türk kültürünü başlattığı noktanın ve savunduğu Turan düşüncesinin, tarih ilmi açısından tartışmaya açık bir nokta olması nedeniyle zaman zaman eleştiriler ile karşı karşıya kaldığı görülmektedir.

1.2.2.2. Mümtaz Turhan

Ziya Gökalp'ten sonra kültür ve medeniyet kavramlarına dair fikir beyan eden önemli isimlerden biri de Mümtaz Turhan. Mümtaz Turhana göre kültür, bir toplumun sahip olduğu her türlü birikim, ahlaki değer, görüş, yaklaşım ve zihniyettir. Bunların tümü bir toplumu diğer toplumdan farklı kılan özellikler olarak öne çıkar.³⁸ Bu görüş Ziya Gökalp'in genelleyci görüşü ile yakınlık arz etmektedir. Buna rağmen Turhan'ın kültür ve medeniyet kavramına yüklemiş olduğu anlam, Gökalp'in görüşünden farklıdır. Gökalp kültür ile medeniyet arasında iştirak noktaları vardır, derken, Turhan ise; bu iştirak noktalarının çok daha kuvvetli olduğunu, hatta neredeyse bir iç içelik vaziyeti arz ettiğini, bu nedenle unsurların medeniyete yahut kültüre ait olduğunu belirlenmenin kolay olmadığını dile getirir. Bu güçlük yüzünden iki kavramın birbirine karıştırmanın doğru ve objektif bir sonuca varmaya yardımcı olmayacağını dile getirir.³⁹ Bununla birlikte Turhan, kültür kavramına dair fikirlerini beyan ederken kültürün maddi ve manevi yönden ayrılmasını tasdik etmez ve bu görüşü tenkit eder. Çünkü kültürden doğan

³⁷ Aktaş, Ş., (1984), "Milli Romantik Duyuş Tarzıyla Yahya Kemal ve Ziya Gökalp", *Doğumunun 100. Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, Marma Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.17.

³⁸ Turhan, M., (1951), *Kültür Değişimleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Doğan Kardeşler Yay., İstanbul, s. 45.

³⁹ Turhan, (1951), s. 33-34.

unsurlar ve kültürün neden olduğu bir takım gelişmeler, kültür sahasının tamamını etki altına alacak boyutlarda maddileşecek kadar tezahür edemezler.⁴⁰ Bu görüşe dayanarak Turhan'a göre kültürü nitelikli kılan unsur tamamen bir tutum ve zihniyet unsurudur: "Yunan medeniyetine ölmezlik vasfını, hususiyetini veren nedir; neden hâlâ sayısız hayranları vardır ve niçin garp medeniyeti onun bir eseri sayılmaktadır? Zira mesele bir görüş, bir zihniyet, bir atitüd meselesidir."⁴¹ Bu zihniyet hususu Turhan'ın medeniyet anlayışında önemli bir yere sahiptir. Çünkü Turhan'a göre zihniyet iptidaî olduktan sonra medeniyet unsurları hangi seviyede olursa olsun mukayese açısından bir kıymet ifade etmemektedir:

"Eski ve elân mevcut medeniyetlerin en ince ve mütekâmil olanlarından birisini temsil eden Çin medeniyetinde çok ileri, yüksek bir tekniğin yanında, insanî münasebetleri olgun, itidalli, derin hikmet kaideleriyle temellendiren bir felsefe, zarif ve nevi şahsına hâs bir görüş ve meharetin eseri olan nefis bir resim sanatı vardır. Fakat bunlara ve teknik sahada birçok icadlarına, insana hayranlık telkin eden diğer birçok kültür mahsullerine rağmen medeniyet mensuplarının atitüdü, düşünüş tarzı, zihniyeti iptidailikten kurtulamamıştır."⁴²

Ayrı bir çalışma konusu olan batılılaşma, kültür değişimleri ve medeniyet krizi gibi konuların çalışma konumuzun dışında olduğunu, ancak kültür ve medeniyet konularının tabiatı gereği temelde batılılaşma konusu etrafında geliştiğini, bu nedenle batılılaşma konusuna yer yer değinmek vaziyetinde kalmanın kaçınılmaz olduğunu söylemiştik. Turhan'ın batılılaşma konusu etrafında kaleme aldığı medeniyet değişimleri anlayışında ise bilim önemli bir yer işgal eder. Ona göre bilimin sınırları dışında kalarak Batılı milletlerinin medeniyet seviyesine erişmek mümkün değildir; "Son asır ilme, onun ehemmiyet ve kıymetine dair çok parlak ve güzel sözler sarf edilmiştir ama hepsi laftan ibaret kalmış, hiçbir vakit fiiliyata intikal edememiştir. Ne hakiki ilim müesseseleri kurulabilmiş ne ilim, ne de ilim adamları lâıyk oldukları itibarı-hatta eski devirlerdeki kadar olsun- kazanabilmişlerdir. Bilakis en küçük vesilelerle ilim daima hakir görülmüş, ilim adamları hakarete uğramış veya susturulmuşlardır."⁴³ Turhan'a göre Batı medeniyetini ayakta tutan temel unsurlardan biri bilimdir; daha sonra bilimin gerçek hayata uygulanışından doğan teknik, beşeri hakları sosyal güvence altına alan hukuk ve

⁴⁰ Turhan, (1951), s. 40.

⁴¹ Turhan, (1951), s. 42-43.

⁴² Turhan, (1951), s. 44.

⁴³ Turhan, M., (1961), *Garblılılaşmanın Neresindeyiz?*, Babiâli Yayınevi, İstanbul, s. 22-23.

ferdi hürriyettir. Batıdaki anlamda bilim disiplinini almayı başaran milletler medeniyet seviyelerini yükseltmede de muvaffak olmuşlardır. Turhan bu görüşü Japonya ve Rusya misalleri ile kuvvetlendirmiştir; “Japonya’nın bugünkü seviyesine çok kısa bir zamanda erişmek için ne yaptığı bilindiği gibi, Birinci Dünya Harbinde bizden pek farkı olmayan Rusya’yı bugün garpla at başı gidecek bir vaziyete getiren sırrın da komünizm olmadığı yine pek ala bilinmektedir.”⁴⁴

Japonya bahsi kültür ve medeniyet değişimleri konularında sıklıkla örneği verilen bir konudur. Genel olarak Japonya’nın kültüründen asgari düzeyde ödün vererek Batı’dakine yakın bir medeniyet seviyesine yükselmiş olması, zemini kültür ve medeniyet olan tartışmaların pekçoğunda dikkat çekmiş ve değinilmiş bir konudur. Fakat bu konuda Fransız yazar Andre Siegfried’in bilim ve Japonya bahsine ilişkin görüşü, medeniyet bahsi çerçevesinde ortaya atılanlardan daha farklı bir bakış açısı olarak örnek teşkil etmektedir: Siegfried’e göre; bilim ve bilimden doğan tekniğin kaynağı Batıdır. Doğuda Japonların meydana getirdiği şey; yalnızca Batı’dan öğrenebilecekleri bilgiyi öğrendikten sonra kendi coğrafyalarında uygulamaya koymaktır. Bu onların bilimi icra edebilecekleri seviyede olduğunu göstermez, aksine ancak Batı’yı rehber bilerek uygulama seviyesine erişebileceklerini gösterir. Çünkü Asya’nın öğrenebildiği tek şey, teknik cihazların nasıl işletilebileceği, ekonomik yönden asgari düzeyde kullanılarak kendi milletine nasıl katkı sağlayabilecekleridir. Asya’nın, Batı’nın tekik cihazlarına sahip olması ve onları kullanabiliyor olması, onları Batı ile aynı mertebeye eriştirmez. Asya yalnızca Batı’yı kusursuz derecede taklit etme seviyesine erişebilmiştir ve Batı bunun bilinci ile bu durumun keyfiyetini sürmektedir.⁴⁵

Siegfried’in Turhan’a mukabil çok daha evvel kaleme almış olduğu bu görüşü alıntılarken, iki görüşü mukayese etmekteki maksat: Japonya ve bilim etraflı örneklerin verildiği tartışmalar içerisinde batının doğu üzerine olan bakış açısını yansıtmakla birlikte, ileride değinecek olduğumuz Yılmaz Özakpınar’ın kültür ve medeniyet görüşünde “bilim” unsuruna olan yaklaşımına ilişkindir. Fakat öncesinde kaleme alınma sırasına göre kronolojik olarak Cemil Meriç’in görüşlerine değineceğiz.

1.2.2.3. Cemil Meriç

⁴⁴ Turhan, (1961), s. 32.

⁴⁵ Siegfried, A., (1961), *Milletlerin Karakterleri*, Varlık Yayınları, İstanbul, s. 219-220.

Kültür ve medeniyet kavramlarına ilişkin düşünceler kaleme alan bir diğer isim ise Cemil Meriç'tir. Öncelikle bu kavramlara dair batılı düşünürlerin görüşlerini kaleme aldığı bir derlemenin ardından kültür kavramını, batılı düşünürlerin fikirlerinden çıkan sonuca göre yorumlar. Mevcut olan bir çok tariften yola çıkarak düşünce ve davranış tarzı olarak öne çıkan, diğer bir deyişle sıklıkla vurgulanan "zihniyet biçimi" olarak ele alır. Bu durum bir toplumu diğer toplumdan ayırmanın en kolay yoludur. Mesele zihniyet meselesi olunca bu kapsama her türlü insanî faaliyetin girdiği söylenebilir. Medeniyet bahsini ise Meriç, gelişmiş toplumları göz önünde bulundurarak ilmî ve teknik gelişme olarak ele alır. Günümüzde medeniyet kelimesi denince akla genellikle, sanayileşme, modernleşme ve gelişme gibi kavramları çağırıştırdığını belirtir.⁴⁶

Cemil Meriç aslen, batılı anlamda kültür ve medeniyet kavramlarını tanımlamayı reddeder. Çünkü ona göre kültür kaypak bir kavramdır; "Kültür ve medeniyet dünyanın çeşitli düşünceleri, çeşitli zevkleri arasında ülkeden ülkeye yuvarlanıp durmuşlar, birbir kılığa bürünmüşler. Yapılacak şey ihtiyatlı olmak. Yaşayan her kelime değişir, değişmelidir de. Biz tarihçilere düşen, kelimeleri halkın anladığı manada kullanmak, bu mânâ geçiciymiş, aldaticıymış, olsun. Kelimelerin seyyal ve müphem olması daha da hoş değil mi herkes onları dilediği gibi kullanabilir."⁴⁷ Bununla birlikte Meriç "Kültürden İrfana" adlı çalışmasında kültür kavramı için şu düşünceyi öne sürer: "Tahlil edemezsiniz çünkü unsurları sonuz. Tasvir edemezsiniz çünkü bir yerde durmaz. Manasını kelimelerle belirtmeye kalktınız mı elinizde havayı tutmuş gibi olursunuz. Bakarsınız ki her yerde hava var, ama avuçlarınız bomboş."⁴⁸ diyerek kavramın hassasiyetini gözler önüne serer. Üstelik Cemil Meriç özellikle Fransa'nın bu kelimeyi kullanmaya mukavemet gösterdiğinin altını önemle çizer;

"Kültür, ilk Amerikan sosyologları tarafından çabucak benimsenmesine karşılık, Fransa'da böyle olmamıştır. Fransa'da sosyoloji, Durkheim'in kullandığı terminolojiye sadıktır. Sosyolojinin kurucuları (Comte, Durkheim, Marx, Weber, Tönnies) bu kelimeyi kullanmamışlardır. Ayrıca ikinci dünya savaşı sırasında sosyoloji Fransa'da sönükleşmiştir. Kültür kavramı da işte bu sıralarda ortaya çıkmıştır. Onun için kültür; Fransa'da antropoloji ve sosyoloji

⁴⁶ Meriç, C., *Bütün Eserleri 1, Kültürden İrfana*, (1986), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 44.

⁴⁷ Meriç, C., *Bütün Eserleri 7, Umrandan Uygarlığa*, (2003) İletişim yayınları, İstanbul, s. 97-98.

⁴⁸ Meriç, (1986), s. 9.

lugatlarında yer almaz. Buna karşılık İngilizce lugatların hepsinde hemen hepsinde kültürün sosyolojik ve antropolojik manası bulunur.”⁴⁹

Bu nedenle Cemil Meriç kültür kelimesinin yerine *irfan* kelimesini kullanmayı tercih ettiği söylenebilir. Kültür kelimesinin kullanımını ise Batı’ya bırakmaktadır;

“Batının kültürü var bizimse irfanımız. İrfan insanoğlunun has bahçesi, ayırmaz, birleştirir. Bu bahçede kinler susar, duvarlar yıkılır, anlaşmazlıklar sona erer. İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak için önce ön yargıların köleliğinden kurtulmak gerekir. İrfan nefis terbiyesi, olgunluğa açılan kapı, amelle taçlanan ilim. Kültür irfana göre katı ve fakir. İrfan insanı insan yapan vasıfların bütünü, yani hem ilim, hem iman ve hem de edep. Batı kültürün vatani Doğu irfanın. Ne batıyı tanıyoruz, ne doğuyu. En az tanıdığımız ise kendimiz.”⁵⁰

Meriç “Umrandan Uygarlığa” adlı çalışmasında da, aynı sakıncayı medeniyet kelimesi için geçerli bulmaktadır. Bunun içinse medeniyet sözcüğü yerine *umran* sözcüğünü kullanmayı tercih eder:

“Tarih denilen muammanın iki anahtarı vardı, İbn Haldun’a göre: Umran ve asabiyet. Umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, adetler ve inançlar. Umran tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime. Avrupa’nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütün. Tarihî inkişafın muharrrik kuvveti: asabiyet, yani içtimaî tenast. Umran, iki şekilde tezahür eder: bâdiye hayatı, şehir hayatı. Bedevîlik umranın ilk merhalesi, kendi kendini aşacak olan bir merhale. Haderiyetin de çeşitli merhaleleri var. Umran’ı içtimaî hayatla karşılayabiliriz, en geniş manada içtimaî hayat. İbn Haldun için temeddün’le umran farklı. Temeddün: Şehir medeniyeti. Umran, hem bedevîliği hem haderîliği kucaklar: kültür ve medeniyet.”⁵¹

Görülmede olduğu üzere Cemil Meriç kültür ve medeniyetin kelimelerini, kavramın kendinden önce dikkate değer bulmuş ve kelimelere yüklenen manaların yol açabileceği kavram karmaşalarına dikkat çekmeye çalışmış, konuya bu çerçeveden bakmayı tercih etmiştir.

1.2.2.4. Erol Güngör

⁴⁹ Meriç, (1986), s. 42.

⁵⁰ Meriç, (1986), s. 2.

⁵¹ Meriç, (2003), s. 86.

Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Cemil Meriç gibi, Erol Güngör de kültür ve medeniyet buhranına değinen bir isimdir. Erol Güngör kültür ve medeniyet krizine dair görüşlerini bildiren Osmanlı münevverini değerlendirirken eleştirel bir bakış açısı ile yaklaştığı düşünürlerin başında Ziya Gökalp gelir. Gökalp'in kültür ve medeniyet sistemini değerlendirirken Osmanlı tipi ve Türk tipi ayrımını eleştirir.

Gökalp'e göre; Osmanlı aydını Doğu medeniyetinin, halk ise milli kültürün temsilcisidir. Bu iki tipin konuştukları dil birbirinden aydır. Özellikle Osmanlıca, Türkçe'den ayrı uydurma bir dildir. Osmanlı şairleri Acem şairlerini taklit etmektedir ve bu ancak usul ile öğrenilebileceğinden ilhamdan uzaktır. Osmanlı musikisi ve Türk musikisi arasında da benzer durum söz konusudur. Osmanlı insanı Türk tipini temsil eden halk tipine mukayesen farklıdır. Türk tipi gerek ahlaki olarak gerek akli olarak bir zihniyet farkı ile Osmanlı tipinden daha üstündür, görüşünü eleştiren Güngör, yine de Gökalp'i Türk kültürünü yanlış anlayanların en niteliklisi olarak değerlendirir. Fakat Gökalp'in, cahil, taklitçi ve kendine özgü olmayan Osmanlı fikrine atıfta bulunarak, nasıl olur da böyle bir Osmanlı'nın, imparatorluğu yüzlerce sene en iyi şekilde idare ettiğinin düşünülmesi gerektiğini vurgular⁵² Bu düşünce ile Erol Güngör, Ziya Gökalp'in Osmanlı hakkındaki düşüncelerinde yanlış olduğunu ileri sürmüş bulunur. Yine de sonraki nesillerin kültür ve medeniyet hakkında ondan daha nitelikli bir tanımlama yapmadığını ileri sürerek, onu bu yanlışlığa sahip olanların en doğrusu olarak kabul eder. Temelde kültür ve medeniyet kavramlarını tanımlarken Osmanlı ve Türk ayrımı yapılmasını sorgulayan Güngör'e göre Gökalp; idare sınıfını elinde tutan Osmanlı tipinin, emperyalizm sahasına atılarak Türk kültür hayatına zararlı bir idare yaşantısı sürdürmeye başladığını savunur. Türk yaşantısı içerisinde görülmeyen, Batı'daki gibi "sosyal sınıf" üzerine kurulu bir yaşam biçiminin oluşmaya başladığını öne sürer. Üstelik bu sınıf yaşantısı milli değerlerin üzerinde görülmeye başlanmıştır.⁵³ İşte Erol Güngör'ün şiddetle karşı çıktığı konu budur. Erol Güngör'ün Ziya Gökalp fikrinde şiddetle karşı çıktığı bir başka konu, Gökalp'in sisteminde Batı medeniyetine duyulan ihtiyaçtır. Medeniyet buhranının kilit noktası sayılan bu durum Güngör tarafından kabul görmez. Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet arasındaki hududu belirlerken bir takım tezatlarla düştüğünü öne sürer. Bu nedenle Mümtaz Turhan'ın görüşünde izlediği yolun Gökalp'e kıyasla daha doğru olduğunu müdafaa eder. Gökalp'in milletler arası olarak tarif ettiği medeniyet kavramını

⁵² Güngör, E. (1989), *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 82.

⁵³ Güngör, (1989), s. 82.

ele alırken, milletler arası alışverişlerde ortak sayılan unsurları bir milletin kendi şartları içinde, kendi potasında eriterek, yeni bir kimliğe kavuşturduğunu öne sürer. Bu görüşünü “Bizim kültür dediğimiz medeniyetin cemiyetlere intikal ediş tarzı veya onlarca benimsenmiş şeklidir.”⁵⁴ diyerek açıklar. Güngör, özetle Ziya Gökalp’te kültür ve medeniyet kavramlarındaki Türk tipi ve Osmanlı tipinin birbirine tezat olarak görülmesi fikrini yeniden yorumlamıştır.

1.2.2.5. Yılmaz Özakpınar

Yılmaz Özakpınar, gerek Ziya Gökalp, gerek Mümtaz Turhan ve gerekse Erol Güngör’ün kültür ve medeniyet tariflerine mukayesen, farklı bir zemin üzerine, farklı bir görüş bina etmesiyle dikkat çekmektedir. Kültür ve medeniyet teorisine öncelikle Ziya Gökalp’in kültür ve medeniyet tarifini ele alarak başlayan Özakpınar; medeniyetin belirli bir inanç sistemini ortaklaşa paylaşan toplumlar tarafından oluşturulabileceğini öne sürer. Ortaya belli başlı kültür ürünleri çıkartacak olan toplulukların, belirli bir inanç uğruna bir araya toplanmadan bir kültür ürünü icra edemeyeceğini dile getirir ve bu inanç sisteminin, kültür ürünlerinin ortaya çıkışına gerekli ortamı hazırladığı görüşünü ortaya atar. Ona göre medeniyet, toplum hayatını doğuran, sosyal hayatın oluşmasına sebep olan, sonra da toplumu bir arada tutmayı sağlayan bir inanç ve ahlak sistemi olarak tarif edilir.⁵⁵ Bu düşünce öncelikle Ziya Gökalp’in, kültür medeniyeti doğurur, yaklaşımına göre ters istikamet izlemektedir. Aksine medeniyet kültür ortamının yaşayacağı şartları sunar ve kısaca onun yaşam alanı vazifesini görür. Üstelik bu medeniyet bir inanç ve ahlak sistemine dayalıdır. Önce kendi var olmuş, daha sonra kültürün gelişmesine gerekli alan ve imkânı tanımıştır;

“Bu teorik yaklaşım, kültür daha ziyade duygudur, medeniyet akıldır gibi ya da kültür manevîdir, medeniyet maddîdir gibi ayrımları yapay ve yanlış bulur. ...Medeniyet kaynaktır; ortaya çıkan ürünler ise kültürü oluşturur. Bu anlayış, Ziya Gökalp’te görülen, neye medeniyet, neye kültür deneceğine ilişkin karışıklığı ortadan kaldırır. Aynı şeyi bazen kültür ürünü, bazen medeniyet eseri saydıran belirsizliği bertaraf eder. Kültür ve medeniyeti bir sürü yapay tasniflere başvurarak birbirinden ayırmaya da gerek kalmaz. Örneğin Ziya Gökalp’in kullandığı terimlerle, medeniyetin bir metoda göre ve ferdî irade ile meydana

⁵⁴ Güngör, (1989), s. 101.

⁵⁵ Özakpınar, Y., (2003), *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, s. 201.

getirilen işleri ve eserleri kapsadığı, buna karşılık kültürün ise halk arasında hedefli bir ferdi irade çabası olmadan, ortak faaliyetlerle bilinçsizce doğduğu tarzında bir ayırım gereksizdir. Medeniyetin inanç ve ahlâk nizamının imkân verdiği her türlü ürün, maddî –manevî, ferdî irade- toplumsal oluşum ya da duygu – metot ayırımı gibi yapay ve mantıksal ayrımlar yapılmaksızın, kültür ögesi sayılır.”⁵⁶

Bu tarifte her iki kavramın birbirinden ayrılmasını tenkit eden Özakpınar, esas yanlışın ve kavram yanlışlığının bu ayırım ile başladığını öngörmektedir. Ele almış olduğu, “Ziya Gökalp’te Kültür ve Medeniyet Kavramı” “Mümtaz Turhan’da Kültür ve Medeniyet Kavramı”, “Erol Güngör’de Kültür ve Medeniyet Kavramı” bahislerinde bilim ve teknik hususlarını medeniyet kavramı zeminine oturtmalarına karşın, o, Batı medeniyetinin, sanılanın aksine bir bilim ve teknik medeniyeti olmadığını ileri sürer. Medeniyet teorisini izah ederken Batı medeniyetinin temelinde, beyanda bulunduğu ahlak nizamının yer aldığını, bilimin ise bu ahlâk nizamından doğan bir kültür ürünü olduğunu açıklamasıyla öne sürülen bu görüş, şimdiye dek incelenen isimlerin görüşleri içerisinde ortaya atılmış en farklı bakış açısını içermektedir;

“Bugün Batı medeniyetindeki individualizm (bireycilik) inancının kökü, o hümanist etkilerdedir. Birçoklarının sandığı gibi hümanizm, insan severlik, insanlara yardım etme ya da insancılık değil, Allah’ın mutlak bilgisini ve iradesini tanımayarak, insan aklının ve iradesinin otoritenin tek kaynağı olduğuna inanmaktır. Fakat “insan aklı” diye sabit bir nitelik olmadığından ve her insanın aklı kendine göre olduğundan, bu inancın pratikteki somut sonucu bireycilik olmuştur. Yani her insan kendi aklına bir inanç, bir bilgi, bir görüş, bir kanaat bir doktorin ortaya koyma, onları savunma ve yaymada özgürdür. Batı medeniyeti, yukarıda sayılan eski Roma medeniyeti, Hristiyanlık ve hümanizm gibi üç safhalı bir başkalaşım ile oluşmuş bir inanç ve ahlâk nizamı alaşımıdır. Bu inanç ve ahlâk sistemlerinden hiçbiri yok olmamıştır. Ortaya çıkan medeniyet gerçekten tam anlamıyla bir alaşımdır. Görülüyor ki Batı medeniyeti bilim ve teknikten ibaret olmadığı gibi, bazılarının dediği gibi eski Roma medeniyeti ve Hristiyanlık ile bilim ve tekniğin bir kombinasyonu da değildir. ...Bugünkü metodolojisi ve başarıları ile birçok kimseleri ve hatta toplumları medeniyet bunalımına sürükleyecek kadar hayranlık uyandıran bilim ve teknoloji de, son üç dört

⁵⁶ Özakpınar, (2003), s. 201.

yüzyılda Orta ve Batı Avrupa’da aynı medeniyet alaşımı çerçevesinde filizlenmiş kültür ürünleridir.”⁵⁷

Bilim ve tekniğin “kültür ürünü” olarak tarif edilmesi Yılmaz Özakpınar’a ait, dikkat uyandıran bir tespittir. Durumun bu sahfası, kendinden önceki tüm akıl karmaşasını ortadan kaldıracak kıymete sahiptir. Bu münasebetle kendinden önceki görüşlere değinmiş ve Ziya Gökalp ile yoğunlaşan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Yılmaz Özakpınar, Gökalp’in, Batı medeniyetini bilim üzerine kurulu kabul etmesini yanlış olarak atfeder. Bilimin toplumun hayat akışından beslenmeyen bir yönü olduğunu ve böyle bir faaliyetin medeniyetin temeli olamayacağını öne sürer. Ona göre medeniyet ancak toplumun her yönü ile ilişkili bir faaliyetten beslenebilir. Bu da toplumu bir araya getiren ve bir disiplin halinde yaşamalarını sağlayan inanç ve ahlak sistemi olabilir. Batı medeniyeti de bilim üzerine kurulu değil, bir alaşım halindeki inanç sistemi üzerine kuruludur.⁵⁸ Yaygın olan kanaatlerin aksine, ortaya konan bu fikir, Yılmaz Özakpınar’ın Kültür ve Medeniyet anlayışını hususi bir alana tayin ediyor. Bilimin bir kültür unsuru, dinin ise medeniyet kavramına ait olduğunu öne sürerek, Batı medeniyeti de dahil, tüm medeniyetlerin inanç zemini üzerine bina edildiği tespitiyle önemli bir kilidi açmış bulunuyor. Doğal olarak bu tenkidin Mümtaz Turhan’ın kültür ve medeniyet anlayışı için de geçerliliği bulunuyor:

“Kanaatimce problemin kaynağı Turhan’ın medeniyet kavramındadır. Maddî vasıtaları, tekniği ve Ziya Gökalp’in kullandığı terimlerle bir metoda göre ve ferdi iradeye bağlı olarak meydana getirilen maddî ve manevî ürünleri kapsar biçimindeki bir medeniyet anlayışı, birçok düşünce adamını, bilimi yeni bir medeniyetin esası olarak görmeye sevk etmiştir... Turhan’ı bilim zihniyetini benimsemeyi ve bilimi toplumsal bir işlev haline getirmeyi Batı medeniyetine girme biçiminde yorumlama noktasına getiren şey, bilime dayanan Batı medeniyetini bir tarafa, sırf görgü ve deneyime dayanan gelmiş geçmiş ve şimdiki diğer bütün medeniyetleri öbür tarafa koyma şeklindeki medeniyet tipolojisi idi.”⁵⁹

Bunun bir yanlışlığı olduğunu; “Çünkü bilim bir düşünme tekniği ve bilgiye ulaşma stratejisidir. Bu niteliği bakımından kültür unsurudur.” diyerek tutarlı bir düzleme oturttuğu görülüyor. Hususiyetle bilime dair görüşünün altını çizerek, “medeniyet içinde

⁵⁷ Özakpınar, (2003), s. 202-204

⁵⁸ Özakpınar, (2003), s. 202.

⁵⁹ Özakpınar, (2003), s. 159-160.

çok önemli bir yer tutsa bile, yine de bir kültür unsuru olduğunu öne sürüyoruz.”⁶⁰ görüşü ile önceki görüşleri kendi görüşünden ayırıyor. Daha önce de söylediğimiz üzere, dini kültür kavramına ait değil, medeniyet kavramına ait bir unsur olarak tanımlamasıyla bu yanılığını Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan’la birlikte Erol Güngör’e de atfetmiş bulunuyor.

“Kültür, insan zihninin görüş, bakış, tasarım, hayal etme, duygulanma, anlayış ve değerlendirme tarzı ile ilgilidir. Somut olarak algılanabilir cisimler halinde ortaya çıkan ürünleri o şekilde getiren, o cisimlere gördükleri işlevi yükleyen insan zihnidir. Maddi kültür ve manevi kültür ayrımı yersizdir; çünkü bütünüyle kültürün özü manevîdir, zihnîdir. Bir edebiyat eseri, bir masal, bir destan, bir bilimsel teori, örf ve âdetler, her türlü, teknik yöntemler, psikolojik ve sosyal tutumlar, musiki, mimarî, resim, hat gibi sanat eserleri, bunların hepsi kültür öğeleridir. Hepsinin arkasında, onların ortaya çıkışına sebep olan bir görüş, bir duyuş, bir düşünüş tarzı vardır. Bu kültür öğelerinin özünü kolayca görebiliyoruz. Fakat somut ve pratik âlet ve eşyanın biçimlendirilmesi ve onlara işlev kazandırılması da aynen az önce sayılan kültür öğelerinde olduğu gibi, öz bakımından, manevî bir eylemdir.”⁶¹

demek, bilimin de gelişim süreci bakımından diğer kültür öğelerinden ayrılmayacağını tespitidir. Bu münasebetle Özakpınar, bilimin niçin kültür unsuru olduğuna da açıklık getirmiş bulunuyor.

“Her toplumun kültürü vardır. Ama medeniyeti var eden şey, kendi zihninin başlı başına bir imkân kaynağı olduğunu insanın fark etmesidir. Kendi zihninin sanki dışına çıkarılmasına kendi varlığını ve zihnini tasarımıyabilen, hayatına anlam vermeye çalışan, kendi varlığına ve yaşamına ilişkin rasyonel düzeyde yorum yaparak hayatının gayesini belirleyen insan topluluklarında medeniyet ortaya çıkıyor. Böylece medeniyet, insanın biyolojik zorunlulukla şu ya da bu şekilde yaptığı eylemlerin üstüne yükselerek, kendi zihninde belirlediği bilinçli bir ruh istikametine göre eylemlerini üretmesidir. Medeniyet doğaya reaksiyon yapmak değil, insanın kendi zihin gerçeğinin bilincine vararak, kendi varlığını, kendi zihnini, doğayı, kendinin doğayla ilişkisini ve yaşamın gayesini belirlemesi ve eylemlerini bilinçli olarak üretme konumuna gelmesidir. Şu halde medeniyet, rasyonel bir ruh yükselişinin bilincidir; o yükselişin içerdiği inançtır. Bu inanç, belli bir istikametteki kurallara göre eylemleri üretmesi bakımından bir ahlâk

⁶⁰ Özakpınar, (2003), s. 166.

⁶¹Özakpınar, Y., (1997), *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, , s. 43.

nizamıdır. Medeniyet adı altında kavramlaştırdığım inanç ve ahlâk nizamı, toplum üyelerinin içgüdülere bağlı eğilimlerini ve bencil isteklerini dizginleyerek, onların güven ve istikrar içinde toplum yapısını kurmasına imkân verir. Bireyler, benimsedikleri inanç ve ahlâk nizamının ön gördüğü biçimde, içgüdülerinden gelen eğilimleri ve bencil istekleri kontrol altına alır. Bu kontrolü başaramayan hiçbir topluluk medeniyet kuramaz.”⁶²

Bu hüküm ile Özakpınar bir kez daha medeniyetin niçin bir inanç ve ahlâk sistemine dayalı olduğuna açıklık getirmiş bulunuyor. Ona göre bu tip bir sistemin toplum üzerindeki nüfuzu söz konusu olmasaydı bilim üzerine kurulu bir sistemden medeniyetin doğabileceğini söylemek mümkün olmayacaktı. Bu yaklaşım çerçevesinde bilim ve teknik üzerine inşa edilmiş Batı Medeniyeti söylemi ona göre geçerliliğini yitirmektedir. Aynı zamanda inancın bir medeniyet kurma, doğurma gerçekliği, medenî olmamış toplulukların mukayesesıyla tarafınca şu görüşler ile ortaya konuyor;

“Biyolojik ihtiyaçların tatminini aşan bilinçli ve rasyonel bir ruh düzeyinde, bireylerin ortaklaşa inandığı değerlere göre istikrarlı ve güven verici bir toplum yapısının kurulmasıyla medeniyet toplumsal bir gerçeklik kazanır. İçgüdülerin kargaşası ve bencil isteklerin çarpışması arasında bir toplum yapısının kurulması mümkün değildir. Güven duygusu veren istikrarlı bir toplum yapısının kurulmadığı ve biyolojik ihtiyaçların üstünde bir ruh yükselmesinin bilincine varılmayan ortamlarda büyük kültür eserleri meydana gelmez. Biyolojik ihtiyaçlar düzeyinde kalan ve inancını rasyonel düzeyde kavrayamadığı için onu bilinçli bir kültür kaynağı haline getiremeyen insan toplulukları, biyolojik ihtiyaçlardan bağımsız kendi başına ilgi odağı olan zihinsel alanlarda faaliyet gösteremez. İlkel denilen toplumlar böyledir. Müzik, dans, resim, süsleme gibi faaliyetler o toplumlarda rasyonellikten uzaktır. ...İlkel toplumun inancı, rasyonel bir tasarım değil bir reaksiyondur. Onun için inanç ve eylem, reaksiyon düzeyinde iç içe geçmiş irrasyonel bir oluşumdur. Biyolojik ihtiyaçlar düzeyinde kalan insan toplulukları, o düzeyde sınırlı basit kültür ürünleri meydana getirirler. Çünkü inançları, biyolojik düzeyden bağımsız, rasyonel düzeyde kendi başına kültür doğurucu bir kaynak haline gelmemiştir.”⁶³

İnancı biyolojik ihtiyaçlar çerçevesinde kalan toplumları, inanç biçimleri bir kültür faaliyeti üretmeye yönlendirecek niteliğe sahip olmadığından bu gibi toplumlar iptidai

⁶²Özakpınar, Y., (2013), *Bir Medeniyet Teorisi, Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*, Ötüken Yayınları, İstanbul, s. 43.

⁶³ Özakpınar, (2013), s. 44-45.

düzeyde kalırlar görüşü, inanç ve ahlâk nizamının medeniyet üzerindeki etkisini gözler önüne seriyor. Yılmaz Özakpınar bahsini özetlemek gerekirse medeniyetlerin bilim ve teknik üzerine değil inanç ve ahlak sistemi üzerine kurulu olduğu fikri öne çıkmaktadır. Çünkü ona göre medeniyet insanı ilkel seviyeden alıp medenî seviyeye ulaştırıyorsa öncelikle onu bu seviyeden kurtaran bir değerler sisteminin varlığı göz ardı edilemez. Bu değerler sistemi ilkel düzeyde bulunan toplulukların kültür ürünlerin icra edebilmeleri için gerekli zemini hazırlar. Topluluklar bu tür faaliyetleri ise müşterek bir amaç olmadan, toplumun hedefi aynı istikamette devam etmeden gerçekleştiremez. Bu nedenle Onlara bu imkânı sunan en temel değer inançtır. Bu inanç nizamı etrafında verilmiş en yüksek seviyede kültür ürünlerinin İslam medeniyeti ile gerçekleştiğini öne sürmektedir. Çünkü ona göre; adalet, vefa, sevgi ve merhamet diğer inanç biçimlerinde de vardır; fakat en mükemmel haline İslamiyet’le erişmiştir.⁶⁴ Tüm bu açıklamaların sevkiyle denebilir ki Yılmaz Özakpınar’ın kültür ve medeniyet kavramlarına ilişkin görüşleri pek çok açıdan önemli bir muhtevaya sahiptir. Medeniyet kavramına doğrudan raptettiği inanç, inanca bağlı olarak ortaya çıkan din gibi sahalar, Yılmaz Özakpınar’dan evvel fikir beyan etmiş bulunan düşünürlere göre; kültür kavramına ait bir unsur olarak değerlendirilmişti. Yine bilim sahasını da medeniyet kavramının içerisinden alarak kendi teorisi çerçevesinde kültür sahasına tatbik eden Özakpınar, bu vasıtayla kültür ve medeniyet kavramlarına farklı bir bakış açısı getirmiştir.

⁶⁴ Özakpınar, (2013), s. 162-163.

İKİNCİ BÖLÜM

2. YAHYA KEMAL'DE KÜLTÜR ve MEDENİYET

Yahya Kemal yaşadığı dönemin oluşturduğu gerek sosyal, gerek siyasi şartlar nedeni ile henüz çok genç bir yaşta adeta bir firar havası ile Paris'in yolunu tutar. Bu firarın gerçekleştiği yıllarda dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi, Türkiye'de de Pozitivizm akımının etkileri görülmekte, bu görüş fikir adamları tarafından benimsenmektedir. Yahya Kemal'in düşünce yapısını dönemin çerçevesi içerisinde ele alabilmek için dönemin aydınları arasında tesiri görülmekte olan bu akıma kısaca değineceğiz.

“Genel olarak pozitivizm, modern bilimi temele alan, bilim dışı inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen, bilim öncesi düşünce tarzları olarak kabul eden dünya görüşüdür. Ayrıca bilim felsefesinde ampirik gelenek içerisinde yer alan, gözlem ve deneye dayanan, metafiziği reddeden bir anlayıştır. Zihnin belli bir durumunu belirtmek üzere kullanıldığı gibi belli bir felsefi sistem olarak da algılanabilir. Bir zihin hali olarak pozitivizm açık bir

yöneliştir. Neyin olması gerektiği ile ilgili soruları, gerçekte olanla ilgili sorulara indirger. Pozitivist düşünürler ilahi ve metafizik öğretilere şüpheyle bakarlar. İnsan sorgulamasının kesin cevaplar verilebilecek sorunlarla sınırlanması gerektiğini düşünürler.”⁶⁵

Türk fikir dünyasında Fransa’da doğmuş olan bu görüşün etkisi altında kalan fikir adamları, siyasetçiler ve edipler olduğu söylenebilir. Bu durum Türk cemiyetindeki sosyal hayatı çeşitli yönlerden etkilemiştir. Pozitivizm düşüncesi çıkış noktası olarak; insan aklına, insan zihninin ürettiği hukuk kurallarına bağlıdır. Bunun karşısında din anlayışı ve dinin uygun gördüğü biçimde iman etmek yerine, mantık ve sağ duyu ile bulunabilecek ahlak sistemine uygun ibadet anlayışını ön görür. Bireyselliği kısıtlayıcı bir sistemi reddeder ve hürriyet ve eşitlik ilkelerine dayanır.⁶⁶ Böyle bir düşünce yapısının tesiri Batı’da, din, fert ve toplum gibi sahalarda üzerinde büyük ölçüde hissedilirken, Tanzimat döneminden sonra Osmanlı toplumunda da kendini göstermesi, sosyal yapıda bir takım değişikliklere neden olmuştur. Esasen Fransa’da Saint Simon öncülüğünde gelişen Pozitivizm, Auguste Comte tarafından kapsamlı bir sisteme dönüştürülerek ivme kazanmıştır;

“Comte’un felsefesinde insan büyük varlık olarak adlandırılmakta, büyük fetiş (yeryüzü) ve büyük yol ile (uzay) birlikte bir üçleme oluşturmaktadır. Söz konusu üçlemede insanlık geleneksel dinlerin Tanrı’sıyla yer değiştirmesi gereken bir ulûhiyyete sahiptir. Comte tarafından bu suretle bir bilim ve insanlık dini şeklinde tanımlanan pozitivizm, yöneticilerini pozitivist filozofların teşkil ettiği ve ilkeleri sınırlı birtakım özgürlüklere rağmen pozitivist dinin temel inançlarından sapmayı imkânsız kılan mutlakiyetçi bir rejim öngörmektedir.”⁶⁷

Kısaca denebilir ki, Comte’un sistematığına göre pozitif dönem öncesi bilimsel gerçeklikten önceki dönemdir ve bu dönemde bilimin yerini alan din, pozitif dönem ile birlikte tarihi sürecini tamamlamıştır. Buna bir tür gelişim süreci olarak bakan Comte, dinin, yerini bilime bırakacak bir sürecin parçası olduğunu öne sürmüştür. Elbette ülkemizde pozitivizm, fikrî açıdan tartışılmış ve karşıt görüşler ile karşılaşmıştır: Bu karşıt görüşler arasında yaygın olanlardan biri de; pozitivizmin yeryüzündeki İslam inancını ortadan kaldırmaya yönelik bir düşünce sistemi olduğudur. İslamiyetin ön

⁶⁵ Karaca, N., (2008), *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara, s. 6.

⁶⁶ Akay, H., (1998), *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi, İstanbul, s. 259-260.

⁶⁷ İslam Ansiklopedisi, C. 34, s. 335-339.

gördüğü inanç sistemini yıkmak için birçok ülkelerin temsilcileri ile görüşülmüş ve özellikle Osmanlı'nın müslüman ülkeler üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak, Türk yönetiminin bu düşünceyi kabul görmelerinde ısrara dayanan girişimlerde bulunulmuştur.⁶⁸

Bu düşüncesini evrensel bir boyuta taşımak isteyen Comte, bazı ülkelerin yetkilileri ile bizzat temasa geçerek sisteminin kabulünü teklif etmiştir. Böylelikle ideolojisini yaymak adına hatırı sayılı girişimler sonucu 4 Şubat 1853 tarihinde Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa'ya bir mektup yazarak pozitivist politika sistemine katılmalarını teklif etmişse de bu akımın İslam dünyasına ve ülkemize girmesi bu vasıta ile olmamıştır. Çünkü İslam dünyası pozitivismi Batı'da doğuran süreçlerden geçmemiştir;

“Pozitivizmin memleketimize girişi doğrudan doğruya felsefi bir kanal ile olmayıp, edebiyat akımları, o devirdeki okullarımıza konan müspet ilim dersleri, doğrudan Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı talebeler, eğitim müesseselerimize gelen yabancı uzmanlar, bazı dernekler, vs. ile olmuştur, denilebilir.”⁶⁹ Fakat bununla birlikte siyasi vasıta olarak cereyan etmiş olması söz konusudur. “I. Meşrutiyet'in ilânını sağlayan Mithat Paşa'nın Fransız pozitivistleriyle temasları bilinmektedir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra pozitivist eğilimlere sahip düşünürlerden Ahmed Rızâ'nın meclis başkanlığına getirilmesi, aynı eğilimlere katılan Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Rıza Tevfik'in de (Bölükbaşı) milletvekili olarak meclise girmeleri İttihat ve Terakkî'nin etkin olduğu politik iklim içinde gerçekleşmiştir.”⁷⁰

Tüm bu fikir vasıtaları içerisinde en etkili olanların tercümeler ve dernekler olduğu ileri sürülmüştür. Tanzimat'ın ilanı ile birlikte Fransa'dan edebiyatımıza tesir eden yenilikler, fikir hayatımız üzerinde kuvvetle nüfuz etmiştir. Münif Paşa, Şinasi, Yusuf Kamil Paşa, Namık Kemal, Muallim Naci, Halid Ziya, Mehmet Münci, Ahmet İhsan gibi isimlerin, Fransız Edebiyatından yapmış bulunduğu tercümeler bu konuda önemli bir rol oynamıştır. “Pozitivizmin etkisiyle ortaya çıkan realizm ve natüralizm, burada görüldüğü üzere edebiyatımızda büyük bir yer işgal ediyor. O zamanlar bizde felsefenin gelişmediği düşünülürse, pozitivismin Türkiye'ye girişinde tercümelerin,

⁶⁸ Korlaelçi, M., (2002), *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi*, Hece Yayınları, İstanbul, s. 296.

⁶⁹ Korlaelçi, (2002), s. 163.

⁷⁰ Kutluer, (2007), s. 338.

dolayısıyla da edebiyatın oynadığı rol ortaya çıkar kanaatindeyiz.”⁷¹ Edebi eserlerin tercümesinden sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti (Jön Türkler) ve İttihat ve Terrakkî Cemiyetleri, pozitivistimin Türkiye’ye tesirinde bir başka vasıta olarak rol almışlardır. “Genç Osmanlıların fikirleri açıkça başka kaynaktan çıkmaz ve bunların çıktığı kaynakları anlamak kolaydır. Montesquieu’nün hukukî, Rousseau’nun siyasî, Smith ve Ricardo’nun iktisadî görüşleri onların teorik temelini teşkil ediyordu; hatta Tanzimat idaresi hakkındaki özel eleştirilerinin birçoğu bile Avrupalı gözlemcilerin yorumlarından etkilenmiştir.”⁷²

İttihat ve Terrakkî Cemiyeti’nin kurucularından biri de pozitivist yaklaşımları ile bilinen Ahmet Rıza’dır. Ahmet Rıza bu tesirin, dönemin fikir adamları üzerindeki kuvvetini bizzat ortaya koymuştur:

“1899’a kadar Türkiye’de Millî Eğitim Müdürlüğü ile meşgul oldum. Bu tarihten itibaren Paris’e gelerek çağdaş fikirler hareketini bol bol etüt etmek için görevimi bıraktım. Zaten daha önceden pozitivist doktrine tamamen bağlanmışım. Kendisine çok şey borçlu olduğum M.Pierre Laffitte’nin kıymetli yardımını sayesinde bilgi sahamı genişletebildim. Böylece yavaş yavaş, memleketimizde uygulanan öğretime tatbik edilebilir bir takım reform projelerini kavramaya eriştim.”⁷³

Pozitivist düşüncenin etkisi altında olduğunu dile getiren Ahmet Rıza’nın, II. Meşrutiyet’in ardından meclis başkanlığı yaptığı göz önünde bulundurulursa, pozitivistimin siyasi kanalı bir araç olarak kullanmada etkili olduğu söylenebilir. O yıllarda Ahmet Rıza ile birlikte pozitivistimin etkisi altında kalan fikir adamlarımız arasında Beşir Fuad, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmed Şuayb ve Ziya Gökalp te vardır. Bununla birlikte 1891 yılında neşredilmeye başlanmış olan Servet-i Fünûn dergisi, çevirileri ve konu edilen yazıların pozitivist düşünceye sahip olmaları sebebiyle, düşüncenin yayılmasında etkin bir vasıta rolü görmüştür;

“Derginin ilk sayılarında Ahmed İhsan’ın yanı sıra Ahmed Râsim, Nâbizâde Nâzım, Mahmud Sâdık, Ali Ferruh, Emrullah Efendi, Besim Ömer gibi imzalar yer alır. 1893’ten sonra Halit Ziya’nın (Uşaklıgil) hikâyeleriyle birlikte Alexandre Dumas, Alphonse Daudet, François Coppée, T. de Banville, Jules Verne ve Paul

⁷¹ Korlaelçi, (2002), s. 165.

⁷² Lewis, B., *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (1970), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara, s. 171.

⁷³ Korlaelçi, (2002), s. 198.

Bourget gibi Batılı yazarların eserlerinden tercümelere de yer verildiği görülür. Yayını 1895 yılına kadar aktüalite ve magazin karışık, fennî-yarı edebî bir çizgide sürdürülen dergi, basın hayatındaki gerçek yerini ve şöhretini kendi adıyla anılan edebî hareketin başlaması ile kazanır. Bu gelişmede Recâizâde Mahmud Ekrem'in büyük rolü olur. 1895 yılı sonlarında Musavver Ma'lûmât'ın sahibi ve başmuharriri Mehmed Tâhir ile Recâizâde Ekrem arasında kafiyenin göz için mi yoksa kulak için mi olduğu konusunda başlayan tartışma, bu derginin Recâizâde'nin "Şemsâ" adlı hikâyesini müellifinden izin almadan yayımlamaya başlamasıyla iyice alevlenir ve Recâizâde Ekrem tenkitlerini Galatasaray Sultânîsi'nden öğrencisi olan Ahmed İhsan'ın çıkarttığı Servet-i Fünûn'da yayımlamaya başlar. Bu vesileyle dergiyi yeni bir edebiyat anlayışı ortaya koymak isteyen gençlerin yayın organı haline getirmek niyetiyle diğer bir öğrencisi Tevfik Fikret'in Servet-i Fünûn'un yazı işlerinin başına getirtir. Böylece dergi 7 Şubat 1896 tarihli 256. sayısından itibaren sanat ve edebiyat yöneticiliğine Tevfik Fikret'in geçmesiyle kimlik değiştirerek edebî bir hüviyet kazanır."⁷⁴

Türkiye'deki Pozitivizm akımının tesir ettiği isimler arasında özellikle Beşir Fuad bu görüşün tanınması için bireysel anlamda ciddi bir gayret sarf ederek edebiyat sahasında natüralizmi savunmuş, Emile Zola ve Voltaire üzerinden önemli örnekler nakletmiştir. Bununla birlikte Şinasi de Paris'e gittiği yıllar içerisinde pozitivist düşünce ile öne çıkan entelektüel bir çevreye dâhil olmuş ve bu düşünceyi vurgulayan önemli isimlerle dostluk kurmuştur. Sonraları Servet-i Fünûn ile kuvvet kazanan bu akım etrafında toplanan yazarlar, realizm ve natüralizm gibi öncü isimlerin fikirleri çerçevesinde edebiyat sahamızda romanlar icra etmiştir. Bir kültür ve medeniyet teorisi öne sürmüş olan Ziya Gökalp de, bu akımı temsil eden Emile Durkheim'ı rehber bilmiştir. Paris'te doğan bu akımın, dönemin baskıcı rejiminden Paris'e firar eden fikir adamlarımız ve ediplerimiz tarafından benimsendiği aşikârdır. Fikirlerine nüfuz etmiş olan bu hareketle yurtlarına dönmüş çoğu fikir adamı ve edibimiz göz önüne alındığında, Paris macerası Yahya Kemal ile istisnai bir hal teşkil etmektedir. Bu görüşün tesiri altında kalmış bazı ediplerin ve fikir adamlarının çevirileri ve eserleri vasıtasıyla dolaylı olarak pozitivizm etkisini hisseden Yahya Kemal, Paris'e kaçış macerasını naklederken bu durumu şöyle dile getirir;

⁷⁴ İslam Ansiklopedisi, C. 36, s. 574.

“1902 senesinde, on sekiz yaşımdaydım; alafranga neslin birçok çocukları gibi bir Paris sevdasına tutulmuştum. Hayatıma başlıca bir istikamet vermiş olan bu sevdanın birkaç menşei vardı. Memleketi zindan, Avrupa’yı nurlu bir âlem gibi görüyordum. İstanbul’un hafiyelik havasından ürkmüştüm, bilhassa Asya ahlakından müteneffirdim; gençlere vapurda, sokakta, tramvayda, köprüde her yerde bıçkın takımından sözde güzide zümreye kadar eski şarkın göreneklerini kollayan binlerce insan tarafından dikilen bakışları beni isyan ettiriyordu. Kendi milli muhitimin cenderesinden kurtulmak, *Tevfik Fikret’in* şiirinde ve Hâlid Ziya’nın nesrinde ve bu iki müteceddidin peşine takılmış gençlerin eserlerinde, Fransızcadan tercüme edilmiş romanlarında gördüğüm âleme atılmak istiyordum. Bilhassa Paris hayalimin fevkinde bir yıldız gibi parlıyordu. Sultan Abdülhamid idaresi aman ve zaman vermeyen o evhamlı tazyikiyle havayı öyle sarmıştı ki o vaktin Osmanlıları etrafında dolaşan her sestem ve her nefesten bir casus kokusu olarak titriyorlardı. O zaman işte: “Bu adam Jön Türk’tür” diye teşhir edilecek bir insanın seyrine milyonlarca seyirci koşabilirdi. Jön Türk o derece acayip bir mahlûktu. Vapur civarları hafiyelerin en fazla sokuldukları, dolaştıkları ve iş aradıkları yerlerdi. Münasebetli ve münasebetsiz bir şüphe ile yolcuyla çevirmeleri, yolundan alıkoymaları hatta aylarca Bâb-ı Zabtiyelerde unutturmaları mühim bir mesele sayılmazdı. Biraz sonra güvertenin üzerindeydim, kendi derunî itikadıyla da Sultan Abdülhamid’in zabıtasının pençesinden kurtulmuştum. Artık hür Fransa bayrağının gölgesindeydim, hür bir insandım.”⁷⁵

Böyle bir dönemde, bu duyguların tesiri altında Paris’e giden Yahya Kemal ilk yıllarında sıklıkla Jön Türk çevresine dâhil olur. “Gerek Abdülhamit devrinin son yıllarında, gerek 1908 ile 1912 arasında Paris’te ve Avrupa’da birçok edebiyatçı vardı. Ali Kemal, Hüseyin Siret, Abdullah Cevdet, daha gençlerden Hamdullah Suphi, Abdülhak Şinasi Hisar, Yahya Kemal’in Paris’te bulunduğu heccav dışı Sami Paşazade Sezai hep dışarıda idiler. Bunların bir kısmı Paris’te oturuyor, bir kısmı da sık sık gelip gidiyordu. Bunlardan çoğu Abdülhamit idaresine darılarak kaçmış veya memuriyetle oraya gidip kalmıştı.”⁷⁶Jön Türk çevresine dâhil oluştun ilk faslı Ahmet Rıza Bey, Sabahattin Bey ve Hoca Kadri Efendi gibi isimlerin etrafında gelişir;

⁷⁵ Beyatlı, Y.K., (1973), *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebi Hatıralarım*, Baha Matbaası İstanbul, s. 74.

⁷⁶ Tanpınar. A.H., (1982), *Yahya Kemal*, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 72.

“Ahmet Rıza Bey’in arkadaşı ve yardımcısı Dr. Nazım, Ortolon Sokağındaki küçük bir lojmanda oturmaktadır. Dr. Nazım’ı tanıdıktan sonra bu eve de gidip gelmeye başlar. Yahya Kemal’e göre Gençtürklerin en sağlamı, karakter meselesine en çok önem vereni bu adamdır. Satılmış Gençtürklerle asla görüşmeyen, onlarla görüşenlere mesafeli duran Nazım, o sıralar Paris Tıp Fakültesinde, uzatılmış bir öğrencilik hayatı yaşamaktadır. Dr. Nazım’ın küçük lojmanındaki bir eski evrak dolabında Jön Türklerin çıkardığı bütün gazeteler karışık bir halde bulunmaktadır. Yahya Kemal, bu gazete ve risaleleri merak ettiği için, bir gün o dolabı boşaltarak ne kadar yayın varsa hepsini tek tek tasnif etmeye başlar. Günlerce uğraştıktan sonra “küçük bir Jön Türk kütüphanesi” ortaya çıkmış olur.”⁷⁷

Yine Ahmet Rıza Bey’in çevresinden Samipaşazade Sezai, Salih Fuad Bey, Mısırlı Mehmed Ali Paşa Rıza Bey gibi isimlerle sosyal münasebeti bulunan Yahya Kemal, Bir başka Jön Türk çevresi olan Sabahattin Bey ve dostları ile de zaman zaman bir araya gelmektedir. İşte Yahya Kemal’in Paris’teki ilk yılları böyle bir sosyal çevre ile münasebet içerisinde geçmiştir. Fakat bu sosyal atmosfer ile olan bağı, geçen yıllar arasında gevşeklik göstermiş ve zamanla seyrekleşmiştir. Bu seyrekliğe sebep olan ve zamanla olgunlaşarak büyüyen fikirler vasıtası ile on bir yıl sonra, ülkesine farklı duygular, farklı fikirler ile geri dönecektir. Paris’te geçirdiği öğrencilik yıllarında derslerini takip ettiği Camille Julien ve Albert Sorel gibi fikir adamlarının “Tarih ortasında Fransızlığı arama” ve “Fransız toprağı bin yılda Fransız milletini yarattı.” gibi düşünceleri, Yahya Kemal’i bir vatan fikrine sevk edişin çıkış noktası olmuştur. “Bir iklimin manzarası, mimarîsi ve halkı arasında halis ve tam bir ahenk varsa, orada, gözlere bir vatan tablosu görünür.”⁷⁸ ile başlayan “Türk İstanbul” adlı yazısı, bu vatan fikrinin bir özeti timsalindedir;

“Ben kendi milliyetimizin hatıraları nerelere kadar giderse oralara kadar mütehassirim”⁷⁹ diyen Yahya Kemal, 1071 tarihinden itibaren tarih ortasında Türklüğü aramaya başlar. Çünkü o milletin bir coğrafya tesis ettiğine değil, coğrafyanın milleti yarattığına inanır. Ona göre bu süreç Türklerin Anadolu’ya girişi itibari ile başlamıştır. “Yahya Kemal’e göre Malazgirt Muharebesi, Türk Tarihi ve Türk milleti için önemli bir dönüm noktasıdır. 1071’de bu muharebe ile

⁷⁷ Kahraman, A., (2013), *Büyük Göçmen Kuş Yahya Kemal Beyatlı*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, s. 80.

⁷⁸ Beyatlı, Y.K., (1995), *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 5.

⁷⁹ Banarlı, N.S., *Yahya Kemal’in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, s. 123.

açılan ve zamanla vatan haline gelen Anadolu ve Rumeli coğrafyasında bin yıl boyunca çeşitli kültürlerin birbirine karışmasıyla bize mahsus farklı bir Türklük teşekkül etmiştir.”⁸⁰

diyen Banarlı'nın bu beyanından hareketle onun “kültür” anlayışının coğrafya ile yekpare olduğunu söylemek mümkündür. Böylelikle Türk kültürünün izlerini, 1071 tarihi itibari ile vatan olan Türk coğrafyasında bulma anlayışı eserlerinde açıkça görülmektedir. Bu anlayışı onun tarihe, coğrafyaya, dile, dine, mimariye, musikiye bakış açısında ele alacağız.

2.1. Tarih Anlayışı

Yahya Kemal'in tarihe olan bakışını *coğrafyadan* bağımsız değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Çünkü onun tarihe bakış açısında coğrafya, eserlerine bir tesir ve akisten ziyade, bir zemindir denebilir. “Hakikatte bütün millî hayatı bir sentez olarak görebiliyordu. Bu sentez coğrafyanın ve tarihin mahsulüydü ve tabiatıyla her ikisinin miraslarını içine alıyordu.”⁸¹ diyen Tanpınar onun tarih ve coğrafya anlayışını özetlemiştir. Onun coğrafya anlayışına göre, coğrafya ile insanın bağı, anne ile karnındaki bebeğin bağı kadar kuvvetlidir. Daha evvelde bahsi geçtiği gibi, “Fransız toprağı bin yılda Fransız milletini yarattı” fikri bu zeminin ufku olmuştur. Bu nedenle milleti yaratan coğrafya, milletin annesi nispetindedir. Coğrafyadan sarıh bir şekilde “anne dolu” diye söz etmesi bundandır. Ona göre coğrafya ile insan arasında, bir çocuğun annesine benzemesi gibi, milletin de coğrafyasına benzemesi kadar tabii bir bağ vardır. “Bir Tepeden” adlı şiiri, coğrafya ile olan bağını hissettiren mısralar taşımaktadır. Bu aynı zamanda coğrafyanın insan üzerindeki tesirini, ne denli kuvvetli gördüğünü göstermektedir;

“Rü'yâ gibi bir akşamı seyretmeğe geldin

Çok benzediğin memleketin her tepesinde”⁸²

“Moda'da Mayıs” şiirinde de bu bakış açısına rastlamak mümkündür;

“Sürekli sevgiyi duydukça içimdeki toprak'tan

İçimde korku nedir kalmıyor yok olmaktan.”⁸³

⁸⁰ Banarlı, N.S., (2014), *Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, s. 15.

⁸¹ Tanpınar, (1982), s. 24.

⁸² Beyatlı, Y.K., (1985), *Kendi Gök Kubbemiz*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, s. 14.

⁸³ Beyatlı, (1985), s. 96.

Aynı zamanda “Cihan vatandan ibarettir itikadımca” diye tanımladığı vatan sevgisi, onun eserlerindeki kültür anlayışına bakmaya nereden başladığını göstermektedir. Bu başlangıç noktası vatandır.

“Toprak cedlerin mezarıdır. Camilerin kurulduğu yerdir. Sanayi-i nefise namına ne yapılmışsa onun sergisidir. Daha derine girmek ve demek lazımdır ki vatandaşları zaten o vatan vücuda getirmiştir. Havasıyla suyuyla, kırları ve dağlarıyla, sabahları ve geceleriyle, bilhassa vatandaşlara kendini müdafaa ettirmesiyle hal-hamur olmuştur. Vatan ne feylasofun bir fikridir, ne şairin duygusu... Vatan gerçek ve hakiki bir yerdir. Onun her maddesini, her halini sevenler vatani sevebilir. Vatani mesela şîrhârlar beşiği diye tanıtmak eksiktir. Vatanın adını söylemelidir: Vatan, İstanbul’dur, Üsküp’tür, Trabzon’dur, Yozgat’tır, Ankara’dır ve bunların içinde sayılamayacak kadar hatıralar vardır;

Mesela Yozgat bir hudut için kaç şehit vermiştir? Vatan dâhilinde yetişenlerin şarkıları birbirine benzemeyen kaç yerde okunmuştur? Birbirine uzak olan yerlerde kaç aile evlenmiş, kaç kan karışmıştır? Türk vatani hiçbir nazariyecinin, hiçbir feylasafoun, hiçbir vaizin tefsirine sığmayan ve yalnız kaderin, yalnız onu kuran müminlerin, onun uğrunda ölenlerin ve ıstırap çekenlerin, onun sinesinde nişanlanan, evlenen ve nesiller yetiştirenler yalnız ve yalnız onun havasını, iklimini, hatıralarını edinmiş olanların; onda yetişmiş olan kahraman, şair, bestekâr hâsılı mütehasıs, mütefekkir bütün vatandaşların üzerinde yaşadıkları topraktır.”⁸⁴

Ona göre coğrafyanın doğurduğu çocukların, toprak üzerinde vücuda getirdiği birikim de coğrafyadan bağımsız değerlendirilemez. Bu birikimin gerçekleştiği coğrafya tarihten ayrı düşünülemez;

“Milli teşekkülümüzün membalarını aramağı merak ettiğim merhalede evvela Anadolu’ya ne zaman yerleştiğimiz ve Anadolu’yu vatan diye benimsediğimiz ilk merhalede dikkatimi celbetti. Ondan evvel hudutsuz surette, mutlak ve müphem bir Turan hayali içinde yüzüyordum. Kendi milletimizi kendimizden başka Turanlı milletlerle karıştırmaktan bıktığım zaman gerçek bir tarihe gözlerimi açmak istedim. Müverrih Füstel dö Kuranj’ın tilmizlerinden birinin bir cümlesi benim bu bahiste hidayet meş’alem oluverdi. Bu müverrih Fransa’nın hakiki teşekkülünü tarif etmek için demiş ki: ‘Fransız toprağı bin

⁸⁴ Savaş, V., (1984), “Yahya Kemal’de Vatan”, *Doğumunun Yüzüncü Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, Marmara Üniversitesi yayınları, İstanbul, s. 130.

senede Fransız milletini yarattı.’ Bu cümle üzerinde çok durdum. Demek ki bir milletin teşekkülünde en büyük rolü oynayan vatan toprağı imiş. Benimsenilen yeni birvatan er geç yeni bir millet vücuda getirirmiş. Türklerin Anadolu’ya ilk geçiş ve orada yerleşmeleri 1071’de olmuştu. Bu tarihten sonra Rum Selçukları namıyla İran Selçuklarından farklı bir beşer kütlesi peyda olmaya başlamıştı. Karadeniz, Marmara, Ege ve Akdeniz kıyılarının bir kısmı müstesna olmak üzere Türkler Anadolu’ya iyiden iyiye yerleşmiş ve orada kökleşmişlerdi.”⁸⁵

Bir Tepeden adlı şiirinde *İrkin seni tarihine benzer yaratırken* mısraı, coğrafya ve tarih bütünlüğüne dair bu görüşün vazih bir örneğini teşkil eder;

Rü’ya gibi bir akşamı seyretmeğe geldin
Çok benzediğin memleketin her tepesinde.
Baktım: Konuşurken daha bir kerre güzeldin,
İstanbul’u duydum daha bir kerre sesinde.
İrkin seni tarihine benzer yaratırken,
Kaç fethetme koşan tuğlar ufuklarla yarışmış.
Târîhini aksettirebilsin diye çehren,
Kaç fâtihin altın kanı mermerle karışmış

Yahya Kemal, insan ve coğrafyaya, coğrafya ve tarihe bir bütün olarak bakarken, “hakikatte, mâzî, hâl ve istikbal yoktur. Ortada bir imtidâd vardır.”⁸⁶ der.

Tarihini aksettirebilsin diye çehren,
Kaç fatihin altın kanı mermerle karışmış

Mısraı, bahsedilen milli hafızanın ve yekpare mazinin bir örneğidir. O, Ziya Gökalp’in Malazgirt öncesinde, Orta Asya’da bulunduğu Türklüğe de, kaynağı bakımından karşı çıkmaz; fakat bu görüşü asla desteklemez. Bir milletin vücuda getirdiği kültürün Anadolu coğrafyasında doğduğuna inandığından, coğrafyanın mazi üzerindeki realitesini ön planda tutar. “Türk milleti kendi kadim yurdu dahilinde, İttihadı-ı İslâm ve Turan mevhumelerinden uzak, kendi lisanı ve örfü havzasında inkişaf ederek yeni bir devlet olma kaygısındadır.”⁸⁷ diyerek Turancılık görüşüne olan mesafesini açık bir dille belirler.

⁸⁵Uysal, S.S., (1972), *Yahya Kemal ile Sohbetler*, İstanbul, s. 148.

⁸⁶Beyatlı, (1995), s. 65.

⁸⁷Beyatlı, Y. K., (1975), *Tarih Musahabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti, Yayınları, İstanbul, s. 82.

“Bu fikirle memlekete döndüğü sırada tarih ve efsane üzerine bir millet kurulabileceğini zanneden Turancılık cereyanı başlamıştı. Gökalp ile aralarında başka bir noktada da derin bir ihtilâl vardı. Bugün birçoklarının hala inandığı gibi, Gökalp, milli tarihin başlangıcını, Orta Asya’da, çok eski çağlarda arıyordu. Yahya Kemal ise, ırkın menşei bakımından aynı fikre iştirak etmekle beraber, milliyeti coğrafyaya ve o coğrafya üzerinden gelişen tarih ile izah ettiğinden 1071 tarihini esas alıyor, Malazgirt zaferinden öncesine kavmî tarih nazarı ile bakıyordu. Daha 1908’de tebellür eden bu fikirler, Yahya Kemal’in kafasında zamanla genişledi, derinlik kazandı. Sağlam temellere dayanan bir medeniyet görüşü hâlini aldı.”⁸⁸

Bununla birlikte Yahya Kemal’in tarihe olan bakış açısı milli çerçevede dâhilindedir. Onun gelecek ile ilgili olan fikirleri geçmiş ile birbirine bağlıdır. Türk milleti için ideal bir gelecek kurmanın, geçmiş ile bağ kurmak olduğu fikrine sahiptir. Bu fikrini imtidad fikri ile beraber *ne harâbî, ne harâbâtiyim, kökü mâzide olan âtiyim* diyerek dile getirmiştir. “Onda tarih şuuru ve tarih duygusu (historicity) kopukluk kabul etmeyen bir devama, devamlılık fikrine bağlanır. Tarih onun için ikinci bir hayat ve yaşama sahası, başka bir ufuktur ve o muhayyilesinde zaman zaman bu âleme doğru açılır.”⁸⁹ Geçmiş göz ardı ederek yeni bir gelecek kurmanın mümkün olmadığına inanır ve bu göz ardı edişi *köksüzlük* olarak addeder. Bu köksüzlüğü “Kocamustafapaşa” şiirinde dile getirir;

Derler: İnsanda derin bir yaradır köksüzlük;
Budur âlemde hudutsuz ve hazîn öksüzlük.
Sızlatır bazı saatler dayanılmaz bir acı,
Kökü toprakta kalıp kendi kesilmiş ağacı.
Ruh arar başka teselli her esen rüzgârda.
Ne yazık! Doğmuyoruz şimdi o topraklarda!⁹⁰

“Yahya Kemal, Anadolu Türklüğünün bin yıllık tarihine yöneldi. Tarihte Türklüğü aramaya koyuldu. Dikkatli bir şekilde Selçuklu ve Osmanlı tarihlerini okudu. Bu onun tarihte “Biz”i arama çabasıydı. Bu araştırmalar sonucunda, bugünkü Türk milleti ile Anadolu toprağı arasında bir medeniyetin yoğurulmuş olduğuna inandı,

⁸⁸ Kaplan, M., (1998), “Yahya Kemal’de Tarih ve Coğrafya Fikri”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar*, Cilt 1, (Haz. Kazım Yeyiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, s. 432.

⁸⁹ Şenler, Y., (1997), *Kültür ve Edebiyata Dair Görüşleriyle Yahya Kemal*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 160.

⁹⁰ Beyatlı, (1985), s. 45.

“millet”in Malazgirt’ten itibaren “tekevvün” ettiğini ve bu oluşum sonucu ortaya konulan medeniyetin çok iyi incelenmesi ve yeni medeniyetimizin itici gücü olması görüşünü savundu.”⁹¹ Yahya Kemal tarihe bir bütün olarak bakarken, tarihi bütünüyle sevmeyi ise reddeder. “Tarih yekpare görülecek, topyekûn sevilecek yahut da nefret edilecek bir şey değildir; bilakis tedkik ve muhâkeme edilecek bir manzaradır.”⁹² diyerek şerh eder. “Tarih sevgisi bahsine gelince kat’i olarak denilebilir ki tarih bir mevhumedir. Bu mevhumeyi bazı insanlar hayallerinde mücessem görürler. Ondan bazen nefret ederler, bazen de hayranlıkla bahsederler.”⁹³ “Ben bize lazım olanı düşündüm” diyen şair, eserlerinde tarihten kuvvet alırken, tarihin Türk milleti için müspet yanlarını şiirlerinin zeminine işler. “Süleymaniye’de Bayram Sabahı” adlı şiiri bu kuvvete örnek teşkil eder;

Kendi gök kubbemiz altında bu bayram saati,
Dokuz asrında ütün halkı, bütün memleketim
Yer yer aksettiriyor mâvileşen manzaradan,
Kalkıyor tozlu zaman perdesi her an aradan⁹⁴

Takip eden mısralarda coğrafyanın doğurduğu millet, tarih içindeki rolü ile en ön saflarda yerini almıştır. Bu milletin timsali olan birey, ona mazi ile kurduğu bağı hatırlatır ve ondan nefer olarak bahseder,

Gördüm ön safta oturmuş nefer esvaplı biri
Dinliyor vecd ile tekrâr alınan Tekbîr’i;
Ne kadar sâf idi sîmâsı bu mü’min neferin!
Kimdi? Bânîsi mi, mimarı mı ulvî eserin?
Tâ Malazgirt ovasından yürüyen Türkoğlu
Bu nefer miydi? Derin gözleri yaşlarla dolu,
Yüzü dünyâda yiğit yüzlerinin en güzeli,
Çok büyük bir iş görmekle yorulmuş belli⁹⁵

⁹¹ YediYıldız, B., (1998), “Yahya Kemal’de Tarih Şuuru”, *Doğumunun 112.Yılında Bir Kültür Klasikimiz: Yahya Kemal, Anma Toplantıları*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, s. 104.

⁹² Beyatlı, (1975), s. 2.

⁹³ Beyatlı, (1975), s. 3.

⁹⁴ Beyatlı, (1985), s. 3.

⁹⁵ Beyatlı, (1985), s. 5.

Yahya Kemal bu mısralardaki “Sâf nefer”i millî bir sembol olan “Mehmetçik” ile bütünleştirir. Bu durumun, daha geniş manasıyla, “millî tarih” çerçevesinde gelişen bir bakış açısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

“Anadolu’da (yeni vatan coğrafyasıyla; bu coğrafyada, asırlarca yaşanan hayatla; bu iklimde duyulan duygular ve kazanılan zaferlerle halhamur olarak) yeni bir tekevvün devri yaşayışımızın, hem şiirini söyleyen hem de felsefesini yapan tek Türk mütefekkeri Yahya Kemâldir. Onun Süleymaniye’de Bayram Sabahı şiirinde de Mehmetçik denilen milli kudretin, Malazgird’den bu yana, yeni vatan potasındaki yuğruluşuna ait, derin çizgiler vardır. Burada ehemmiyetle belirtelim ki Yahya Kemal’in Malazgird’den önceki Türk tarihi ile alakalanmadığı zannını çıkarmak isteyenler olmuştur. Bu da her harfiyle bir yanlış anlayıştır... Nihayet, büyük mütefekkerimiz, şu mühim noktaya temas eder: İstanbul fethinin tamamıyla sona erdiği (29 Mayıs 1453) tarihini birçok Avrupa tarihçileri daha ileriye götürürler. Çünkü Avrupa’nın Asya’ya doğru Büyük İskender’le başlayan ve Roma ile devam eden sürekli galebesini esas tutarlar. Bu galebenin 1071’de Malazgird Meydan Muharabesi ile sona erdiğini, bundan sonra artık Asya’nın Avrupa’ya doğru yürüdüğünü görürler.⁹⁶

Alıntılanan bu bölüm vasıtasıyla Nihat Sami Banarlı’nın, Yahya Kemal’in Türk tarihine hangi cepheden baktığını açık bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. “Şair kendi benini aşarak millet ve tarihle birleşir ve bütün tarihin, kahramanların sembolü olarak ön safta oturan neferi görür. O Malazgirt’ten itibaren tarihimizin sembolü ve geleceğimizin teminatıdır.”⁹⁷ Mehmetçik’in Süleymaniye’de Bayram Sabahı şiirine millî bir sembol olarak aksetmesinin yanı sıra bu mısralar o milli sembole hangi cepheden bakıldığını da gösterir.

“Yahya Kemal, üzerinde uzun tartışmalar yapılmış ve yapılabilecek “Türk tarihi” sözlerini hemen hemen hiç kullanmaz, bunların yerine “milli tarihimiz” demeyi terci ederdi. Onun bu hususta açık bir görüşü vardır. Her millet dil, duygu, inanış, fikir birliğinden meydana gelen bir terkiptir; bu terkip tarihin potasında zamanla yavaş yavaş kurulur. Mesela dil birliği bir sebep değil bir neticedir, başta değil, sonda vardır. Ne gariptir ki, Yahya Kemal, bildiğimiz şiir anlayışına olduğu gibi, bu tarih görüşüne de kendi vatanında değil, Paris’lilik

⁹⁶ Banarlı, N. S., (1972), “Yeni Türk Tekevvününde Malazgirt Başlangıcı”, *Kubbealtı Mecmuası*, İstanbul, Y.1, s. 3.

⁹⁷ Enginün, İ., (1991), “Yahya Kemal ve Türk Tarihi”, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yay. İstanbul, s. 553.

zamanında ulaşmıştır. O şiir anlayışı, yaradılışının da yarımıyla onu büyük bir şair ve bu manada milli bir şair yapacak, bu tarih görüşü, onun milliyetçi bir şair olmasına yol açacaktır.

Yahya Kemal'e göre tarihin ruhuna girebilmek için onu teferruatıyla öğrenmek lazım geldiği gibi, bir milletin tarihini anlayabilmek için de, bunu öteki milletlerin tarihiyle mukayeseli bir şekilde incelemek lazımdır. Meslea o, "Bizans tarihini bilmeden Osmanlı tarihini anlamak mümkün değildir" derdi.

Yahya Kemal İstanbul'un alınışına dair vesikaları gözden geçirdiği gibi, bu konuya ait bütün yazıları merak ve heyecanla okurdu. Nasıl körfez dediği zaman, dünyanın en güzel şehri saydığı İstanbul'un en güzel köşesi Kanlıca Körfezini anlıyorsa, "fetih" dediği zaman da İstanbul'un 1453'te Türkler tarafından ele geçirilmesini anlardı.

Onun tarih bilgisi yalnız kitaplardan öğrendikleriyle kalmaz, atalarımızın yarattıkları eserlerle doğrudan doğruya temas ederek, bunu içten tanıma ve duyma halini alırdı. İstanbul ona göre, tarihimizin ve medeniyetimizin özü idi.

Kökü mazide olan atiyim. Bu sözlerle şair şunu söylemek istiyor: Her hayat gibi, millî hayat da bir devamlılıktır; bugün düne bağlı olduğu gibi, yarın da bugüne bağlı olmalıdır. Böyle olmazsa, kurulan her şey köksüz, temelsiz kalır; bir müddet için yaşar görünse de, zamanla kaybolur gider. Yeni bir musiki, yeni bir mîmari yaratmak isteyenler, millî, bizim olan birer eser meydana getirmek istiyorlarsa, mutlaka eskiyi bilmelidirler.

Hiçbir tahlil, ürpermeden okunamayan bu muhteşem mısralar, Süleymaniye'de Bayram Sabahı hakkında tam bir fikir veremez. Bu şiir karşısında okuyucu, millî tarihimizi içten bilmekten gelen bir duygusunun, bir şiir mucizesi olarak karşısına çıktığını görecektir.⁹⁸

"O Rüzgâr" adlı şiirin mısraları yine mazi ile münasebet kuran millî bağın kuvveti ile örülmüştür;

Yaşamak zevki nedir bilmez ölümden korkan!

Gür bir îmanla damarlarda ateşten bir kan

Birleşip böyle diyorlardı, derin bir sesle

⁹⁸Eralp, H. V., (1969), "Yahya Kemal ve Millî Tarihimiz," *Türk Silahlı Kuvvetleri Malulleri Dergisi*, 1., s. 20-25.

Yeri fethetmek için gelmiş o fâtih nesle.

İçinde yaşattığı mazi özlemi, “*Açık Deniz*” adlı şiirinde de duyulmaktadır;

Aldım Rakofça kırlarının hür havâsını,
Duydum akıncı ceddlerimin ihtirâsını,⁹⁹

mısraları, içinde bulunduğu gerçek zamandan uzaklaşarak tarih ve coğrafya ile bir bütün olarak yaşadığını göstermektedir. Bu duygu, takip eden *Mağlûpken ordu, yaşlı dururken bütün vatan, Rû'yâma girdi her gece bir fatihâne zan* mısralarında ise doruğa ulaşmıştır.

II. Meşrutiyetin ilanından sonra, Bulgaristan, Bosna, Arnavutluk ve Sırbistan gibi ülkelerin hem bağımsızlık hem de isyan hareketleri sonucu balkan toprakları bir bir elden çıkar. Bu durum şiirine “*Şimale doğru koşu*” olarak akseder.

Balkan şehirlerinde geçerken çocukluğum
Her lahza bir alev gibi hasretti duyduğum
Kalbimde vardı “Byron”u bedbaht eden melâl
Gezdim o yaşta dağları hülyam içinde lâl
Aldım Rakofça kırlarının hür havasını
Duydum akıncı cedlerimin ihtirasını
Her yaz şimale doğru asırlarca bir koşu
Bağrımda bir akis gibi kalmış uğultulu
Mağlup olurken ordu, yaşlı dururken bütün vatan
Rüyama girdi her gece bir fâtihâne zan

“*Şimale Doğru Koşu*” Türklerin batı idealine verdiği kısa bir ad, bir ifade biçimidir. Balkan topraklarının elden çıkması ile o coğrafyaya duyulan hasret, Yahya Kemal’in diğer şiirlerinde mevcut olan tarihi bağdan kopmaz. Aynı müteessir duygularla örülmüş olan bu şiir, balkan topraklarına duyduğu hasretin büyüklüğünü ortaya koyar türdedir. *Rüyama girdi her gece bir fâtihâne zan* mısraı ile “*şimale doğru koşu*” ülküsünü kesif bir biçimde hissettiği görülmektedir. Bu durum *Mohaç Türküsü* adlı şiirinde, kendini bir şehidin yerine koyarak, mısraları onun ağzından nakletmesinde de mevcuttur;

Bir bahçedeyiz şimdi şehitlerle beraber;
Bizler gibi ölmüş o yiğitlerle beraber.

⁹⁹ Beyatlı, (1985), s. 8.

Lakin kalacak doğduğumuz toprağa bizden
Şimşek gibi bir hâtıra nal seslerimizden!¹⁰⁰

Akıncı adlı şiirinde de yine aynı duyguların tesiri ile *Mohaç Türküsü*'ne yakın bir anlatım tarzı söz konusudur.

Bin atlı, akınlarda çocuklar gibi şendik
Bin atlı o gün dev gibi bir orduyu yendik!
Ak tolgalı beylerbeyi haykırdı: ilerle!
Bir yaz günü geçtik Tuna'dan kabilelerle¹⁰¹

Akıncı şiiri de tıpkı *Mohaç*'taki gibi, Türk tarihinin isimsiz kahramanlarına ithaf edilmiştir. İlk olarak Osman Gazi döneminde kurulan akıncı teşkilatı, daha sonraki dönemlerde Yeniçeri teşkilatı kurulduğunda da mevcudiyetini sürdürmüştür. Savaşlardan önce keşif, düşmanı korkutma ve zayıflatma gibi vazifeleri üstlenerek esas ordu için savaş zeminini kolaylaştırmaktaydılar;

“Kadim an'aneye göre akıncı efradı Türk boylarına mensup ailelerin cesur, kavi ve zeki delikanlıları arasından seçilirdi. Seçilen kimsenin ahlak ve seciyesi hakkında da o çevrede kendisini tanıyanlardan muhakkak bir kefil istenirdi. O muhitte muteber kimseler olan imam efendi veya köy kethüdası gibi zevatın kefaletleri kabul edilir ve ancak bundan sonra o genç Akıncı efradının adı, eşkâli, künyesi ve karyesinin kayıtlı olduğu bu defterler, biri Dersaadet'te defterhanede, diğeri ise o akıncıların bulunduğu serhat kadılığında olmak üzere iki nüsha olarak tutulur ve icap eden vakitlerde gözden geçirilerek yeniden tanzim edilirdi. Bu suretle hem merkez hem de akıncının bulunduğu sancak en son durumdan haberdar olurdu. Akıncılar, emri altında oldukları akıncı beyinin adı ile anılırdı. Akıncı beylerini devlet tayin eder ve beylik bu ailelerde babadan oğula intikal ederdi.”¹⁰²

İşte Yahya Kemal'in;

Bin atlı akınlarda çocuklar gibi şendik
Bin atlı o gün dev gibi bir orduyu yendik

¹⁰⁰ Beyatlı, (1985), s.19.

¹⁰¹ Beyatlı, (1985), s.16.

¹⁰² Ökten, S., (2008), *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Duyuşlar ve Düşünceler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 394-395.

Mısraındaki akıncılar, Eflak akınında önemli bir faaliyette bulunurlar. Eflak Voyvodası Osmanlı'ya karşı isyana kalkmıştır. “Kazıklı Voyvoda ve daha sonra Drakula olarak bilinen Voyvoda Vlad Tepeş (1456-1462) tekrar Osmanlılar'la mücadeleye girişti. Kendisini Fatih Sultan Mehmet adına tutuklamaya gelen Niğbolu Valisi Hamza Bey'i kazığa vurdurdu. Tuna'yı aşarak Dobruca'yı talan etti ve bölgede Müslüman katliamında bulundu.”¹⁰³ Bu gibi isyanlar üzerine Fatih, ordusuyla bir sefer düzenlemeye karar verir. Bu sefer sonucunda Vlad kalesine sığınır. Bu kuşatma uzun bir müddet devam ettikten sonra Padişah başka meseleleri çözmek üzere mecburen İstanbul'a geri döner. Voyvoda ise onun dönüşünden istifade ederek kuşatmadan kaçır. Daha sonra Fatih Sultan Mehmet'in kabul buyurmasıyla birlikte, Vlad ile savaşmak için akıncıların gönderilmesi kararı alınır. *Bir yaz günü geçtik Tuna'dan kafilelerle* mısraındaki bin kişilik akıncı ordusu, Tuna'dan geçerek batıya doğru ilerlerken yaklaşık yirmi bin olduğu rivayet edilen bir orduya karşı cenk ederler. Daha sonraki yüzyılda Akıncı ocağının son bulması ise Türk tarihinde talihsiz bir vaka olarak, yine bir başka Eflak Voyvodası isyanı sebebiyle gerçekleşir.¹⁰⁴ Bu açıdan bakılacak olursa; Yahya Kemal'in, yüzyıllarca Türk devleti ve Türk coğrafyası adına önemli faaliyetlerde bulunmuş olan akıncıların hatırasını bu şiir ile canlandırmış olması tarihle olan güçlü bağındandır. Akıncı şiirinin yankıları milli mücadele yıllarında yürekten duyulmuştur;

“Bu şiir daha yayımlanmadan dillerde dolaşmaya başlamış, Milli Mücadele yılları içinde ise, hem halk, hem de mücadelenin askerleri ve komutanları tarafından başka bir sevgi ile okunmuştur. 6 Kasım 1922'de Ankara'da çıkan *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin 653. Sayısında tekrar yayımlanmıştır. Konulan bir notta ise, bu şiirin cephede Halide Edip tarafından daima hatırlandığı, süvarilerimizin en ateşli savaşlarda bu şiiri dillerinden düşürmedikleri belirtildikten sonra, *Akıncı*'nın “Süvari Marşı” olarak bestelenmesinin düşünüldüğü de okuyuculara duyurulmuştur.”¹⁰⁵

Yine “Kendi Gök Kubbemiz” adlı eserde, *İstanbul'un Fethini Gören Üsküdar ve Maverada Söyleniş, Kaybolan Şehir* şiirleri tarih ile kurmuş olduğu bağın kuvvetli izlerini taşır. “Maverada Söyleniş”

Geldikti bir zaman Sarı Saltık'la Asya'dan,

Bir bir Diyâr-ı Rûm'a dağıldık Sakarya'dan.

¹⁰³ İslam Ansiklopedisi, C. 10, s. 468.

¹⁰⁴ Ökten, (2008), s. 394-400.

¹⁰⁵ Kahraman, (2013), s. 272.

Mısraları ve “Kaybolan Şehir”de,

Üsküp ki Yıldırım Beyazıd Han diyarındır,

Evlâd-ı Fâtihan’a onun yadigârıdır.¹⁰⁶

mısraları yine tarih duygusunu yansıtmaktadır. “Eski Şiirin Rüzgârıyla” adlı eserinde ise *Selîmnâme, Alparslan’ın Ruhuna Gazel, İstanbul’u Fetheden Yeniçeriye Gazel* onun tarih duygusunun dolu dolu aksettiği mısralardan oluşmaktadır. Alparslan’ın ruhuna Gazel, Malazgirt’in önemini vurgularken, Selîmnâme’de ise, Çaldıran, Mercidabık ve Ridâniyye, onun tarihe destansı bakış açısını yansıtır. Yahya Kemal’in şiirlerinde geçen tarihi kronolojiyi anlayabilmemiz açısından en açık örneklerden birini Ömer Faruk Akün sunar;

“Söylemeliyiz ki, Yahya Kemal’in şiirinde Osmanlı târihi ancak İstanbul Fethi devrinden itibaren asıl ağırlığını kazanır. İlk devrelerin zafer ve gazalarının belirli bir akis bulamayışından başka, Osmanlılığın Büyük Fetih’ten önceki iki başşehri, Bursa ve Edirne de onun ilham çerçevesinin uzağında kalmıştır. *Üsküb ki Şar Dağı’nda devamıydı Bursa’nın* mısraı dışında ilk Osmanlı fetihler çağının maneviyatının sindiği Bursa, tarihi çevre ve peyzajı ile Yahya Kemal’in sanatında kendisinden bahsettirmez. Fetih öncesi İstanbul şairine adeta primitiv bir çağ gibi görünmüşçesine, onun şiirini kendisine cezbedememiştir. Tarihimize İstanbul’un girişi devresi iledir ki onun mısraları Osmanlı asrı içindeki kanatlanışına başlar.”¹⁰⁷

diyen Akün’e göre tarihi olaylar ile şiirleri bir şema altında incelendiğinde,

Vak’a	Devrin Hükümdarı	Anılan Hükümdar	Şiirde Başka İnsanlar	Şiirin Adı
1392 Üsküb’ün Fethi	1. Murad 2. Bayezid	Bayezid	Evlâd-ı Fâtihan	Kaybolan Şehir
1936 Niğbolu Zaferi	1. Bayezid	-	-	
1453 İstanbul’un Fethi	II. Mehmed	-	Yeni Çeri	İstanbul’u Fetheden Yeni Çeriye Gazel
				İstanbul’un

¹⁰⁶ Beyatlı, (1985), s. 71.

¹⁰⁷ Akün, Ö.F., (1983), “Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal’in Şiiri”, *Ölümünün Yirmi beşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Seri 3., Sayı, A.14, Ankara, s.65-66.

1453 İstanbul'un Fethi	II. Mehmed	-	-	Fethini Gören Üsküdar
1453 İstanbul'un Fethi	II. Mehmed	-	I. Selim-İhtiyar Yeni Çeri	Ok
1453 İstanbul'un Fethi	II. Mehmed	-	-	
1453 İstanbul'un Fethi	II. Mehmed	-	XX. Asırda Bir Türk Güzeli	Mihriyâr
1453 İstanbul'un Fethi	II. Mehmed	-	-	Rubâî I
1480 Otranto Fethi	II. Mehmed	-	Gedik Ahmed Paşa	Gedik Ahmed Paşa'ya Gazel
1486 Koca Mustafa Paşa Camii'nin İnşası	II. Bayezid	-	Vezir Mustafa Paşa	Koca Mustafa Paşa
1514 Çaldıran Zaferi	I.Selim	I.Selim	Üç Malkoçoğlu	Selimnâme
1515 Maraş Kayseri Fethi	I.Selim	I.Selim	-	Selimnâme
1516 Mercidâbık Zaferi	I.Selim	I.Selim	-	Selimnâme
1517 Ridaniye Zaferi	I.Selim	I.Selim	Sinan Paşa	Selimnâme
... Ok Yarışması	I.Selim	I.Selim	İstanbul'un Fethine İştirak Etmış Yeni Çeri	Ok
1526 Mohaç Zaferi	I.Süleyman	-	Akıncı Türk Askerleri	Mohaç Türküsü
1550-1557 Süleymaniye'nin İnşası	I.Süleyman	-	Bir Türk Neferi	Süleymaniye'de Bayram Sabahı
1571 Kıbrıs'ın Fethi	II.Selim	II.Selim	Şair Yahya-Bâkî, Ölmüş Kardeşler, Vezir	Selimî Sâni'ye Gazel
1574 Selimiye Câmi'nin Tamamlanması	II.Selim	II.Selim	-	Selimî Sâni'ye Gazel

1689 Kaçanik Zaferi (Üçüncü Kosova Savaşı)	II.Süleyman	-	-	Itrî
1712 Itri	IV.Mehmed II.Süleyman II.Ahmed II.Mustafa III.Ahmed	-	-	Itrî
1703-1730 Lâle Devri	III.Ahmed	-	Bir Türk Güzeli	Bir Sâki
1703-1730 Lâle Devri	III.Ahmed	-	Bir Türk Güzeli	Mükerrer Gazel
1703-1730 Lâle Devri	III. Ahmed	-	Bir Türk Güzeli	Mâhurdan Gazel
1703-1730 Lâle Devri	III. Ahmed	III.Ahmed	Bir Türk Güzeli- Sadrâzam İbrahim Paşa	Şerefâbad
1703-1730 Lâle Devri	III. Ahmed	III. Ahmed	Bir Türk Güzeli	Sene 1140

¹⁰⁸ Akün, (1983), s. 70-71

Ortaya büyük ölçüde bir Osmanlı tarihi manzarası çıkmaktadır. Bu tablo Yahya Kemal'in tarih şuurunu ve bu şuur şiiirlerine tatbik edişini ortaya koyar açıklıktadır. Bununla birlikte yine *İstanbul'un Fethini Gören Üsküdar* şiiiri de mekânı, tarihin dışında görmediğini göstermektedir. Çünkü Yahya Kemal'e göre İstanbul sınırları içerisinde yer alan bazı semtler ve ilçeler, fiziki bir mekân olmaktan öte manevi önemleri ile öne çıkarlar. Üsküdar'ın tarihi geçmişi ona bu maneviyatı ifade eder. Bugün kuzeyde Beykoz ve Ümraniye, güneyde Kadıköy, doğuda Ataşehir ve batıda İstanbul Boğazı ile çevrili olan Üsküdar, İstanbul'un fethinden önce, pek çok tarihi kuşatmaya tanıklık etmiştir. Bir tanıktan da ziyade, İran, Arap, Abbasi, Haçlı kuşatmalarına geçit vermiş, Fransız kralı ve Alman imparatorunu ağırlamıştır. Fakat İstanbul'un fethinden bir buçuk asır önce Türk

toprağına katılan Üsküdar, tarihi kuşatmaların en kutlusuna tanık olmanın heyecanını 1453 senesinde duymuştur.¹⁰⁹ Yahya Kemal bu heyecanı;

Üsküdar, bir ulu rü'yâyı görenler şehri!
Seni gıptayla hatırlar vatanın her şehri,
Hepsi der: Hangi şehir görmüş onun gördüğünü?
Bizim İstanbul'u fethettiğimiz mutlu günü!

Mısraları ile dile getirmiştir. Elli üç gün süren fetih kuşatmasını Üsküdar'ın gözleri ile hayalederken, kırk sekiz gün aralıksız süren top ateşinin seslerini de duymaktadır. Böylelikle eski adı ile Ayos Romanos kapısı olan Topkapı'ya karşı mevzilenen Büyük Top'u, ejderha nispetinde azamet dolu tasvir etmesi bundandır;

Gürlemiş Topkapı'dan bir yeni şiddetle daha
Şanlı nâmıyla "Büyük Top" denilen ejderha¹¹⁰

Bu dizelere yansıyan ejderha tasviri, topun o güne dek görülmemiş çapta büyük olmasından kaynaklanır. Söz konusu silah, büyük bir gürültü ile bin iki yüz okkalık granit güllerini yaklaşık bin altı yüz metrelik menzile ulaştırmaktadır. Bu toplardan kuşatma esnasında toplam elli altı adet mevzilenmiş dahası, zafer günü gelene dek güller, surların önünde kurulan bir imalathanede takviye olarak dökülmeye devam etmiştir. İşte Fatih ordusu ile Topkapı'dan şehrin içine girmeden evvel, Üsküdar bu top atışlarının sesi ile kuşatmanın nabzını tutmuş ve bütün olan bitene bir tepeden şahitlik etme şansına sahip olmuştur.¹¹¹ Bir medeniyetin yükselmesi açısından önemli bir yeri olan bu zafere tanıklık etmek, onun nazarında Üsküdar'a tarihi bir mekân vasfı kazandırmıştır.

Yahya Kemal Üsküdar'ı, tarihi bir mekân olarak bu özel durumu ile birlikte Türk tarihinde önemli bir yeri olan İstanbul fethiyle yâd ederken, maziye duyduğu özlemi ortaya koymuştur. Aynı yaklaşım Otranto seferini anlattığı *Gedik Ahmet Paşa'ya Gazel*'in mısralarında da vazıhtır;

Bâd hükmün sürüpü enfâs- Mesihâ'ya kadar
Bâdbân açtı zafer sâhil-i a'daya kadar
Çıktı otranto'ya Pür-velvele Ahmed Pâşâ

¹⁰⁹ Ökten, (2008), s. 345-350.

¹¹⁰ Beyatlı, (19859, s. 22.

¹¹¹ Ökten, (2008), s. 356-362.

Tûğlar varsa gerektir Kızılelmâ'ya kadar
Ra'd-ı tekbîr kopup gitmelidir bank-i ezan
Dâr-küffârda meşhur kenîsâ'ya kadar
Gark-ı nûr olmalı iman-ı Muhammed'le firenk
Bu sefer Rim-papa'dan Hazret-i İsâ'ya kadar
Olsun ilham edenin ruhuna bir tuhfe Kemâl
Şehper açsın bu gazel Cennet-i Âlâ'ya kadar¹¹²

Bu gazel Osmanlı politikası doğrultusunda hedefin Doğu Akdeniz olduğu zamana dairdir. Bölge deniz ticareti açısından önem arz ettiğinden, hâkimiyet altına alınmalıdır. Ancak daha da mühimi, Otranto seferi Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul Fethi kadar büyük bir hamleyi amaç edinmesi ile anlam kazanmıştır. Belirlenmiş olan emel doğrultusunda Otranto şehri, Roma Fethine yol verecek stratejik bir öneme sahiptir. Doğu Akdeniz bölgesinde Venedik Cumhuriyeti ve Napoli Birleşik Krallığı, Aragorn Krallığı gibi güçlü hak sahipleri Osmanlı'yı bu hedeften men etmek üzere ittifak teşkil ederler. İki taraf arasında süren mücadeleler sonucunda Gedik Ahmet Paşa komutasında kuşatılan Otranto, Fatih Sultan Mehmet'in vefatı ile düşer ve Osmanlı bölge ile ilgili bir fethi müktedir olamaz.¹¹³ İşte bu şehir, Yahya Kemal'in mısralarında *kızıl elma* olarak güçlü bir tarihi şuur ile yâd edilir.

Çıktı Otranto'ya pür-velvele Ahmed Pâşâ
Tûğlar varsa gerektir Kızılelmâ'ya kadar

Kızılelma Türk devletleri için her daim mühim bir emelin simgesi olmuştur.

“Kızılelma, Türk tarihinde zafer mefkûresini ve fethin en son sınırını gösteren bir mefhumdur. Türklerin mazisinde her devirde bir Kızılelma olmuştur. Bir devirde varılacak hedef olarak gösterilen belli bir Kızılelma'ya vasıl olduğunda milli şuur ve mefkûre yeni bir Kızılelma belirler ve yeni bir hedef gösterir. Bu hedef, varıldıkça daha ileri giden ve bir türlü ulaşılamayan bir merhale olarak topluma hayatiyet ve atılım gücü veren bir ülküdür. Tanım itibarı ile Kızılelma, en son ve en uzak bir coğrafya olarak ifade edildiğinden, ilk bakışta sadece maddi boyutu olan nesnel bir kavram gibi anlaşılabilir, gerçekte o, manevi bir derinliği de içermektedir ki bu da ferdin kâmil insan olmak

¹¹² Beyatlı, Y. K., (2014), *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 37.

¹¹³ Ökten, (2008), s. 363-380.

noktasındaki cehd ü gayretidir. Bu açıdan bakıldığında Kızılelma, aynı zamanda ferde ait öznel bir kavramdır. Şu halde Kızılelma, ecdadın öznel ve derunî yolculuğunun coğrafya üzerinden maddi âleme yansımından başka bir şey değildir. Bu öznel yolculukta varılan merhalelerin arz üzerinde tatbik mevkiine konması olgusu ise, fethedilen coğrafyaların iç dünyamızın zenginlikleri ile işlenerek vatan toprağı haline getirilmesidir. İstanbul'un fethinden önce Osmanlı'nın "Kızılelma"sı bu şehirdi, fetihden sonraki zamanlarda ise Osmanlı efkârında bir gün gelip Eski Roma'nın da fethedileceğini müjdeleyen bir hâdis-i şerîf sıkça zikredilir oldu. Hatta Fatih'in müyesser olduktan sonra şöyle bir duada bulunduğu da söylenir: *Bu parlak zafere nail olduğum için Allah'a hamd ediyorum. Fakat şuna da dua ediyorum ki Cenâb-ı Hak Hristiyanlığın makkarı olan Eski Roma'nın fethini de bana nasip eylesin. İşte o zaman mes'ud ölürüm.*" O devirde Osmanlılar için Kızılelma Roma idi."¹¹⁴

İşte Yahya Kemal bu tarihi şuur ile;

Ra'd-ı tekbir kopup gitmelidir bank-i ezan
D'ar-ı küffârda meşhur kenîsâya kadar
Gark-ı nûr olmalı iman-ı Muhammed'le firenk
Bu sefer Rim-papa'dan Hazret-i İsa'ya kadar

mısralarını Gedik Ahmed Paşa'ya ithaf etmiştir. Burada bahsi geçen *Kenisa*, Saint Pierre kilisesidir. Bu Kızılelma emeli gerçekleşmiş olsa idi, İstanbul Fethinde (Doğu Roma) Hristiyanlığın temsili olan Ayasophia kilisesi gibi Batı Roma'da Sain Pierre kilisesi de yine bahsi geçen *bank-i ezan* ile yankılanmış olacaktı. Yahya Kemal'in bu gazelde hayalinde canlandığı, bu tarihi vaka ile birlikte Türk'ün mazide Cihan Hâkimiyeti ülküsünü gerçekleştirebilecek nispette medeniyet seviyesine erişmiş görkemli gücüdür. Onun nazarında bu güç, bir iman, coğrafya ve kültür birikiminden doğan medeniyet gücüdür. Bu medeniyetin iklimi içerisinde yaşamış birey de, bu değerlerden bağımsız düşünülemez.¹¹⁵ Bu nedenle *Ok* şiirinde, *Bir Tepeden* adlı şiirindeki *Irkın seni tarihine benzer yaratırken* mısraını tasdik eden ihtiyar okçu, bu medeniyeti vücuda getiren ceddin herhangi bir ferdi idi. Tarih boyunca ok ve yay, Türkler için vazgeçilmez bir silah olmuş, daha da ötesi, bu silahı Türkler kadar yetkin kullanan çok az millet görülmüştür.¹¹⁶

¹¹⁴ Ökten, (2008), s. 368.

¹¹⁵ Ökten, (2008), s. 368-370

¹¹⁶ Aktepe, K., *Okçuluk*, (2003), Nobel Yayınevi, Ankara, s. 3

“Ok ve yay Türklerde hâkimiyet sembolü idi. Göktürklerde ok “tabilik” ve esareti, yay ise “metbu” luk ve üstünlüğü gösterirdi. Kağanın idaresinde boylara ok göndermesi kuvvetlerini toplayıp kendisine yardıma gelmeleri anlamını taşıyordu. Bu töre ve semboller daha sonra Selçuklularda da devam eder. Türklerde okçuluk İslam dinini kabulden sonra, bu kutsal niteliği de kazanarak devam ediyor. Atla, at üstünde kullandıkları ok ve yay ile nasıl sıkı bir bağlantı içinde olduklarını ve daha önce İskitlerde gördüğümüz savaşa taktiğine yatkınlıklarını Arap kaynaklarından öğrenebiliyoruz. El-Cahız (766-869) Arapların 100-150 yıldan beri tanıdıkları Türkleri şöyle anlatıyor: “Türk, vahşi hayvana, kuşa, havadaki hedefe, insana, çömeltilmiş veya yere konmuş hayvandan hedeflere, avının üstünde pike yapan kuşlara ok atar. O, hayvanını hızlı sürdüğü halde, öne, arkaya, sağa ve sola, yukarı ve aşağı ok atar. Harici (düşman) yayına bir ok koymadan Türk on tane ok atar. Dağdan inerken veya bir vadinin içine girerken atını haricinin düz yerde sürdüğünden daha hızlı sürer. Düşmanla karşılaşınca, başlangıçta geri çekilirler. Bununla beraber çok defa geri dönerler. Fakat bu, askeri tehlikeye maruz bıraktıktan, düşmanı hücumu tema ettirdikten sonra vuku bulur. Türk geri döndüğü takdirde, öldürücü bir zehir, insanın işini bitiren bir ölümdür. Zira arkasındaki insana önündeki insan gibi okunu isabet ettirir.”¹¹⁷

İstanbul’un nişan taşları üzerine kaleme alınan bir başka kaynakta ise Türklerin ok ve yay ile ilişkisi şöyle naklediliyor:

“Türkler için ok ve yay egemenlik simgesidir. Hakan tahtında otururken elinde ok ve yay tutar. Damga ve sikkelerinde ok ve yay en değerli armağandır, kutsal sayılır. Onunla yener, kazanır, savunur, varlığını korur. İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra da, Allah’ın Cebrail eliyle Adem’e yolladığı bir silah ve Hz. Muhammed’in ümmetine bıraktığı kutsal bir emanet sayılmıştır. Türklerde okçuluk eğitimi çok küçük yaşlarda başlar ve idmana hiç ara verilmez. Sonunda okçunun başarımı, at sırtında dörtnala giderken, dahası anide arkaya dönerek yaptığı atışlarda hedefe tam isabet kaydedecek düzeye ulaşır. Kuşkusuz bu atışlarda okçunun hedefe nişan alması değil, yalnızca gözünün hedefle buluşması söz konusudur. Bu düzeyde bir başarıım, ancak okçunun yay ve okuyla bütünleşmesiyle ve duyu organları, kasları, sezgisi ve oku arasında kuracağı anlık uyumlarla sağlanabilir.”¹¹⁸

¹¹⁷ Aktepe, K., (2003), s. 3.

¹¹⁸ Acar, M. Ş., (2006), *İstanbul’un Son Nişan Taşları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, s. 12.

İstanbul'un fethinden hemen sonra Fatih tarafından hususi bir talim alanı olarak yaptırılan Okmeydanı'nı ve daha sonra II.Bayezid zamanında yaptırılan Okçular Tekkesi, okçuluğun gelişmesinde etkin bir rol oynamış. Bugün Okmeydanı adıyla bilinen güzergâhın adını okçuluğa gösterilmiş olan bu ihtimam ve önemden aldığı biliniyor. Aynı zamanda Nişantaşı ve Tozkoparan semtleri de bu hatıraya sahip bellek mekânları arasında. Zaman zaman yarışların da yapıldığı bu talim alanına Padişahlar da teşrif etmiş, kazananı ödüllendirmiş, bizzat müsabakalara da katılmışlar. Bu müsabakalar esnasında, okunu en uzun mesafeye atan okçu, adına dikilen bir nişan taşı ve bu taşın üzerine kendisini onurlandıran beyitlerin nakşedilmesi ile ödüllendirilirmiş. Günümüzde bu taşlar ve talim alanları, dâhil oldukları semt yapılarının büyük ölçüde değişikliğe uğramasıyla nedeniyle önemini yitirmiş durumda. Yine de Yahya Kemal *Ok* şiiriyle, Türkler için tarihi bir öneme ve bu tarih sayfasında belirgin bir role sahip bu silahı yâd ederek mazinin mühim hatırasını canlı tutuyor. Şiirde adı geçen Bektaş Subaşı, fetih devrinde yeteneği ile nam salmış bir kemankeştir. İstanbul kuşatmasında bulunma şansına erişmiş fakat savaşın ilk faslında yara alarak gazi düşmüştür. Fetih bitene kadar yaralı çadırından çıkamamaktan ve bir daha savaşamayacak olmaktan müteessir olmuş, zaruri olarak askerlik mesleğinden ayrılmıştır.¹¹⁹ Seneler sonra Yavuz Sultan Selim zamanında Okmeydanı'nda düzenlenen müsabakalara katılır ve atış sırası kendisine gelir;

Yavuz Sultan Selim Han'ın önünde
Ok atan ihtiyar Bektaş Subaşı
Bu yüksek tepeye dikti bu taşı,
O Gaazî Hünkâr'ın mutlu gününde

Vezir, molla, ağa, bey takım takım
Güneşli bir nîsan günü ok attı
Kimi yayı öptü, kimi fırlattı;
En er kemankeşe yetti üç atım.

En son Bektaş Ağa çöktü diz üstü
Titrek elleriyle gererken yayı,
Her yandan bir merak sardı alayı,
Ok uçu, hedefin kalbine düştü.

¹¹⁹ Ökten, (2008), s. 389-392.

Hünkâr dedi: “Koca! Pek yaman saldın!

Eğerçi bellisin benim katımda,

Bir sır olsa gerek bu ilk atımda,

Bu sihirli oku nereden aldın?

İhtiyar, elini bağrına soktu,

Dedi ki: “İstanbul muhâsarası

Başlarken aldığım gazâ yarası

İçinden çektğim bu altın oktu!”¹²⁰

Ahmet Hamdi Tanpınar bu tarihi dikkat hakkında şunları söyler;

“Sık sık İstanbul’u gezerdik. Camiler, eski surlar, Boğaziçi köyleri Yahya Kemal’in görmekten bıkmadığı şeylerdi. Kaç defa fetih muhasarasının topoğrafyasını beraberce tekrarladık. Fatih ordusunun geçtiği yoldan geçerek Beyazıt’a ve Ayasofya’ya geldik. Bu gezintilerde rastladığımız insanları Yahya Kemal adeta o tarihi günün ışığında görmeye çalışıyordu. Muhayyilesi, istediği anda geçmiş zamanın emrine girerdi. Bu acayip muahhyile, hemen her dakika aslında çok basit, fakat hepimiz için çok şaşırtıcı gerçekler keşfederdi. Hepimiz, Üsküdar’ın ve bütün Anadolu yakasının, Beşiktaş’a ve Çekmecerlere, hatta Davutpaşa’ya kadar bütün Rumeli tarafının fetihten evvel elimizde olduğunu bilirdik. Fakat üzerinde düşünmemiştik. Üsküdar’ın İstanbul’un fethini gören şehir olduğunu ve muhasara topları şehri döğerken Boğaz köylerinde beş vakit ezan okunduğunu, Hisarlarda ihtiyarların bugünkü gibi abdestlerini tazeleyip camiye gittiklerini ondan öğrenecektik. O tarihte veya sanatta, zaman ve mekân içine ancak bir takım küçük teferruatla yerleşebileceğini biliyordu. Hatta fazla araştırmaya gitmeden eldeki kaynakları iyi yoklamakla elde edilen bir bilgi dahi bu işe kâfiydi. Elverir ki bu bilgi sahih olsun ve onu muhayyilemize mal ederek yaşayalım. Yahya Kemal bugün manasiyle “historicite”nin ehemmiyetini mazi karşısında ruhi bir esarete düşmeden bizde ilk idrak edendi.”¹²¹

Görülüyor ki Yahya Kemal içinde bulunduğu zaman dilimini geçmişten ve gelecekte ayrı görmemiştir. Dünya takvimi neyi gösterirse göstereceğine göre hep bir devamlılık vardır. Hal böyle olunca onun eserlerinde kültür kavramının sınırları tabii olarak beliriyor. Bu sınırlar, kültür kavramlarına dair fikirlerin pek çoğunda rastlanabileceği üzere ne batı ile çevrili, ne de bize yabancı olan farklı bir coğrafya ile

¹²⁰ Beyatlı, (1985), s. 69.

¹²¹ Tanpınar, (1982), s. 27.

komşudur. Kendi devrindeki yaygın fikirlerin aksine bu hududu *Türk ruhu* adını verdiği kaynakla çevrelemiştir.

“Türklerin eski ruhudur ki, felsefede: Allah’a hudutsuz tevekkülüyle, dünyadan bezginliğiyle, uhrevî zevkleriyle, fâniliğe kanaatiyle, bekaada yeşil ve sulak bir cennet tesellisiyle, sonra şiirde: Kâh derin bir sermestlikle, kâh ince nüktelerle, eski Şark kumaşları gibi zengin bir şiveyle, gergin vezinler ve mükerrer kafiyelerle, sonra mimarîde: Minareler, kubbeler, şadırvanlar, sebiller, hamamlarla, sonra kıyafette: Yüksek destardan yassı pabuca kadar bol ve ipekli kisvelerle, sonra ulûmda: Metîn bir an’aneperestlikle, kelli felli bir belâgatfuruşlukla, geniş bir kırk anbar azametiyle, sonra şevk u tarabda: Ağyarın giremediği kapalı bir meclisin hür neş’esiyle, içki ile ikiz doğmuş bir mûsîkîyle, zil ve raksın nihayete erdiremediği gecelerle, sonra âdabda, ahlâkta, yaşayısta, küçükten büyüğe müteselsil bir hürmetle, diz çöktüren, el öptüren, ağız açtırmaksızın dinleten bir tevâzu’la, hatırnevazlık ve hatırşinaslık, ırsî bir ağırbaşlılıkla- hasılı daha uzun sayamayacağım- bütün bunlardan mürekkep bir manzara olarak görünür.”¹²²

O, memlekete bu devamlılık köprüsü üzerinden bakarken tüm bu eserleri yalnızca bir duygu yoğunluğu ile dile getirmemiştir. Hemen hemen her mısra için bir tedkik ve muhakeme özeni göstermiştir. Müzikte, mimarîde, şiirde, sosyal yaşamda, tarihte ve o tarihi doğuran coğrafyada yaratılan kültür kaynağını bahsetmiş olduğu bu “Türk ruhunda” bulmuş; fakat yalnızca bulmakla yetinmemiş, dahası bunların tümünü, “bize lazım olan” geleceğin temeli olarak görmüş ve bu gelecek zemininin harcı olarak atfetmiştir.

2.2. Mimarî ve Şehircilik Anlayışı

Yahya Kemal’e göre İstanbul, Türk-İslam kültürünün berceste eserlerini bünyesinde barındıran bir şehir olarak, Anadolu’nun diğer şehirlerinden ayrılır. Onun bu hususiyetini oluşturan birçok unsurdan biri de, klasik çizginin en belirgin yanlarını muhafaza eden mimarî eserlere sahip olmasıdır. Çünkü bu eserler yalnızca mühendislikten ziyade coğrafya, tarih, musukî ve din gibi unsurları bir araya toplayarak Türk-İslam kültürünün temsilcisi vazifesini üstlenirler. Fakat muhafaza maksadı taşımadan uygulanan şehircilik yaklaşımları, İstanbul gibi kültür temsilcisi olan pek çok

¹²² Beyatlı, Y. K., (1992), *Eğil Dağlar*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s. 268-269.

kentin bu nevi eserleri için bir tehdit unsuru vaziyetindedir. Bu nedenle, bu bölümde Yahya Kemal'in mimarî ve şehircilik anlayışına dair görüşlerini bir araya toplayarak her iki konuyu birbiri ile alakaları ölçüsünde aktarma gayreti sarf edilmiştir. "Türk İstanbul" adlı yazısında "Farz-ı muhal olarak Türklüğün yeryüzünde güzellik namına başka bir eseri olmasaydı, yalnız bu şehir onun nasıl yaratıcı bir kudrette olduğunu ispat etmeğe kifayet ederdi."¹²³ diyen Yahya Kemal, her daim kentin sahip olduğu bu türden zenginliğe dikkat çekmeye özen göstermiştir. Dahası İstanbul sevgisini Türk kültürünün icra etmiş olduğu değerler ile pekiştirmiştir. İstanbul'a duyduğu sevgiyi her fırsatta dile getirirken bu şehirde Türk kültürünün eserlerini görebilmiş ve gördükleri, duyduğu sevginin membaı olmuştur. Öncelikle İstanbul'un onun için ne ifade ettiğini ortaya koymak, mimarî ve şehircilik konularına yaklaşımını daha anlaşılır kılacaktır.

"O mesaisini, İstanbul ve Balkanlar'ın estetik anlatısını kurmaya adanmıştı. Bu anlatı çerçevelenmiş bir anlatıdır. Manzaraların fotoğrafik anlamda dondurulmak ve personalist ekseninde güçlü birer imge olmak suretiyle çerçevenin içine yerleştirilmesiyle oluşur. Etkisi devasa olmuştur. Artık biz modern Türkler Osmanlı hayatını ve kültürünü bu çerçevelenmiş imgeler etrafında anlayacak ve değerlendireceğiz. Çerçeve oluşturma işi, onu oluşturan kişi ile hayatın muhitleri arasına bir mesafe koymayı gerekli kılmaktadır. Yahya Kemal'in yaptığı da budur. O bir flanördür. Gezer, dolaşır, daha çokça olarak uzaktan bakar ve manzara toplar. Yahya Kemal şehre tepeden bakmayı bu manazara toplamanın en elverişli konumu olarak görmüştür."¹²⁴

Yukarıdaki düşüncede de vurgulandığı gibi Yahya Kemal kente tepeden bakan bir gezgin nispetinde adeta onu yeniden keşfe çıkmıştır. Yer yer uzaklardan seyrederek, yer yer sokaklara karışarak, edindiği gözlemleri topluma nakletmiştir. "Yahya Kemal İstanbul'u kendisine sadece bir yaşama iklimi, bir tabiat güzelliği, bir zevk, ilham, hassasiyet ve tahassüs kaynağı olarak seçtiği için İstanbul şairi değildir. O, bu şehirde çok daha derine inen bir taraf bulmuştur. Ona göre İstanbul sadece bir şehir yahut vaktiyle olduğu gibi imparatorluk pâyitahtı değildir. Tarihimizin, milliyetimizin, kültür ve medeniyetimizin bir özüdür. Bin yıl bu topraklarda vücuda getirdiğimiz her şey en özlü şekilde İstanbul'da toplanmıştır ve İstanbul'dur."¹²⁵ Nitekim bir kültür ve medeniyet şehri olan İstanbul'da

¹²³ Beyatlı, (1995), s. 6.

¹²⁴ Öğün, S. S., (2008), "Şehre Tepeden Bakan Adam", *Hayal Şiir, Yahya Kemal Beyatlı Şiiri Üzerine Makaleler*, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 27-29.

¹²⁵ Emil, B., (1997), *Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler 2*, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 225.

Yahya Kemal'in gezgin bir edayla gördüğü de tek başına bir tabiat güzelliği olamazdı. "Yahya Kemal'i somnambul hâline getirecek kadar kendinden geçiren İstanbul, onun gözünde bir coğrafya değil, tarihtir; bir şehir değil, semboldür ki imparatorluğun fetih ve san'at, bütün kahramanlık ve hassasiyet unsurlarıyla beraber, topyekûn her şeyini, varını yoğunu temsil ve hulasa eder."¹²⁶ Öyleyse Yahya Kemal için İstanbul, tüm Anadolu'nun ve Türk milletinin sembolüdür denebilir. Dolayısıyla şehrin kültürel değerleri de tüm Anadolu'nun kültürel değerlerinden ileri gelmektedir demek yanlış olmayacaktır. Bu münasebetle sevdiği bir şeyi müdafaa etmek isteyen her insan gibi, Yahya Kemal'de bir takım tehlikeler karşısında sevdiği kenti tabîi olarak müdafaa etmek refleksini nesirleri ve şiirleri vasıtasıyla göstermiştir. Ona göre bu tehlikelerden biri de şehircilik anlayışı dâhilinde "yeni", "modern" ve "modernleşme" kavramlarına yüklenen anlamlardır.

"Avrupa'da da bizde de en yanlış fikirlerden biri, moderni sabit, değişmez, terakki etmez bir şey zannetmektir. Bundan seksen, doksan sene evvel, Paris'in meşhur şehremini, Baron Haussemann, eski Paris'i bozmuş, düz caddeler ve düz sokaklar açmış, oradaki semtleri mahvetmişti. O zaman modern şehir böyle olur deniliyordu. Aradan epey zaman geçtikten sonra, zevk sahibi birçok mütefekkirler anladılar ki, Baron Haussemann'ın Paris'i böyle dama tahtasına benzetmesi hem yanlış hem de zararlı olmuştur. Çünkü o zatın imar ettiği semtlerden tarihin havası kalkmıştır. İnsan bu semtlerden herhangi birinde bulunsa, kendini yalnız son kırk, elli sene içinde zanneder. Yani zamanın dar bir dairesinde mahpus görür."¹²⁷

Bu gibi yaklaşımlar, İstanbul'a duyduğu ilginin yalnızca estetik bir kaygıdan ibaret olmadığını gösterir. Esasında onu bu gibi tasalara sevk eden, kültürel unsurları muhafaza arzusudur. Nitekim medeniyet kültürü koruyacak nitelikte tezahür etmelidir;

"Kaç nesildir bizim İstanbul'a bakışımız ve davranışımız sadece bir şehri oturulmaz ve yaşanmaz hale getirmek değil, onda var olan ve onun temsil ettiği kültüre karşı akıl almaz bir barbarlıktır. Böyle bir barbarlığı, onun korkunç tahribatını ve bu cinsten bir kültür dâlâletini dünyanın hiçbir medenî ülkesinde göremezsiniz. Medeniyet sadece toprağa yerleşmek, belli siyasi ve tabîi coğrafya sınırları içinde yaşamak, şehirler kurmak değildir. Medeniyet kültürde

¹²⁶ Safa,P, (1998),"Yahya Kemal'in İstanbul'u", *Yahya Kemal İçin Yazılanlar Cilt: 1*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 234.

¹²⁷ Güngör, S., (1998), "Yahya Kemal'e Göre Türk İstanbul", *Yahya Kemal İçin Yazılanlar Cilt: 1*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul s. 238.

şehirleşmek, yani bir şehre ait ortak kültür mirasını ve değerlerini korumak, onları yaşanan zamana maletmek, onların üzerine titremektir.”¹²⁸

Yahya Kemal’in İstanbul hakkındaki görüşü, bu nevi muhafazakâr düşünceden bir an dahi kopmamıştır. “İstanbul’un yeni terkiğini Türk İstanbul şeklinde söyleyişindeki geniş manaya bakmak gerekir. Yahya Kemal’in bu şehre olan sevgisi sadece estetik planda kalmamıştır. Vatanın manevi çehresine doğru genişlemiştir.”¹²⁹ Dolayısı ile mimarî ve şehircilik konularına ilişkin fikirleri, bu manevi pencereden gördüklerinin bir sonucu ise; teessüf ve tahassüsleri de bu “manevi çehrenin” bozulmasına yöneliktir.

“Avrupalılar eski mühendislerin eski şehirlerini yıkarak yeni yaptıklarına yanarlar. Bozulan eski Viyana’nın bugünkü şeklini fena görürler. Buda’yı yıkarak karşısında peşte yapanları, Baron Hausman’ın eski Paris semtlerini kaldırmasını üzüntü ile anarlar. Paris’in eski şeklini bozmuştur. Ticarete eğri büğrü cadde yaramaz derlerdi. İngiltere eskisini muhafaza ediyor. Venedik’i İtalyanlar bir divarını yıkmayarak sanayi şehri yapıyorlar. Üslûbun şuursuzluk devri diğer eski yerleri kaldırmıştır. Bu bizde de cari.”¹³⁰ diyerek kent hakkındaki düşüncelerinde, şehre özetle milli pencereden baktığı kolaylıkla görülür. “Modern” anlayışı, şiirlerine yansıdığı gibi şehre bakış açısında da, geleneği muhafaza ederek gelişmek üzerine kuruludur. Bu anlayış gerek nesirlerinde gerek şiirlerinde açıktır.

“Kör Kazma” başlıklı yazısında dikkat çekildiği üzere kentin imarı ile ilgili kapıldığı vehmin, özellikle “yeni” kavramına yüklenen manadan ileri geldiği görülmektedir. Yahya Kemal’in “yeni”, “modern” ve “modernleşme” gibi kavramlara karşı tutumu özellikle şiir dilindeki tutumunda yaygınca bilindiğinden, burada değinmeye lüzum görülmemiştir. Fakat onun görüşünün aksine genel olarak bu kavramlara yüklenen ve kabul gören manaya, yeri gelmişken değinme ihtiyacı doğmuştur:

“Batı dışı toplumlar için modernleşmenin anlamı, Batılı toplumlara benzemeye, onların değerlerini benimsemeye, Batının kurum ve anlayışını toplumda yerleştirmeye, yine bu kurum ve anlayışın gerektirdiği pratikleri hayata geçirmeye yönelik çalışmaların gerçekleştirildiği süreç demektir. Bu noktada, Batı dışı toplumların modernleşme psikolojilerinin Batı toplumlarının modernleşme psikolojisinden farklı olacağı açıktır. Batılı toplumlarda

¹²⁸ Emil, (1997), s. 227-228.

¹²⁹ Başer, S., (1998), *Yahya Kemal’de Türk Müslümanlığı*, Seyran Kitap, İstanbul, s. 149.

¹³⁰ Ünver, S., (1980), *Yahya Kemal’in Dünyası*, Tercüman Tarih ve Kültür Yay., İstanbul, s. 102.

modernleşme, kendi içinde bir çatışmanın ifadesiyken, Batı dışı toplumlarda bu süreç hem kendi içinde bir çatışmaya, hem de “öteki” olarak Batı ve temsil ettiği kavram ve değerlerle çatışmaya işaret eder. Batı dışı toplumlar, özellikle de güçlü bir geleneğe sahip olan Osmanlı ve İran söz konusu olduğunda, modernleşme, kendini tarif için belirlenen “öteki”ye dönüşmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu tür toplumlarda modernleşmenin “öteki” olana benzemek gibi bir zorunluluğa işaret eden bir yanı vardır. Bu psikoloji, içinde halli mümkün olmayan bir tenakuzu barındıran, dolayısıyla gelenekle modernin çatışmasından ayrı olarak sürekli bir çatışmayı diri tutan bir sürecin psikolojisidir.”¹³¹

Bu münasebetle kavramlara yüklenen mana karşısında aldığı açık tavır, söz konusu kültürel varlıkların korunması olduğunda son derece muhafazakârdır.

“Dört sene evvel bir ecnebi mimarla Haydarpaşa vapurunda idim, vapur denize açıldıktan sonra Anadolu sahili görünür görünmez bu ecnebi mimar “ne güzel mimarî!” dedi. Ben, Haydarpaşa Garı’ndan bahsediyor sandım. “Son senelerde yeni yapıldı” dedim. Yüzüme hayretle baktı. Hayır, o müstekreh anbarı kastetmiyorum, şu dört köşe kuleli bina güzel” dedi ve Selîmiye Kışlası’nı gösterdi. Bütün Türkler bu şehirde herhangi bir binayı bu kışladan fazla beğenir, çünkü beyinleri “yeni” dedikleri mikropla aşılınmış bir neslin çocuklarıdır. Bu illet, bu “yeni” sarasıyla son asır Türkleri kör kazmayı kaptılar, yıkılmadık ne resmî daire kaldı ne konak; dağılmadık ne eşya kaldı ne de döşeme; bereket versin frenklerden her şeyi bir şebek eşyasıyla kaptığımız gibi son zamanlarda da eski şark eşyasının silahlarının, halılarının zevkini kaptık, belki bu münasabetle bir gün kendi eşyamızı sevmeğe alışırız!”

Yazının devamı bu vehmin bir öngörü olduğunu açıkça gösterdiğinden dile getirilen endişeye dair haklılığının boyutu gözler önündedir;

“İstanbul daha yüz sene evvel bütün kalıbı kıyafetiyle bir Türk şehri idi. Bütün zevk ve kalb sahibi frenk sanatkârlarının öğürürcesine iğrendiği “tatlı su” binaları bilhassa son devirde tıpkı güve, güzel bir umaşı yer gibi İstanbul manzarasını dişlek bir salvetle yiyor. Bu gidişle bütün İstanbul yüksek kaldırım gibi müstekreh bir bina kümesi olacak, bunun sebebini yalnız yangınlarda; artık

¹³¹ Bahtiyar Aslan, (2009), “Cumhuriyet Dönemi Roman Kahramanlarında Kültürel Bocalama”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, s. 13.

imar edecek kudrette olmadığımızı, yoksullukta değil, biraz da yeniye olan ibtilamızda aramalı.”¹³²

Gerçekleşmiş bu öngörüden de anlaşılacağı üzere Yahya Kemal yalnız kalben değil fikren de kendini İstanbul’a adanmıştır. “İstanbul’un İmarı” ile ilgili bahsinde “gayr-ı milli fakat yerli ustaların” meydana getirdiği imardan sitemkâr bir dille bahsetmesi bundandır. Çünkü onun için kentin imarı da milli şuur çerçevesinde gerçekleştirilmediği sürece, şehirleşme bir gelişme değil, başlı başına bir tehdittir.

“Mesela kendi millî tarihimizi göz önüne getirerek şu hadiseyi görüyorum. Mimarîmiz 1730 senesine kadar Türk ustalarının elinde idi. O zaman İstanbul’un manzarası, asaleti tam yerinde idi. 1730’dan sonra tamamıyla gayr-i millî fakat yerli ustaların eline geçti. Fakat o zaman da solmaya başladı. 1730’dan evvelki İstanbul’la sonraki İstanbul arasında fark vardır.”¹³³

Buna benzer bir serzenişi 6 Şubat 1935’de İstanbul’un imarı konulu toplantıda dile getirmekten çekinmemiştir: “Göksu’da bulunan ip fabrikası (ondan başka bir yer yok mu idi?) bir fabrikanın imtidadı için bir millî mesireyi alıp takvimden bir yaprak koparır gibi bir tarafa atmak lüzumlu mudur?”

Mesire alanlarını da milli şuur çerçevesinde değerlendiren Yahya Kemal, bir “kültür değişmesi” konusuna temas etmiştir:

“Mesela İngilizcede Park vardır. İngiliz dili için vücuda gelmiş bir sözdür. İstanbul’da park ne için vardır? İstanbul’un eski mesirelerini neden kaldırdık?” derken bir kültür unsurunu tehdit eden ögenin yine bir kültür unsuru olduğunu zikrederek kültür değişimleri konusuna temas etmiştir. Bu nedenle bu nevi eylemleri milli anlayış içerisinde icra etmek gerektiğini de bir kez daha müdafaa etmiştir;

“İsterse maziye intikal etmiş olsun, meydanı boş bulunca park yapmak bu olur şey değildir. Park yapmak iptilası nereden geliyor? Şimdi Almanya’da bazı şehirler şehrin karakterini o kadar muhafaza ediyorlar ki, eskiden bizde bir yalı rengi vardı, şimdi yalı renginde hiçbir pencere görmüyorum. Milli conscience azaldı. Frenklerden hiçbirisi kitaplarda okuduğu rengi göremiyor”¹³⁴

¹³² Beyatlı, (1995), s. 153-154.

¹³³ Beyatlı, (1995), s. 174.

¹³⁴ Beyatlı, (1995), s. 181-182

“Mesire” meselesine dair görüşün bir kültür muhafazası anlayışı içerisinde geliştiğini gösteren bir başka beyanı da şöyledir; “İstanbul mesirelerini eski şekillerde yapmalı. Eğer bunlar bozulacak olursa çocuğun terbiyesine kadar tesir eder. Bulvar’da doğan, milli hatıraları alamaz, anlayamaz. Sette doğan iyi alır, iyi duyar. Gençler şehirler hakkında bu düşünceleri benimsemeli.”¹³⁵ Yine “Gezinti Tahassüsleri” de emsal bir serzeniş içermektedir. Rumeli Hisarı’nın rıhtımında yürürken gaz depolarının neden olduğu bir yangına tesadüf ettiği vakit dile getirilmiştir:

“Avrupa’nın her asil ve halis sanatkârı gibi Türk’e Türk toprağına, Türk manzarasına hayran olan Theophile Gautier, istikbale dair o elemli tahminleri arasında, Beykoz’da bir petrol yanardağı indifa edeceğini acaba düşünmüş müydü? Gökke toprak arasında en güzel hattın üzerinden geçerken, gözleri ziya ve gölge oyunlarından bayılıyordu, ciğerleri rüzgârların en lezizlikle doluyordu; bugün Türkler oradan ağızlarını ve burunlarını mendille kapıyarak geçiyor.”¹³⁶

Bu serzenişe dayanarak söylenebilir ki kültür karşısında tehdit olarak gördüğü değerlerden biri de ticari anlayışa dayalı şehircilik yaklaşımıdır:

“Daha bir asır evvelin Boğaziçi kadar güzel bir deniz olan Haliç nerede? Devlet bahriyeyle uğraşmağa teşebbüs etti, İzmir Körfezi gözü önündeysen tezgâhlarını boydan boya Haliç’e yerleştirdi. Orasını bir fabrika kanalına çevirdi. Sari çirkinlik Kâğıthane’ye doğru saldırdı; şimdi Türk neşesinin en güzel numunesi olan Çağlayan mesiresinden, dere boyunca dekovil hattı geçiyor; buhar ve makine güzelliğini Haliç’e evvela biz tatbik ettik, numunesi meydandadır. Medeniyet, daha büyük bir mikyasda Boğaziçi’ne tatbik edecek.” dedikten sonra Boğaziçi’nin hali ve geleceği adına teessüfünü zikretmek faslını kapatmaz: “Görülüyor ki bu gidişle Boğaziçi’nde iki eserimiz kalacak: Fatih’in temelini kendi eliyle kurduğu ve dört ayda inşaatı bitinceye kadar başından ayrılmadığı Rumeli Hisarı; bir de onun karşısında Yıldırım Hân’ın ve oğullarının kulelerinde yatıp kalkmış olduğu Anadolu Hisarı’ndan birkaç duvar. Bunlar “sınaat-ı cesime” ve “ticaret-i şedide” ye mukavemet ederler. Fakat köylerimiz yalılarımız heyhat...”¹³⁷

¹³⁵ Ünver, (1980), s. 103.

¹³⁶ Beyatlı, (1995), s. 139-140.

¹³⁷ Beyatlı, (1995), s. 141-142.

Ona göre Türk-İslam kültürünü unsurlarından biri olan mimarî sanatında bir zamanlar incelikli bir estetik anlayışına sahip olmamız sonucu meydana gelen sadelik, millî zevkin ispatıdır;

“Uhrevî olsun, dünyevi olsun, bütün semtlerin mimarîleri gayet basitti; ahşaptı. Konaklar, evler, yalılar, köşkler ve birçok küçük evlerden ibaretti. Onların da bir semte yahut bir köye daima bambaşka bir hüviyet veren sayısı fazla değildi. Bu kadar az malzemeyle birbirinden güzel ve göz alıcı tablolar yaratmak İstanbul’un Türk ve Müslüman halkının millî güzidelikliğini gösterir.”¹³⁸

Fakat ticari girişim kaynaklı imar, bu güzide silueti zamanla bozmaya başlamıştır. Buna neden olan pek çok sebepten biri de; kültür kavramına yüklenen yanlış anlam ve bu kavramı göz önünde bulundurmadan imar faaliyeti uygulamaktan kaynaklanmaktadır. İstanbul silüetinin bozulması, bilim, bilimden doğan teknik, endüstri ve sanayi gibi unsurlar, ülkemize tatbik edilirken kültür denetimi yapılmaksızın uygulanan şehircilik politikasının kaçınılmaz bir neticesi olarak gerçekleşmiştir. Yahya Kemal’in bu durum karşısında duyduğu hüznün kuvveti, “Hazin Muhasebe” başlıklı yazı ve sonundaki dörtlükten anlaşılmaktadır:

“Paris’den yeni gelen arkadaşım naklediyor ki Champs-Elysees’de yeni türeyen bir Babil kulesi, yani meşhur Cloridge Oteli, Paris’i yutmuş, karnına indirmiş, hazmetmiş, şimdi Paris bu beynelminel sahte cennetin içinde eğleniyormuş. Beynelminel ruhun bu sirayetini düşünürken Avrupa’nın bütün eski şehirleriyle beraber, bilhassa Şark’ın güzel, eski şehirleri için üzüldüm. İstanbul’un eski hali, bir de yarın ki kılığı gözümün önüne geldi. Gözlerini kapayanlara gıpta ettim”

diyerek şu dörtlüğü terennüm eder:

Müteselli Yatın! Mes’ud ölüler!

Uhrevî Eyüb’de loş Üsküdar’da

Mütesellî yatın! Mes’ûd ölüler!

Göksu’nun aktığı yeşil Hisar’da¹³⁹

Bu münasebetle “Yahya Kemal vatanın ve İstanbul’un sesidir.” diyen Tanpınar, “İstanbul, Yahya Kemal’in şiirinde semt semt kendisini bulur. Bu saatlerimizin sihirbazı

¹³⁸ Beyatlı, (1995), s. 63-64.

¹³⁹ Beyatlı, (1995), s. 163-164.

İçerenköyü'nden Boğaz'a kadar bütün İstanbul mevsimlerini emsalsiz bir albümün yaprakları gibi karşımızda çevirir"¹⁴⁰ sözleriyle, onun İstanbul'u bir tabiat manzarası olarak görmediğini açıklar.

“Yahya Kemal için İstanbul nedir? Çocukluk ya da gençlik hatıralarının fısıltılarıyla mısralarda köpüklenen bir ses midir? Hayır... Onun İstanbul'a bağlılığı, bu kenti Türk ırkının, Türk uygarlığının bir kalbi gibi görmesindedir. Çünkü, onun sevdiği İstanbul'da altı yüzyılın savaş yaraları, zafer şenlikleri, uygarlık eserleri ve ıstırapları, Anadolu'nun bozkırlarından, Rumeli'nin deli dağlarından eserek bu kentin mermerlerinde engin ve tok bir dille konuşur. Yıllar boyunca tarihimiz sedeften bir ırmak gibi ona doğru akmış, çeşmelerde ses, mezar taşlarında kitabe ve camilerin mihrabında birer ayet oluvermişti. İşte Yahya Kemal için İstanbul bundan ötürü çılgınca sevilen bir kent olmuştur.¹⁴¹

sözleri ise Tanyol'un bu görüşü açık bir şekilde tasdik ettiğini gösterir.

Neticede Yahya Kemal'in İstanbul imarına baktığı yerin milli kültür penceresi olduğu, bu nedenle görülen manzaranın imar konusunda beklentisini karşılamadığı kolaylıkla söylenebilir. “O kadar ki İstanbul, bütün Türk tarihinin, Türk coğrafyasının bir terkîbi, hulasası, tecellisi olmuştur. Bu idrak beni gün geçtikçe sarmaya ve İstanbul'a bağlamaya başladı. Anladım ki, hakiki vatan ve insanı mes'ûd edecek tek yer, bütün vatanın ruhunu teşkil eden bu şehirdir.”¹⁴² Öyle ki Yahya Kemal'e, “Keşke bütün kültürümüzü İstanbul'da yapsaydık. Vilayetlerde olursa ayrılır, vahdet olmaz” dedirtecek kadar meftunu olduğu şehre duyduğu sevginin mayasında, işte bu kültür zemini vardır. Hatıralarında bu bakış açısını yalın bir ifadeyle ortaya koymuş ve kültür unsurlarına dikkatini kuvvetle vermiştir. “Fikrimce İstanbul bir Türk şehri olmalı ve bu esas dâhilinde imar edilmelidir. İstanbul'un yalnız millî ve siyasî bakımdan ve hukukça Türk olması kâfi değildir. Şekilce ve üslupça Türk olması şarttır.”¹⁴³

O camisiyle, minaresiyle kubbesiyle, kentlerin sembolü sayılan anıtlarıyla, evleriyle, sokak ve mahalleleriyle tepeden tırnağa millî üslup görmeyi arzulamıştır. Onun nazarında İstanbul ile kaynaşmış ve kendine özgü bir İstanbul yaratmış olan Türk

¹⁴⁰ Tanpınar, A. H., (1998), “Yahya Kemal Şiirleri ve İstanbul”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar Cilt: 1*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay s. 539.

¹⁴¹ Tanyol, C., (1980), *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Remzi Kitapevi, İstanbul, s. 68.

¹⁴² Banarlı, (1960), s. 51.

¹⁴³ Ünver, (1980), s. 93.

kültürünün aynası olan mimarî, bu denli önemli bir yere sahiptir. Bu vesileyle mimarların da milli şuur çerçevesinde düşünenlerini hayranlıkla takdir etmektedir;

“Zürcher harb senelerinde İstanbul’da bulunmuş bir mimardı. Birkaç defa görüşmüş, mimarîdeki fikirlerine, zevklerine, görüşlerine hayran olmuşum. Kendi genç ve zengindi. Servetten ziyade gaye-i hayal takib ediyordu. İstanbul’un ve Anadolu şehirlerinin Türk şekillerine kara sevdalıydı. İstanbul’u Boğaziçi’ni, bütün Anadolu şehirlerini baştan başa imar etmke gibi bir dev işinden basit bir lisanla bahsediyordu. Projelerini açtığı gün, bir taraftan eksikliklerimizi muhafaza, bir taraftan da yanmış, yıkılmış şehir ve mahallelerimizi yeni bir Türk hayatına göre nasıl ve ne üslupta ihya edeceğini söylediği zaman, çizdiği hayalî çerçevenin hazzına doyamadım.”¹⁴⁴

“Maksat Türk olmamız değil, Türklüğü sevmektir” diyen Yahya Kemal, Türk olmayan bir mimarın duyduğu milli heyecanı takdirle karşıladığı görülüyor. “Yahya Kemal’in fikirlerine bakıldığında, mimarîde de milliyet, vatan, zihniyet ve bu değerleri meydana getiren ve uygulayan durumundaki insan unsurunun iç içe olduğu görülmektedir.”¹⁴⁵ Bu münasebetle “Türk İstanbul” yazısı referans alındığında, mimarî hakkındaki fikrini bina ettiği zemin zaten açıkça görülecektir:

“İklimden anlayan gerçek bir sanatkâr, İstanbul’un eski semtlerinden herhangi birini, mesela: Kocamustafapaşa semtini, yahut Eyüb’ü yahut da Boğaziçi’nin bir köyünü seyredince kat’î bir hüküm vererek der ki: Bu halk bu iklimde ezelden beri sakindir ve bu iklime bu mimarîden ve bu halktan başka unsurlar yaraşmaz.”

Kısaca mimarî sahanın kültür kavramı dâhilinde müşahede edildiğini gösteren bu beyan kültürel kavrayışın muhtevasıdır. İstanbul’un birçok köşesinde yer alan eserlerin, o coğrafyada yaşayan halkın aynası vazifesinde olduğu pek çok açıdan vurgulanmıştır.

“Yahya Kemal herhangi bir fert gibi binaların perakende güzelliklerinde, hatta tenasüp ve edalarında kalmayıp abidelerle bir vatan meydana getirilmiş olması tarafıyla alakalanmış, bundan duyduğu sevinci son derece güzel ifade etmiştir. En realist bir görüşle bu milletin o aslında değişmez, bükülmez, eksilmez büyük meziyetlerinin ancak bir yere kadar karar kıldıktan sonra harikalar doğurabileceğini müşahede etmiş, bu en güzel ve en büyüğün

¹⁴⁴ Beyatlı, (1995), s. 112.

¹⁴⁵ Özden, H. Ö., (2011), *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 197.

yapıldığını idrak ile de hükmünün isabetini görmek saadetine ulaşmıştır. Zaten Yahya Kemal'den mimarlığın taşı toprağıyla ilgilenmesi istenemezdi; o, millet hayatına karışan mimariyi bize söyledi.”¹⁴⁶

Bu münasebetle Yahya Kemal milletin hayatına karışmayan, yani milli olmayan mimarının karşısında durmuş “Türk İstanbul II” başlıklı yazıda derlenen şu sözleri ile tavrını açıkça dile getirmiştir;

“1734 den Hekimoğlu Ali Paşa Camii millî mîmarî inkırazının kendine mahsus bir güzellik cazibesine sahiptir. Her halde millî üslupta bir eserdir. Lakin galiba son eserdir. Bu tarihte üslup şoursuzluğu başlar. 1755 de Birinci Mahmud’un “Mahmûdiyye” unvanını vermek niyetiyle bina etmeğe başladığı ve bitiremediği, kardeşi ve halefi Üçüncü Osman tarafından ikmal olunan ve asıl banisinin ismi hafzedilerek, hem yanlış, hem manasız “Nûr-u Osmâniye” unvanını alan camî, üslupta millî şoursuzluğun bir numunesidir. Kendi millî mimarimizden ne mikyasta ayrıldığımızı gösterir.”¹⁴⁷

Oysa milli unsurları mimarî ile öyle kaynaşmış görmektedir ki, bu unsurlardan herhangi birinin noksanlığı, onun nazarında vücuda gelen eseri de eksik kılmaktadır;

“Revan Köşkü’nde gezerken kulağıma derinden bir Kur’an sesi geldi. Birden bire İslam mimarîsini tam manasıyla gördüm. Çünkü İslam mimarîsinin içine bir ruh gibi muhakkak rahle başında bir Kur’an sesi lazım. O ses olmadığı zaman bu mimarî kuru bir şekilde görülüyor”¹⁴⁸

Yahya Kemal’in yazıları, aynı zamanda şiirlerini okuma aracıdır demek yanlış olmayacaktır. Buradan hareketle yukarıdaki beyanına bağlı kalarak “Süleymaniye’de Bayram Sabahı” şiirine bu açıdan bakmak, millî mimari görüşüne doğru bir örnek teşkil edecektir.

“Mabetlerimizin konumuz açısından en önemli özelliği, buraların birer toplumsal ve dinî ritüel mekânlar olmasıdır. Şairin mabet olarak Süleymani’yi seçmesinin sebepleri aslında bu şiirin niyetini de ortaya koyar. Süleymaniye, Osmanlı İmparatorluğu’nun yükselmesinin zirvesinde olduğu bir devirde, Türk tarihinin en büyük mimarı olarak kabul edilen Mimar Sinan tarafından yaptırılmıştır. Bu devir, Batılıların Muhteşem Süleyman dedikleri Kanunî

¹⁴⁶ Ayverdi, E. H., (1968), “Yahya Kemal’de Şehir ve Mimari”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası*, İstanbul, sayı:2, s.2.

¹⁴⁷ Beyatlı., (1995), s. 61-62.

¹⁴⁸ Beyatlı., (1995), s. 120.

devridir. Klasik şiirin zirvesi kabul edilen Baki'nin de bu devirde yaşadığını söylemek, yükselişin topyekûn bir gerçeklik olduğunu vurgulamak açısından önemlidir. Yine bu çerçevede hat sanatamızın en usta ismi olan Karahisarî'nin de bu devirde yaşadığını ve Süleymaniye'nin kubbe yazılarının onun eseri olduğunu söylemekte fayda var. Buradan hareketle Süleymaniye'nin Türklüğün her bakımdan zirvede olduğu bir dönemde inşa edilen bir anıt yapı olması bakımından Yahya Kemal tarafından diğer mabetlere tercih edildiğini söyleyebiliriz.”¹⁴⁹

Böylelikle denebilir ki tıpkı Kur'an sesinin, Türk-İslam mimarîsini tam manasıyla görmesine vesile olması gibi, mimariyi mevcut mahiyetine kavuşturan da, tek başına kendine has üslubu ile inşa edilmiş yapı değildir. Bu yapı minaresinden yankılanan ezan sesi ile, içini dolduran Türk milleti ile topyekûn Türk-İslam kültürünün bir temsilidir. Bu durum, “Şunu da unutmamak lazımdır ki cami dine ait değil aynı zamanda milli tekamülümüze aittir”¹⁵⁰ düşüncesinde de açıkça dile getirilmiştir.

Ulu mâbed! Seni ancak bu sabah anlıyorum;
Ben de bir varîsin olmakla bugün mağrurum
Bir zaman hendeseden âbide zannetimdi
Kubben altında bu cumhura bakarken şimdi
Senelerden beri rü'yada görüp özlediğim
Cedlerin mağfiret iklimine girmiş gibiyim
Dili bir, gönlü bir, îmanı bir insan yığını
Görüyor varlığının bir yere toplandığını

Bu mısralarda üzerinde dikkatle durulması gereken bahislerden biri “iklim” kelimesi olarak öne çıkıyor. Şair tarafından Türk'ün kendine has üslubu ile yaşamakta olduğu İslam ruhu, bir mevsim gibi ülkenin bir ucundan öbür ucuna dek yaşanan bir atmosfer olarak tanımlanıyor. Denilebilir ki, şairin kendi değimiyle bir “mühendislikten” çok daha fazlası olan Süleymaniye Camii, Türk-İslam kültürünün yükselişini temsil eden millî bir yapıdır. Bu yapının mimarı ve yaptıranı ise, tarih bahsinde de değinmiş olduğumuz “nefer esvaplı biri”dir.

Ne kadar sâf idi sîması bu mü'min neferin!

¹⁴⁹ Aslan, B., (2012), *Günebakan Yeni Türk Edebiyatı Değerlendirmeleri*, Kesit Yayınları, İstanbul, s.64.

¹⁵⁰ Başer, (1998), s. 152.

Kimdi? Bânîsi mi, mîmârı mı ulvî eserin?

“O neferin “sâf sîma”sından Malazgirt’e kadar tarihî bir hatırlatma, hafıza yenileme faaliyetine geçecektir.”¹⁵¹ Buradan hareketle Yahya Kemal’in mimarîye olan bakış açısının “kültürel hafıza”¹⁵² ve bellek hafızası çerçevesinde geliştiği söylenebilir.

“Yahya Kemal mezar taşlarından en ileri abidelere Süleymaniye’ye kadar mimariyi göz önünde tutmaktaydı. Tek tek eserlerden abidelerden başka şehircilikle de ilgilenmekten geri durmamıştır. Onun nezdinde mimari ve şehir onu yaratan toplum ruhunun cisme bürünmesi anlamına gelmekteydi. Abidelerde, yıkıntılarda, surlarda Türklüğü aramasının gerekçesi buydu. Yahya Kemal’in indinde Eyüb semti sırf bir rüyanın mücessemleşmesinden ibarettir. Manadan maddeye intikal vasıtası olarak mîmârî de bütün milliyetin yansıdığı aynalardandı. Hem eserlerde hem şehirde aynı espiyi bulunmaktaydı.”¹⁵³

Bu bölümün başından bu yana dek ortaya konmaya gayret edilen, şairin müdafaa etmekte olduğu şehircilik anlayışını bu farkındalığın üzerine bina ettiği. Zira onun bir ezan sesi ile dahi duyduğu, mimarisıyla, musikisiyle, milletin kendisiyle topyekûn olan millî kimliğin sesidir. Bunu kendisi de Nihat Sami Banarlı ile yaptığı bir konuşmada dile getirir;

“Süleymaniye’de Bayram Sabahı dinî olmaktan ziyade millî bir manzumedir. Te’lif ederek [ikisini birleştirerek] söylemek lâzımgelirse esasen Müslümanlıktan beri Türk milliyeti İslâm akaidiyle, İslâm imânıyla yuğrulmuş onunla hal-hamur olmuş, yeni ve ulvî bir terkiptir. Müslüman Türk halkının milliyetini, yâni bu vatana gazâ maksadıyla gelmiş, bu maksatla asırlarca şehîd olmuş, vatanda minâreler yükseltmiş, gök kubbeye ezan sesleri salmış bir milleti İslâmiyetten ayrı düşünmeye imkân yoktur. Süleymaniye’de Bayram Sabahı, Müslüman Türklerin senede iki defa kendi öz mîmarileri içinde birleşmelerini terennüm eder.”¹⁵⁴

Hayal Şehir, Kaybolan Şehir, Hüzün ve Hatıra, Sene 1140, Mihrâbâd, Bir Kıt’a” gibi şiirlerinde bu görüşün izlerine açıkça rastlanır. Bunu en sarih dile getirdiği bir başka şiiri de “Ziyaret”tir.

¹⁵¹ Aslan, (2012), s. 71

¹⁵² Aslan, (2012), s. 63.

¹⁵³ Başer, (1998), s. 301.

¹⁵⁴ Bek, K., (2001), *Yahya Kemal Beyatlı Yaşam Öyküsü ve Yapıtlarını Okuma Klavuzu*, Tarih ve Özne Yay., İstanbul, s. 153.

Eski mîmâra nasıl rahmet okunmaz burada?
Suyu cennetten akıtmış bu güzel manzarada
Bu divarlarda, saatlerce temâşâya değer
Çini'den, solmayacak bahçeler açmış yer yer
Manevi rahata bir çerçeve yapmış ki gören
Başka bir âlemi görmekle geçer kendinden¹⁵⁵

Şairin mimarî görüşüne ilişkin Sait Başer, bu bahsin basındaki yansımalarını şu şekilde nakletmiştir;

“Tanınmış mimarlarımızdan Sedad Çetintaş’ın ve İbrahim Paşa Sarayı’na dair iki makalesinde üstad şairden şöyle bahsettiğini görüyoruz: Dün Mimar Sinan İrani, Mısırı, Yunanistan ve İtalyayı dolaşıp orta Avrupaya kadar uanmış ve bütün milletlerin mimari eserlerini tetkik etmiş olduğu halde kendi milli san’atının üstünlüğüne daha çok inanarak 53 yıllık Hasa mimarlığında hiçbir yabancı malzeme kullanmadan Türk mimarisine kendi temeli üzerinde yükselmesine hayatını vakfetmişti. Bugün de Yahya Kemal Garb kültürünü iyice hazmetmiş ve Garb şehirlerini karış karış gezmiş ve oralarda yaşamış olduğu halde İstanbul’un türklüğüne hayranlığını artırmış, meçhul Türk sanatkârının dehasına daha çok hürmet etmiş, milletini ve milliyetinin faziletlerine âşık realist bir Türk şairidir. İşte bunun içindir ki dünkü üstad koca Sinana kalbimdeki hürmetin malzemesi neyse bugünkü Yahya Kemale de aynı malzeme ile kalbimde bir hürmet abidesi örülüdür. Ve ona ithaf etmek üzere neşriyat dağarcığımdan bulup buluşturup yukarıya sıraladığım parçalar da bunun şahididir.”¹⁵⁶

Yahya Kemal’in şehircilikten bağımsız düşünmediği açıkça görülen mimarî anlayışının ardından millî çerçevede değerlendirdiği musikiye olan bakışını ele alacağız.

2.3. Musiki Anlayışı

Yahya Kemal şiir ve nesirlerinde sıklıkla görülen coğrafya, tarih, mimarî, din ve dil gibi kavramlar, onun eserlerinin temel unsurlarını oluşturur. Fikirleri göz önünde bulundurulduğunda şiirindeki önemli dinamiklerden birini musiki faslının oluşturduğu göz ardı edilemez. Şiirlerinde gerek yapı olarak gerekse muhteva olarak musikin

¹⁵⁵ Beyatlı, (1985), s. 27-28.

¹⁵⁶ Başer, (1998), s. 357-358.

önemli bir yeri vardır. Yapı olan musikide Paul Verlaine'nin “şiiirde musiki” görüşünden etkilendiği öne sürülürken, muhteva da ise Osmanlı medeniyet ve kültürünün önemli bir unsuru olan musiki öne çıkmaktadır. Yapı olan musikiyi Yahya Kemal “Derunî ahenk” olarak tanımlamıştır. Tahir Abacı'nın “Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'da Müzik” adlı çalışmasında müzikal çerçevede vurgulamış olduğu;

Üstad elinde ser-te-ser âhenk olur lisan

Mızrâba ses verir kelimâtiyle tel gibi

Mısraları yapı olan musikiye örnek teşkil etmektedir. “Bizce mana ne kadar derin, ne kadar metin, ne kadar şâşaalı, ne kadar cazip, ne kadar yeni olursa olsun, şiiirde tek başına bir kıymet değildir, mana ancak lisan kesilirse, daha açık bir tarifile lisanda nağme haline gelirse şiiir kıymetini alır.”¹⁵⁷ ifadesi ile şiiirde yapı olarak musikinin önemini vurguladığı vazıhtır. Bu ifadeyi “şiiirin nesirle de kabil olduğunu zannedenler gaflettedirler. Şiiir muhakkak vezinle ve kafiye ile vücuda gelir. Şiiir mûsikînin hemşiresidir, aletsiz tegannî edilemez.”¹⁵⁸ diyerek “Dergâh'tan Bu Yana Kafiye” adlı makalesiyle tekrar etmiştir. Aynı ifadeyi, Adile Ayda, şairle olan görüşmelerinde de kaydetmiştir;

“-Biraz evvel “musique interieure” tabirini kullandınız. Gerek Fransızlarda, gerek bizde muharrir ve münekkidler bu tabiri başka başka manalarda kullanıyorlar. Bazılarına göre bu müzik mısradaki seslerin mana ile birleşerek okuyucunun ruhunda uyandırdığı bir ikinci namedir. Bazılarına göre ise, doğrudan doğruya mısraın kendi ritmi, yani hecelerin birbiriyle imtizacından doğan ahenktir. Abdülhak Şinasi'nin yirmi yirmibeş sene evvel yazılmış bir makalesinde aşağı yukarı şöyle bir tarife tesadüf ettim: Derunî ritm bir şiiirin son mısraının son kelimesi okunduktan sonra okuyucunun ruhunda terennüm etmeğe başlayan nağmedir, diyor

-Hayır, hayır, mısraın kendi ahengi mevzuubahistir; mısradaki musiki dalgalanışı, “ondulation musicale”¹⁵⁹

Bu ifadedeki kesinlik, ahengin bir unsur olarak kendi açısından ne tür bir kıymete sahip olduğunu gösterir değerdedir.

¹⁵⁷ Beyatlı, Y. K., (1977), *Mektuplar ve Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, s. 25.

¹⁵⁸ Beyatlı, (1977), s. 112.

¹⁵⁹ Ayda, A., (1962), *Yahya Kemal, Kendi Ağzından Fikirleri ve Sanat Görüşleri*, Ajans Türk Yayınları, Ankara, s. 27.

“Yahya Kemal, bir ahenk unsuru olarak alliterasyon ve assonanslara da başvurmuş ve onları da kendisine ram etmiştir. Onun *Endülüs'te Raks* şiirini bilirsiniz. İşte ordan bir beyit:

Yelpaze çevrilir gibi birden dönüşleri

İşveyle devriliş, saçılış, örtünüşleri

Bu beyitte “ş” ve “ç” kosenlerinin alliterasyonu sayesinde, ortadaki rakkasenin, zil şakırtıları arasında saçılıp dökünerekten rakedişi, müzikal olarak ifade edilmiştir. “r” ve “l” konsonlarının kesafeti ise hem rakstaki akıcılığı ifade etmiş hem de şiirin akıcılığı sağlanmıştır.”¹⁶⁰

Yapı olan musiki bunun gibi örneklerle çoğaltılabilir; fakat konu gereği üzerinde durmak istenen, yapı olan musikiden ziyade muhtevadaki, yani bir kültür ve medeniyet unsuru olan musiki olduğundan bu bahsi burada sonlandırıyoruz. Kültür ve medeniyet unsuru olan musiki bahsine gelince, ilkin şu iki mısraa değinmek Yahya Kemal'in kültür anlayışının bir özeti timsalindedir;

Çok insan anlamaz eski mûsikîmizden

Ve ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden¹⁶¹

Yahya Kemal'in bu fikrinin altında yatan manayı irdeleyebilmek için musiki sanatımıza genel hatları ile bir göz atmakta fayda olacaktır;

“Aralıkları tabîî frekanslara dayalı ve “makam”lar üzerine kurulu bir müzik oluşu

Makamlara kişiliğini dizelerinin değil, “seyir”lerinin verişi ve bu kuralların değişmez oluşu;

Kısa veya uzun pek çok ritim kombinezonunu “usul”ler içinde kalıplaştırmış oluşu

Sazdan çok sese (dolayısıyla şeze, yani şiire) dayalı bir müzik oluşu;

Askerî ve bazı dinî türleri dışında, tek kişinin söylediği, çaldığı veya çalıp söylediği “solo” icraya koro icrasından daha büyük önem verilmesi

¹⁶⁰ Dabil, A., (2000), “Yahya Kemal'in Şiirlerinde Türk Musikisi”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar*, Cilt: 2, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 600.

¹⁶¹ Beyatlı, (1985), s. 34.

Bu solo icra içinde “gazel” ve “taksim” denen ses ve saz “irtical”lerinin çok önemli bir kıstas oluşu ve

Mecburiyet olmadıkça notadan değil, “meşk” usulü ile üstattan öğrenilen ve yine notaya bakılarak değil, usul vurularak ezberden icra edilen bir müzik oluşu,

Tabiatıyla bu özellikler Türk musikisinin genel tarihî karakteridir ve 1. Bu müzikte çalgı ve çalgı müziğinin hiçbir önem taşımadığı, 2. Hiçbir zaman toplu icra yapılamayacağı ve 3. Nota kullanımının yasak veya gereksiz olduğu, anlamına gelmez. Bu özelliklerin bileşkesi Türk musikisini “ağırlıkla bir söz musikisi” odağına oturtur. Sözün Türk musikisindeki anlamı ise bir tür “ölçülü kalıplı söz” olan şiiirdir. Klasik Türk şiiiri dendiği zamanda bunu Aruz vezninin dışında düşünmek zordur. Zira, Asya Türkçesine Arapça ve Farsça büyük bir kelime hazinesinin eklenmesiyle zenginleşip “uzun sesli”lere kavuşan Anadolu Türkçesiyle her türlü vezinde şiiir söylemek mümkün, hatta pek kolaydır. Ancak klasik Türkçenin ta *kutadgu Bilig*’den beri en çok kullanıldığı vezin Aruz olmuştur. İşte, Türk musikisinde güftenin vezni ile bestenin usulü arasındaki kaçınılmaz ilişki böyle bir kader birliğinden doğmaktadır.”¹⁶²

Bu tanıma göre Klasik Türk musikisinde “makam” ve “söz” gibi unsurları öne çıkmaktadır. Söz Yahya Kemal’in her daim savunduğu aruz vezni ile icra edilmiş olan klasik şiiirimizi temsil ederken, makamın önemi ise Yahya Kemal’in *ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden* mısraının altında anlaşılmayı bekleyen bir unsur olarak dikkate değerdir. Çünkü bunun altında yatan mana, Yahya Kemal’in “millî” anlayışının da iskeletini oluşturmaktadır. Öyleyse “makam” unsuruna umumî mana da bir göz atmakta fayda olacaktır. Klasik Türk musikisinde makam isimlerinin kayda değer bir kısmı, yer adlarından ileri gelmektedir. Büyük bir kısmı ise birkaç asırdan çok daha eskidir. Bunlara kısaca birkaç örnekle değinmek açıklayıcı olacaktır;

“**ACEM** Türk Musikisi’nde bir mürekkep makam. (Ar. “yabancı, İranlı” manasına geliyor.) Musikimizin en eski makamlarından biridir. Eskiden pek çok kullanılmakla beraber, son bir iki asırda az istimal edilmiştir.

ARAPAN (Farsça’da “Arap” kelimesinin çoğulu, fakat Güneydoğu Anadolu’da kasaba isminden gelmesi daha muhtemel). Türk Musikîsi’nden bir şed makam. Elimizde bu makamdan 24 parça eser (makamlar arasında 95.) Arapan, Gaziantep ilinde bir çayırın adıdır ki şimdi ilçe merkezi olmuştur.

¹⁶² Tanrıkorur, C., (2003), *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi*, Dergâh Yay., İstanbul, s. 86-87.

ÇARGÂH (Farsç “çar=4”, gâh=yer). Türk Musikisinin 1 numaralı basit makamı. Çargâh, müstakil isimli iki şeddinin pek çok kullanılmasına karşılık, eski musikimizde pek az kullanılmıştır. Bunun sebebi Peygamber’in Kur’ân’ı bu makamdan okuduğu hakkındaki esassız rivayete inanılmış olmasıdır. Bu suretle makama kutsallık izafe edilmiş ve bilhassa din dışı musikide kullanılmaktan şiddetle kaçınılmıştır. Çargâh’tan bilhassa din dışı eser yapan bestekârın çarpılacağına inanılmış, çarpılanlar hakkındaki hikâyeler bile teşekkül etmiştir.

DÜĞÂH Türk Musikisi’nde bir mürekkep makam. En eski makamlardandır. Eserini 1375’te yazan Mübârek Şah’da geçmektedir. Osmanlı’ların ilk asırlarında, şimdiki Uşşak makamına “Düğâh” dendiği anlaşılıyor.

HİCÂZ (“ha” ile Arabistan’daki malum ülkenin adı). Türk Musikisi’nin “8” numaralı basit makamı. Bu makamdan elimizde 1.893 parça eser vardır ki makamlar arasında birinci gelir.

HİCÂZ BUSELİK Türk Musikisi’nde bir mürekkep makam. Haşim Bey’in yazdığı ilk defa Dede Efendi tarafından kullanılmıştır. Takriben 190 yıllıktır. Elimizde Hicâz Buselik’ten 22 parça vardır ki, makamlar arasında 99. Sıraya girer. Başlıcaları: Dede’nin Devr-i Kebîr Peşrev ve Saz Semâîsi’dir.

KÜRDÎ’î HİCÂZKÂR Türk Musikisinde bir şed makamı. Makamın- aşağı derecede piyasa mahsülleri dışında- tespit edebildiğimiz eser sayısı 1254 olup makamlar arsında 7. Gelmektedir.

NİĞÂR (Fars. Resim., (resim kadar güzel sevgili). Türk Musikisi’nde bir mürekkep makam. Fatih devrinde (1451-81) yapıldığı anlaşılıyor. Binaenaleyh 5 asırdan eskidir.

NİHAVEND (he ile; İran’da, Irak-ı Acem’de Lûristan eyaletinde. Hemedân’ın güneyinde maruf tarihi şehir). Türk Musikisi’nde bir şed makam. Bu makamdan elimizde 1.592 parça vardır ve makamlar listesinde - Hicaz’dan sonra - 2. Sıraya girer.

NİŞÂBÛREK (Fars. “Küçük Nişâbur). Türk Musikisi’nde bir şed makam. Bu makamdan 201 parça elimizdedir ve makamlar listesinde 33. Sıraya girer. İsimsiz veya başka isimle Nişâburek dizisi, XIII-XV.asır Türk Musikisi nazariyat

kitaplarında mevcuttur. Ancak “Nişâbürek” adı III. Ahmed (1703-30) veya az öncesine ait gibi görünüyor. 3 asırdan önce yapılmıştır.”¹⁶³

Görülüyor ki en yakın iki asırdan bu yana kullanılmakta olan Türk musikisi makam isimlerinin İran ve Arap coğrafyalarının yer isimlerinden gelmesi, çalışmanın başında değinilmiş olan Ziya Gökalp’in Türk musikisine dair fikrinin membanı anlaşılır kılıyor. Ona göre iki tip musiki vardı ve bunlardan biri, hakiki Türk musikisi, yani “Türk kültürüne” ait olan halk türküleri iken, bir diğeri ise İran ve Arabî coğrafyalardan taklit ve alıntı yolu ile icra edilen Osmanlı “medeniyetine” ait olan klasik musikisi idi. Fakat buna karşın, tek başına *bayatî makamı* dâhi, Yahya Kemal’in dile getirdiği *ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden ve vatan nasıl karışır mûsikiyle* mısralarındaki görüşünü destekler nitelikte görünüyor;

“**BAYATÎ** Türk Musikisinde bir ana makam. Mücidî bilinmemekle beraber beş asırdan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. Adının, Oğuzların bir kolu olan Bayat Türklerine izâfeten verildiği ileri sürülmektedir. Kelime Beyatî şeklinde de kullanılır.”¹⁶⁴

Klasik Türk musikisinin temel unsuru olan “makam” kelimesinin anlamına dikkatle bakacak olursak Yahya Kemal’in bir kültür unsuru olan Türk Musikisine millî çerçeve dâhilindeki bakışını anlamak kolaylaşacaktır;

“Arap, Acem, Hind ve Türk müziklerinde sistem ve prensipler açısından birçok benzerlik ve etkileşimler bulunmasına rağmen, bu kültürlerin sadece ikisinde (Arap ve Türk) “makam” kelimesi ortaklaşa kullanılmaktadır. Bugünkü Türkiye’den Çin’e kadar Türk asıllı bütün müzisyenlerin kullandığı “makam” kelimesi Arap asıllıdır. Kâme-Yekûmu”=kalkma, ayakta durma fiil kökünden yapılmış olan maqâm veya maqâme kelimesi, “durulan yer” anlamındadır ve tarihte önce ilk Kur’ân okuyucularının Kur’ân okurken durdukları yer için kullanılmıştır. Sonraları sohbet ve musiki yapılmak üzere toplanılıp eğlenilen yere de “makam” denmiştir. Hint musikisinde aynı anlamda kullanılan terim – bilindiği gibi- “râga” (ruh hâli) bunun Acem musikisindeki karşılığı da “destgâh” (Tezgâh)’dir.

¹⁶³ Öztuna, Y., (2000), *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, s. 1-538.

¹⁶⁴ Tanrıkorur, (2003), s. 163-164.

Arapların “makam” kelimesini musikideki bugünkü anlamı ile VIII.yy.ın büyük arap nazariye ve icracısı Mansûr Zalzal’dan beri kullandıkları tahmin olunabilir. Türkler ise XIV.yy.a kadar “makam” anlamında, çeşitli Asya Türk diyeleklerinde *Kök, Kök, Küg, Küy* veya *Kü* şeklinde söylenebilen terimi kullanmağa devam etmişlerdi. Kaşgarlı Mahmud’un 1072-74 yılları arasında Araplara Türkçe öğretme amacıyla yazdığı Divânu Lûgati’t Türk adlı ansiklopedik eserde “yısun kök” sözü Türklerin o zaman kullandığı 360 makam ezgisi içinde 9’unun (=yısun) temel nitelikte olduğunu gösteriyordu. Belki de bütün doğu musikisi tarihinin en büyük nazariyatçısı olan Safiyüddin Abdülmü’min’de de (1224?-1294) henüz “makam” kelimesi yoktur. “edvar” veya “şedd” kelimeleri “makam” anlamında kullanılmıştır. İbni Mühenna da (XIII.yy.) sözlüğünün Türkçe bölümünde bu “kök”lerden söz etmiştir. Makam teriminin bugünkü anlamı ile ilk defa, Safiyüddin’dan sonraki Türk asıllı en büyük musiki bilgini, besteci ve icracısı olan Abdülkadir Merâgî tarafından kullanıldığını tahmin ediyoruz. Belki de onun zamanından beri Türk bestekârları besteledikleri eserlerin adını –Arapça Farsça karması bir deyimle- “*Der-makam-ı ..., Usûleş...*” (...makamında,... usulünde) klişesi ile vermişlerdir. Özetle, Latin alfabesinde hangi transkripsiyonla yazılırsa yazılsın (*makami maqam, mukam* veya *mugan*), *tarihî kökünde* “Kur’ân okunurken ayakta durulan yer” anlamında Arapça bir kelime olup sonradan müzikteki teknik anlamını kazanmıştır.”¹⁶⁵

Yahya Kemal’in İslam dininin musikimiz üzerindeki etkisini de teşhir ettiğini belirtmek önemli hususlardan biridir. Üstelik *ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden* mısraının altında yatan mana, yalnızca dinî açıdan ve musiki ile ilgili bahiste şu ana dek baktığımız açıdan değil, aynı zamanda medeniyetimizin birçok sahaya birlikte estetik sahada da zirveye yükseldiğini anlatmak açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle *Eski Musiki*’de İtrî’yi ve Dede’yi, onların hem din dışı musikide hem de dinî musikide icra ettikleri eserlerin önemini; *evet bu eski nesil şerefli bir alem açar / duyuşta ince zamanlardan inkıraza kadar* mısraları ile vurgulamıştır. Bu anlamda *Itrî* ismi Yahya Kemal’in adına hususi olarak şiir yazdığı bir isim olarak karşımıza çıkar;

Büyük İtrî’ye eskiler derler,
Bizim öz mûsikîmizin piri;
O kadar halkı sevkedip yer yer,
O şafak vaktinin cihangiri,

¹⁶⁵ Tanrıkorur, (2003), s. 139-140.

Nice bayramların sabâh erken,
Göğü, top sesleriyle gürlerken,
Söylemiş saltanatlı Tekbîr'i¹⁶⁶

Yahya Kemal'e göre bir taraftan dîn bir taraftan bütün bir hayat akan, Mavi Tunca'yla gür Fırat akan bir musiki icra eden Itrî, bizi bir araya toplayarak yedi yüzyıl süren hikâyemizi aktaran bir dehadır. Bu nedenle Itrî tek başına dâhi *eski musikimizden anlamayanın bizden anlamayacağını* bir kanıtıdır;

“Itrî’yi dinî eserler ve dindışı eserler bestekârı olarak ayrı ayrı gözden geçirmek icap eder... Cami musikisinde Itrî, Türk Musikisi’nin kesin şekilde en büyük bestekârıdır. Esasen bu sahadaki, tek rakibi, -hiç olmazsa bugün elimizde mevcut notalara göre- Hafîb Zâkirî Hasan Efendi’den ibarettir ki, Itrî’nin doğumundan bir müddet önce (17 yıl kadar önce) çok yaşlı olarak ölmüş, Kanuni devrine yetişmiş bir sanatkârdır. Itrî’nin günümüze gelen Cami Musikisi sahasındaki parçaları şunlardır: Segâh Tekbir, Segâh Salât-ı Ümmiye, Mâye Cum’a Salâtı, Dilkeş- Haverân Gece Salâsı. Bu eserlerin üstünlüğü, erişilmezliği, her birinin şaheserleriği hakkında ittifak vardır. Türk musikisinin en üstün eseri Segâh Tekbîr’dir. Diğer cami musikisi eserleri gibi, yalnız Türkiye’de değil, bütün İslâm âleminde 3 asırdan beri okunmaktadır. Tek cümleden (bir öneş+bir ardeş) ibaret olan bu eser, bir büyük dinin haşmet ve iradesini, beşer kudretinin en son sınırına ulaşarak, terennüm etmektedir. O kadar kunt, metin, basit şekilde inşa edilmiştir ki, sanatkârın deha cüreti karşısında insan sarsılır. Kurban Bayramı tekbiri olmakla beraber, yalnız bayram namazlarında değil, her kutsal vesileyle dillerden düşmez ve her Türk ve Müslüman ezbere bilir. Sanıyorum bu kadar basit bir kompozisyona alınmasının bir sebebi, herkesçe söylenebilmesi içindir. Salât-ı Ümmiye, kompozisyon kudreti bakımından, hemen Tekbîr’i takib eder. O da herkesçe benimsenmesi için basit bir musiki cümlesine sığdırılmıştır. Fakat Tekbîr’e nispetle daha uzun ve sanatlıdır, biraz tasannû (süsleme) vardır. Kutsal eşyanın, bilhassa Peygamberimiz’e ait eşyanın (Sancak-ı Şerîf, lihye-i şerîfe, hırka-i saâdet vs.) ziyareti sırasında okunmak için bestelenmekle berâber, Salât-ı Ümmiye, Tekbîr gibi, her kutsal törende okunur. Dilkeş-Hâverân Salât’ın, gönülleri dolduran ve gecenin sessizliğinde büyük ümmeti üç asır boyunca garkeden başarısı üzerinde münakaşa bile edilemez.”¹⁶⁷

Yukarı da alıntılanmış olan bu açıklama;

¹⁶⁶ Beyatlı, (1985), s. 11.

¹⁶⁷ Öztuna, Y., (1987), *Itrî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, s. 32-34.

Mûkisinde bir taraftan din,
Bir taraftan bütün hayât akmış;
Her taraftan, Boğaz, o şehriyân
Mâvi Tunca'yla gür Fırât akmış.
Nice seslerle, gök ve yerlerimiz,
Hüznümüz, şevkımız, zaferlerimiz
Bize benzer o kâinat akmış

Mısralarının altında yatan manayı da anlaşılır kılmaktadır. Yahya Kemal'e göre İtrî'nin Nevâ-Kâr, Nât, Segâh Ayin besteleri medeniyetimizin her sahada zirvede olduğu dönemde musikide de bulunduğu doruk noktasını gösteren eserlerdir.

“Tasavvuf musikisi eserlerinde İtrî, Cami Musikisi derecesinde olmamakla beraber, gene büyük bir bestekâr hüviyetiyle görünür. Segâh Ayin, sıkı klasik kaideler içinde bestelenmiş, kunt ve vakur ifadeli bir şâheserdir. Ancak musikimizde, Segâh Ayîn'den daha güzel ayinler vardır. Râst Nât ise tamamen emsalsizdir. Bu büyük, uzun parçada, zühd, takva, tasavvuf duyguları, Peygamber aşkı, Mevlevî inancı, erişilmesi imkânsız bir kudretle terennüm edilir. Râst Nât, 2 asır boyunca, nâthanlar ağzında, gittikçe değişikliklere uğrayarak XIX. Asır sonlarına geldi. Usulden çıkarılarak, usulsüz bir parça gibi fevkalade çiçeklenerek okunmaya başlandı. Klasik musikimizin, uzun ve düz seslerinin, yan seslere çarpımlar yaparak küçük notalara bölünüp okunması temayülü, bütün parçalarda görünür. Râst Nât, Cami musikisi gibi a capella'dır, yani saz eşliğinde okunmaz. Üstelik gelenek tek sesçe okunmasıdır. Okuyan ses sanatkârına “nâthan” (nât okuyan) denir. Zâkirilik (dinî musiki hanendeliği) mesleğinde ayrı bir branştır. İtrî'nin Nât'ini bizzât okuduğu, Mevlevî rivayetleri arasındadır. İsmail Dede Efendi de, Mevlevî-hâne'de İtrî'nin nât'ini okumakla, nât-hânlık'la ün kazanmıştır. İtrî'nin Râst Nât'i 3 asırdan bu yana, her Mevlevî Âyîni'nin başında mutlaka okunur. Güftesi Farsça, gazel şeklinde kısa bir nât'tir. Güfte Mevlânâ Celâleddin Rûmi'nindir.”¹⁶⁸

Yahya Kemal'e göre sanatımızın musikiyle zirveye eriştiğinin bir temsili olan İtrî bahsinin önemine bir de kendi görüşlerini aktararak değinelim;

“-Bizim musikimiz hakikaten millî midir? Aslında Acem müziği değil mi?”

¹⁶⁸ Öztuna, (1987), s. 35.

“-Yalnız Acemden değil, Acem ve Rumdan almışız. Zaten bizim ekseri medeniyet unsurlarımız Acem ve Rum terkiibinden doğmuştur. Mesela mimarimiz. Bizi işte Acem mukallidi olmaktan Rum tesiri kurtarıyor. Çünkü terkip bizim eserimizdir, millîdir. Yalnız şiirimizde Rum tesiri yoktur ve olamaz da. Çünkü şiir kelimelerle yapılır. Musiki sahasında Acem-Rum terkiibini “perfection” haline getiren İtrî olmuştur. İtrî musiki sahasındaki Sinan’ımızdır. İtrî’den sonra musikimiz hakiki bir terakki kaydetmemiştir. Fakat her sanat tekâmülü esnasında, “perfection-raffinement-rococo” safhalarını geçirir. İtrî’den sonra Zaharya “raffinement” devrini temsil eder. Kendisi Rum, müziği Türktür. Sultan Selimî Salise de rococo diyebiliriz. Ondna sonra büyük bir adam geliyor, İsmail Dede. Bu adam şahsında bütün evvelki safhaları birleştiriyor, perfection, raffinement, ve rococo’nun bir sentezini yapıyor. Çok büyük adamdır. Hatta ondan sonra Türkler arasında onun kadar büyük bir sanatkâr yetişmemiştir.”¹⁶⁹

Bununla birlikte şair, musikimizin millî çerçevedeki boyutunu şu beyanla dile getirir;

“Musikimiz İtri’de millileşti. Her devirde mükemmel olmaz. Bu devirde oldu. Mükemmellik aynı surette zirvede durmaz. Musiki mühim bir bahis. Ruhun içeri taraflarında bir şey. Bir gün gençlerden biri dedi ki, bizim şiirimiz ile musikimiz aranda değer farkları nedir? O gence şunu dedim: Biz musikiyi Acem’den almışız Rum’dan aldıklarımızla mezc etmişiz. Ordular Mora ve Macaristan’a girince havalar almışız. İtri zamanına gelince bu tamamen Türk olmuş. Musikide %100, şiirde %50 Türkçeleşmişiz. Musikiyi bir Zaharya yapabilir. Şiiri entellektüel yapar Zaharya belki bir İtri derecesinde. Rum, Ermeni ve Türk işritak etmiş. Biz hâkimiyetimiz altında bulundurduğumuz milletlere musikideki vahdeti yayabilmiş olsa idik, tek bir millet olurduk.”¹⁷⁰

Böylelikle Yahya Kemal’in “Kar Musikileri” şiirinde Varşova’da iken, yani vatanından uzakta olduğu bir zamanda,

Zihnim bu şehirden bu devirden çok uzakta

Tanbûri Cemil Bey çalıyor eski plakta

Mısramı dile getirmesinin nedeni de anlaşılabilir. Bu durumu hatıralarında şöyle nakletmiştir;

¹⁶⁹ Ayda, (1962), s. 28.

¹⁷⁰ Ünver, (1980), s. 52-53.

“1927’de Varşova’da elçilikte bulunduğum bir akşam, odamda çalışıyordum. Dışarıda kar yağıyordu. Orada kar başladı mı, günlerce, aylarca durmadan yağar. İnsanda bin yıl sürecek bir yağış tesiri yapar. Bir kuytu manastırda, koro halinde söylenen dualar gibi gamlı, bir erganun ahengi insanda ne tesir bırakırsa, orada yağın karın öyle hüznü ve devamlı bir sesi vardır. François isimli, ihtiyar ve kibar tavırlı hizmetçim böyle yalnız ve mustarip gecelerimde benim Türk musikisi plaklarıyla avunduğumu bilirdi. Bilhassa Tanburî Cemil Bey’in Hüseyinî Peşrevini plakta dinlerdim. François bana yarı acıyan ve zamanla bu musikideki güzelliğe alıştığı için yarı anlayan bir gözle bakardı. Musikimiz beni gurbetten alır, vatana, hatta vatanımızın muhassılası olan İstanbul’a götürürdü. O gece de öyle yaptım. Plak başlayınca içimdeki hüznün silindi, sesler beni İstanbul’a götürdü. *Kar Mûsikîleri*, işte bu gecenin hatırasıdır.”¹⁷¹

Ona göre musikimizin sesi aynı zamanda vatanın ve o vatanda şekillenmiş olan Türk-İslam kültürünün kendi sesidir. “Süleymaniye’de Bayram Sabahı” şiirinde *Büyük Allah’ı anarken bir ağızdan herkes/Nice bin dalgalı Tekbîr oluyor tek bir ses* demesinin altında yatan mana da budur. Mustafa Özbacı bu durumu şöyle nakletmektedir;

“Teorik tarafına varıncaya kadar hakkında çok şey bildiği ve sevdiği musiki, Yahya Kemal’in duygu ve düşünce dünyasında geniş yer tutan unsurlardan birisidir. Çünkü ona göre milleti yapan değerler arasında musikinin çok önemli bir yeri vardır. Musiki, milleti en iyi ifade eden sanat olup tıpkı din ve dil gibi birleştirici ve toplayıcıdır. Mesela, dinî musikimizin en güzel ve yaygın eserlerinden birisi olan *Tekbîr* şairin Şairi “Süleymaniye’de Bayram Sabahı’nda ifade ettiğine göre; asırlardan beri insanlarımızı aynı imân etrafında toplayan “tek bir ses”tir.”¹⁷²

Bu nedenle Yahya Kemal için, Tanburî Cemil, Hafız Post, İtrî, İsmail Dede Efendi gibi büyük bestekârların şiirlerinde zikredilmesi, bir dinleti zevkenden ibaret değildir. Bunun en açık örneklerinden birini Tıpkı “Sinan” bahsinde olduğu gibi musiki bestekârlarının uyruk bahsinde de açıklamıştır;

“Bilindiği gibi en ünlü bestekârlarımızdan Zaharya Rum, Tanbûri İshak Yahudi, Astik Ağa ise Ermeni’dir. Fakat Yahya Kemal, “ben asıl onlara Türk

¹⁷¹ Kahraman, (2013), s. 348.

¹⁷² Özbacı, M., (1966), *Yahya Kemal’in Duygu ve Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara, , s. 134.

derim” demektedir. Çünkü şaire göre farklı din ve ırklara mensup insanları kuvvetle bir araya toplayan en önemli faktörlerden birisi onların besteleridir.”¹⁷³

Yayha Kemal’e göre din bahsi musikiden ayrılmaz bir parça ve Türk musikisinin en önemli unsurudur. Türk musikisini milli musikimiz yapan önemli bir etken de budur. Çünkü bu musikinin içinde aynı zamanda “Peygamberin işaret ettiği İstanbul’u almış, onu güzeli aksettirme gayesiyle minarelerle süslemiş, inancına sadık kalmış bir milletin vicdani huzuru vardır.”¹⁷⁴ Kısaca Yahya Kemal’in görüşüne göre duyabilen kulaklar için Türk musiki, medeniyet mertebesi zirveye erişmiş bir milletin sesidir.

“Bize özgü olan bu ses, macerasına Malazgirt’le başlamış, Ortaçağ İslam Medeniyetinin muhteşem birikimi ile beslenmiş ve üç kıtaya yayılan Osmanlı Coğrafyasının bütün kültürel ve medenî kaynakları üzerinde gelişerek 17. Asırda zirveye erişmiştir. Bu ses uzun asırlar zirvede kalmış ve en güzel yankılarını İstanbul’da Osmanlı’nın bu mukaddes payitahtında duyurmuştur. İstanbul uzun asırlar boyu Osmanlı medeniyet yorumunun en seçkin ve nadide örneklerinin ortaya konduğu mekândır. Bu gerçek, musiki sahası için de eveliyetle böyledir. Geniş ve renkli Osmanlı coğrafyası üzerinde oluşan bütün kültürel ürünler gibi musiki eserleri de Osmanlı sanat ve muaşeret dünyasında iyice arı ve duru bir hale getirildikten sonra, bu şehirde kendilerine bir yer bulabilmiş, sonra bu şehrin malı olmuş ve ancak bundan sonra medeniyetimizin seçkin değerleri arasına dâhil edilmişlerdir. Bu ses Osmanlı medeniyet yorumunun sesidir, ecdad kendi medeniyet yorumunu musiki gibi fevkalade mücerret bir saha üzerinden ifade etmeyi tercih etmiştir. Eski medeniyetimiz bir remizler medeniyetidir, orada bütün değerler aşka ait mahrem ve ancak remizlerle işaret edilen bir usul takip edilerek ifadesini bulmuştur. Böyle ifade edilen değerler bilgi ve görgü ufkunda buradaki derinliğe göre, aşk ile ülfet etmiş veya aşka müptela olmuş gönülde ise oradaki coşkunun derecesine göre anlaşılır ve yaşanır. Böyle bir anlayışın ifadesi ise ancak remizlere en uygun bir saha olan musiki sanatı ile mümkün olabilmıştır.”¹⁷⁵

Bu münasebetle “ondan anlamayanın bizden anlamayacağı” tespitinin ve söyleminin de son derece tabii olduğu söylenebilir. Yahya Kemal’e göre bahsi geçen bu sesi, Ezan’da dahi duyabiliriz. Onu bir tür musiki olarak gören beyanı, bu tespitin mühim bir örneğidir;

¹⁷³ Özbacı, (1966), s. 136.

¹⁷⁴ Banarlı, N.S., (1983), *Yahya Kemal Yaşarken*, İFCYKEY, İstanbul, s. 69.

¹⁷⁵ Ökten, (2008), s. 188-189.

“Ezan bir sestir. Minarelerden yükselerek Müslümanların gönlüne dolan bir musikidir. Ayasofya’da ilk defa hangi kelimelerle okunmuşsa onu öyle muhafaza etmek lazımdır. Ezana bu sesi, bu musikiyi biz verdiğimiz için de bu ses millîdir.”¹⁷⁶ Yahya Kemal’in Ezan hakkındaki bu müdafaayı Atatürk’ün karşısında da yaptığı bilinmektedir. “Atatürk’e: -Paşam, dedim, Kur’an bir ilim kitabı değil, bir iman kitabıdır. Müslüman Türk halkı onu söz olarak değil, ses olarak okur, anlayamadığı yerlerini de bu sesin tesiriyle hissetmeğe alışmıştır.”¹⁷⁷

Musikisi bahsinde de Atatürk ile görüş ayrılığı içerisinde olduğu bilinmektedir. Türk musikisine karşı tavır alındığı bir zamanda yasaklanması konusunun fikren karşısında durmuştur. “Onu kim yasaklarsa yasaklasın; bu, bağışlanmaz, çok büyük bir yanlış tutumdur. Hatta yasaklayan Millî Mücadele boyunca hayranı olduğu, taparcasına sevdiği *Mustafa Kemal Paşa* bile olsa... Onun için de “alaturka yasağı” 1926’da da sürdürdüğünden yakın dostlarına, elçi olarak bulunduğu Polonya’dan gönderdiği mektuplarda içini dökerek bu tutumdan yakınır. Sonunda bu yakınmalar Çankaya’ya kadar ulaşır.”¹⁷⁸ Yahya Kemal musiki konusu hakkında ince bir ayırımın şuurunda olmasıyla da dikkat çeker. Bu nedenle Atatürk ile musiki görüşü hakkındaki fikir ayrılığının nedeni de budur. Yılmaz Öztuna’nın vurgulamış olduğu bu ayırımın altını çizmekte fayda var; “O Yahya Kemal ki, büyük bir anlayışın değer ölçüleriyle, Türk musikisindeki başarımızı Türk mimarisi ile eş, fakat klasik Türk şairinden üstün tutmuştur. Bu fikrini pek çok defa söylemiştir. Fakat büyük şairin kastedtiği elbette milli musikimizin bugünkü hali değildi. Bestekârlarımızın klasik vadiye ortaya koyduğu şaheserlerdi.”¹⁷⁹ Aynı hususiyeti yine Sait Başer’in çalışmasındaki bir Bedri Rahmi Eyüboğlu yazısıyla nakletmek, onun musiki konusundaki hassasiyetini de gösterecektir;

“Üniversite öğrencisi Nişabürek üstüne çalışırken ben utanıyordum... Üniversite öğrencisi Hüzzamdan, Beyatiden söylerken utanıyordum. Çünkü bütün bunları meyhanelerde, içkili lokantalarda duyduğumuz yetmiyormuş gibi her Allah’ın günü radyoda sineye çekiyorduk. Üniversite öğrencisinden eski besteleri bir Adnan Saygun anlayışı ile sevmesini, saymasını beklemek hakkımız değil midir? Piyanoda Chopen’den parçalar çalan delikanlı bu kolaylığa varmak için kim bilir bu işe ne kadar emek vermişti. Bir yüksek okul öğrencisi kendi

¹⁷⁶ Banarlı, (2014), s. 43.

¹⁷⁷ Banarlı, (2014), s. 43.

¹⁷⁸ Uysal, S. S., (2004), *Her Yönüyle Yahya Kemal Beyathı*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, s. 91.

¹⁷⁹ Başer, (1998), s. 330.

malımız olan besteleri ele alırken onlardan Chopen'e gösterilen ilgiyi esirgememeli idi. Biz Itrî'yi Yahya Kemal'in:

“Gemiler geçmiyen bir ummanda” mısraı ile tanıdık. Nat'ı, Tekbiri bestelemek için bir Bach kadar derinlemesine müzik kültürü, imanı, kudreti olan böyle bir usta ile kim övünmez? Ama şu bizim gazinoları ve radyomuzu salkımsaçak saran alaturkayı, Itrî duymuş olsaydı acaba ne derdi? Bana öyle geliyor ki topumuzu evlatlıktan reddederdi. Eskinin sahibisini, mükemmeliğini, nerede görürsek öpüp başımıza koyalım. Ama şu başıbozuk alaturka yok mu?”¹⁸⁰

Musiki içinde sanat değeri anlayışına yönelik bir başka nitelikli örneği Ekrem Kongar'ın görüşünde bulabiliriz;

“Züppeliğe hiç tahammülü yoktu. Nitekim bir zamanlar, nedense musikimize bir husumet havası esmişti. O zamanki parti ve hükümet adamları musikimizi hor görüyorlardı. İşte o sıralarda (Yahya Kemal), bir dağ gibi onların karşısına dikildi, musikimizi öven güzel şiirleri, tatlı musahabeleriyle her yerde ecdadın hatırası olan b güzel musikimizi himaye etti. Şöyle bir hatırasını anlatmıştı:

-Bir gece Ankara'da bir lokantada, yanımızdaki masada oturan (Erkân)'ın konuşmasına, istemeyerek kulak misafiri olmuşum. Bizim musikimizi yeriyorlar, (Bethoven)'in (9) uncu senfonisinden dem vurarak, bu musikinin daha ladinive daha (beşeri) olduğunu söylüyorlardı. Anlaşılan, nasıla gittikleri bir opera dönüşü muhabbeti idi bu. Dayanamadım:

-Efendiler (Itri)'nin (nevakar)ı, ondan daha ladini ve hayatidir. Ben size, yine onu dinlemenizi tavsiye ederim, dedim, demişti.

Hâlbuki bütün musikilerin temeli dinî musikidir; bizim pek zengin ve pek güzel bir dini musikimiz vardır. Bestekâr ve nakıslarımızın çoğunun kökü onlardadır. Garplılarda da kilise musikisi kemîsâî musiki aynı şeydir. Musikimizi inkâr edebilir miyiz? Bu, mimarîmizi, edebiyatımızı velhasıl kendimizi inkâr etmek demek değil midir? İşte Yahya Kemal; tarihimizin muhassalası, ecdadımızın yaşayan ruhu idi. Bir defasında bana:

-Okuyacağınız eserleri klasik bestekârlardan seçiniz. Çünkü hakiki sanatkârın vazifesi (güzel)î ve (iyi)yi halka tanıtmak ve sevdirmektir. Para ve hırs gibi sebeplerle halkın seviyesine inip ona dalkavukluk yapmayınız. Bilakis halkı

¹⁸⁰ Başer, (1998), s. 330-331.

kendi seviyenize yükseltmeye çalışmalısınız, diye nasihat etmişti. Ben de patavatsızca:

-Efendim, o zaman kemeri biraz sıkamak icap edecek, demiştim.

-Belki bir müddet için. Fakat sonunda zafer sizin olacaktır. O zaman para ve madde sizin peşinizden koşacaktır. ¹⁸¹ Ekrem Kongar ayrıca Dede Efendi bestesi olan, güftesi Vasıf'a ait Tahir buselik, yürük semaî'yi, Şakir Ağa'nın, ağır aksak, Rast'ını, Meşhur Nüzhetiye Kasrın'nın açılış merasiminde Basmacı Abdi Efendi tarafından bestelenen Mahur Şarkı'yı, Nevâkar'ı, musikimizin (üç gülü) dediği (Hacı Arif Bey, Şevki Bey, Rahmi Bey)i tercih ederdi. Gittiği konserlerde de klasik olan (ilk kısım) bitti mi kalkıp giderdi.”

Nakledilen bu alıntıların vasıtasıyla Yahya Kemal'in hangi Türk musikisini savunduğu ve hangisinin karşısında durduğu görülmektedir. Bu tavrın açıkça ortaya koymuş olduğu sonuç doğrultusunda denebilir ki, Yahya Kemal'e göre musiki, Türk-İslam medeniyeti ve kültürünün önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4. Dil Anlayışı

Yahya Kemal'in dil anlayışı vatan ve coğrafya fikri ile iç içedir. Dil onun için bir iletişim vasıtası, ses gruplarının toplamı değil, millî kimliği tanımlayan, ait olduğu milletin karakteristik kodlarını, benliğini teşhir eden bir hüviyettir. Dahası kendi deyimiyle “Vatanın kendi gövde ve ruhu”dur. Dil, onun tarafından “ruh” kelimesi ile tanımlanacak kadar manevi ve milli çerçevede önemsenmiştir. Nasıl ki vatan ve coğrafya fikrinde bir millet ile vatan arasında anne-çocuk ilişkisi kurulmuşsa, dil ile millet arasında da buna benzer bir ilişki kurulmuştur. “Türkçe ağzımda annemin ak sütüdür” sözü, dil ile millet arasındaki bağı hangi pencereden baktığımızı gösterir. Üzerinde uzun uzun bahisler etmemiş olsa da; onun bir bireyi büyüten, olgunlaştıran, besleyen, kökleriyle bağ kurmasını sağlayan, en kuvvetli kültür ve medeniyet unsuru olduğunu bu şekilde vurgulamıştır.

“Anneler çocuklarına sütleri ve sevgileriyle beraber onlar kadar güzel, onlar kadar besleyici bir şey daha verirler: Dil. Dil analardan öğrenildiği için bir insanın kendi diline ana dili denilir. Biz, daha sonra, istersek başka dilleri de

¹⁸¹ Kongar, E., (2000), “Büyük Şairimiz Yahya Kemal ve Musikimiz”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar*, Cilt: 2, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, s. 484-488.

öğrenebiliriz ama onlar hiçbir zaman anadilimizin yerini tutmazlar. Anadil bizi ailemize, akrabalarımıza, milletimize, tarihimize bağlar.”¹⁸²

diyen Mehmet Kaplan, bu fikir bağı ile Yahya Kemal’in dil anlayışının altında yatan mananın anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Daha önce kültür ve medeniyet faslında Ziya Gökalp’te gördüğümüz lisan meselesi “medeniyetin lisanı” ve “kültürümüzün lisanı” gibi bir ayrıma tâbi tutulmuştu. Osmanlı’nın konuştuğu, hakiki Türkçe’den uzak olan dil; Farsça ve Arapçadan oluşan medeniyet lisanı olan Türkçe iken, hakiki Türkçe; halkın konuştuğu, kültür lisanı olan Türkçe olarak iki ayrılmıştı. Fakat Yahya Kemal’in;

“Fatih devrine kadar Türk ülkesinde ulûm yok gibiydi. Bu yeni Müslümanlar, bir zamanlar Arapların Arapçaya naklettikleri bütün Yunani ulûmu Türkçeye naklettiler. O zaman çetrefil, dar bir lisan olan Türkçe, bu ulûmun nakli vesilesiyle güzelleşti, genişledi, zenginledi. Türklerin Acem ve Arap’la bir arada yaşadıkları zamandan kalma birçok kelimeler silindiler. Türkçe saf bir Türk lisânı oldu. Bir iki asır sonra komşu milletler, insaniyetin en güzel şiiri, edebî lisanıdır diye Türkçe konuşuyorlardı. İtalyanlardan, Almanlardan, Fransızlardan, İspanyollardan birçok Türk şairleri türedi. Türkçe şiir bütün neveleri şekilleri Yunanilerden ve Latinlerden alıyordu. İstanbul’da temaşanın neveleri terakki ede ede millî bir ayin halini aldılar. Rustaî şiir Türklerin bir zamanlar yaylalarda geçen hayatı şeklinde tenasüh etti. “Türk çobanlıkları” Türklere has bir sanattı. Garamî şiir Acem’in dar müşahedesinden kurtularak kalbin bin bir ihtizası, tavrı, tahassüsüyle belirdi. Destanî şiirse, beşerin en destanî milleti olan Türk’ün lisanına has gibi bir şey sayılıyordu. “Sökün” muanven Türk destanı asırdan aşıra, dilden dile giriyor, gündün güne beşeriyetin en güzel abidesi gibi görünüyordu. Şiirin bu nevelerinden başka her nevi böyle bir âlem oldular. Edebiyat da öyle...¹⁸³.

fikirleri ile bu görüş, vatan fikri ile iç içe olarak kültür lisanı ve medeniyet lisanı olarak ayrılmamıştır. Zira dil, kültür ve medeniyetin müşterek unsurudur;

“Müşterek dil, müşterek kültür ve medeniyetin mahsulüdür. İçinde yaşanılan kültür ve medeniyet çevresi, bir dilde kullanılan kelimelerin kadrosunu tayin eder. Bundan dolayı fert gibi cemiyetin de kültür ve medeniyet seviyesini

¹⁸² Kaplan, M., (1985) “Dil ve Kültür”, *Türk Edebiyatı*, Eylül 1985, Sayı: 143, s.9.

¹⁸³ Beyatlı, (1995), s. 96.

anladığı ve kullandığı kelimelerin cins ve sayısından çıkarmak mümkündür. Çünkü hayat dile akseder”¹⁸⁴

Yahya Kemal’in;

“Vatan fikri bizde daima vardı; fakat Namık Kemal’in, bu fikri kalbimizde yeni bir nefesle uyandırdığı günden beri daha uyanığız. Onun vatan fikrini uyandırdığı gibi, bir diğer Türk şairi çıkıp da lisan fikrinin kutsiliğini uyandırsaydı, bize gösterseydi ki bizi ezelden ebede kadar bir millet halinde koruyan, birbirimize bağlayan bu Türkçedir, bu bağ öyle metin bir bağdır ki vatanın hudutları koptuğu zaman bile kopmaz, hudutlar aşırı yine bizi birbirimize bağlı tutar; Türkçenin çekilmediği yerler vatandır, ancak çekildiği yerler vatanlıktan çıkar, vatanın kendi gövde ve rûhu Türkçedir.”¹⁸⁵

yaklaşımı göstermektedir ki, dil “ezelden ebede kadar bizi millet halinde koruduğuna” göre; aynı zamanda hem medeniyetin hem de kültürün ortak unsuru olan dil, koruyucu roldedir. Medeniyet varlığını bir bütün halinde muhafaza etmekteki rolü üstlenir. Yahya Kemal’in yukarıda nakledilmiş fikrine göre; bu muhafaza esnasındaki en önemli payın, dile ait olduğu görülmektedir.

2.5. Din Anlayışı

Tenha sokakta kaldım oruçsuz ve neş’esiz
Yurdun bu iftarından uzak kalmanın gamı
Hadsiz yaşattı ruhuma bir gurbet akşamı
Bir tek düşünce teselli oldu bu derdime:
Az çok ferahladım ve dedim kendi kendime:
“Onlardan ayrılış bana her an üzüntüdür;
Madem ki böyle duygularım kaldı, çok şükür!

Yahya Kemal’in bir tür inanç krizi yaşadığına dair söylemlere sıklıkla rastlanır. Hayatının belirli bir döneminde sürdürmüş olduğu yaşam tarzının, ona bu mevkiden bakılmasında zaman zaman etkisi olduğu düşünülse de aslen fikirlerini beyan ettiği dönemde bu türden bir işarete tesadüf etmek mümkün değildir. Aksine bu bölüme kadar incelenen kaynaklarda görülmektedir ki; fikirleri bir inanç terkiibini sıklıkla işaret

¹⁸⁴ Kaplan, M., (2002), *Sevgi ve İlim*, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 207.

¹⁸⁵ Beyatlı, Y. K., (1971), *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, s. 83.

etmekte, inanç ve bu inançtan doğan kültürel değerleri ile bağları kopma noktasına gelmiş bir cemiyetin kaybettiklerini yeni baştan tanzim etme gayreti vardır.

“Yahya Kemal’in fert olarak inanıp inanmadığı hususunda bir şey söylemek yanlış ve gereksizdir. Şurası bir gerçektir ki, o dini cemiyetin zaruri bir realitesi olarak kabul ediyor, inanları asla küçümsemiyordu. Tanpınar, Yahya Kemal’in din anlayışıyla Ernest Renan’ın fikirleri arasında bağlantı kurar. Yunan mucizesi fikrinin de babalarından olan Renan, Tanpınar’ın naklettiğine göre kahramanı Patrice’in dilinden şöyle konuşur: “Talihin beni içinde yarattığı cemiyetten ayrılmak istemediğim ve dedelerimiz öyle itikat ve ibadet ettiği için katoliğim” Yahya Kemal için de Müslümanlık böyleydi.”¹⁸⁶

Pozitivizm akımının tesirini gösterdiği bir dönemde Paris’e giden Yahya Kemal “Ben belki de tam bir Müslüman sayılmam. Maddî fikirlerin şiddetle hükümler olduğu bir devirde Paris’de yetiştiğim için, Allah hakkında itikadım bir sarsıntı geçirmişti. Muhammed’in nihayet Arabistan’da yetişmiş bir rehber olduğunu düşünüyordum.”¹⁸⁷ diyerek inanç buhranı ve o dönem önemli bir etken unsuru olarak öne çıkan Comte düşüncesini bu şekilde dile getirmiştir. Fakat Paris’ten döndükten sonra bu geçici inanç krizi durumunu açıklığa kavuşturan şu bilgileri vermiştir: “Ben Türk milletinin inandığı Allah’a ve yine Türk milletinin inandığı peygambere inanırım. Ben, bu imanın Müslümanıyım. Ve galiba Paris’te iken de böyle bir iman bende gizli gizli yaşardı.”¹⁸⁸ Çocukluk dönemini dindar bir çevrede geçirdiği ve o dönemin tesirinin üzerinde görüldüğü bilinmektedir. Özellikle şairin erken yaşta kaybetmiş olduğu annesinin, onun din ile arasındaki ilişkiyi belirleyen rolü olduğu söylenebilir;

“Annem Müslüman bir kadındı. Muhammediye okur bana Kur’an öğretirdi. Muhammeydiye’den bizzat Yazıcızade Mehmed Efendi’nin söylediğini zannettiğim bir ilahiyi çok severdim:

Eğer Rûm’un revânında görürsem ben dilârâyı

Revânına revan îdem Semerkand’î Buhârâ’yı

Mısralarında coğrafyaya ait şehirlerden, ülkelerden ziyade, başka bir âleme, belki de ahirete ait bir yerler görür gibi olurdum. Annemin sesi ile birlikte bu ilahî bende hem hazin hem rûhanî duygular uyandırır. Annem, Yazıcızâde’yi

¹⁸⁶ Ayvazoğlu, B., (1999), *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 44-45.

¹⁸⁷ Banarlı, (1960), s. 2.

¹⁸⁸ Banarlı, (1960), s. 2.

sabah namazlarını kıldıktan sonra okurdu. Beyaz başörtüsü ile elindeki kitapla imanla eğilişini hala görür gibiyim. Çok yerlerini anlamadığım halde, annemin yüksek sesle ve makamla okuyuşundan dinlediğim Muhammediyye'nin o mısraları bana bizim öz maceramız, evimizin, mahallemizin, Üsküb'ün ve müphem surette bütün milletimizin dünya ve ahiret macerası gibi gelirdi. Daha o yaşta Yazıcızade Mehmed Efendi'nin türklükle islamlığı yuğuran, millî, islamî harsini benliğimde hissetmeğe başlamıştım. Annem Yunus Emre'nin ilahilerini de söylerdi: *Şol cennetin ırmakları/Akar Allah deyu deyu* ilahisini bana da öğretmişti. Bu ilahiyi makamla bilir ve söylerdim. Annem bana: “Oğlum dünyada iki inanı sev... Peygamber Efendimizi, bir de Sultan Murad Efendimizi sev...” derdi.”¹⁸⁹

İnanan bir birey olarak Yahya Kemal'in din ile ilişkisine konu gereği genel olarak değinilmiştir. Fakat esas olarak ele alınan, bir fikir adamı olan Yahya Kemal'in din ile olan ilişkisidir. Bu noktada din bahsini yalnızca Yahya Kemal'in şiir ve nesirlerinin konusu olarak değerlendirmek de yetersizdir. Bu anlamda din konusunu “eserlerinde bir unsur olarak din teması” gibi bir bakış açısıyla ele almak da konu dışındadır. Temel olarak ele alınması amaçlanmış olan: *Ben Türk milletinin inandığı Allah'a ve yine Türk milletinin inandığı peygambere inanırım. Ben, bu imanın Müslümanıyım* gibi söylemlerin altında yatan fikir sistemidir. Bu safhaya kadar bahsi geçen tüm konular, bu fikir sistemine dışardan bakıldığında, açıkça dile getirilmemiş bir “kültür ve medeniyet” ilişkisi ile iç içe vaziyettedir. Büyük resme bakıldığında ortaya çıkan manzara budur. Bu kısma kadar bahsedilenler, onun nazarındaki medeniyet sistemi ile sıkı sıkıya bir rabıta halinde bulunan kültür kavramıydı. Bu noktaya dek bahsedilen kültür kavramı, bir medeniyet anlayışından müstakil değildi. O medeniyet anlayışı bu safhada din bahsi ile büyük resmi tamamlamaktadır.

Öncelikle altı çizilerek söylenmesi gerekir ki; Yahya Kemal'in “medeniyet dindir” gibi bir söylemi olmadığı, medeniyet kavramına dair, birkaç satır müstesna, metotlu bir tarif gayreti de olmamıştır. Zira Yahya Kemal bir ilim adamı değil bir sanatkârdır ve dile getirdiği düşüncelerini bir sanatkâr görüşü ile dile getirmiştir. Fakat daha önceki bölümlerde değinmiş olduğu gibi, din ve inanç konuları, kültür unsuru adı altında değinilmiş her bahise zemin vazifesi görmüştür. Bir başka deyişle din, tüm kültür unsurlarını besleyici vazifeye kaynaklık etmiştir.

¹⁸⁹ Banarlı, (1960), s. 24-25.

“Yahya Kemal’e göre din, bir milletin asırlar içinde teşekkül eden yaşama tarzını belirleyen kültürden asla ayrı düşünülmemeyen, onun en önemli unsurlarından biridir. Onun nazarında din o kadar önemli bir mevki işgal eder ki, din faktörü olmadan ne bir kültür ne de bir millet olabilir. Yahya Kemal’e göre müslüman olmadan Türk kalabilmek de asla mümkün değildir; hatta tarihte Bulgarlar ve Macarlar bunun en güzel iki örneğini teşkil etmektedir. İşte bunun için Türk milleti ancak İslâmiyet sayesinde kimliğini koruyabilmiş, hatta bu üst kimlik bazan ırkın da önüne geçmiştir; özellikle bozgun yıllarında Balkanlar’da Türk denilince önce Müslümanlık hatıra gelmiştir. Bu itibarla Yahya Kemal, Türk milletinin, hem İslâmiyet’in özüne, hem de Türklüğün fitratına uygun şekilde cihanşümül büyük bir medeniyet kurduğu görüşündedir.”¹⁹⁰

Yahya Kemal, Türklerin kendi mizacına has bir Müslümanlığının var olduğuna inanmaktaydı. Bu görüş hakkında daha sonraki yıllarda yapılan bazı çalışmalar fikre açıklık getirir niteliktedir;

“Eski Türk dini Töre idi ve İslam’dan sonra da terk edilmedi” demek karşımıza iki cepheli bir yapı çıkarmaktadır.

1- Kabul edilen İslâm Töre ile uyumlu hale getirilmiş bir İslâm’dır. Yani Töre’ye göre yorumlanmış bir İslâm’dır.

2- Töre İslam’a göre yeniden güncellenmiştir.”¹⁹¹

Sait Başer’in bu konu hakkındaki tespiti, ontolojik düzlemde ele alınmış ve tarihi süreç içerisindeki verilerle bir bütün olarak değerlendirilmiştir;

“Bizim toplumumuz kültürel nüvenin karakteri itibariyle monist geleneğin ürünüdür. Gerek İslâm öncesindeki Töre’de gerek İslâmiyet’le beraber yaygın kabul gören Hanefî, Mâtürîdî, Yesevî perspektifin genel hakimiyetiyle çok yaygın bir vahdet-i vücud medeniyeti inşa etmiştir. Bu vahdet-i vücud yaklaşımı, aynı zamanda “adalet” kavramının ontik cevherini vermiştir. Çünkü sınıfsız atlı toplum hayatı, hem doğası itibariyle hem de örgütlenme ve kurumlaşma çizgileriyle başka türlü bir düşünceye vücut veremezdi. Anlaşılan odur ki, XVI. Yüzyıl sonlarında Türk medeniyetine nüfuz eden (örtülü düalist) Arap-Eş’arî anlayışının giderek toplumda yer edinmesi ve şeraiti bir düalist mantığa

¹⁹⁰ Banarlı, (2014), s. 15.

¹⁹¹ Başer, S., (2008), “Sadreddin Konevî Üzerinden Türk Entelektüel Stratejisini Okuma Denemesi”, *I. Uluslar Arası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yay., Konya, s. 27.

bağlamasıyla toplum, özünde birbiriyle intibak etmeyen iki ayrı ontolojinin mücadelesiyle önemli bir enerji kaybına uğradı. Düalist İslâm şeraiti ve ontolojisi XVIII. Asır sonlarından itibaren resmi adı vahdet-i Şuhut olan İmamRabbânî Nakşiliği ile buluşmakla siyâset ve epistemolojik hakimiyetini zirveye taşımış oldu. Osmanlı ıslahatçıları bu radikal ontik dönüşümü görememiştir.”¹⁹²

Bu görüşlere paralel olarak Nihat Sami Banarlı tarafından Yahya Kemal’de *Türk Müslümanlığı* başlığı altına alınan bahsin rolü de, bu açıdan büyük bir öneme haizdir;

“Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı değil, daha yeni bir îman sentezi, velhasıl daha yeni bir imandır ve birçok cepheleriyle millîdir. Bir kere biz dini ıslahatlarımızı Araplardan değil, daha çok acemlerden almakla, Müslümanlığın nispeten değişmiş bir şeklini tercih etmiş yani bu imanın kendi ıslahatlarına taassupla sarılmamışızdır. Mesela biz salat yerine namaz deriz; savm yerine Oruç deriz. Oruç farisîdeki rûze kelimesinden alınmış ve tamamiyle Türkçeleşmiş bir sözdür. Yine biz, resul yerine peygamber demeği tercih ederiz. Nihayet bizim İslam mimarisinde kaydettiğimiz tekâmül, inşa ettiğimiz mabetlerdeki heybet ve ruhanilik, minarelerimizden ezanı bir musiki gibi okuyuşumuz, tekbir, salavat gibi bestelenmiş ibadet ibarelerini namaza idhal edişimiz, hep birden, hem inanıştaki hem ibadetteki millî mizacımızın tecellileridir.”¹⁹³

Bu nevi tespitler Türk Müslümanlığı müşahedesinin küçük bir örneğidir. Görüldüğü üzere mimari ile din ilişkisi birbirinden ayrı düşünülemez. Birlikte olmakla birlikte din, mimari estetiği besleyen bir kaynak olarak zikredilmiştir. Bu küçük örnek, bu bölümden önce değinilmiş, kültür unsurları olarak ele alınmış olan konuların her birinin, tek bir ana ve büyük kaynaktan, din kaynağından beslendiğini ifade ettiğinden dolayı, din onun eserlerinde yalnızca bir temadan ibarettir denemez. Tüm bu din ve kültür unsurları arasındaki ilişkinin sonucunda bir medeniyet fikri olduğunu düşünmemek, bilhassa şiirlerinin dayanmış olduğu kültür ve medeniyet manasını yalnız tem gibi dar bir çerçeveye sığdırmak olur.

“Medeniyet mknatısı İstanbul’da idi. Bütün mücavir milletleri kendine doğru çekiyordu. Türklerin ledünnî Asya kafasından kurtularak tahlili ve terkibi bir kuvvete sahip oldukları bu devre İntibah Devri derler. *Vakıa bu Türk*

¹⁹² Başer, S., (2013), “Kimlik, Kişilik, Ontik Kimlikler ve Türkiye”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, Sayı 3, s. 4-5

¹⁹³ Banarlı, (1960), s. 20-21.

*intibahını en ziyade temin eden, Türklerin hürriyet üzerinde müesses dinleri, İslam idi; ilmi, Çin’de bile olsa gidin arayın. İlim Müslümanın gasbedilmiş malıdır, diyen peygamberlerinin, mukaddes sözüyle âmil, hür ve insanî idiler. Alemşümûl düşünüyorlardı. İntibah Devri’nde bir güneş gibi beliren İslâm, toprağın her tarafını sardı.”*¹⁹⁴

Bu düşüncede Yahya Kemal’in bir medeniyet görüşü oluşturduğunu ve bu görüş ve fikrin kaynağında *din* bahsinin büyük bir rolü olduğu görülmektedir. Kültür ve medeniyet bahsinde değinilmiş olan Yılmaz Özakpınar’ın medeniyet tarifindeki;

-Medeniyet, insanı vahşetten kurtaran değerler sistemiyle yaşamaktır. Bu değerler sistemi içinde ilişkiye giren insanlar vahşetten çıkmış ve bir ahlâk nizamı içinde birlikte yaşamıştır. Böyle bir hayat, kültür için verimli bir zemin oluşturmuştur. Medeniyet vahşetten kurtulmak ise, çeşitli karakteristik şekil ve derecelerde bunu başaran medeniyetlerin, İslâm medeniyetiyle kemale erdiğini, en yüce şeklini aldığını kabul etmeliyiz. Çünkü insanı vahşetten uzaklaştıran adalet, iyilik, müsamaha, merhamet, şefkat, ahde vefa, fedakârlık, itidal, edep ve terbiye, yardımlaşma, yoksulun ve yetimin hakkını koruma gibi kavramlar İslâmiyet’le mükemmelliğe erişmiştir.”

“-Biz medeniyeti, kültürün doğurucusu ve yükselticisi olarak görüyoruz.”

“-Medeniyet kültür ürünlerinin meydana gelişine müsait toplumsal ortamı hazırlar. Toplum üyelerine benimsettiği inanç ve ahlâk nizamı ile onlara bir ruh enerjisi kazandırır ve onların faaliyetleri için bir çerçeve ve istikamet sağlar.”

-Medeniyet kaynaktır; ortaya çıkan ürünler ise kültürü oluşturur.

-Medeniyet, rasyonel bir ruh yükselişinin bilincidir; o yükselişin içerdiği inançtır. Bu inanç, belli bir istikametteki kurallara göre eylemleri üretmesi bakımından bir ahlâk nizamıdır. Medeniyet adı altında kavramlaştırdığımız inanç ve ahlâk nizamı, toplum üyelerinin içgüdülere bağlı eğilimlerini ve bencil isteklerini dizginleyerek, onların güven ve istikrar içinde toplum yapısını kurmasına imkân verir.

-Medeniyet, bireylerin benimsediği rasyonel bir inanç ve ahlâk nizamının gereklerine ve bireylerin, ruhuna verdiği ilhama göre kültür ürünleri doğurtur”

¹⁹⁴ Beyatlı, (1995), s. 95-96.

söylemleri ile kan bağı taşıdığı söylenebilir. Aynı zamanda Yılmaz Özakpınar'dan alıntılanmış olan medeniyet tarifi, Yahya Kemal'e göre İslam dinin ahlak ve muâşeret kaidelerinin yol gösterici olduğu *Şark Medeniyeti* ile ilgili şu söylemine yakındır:

“Eski İstanbul’un güzel semtlerini yaratan Türklük, Şark medeniyeti içinde yaşıyordu; o zaman o medeniyetin manevi havasıyla, ahlak ve muâşeret kaideleriyle, hayat şartlarıyla onları yaratmıştı; şimdi Garp medeniyetinin havası ve onun kaideleri, hayat şartları içinde yaşıyor, ona göre mesken, semt ve şehir yaratmağa mecburdur. Türklük, millî şuuruna sahip olursa, hayat ve varlık manzarası, eskisinden başka üslupta, fakat gene güzel olabilir. Bahsettiğimiz imtidad içinde değişiklik budur.”¹⁹⁵

Buna rağmen medeniyet rolünü bütünüyle din kavramına yüklediği söylenemez. Yahya Kemal’in kültür ve medeniyet anlayışına göre din, coğrafya ile birlikte; kültür unsurlarını doğuran ve onları besleyen bir kaynak olarak görünür. Bu beslenen unsurların kemale erip medeniyete dömtüğünü söylemek, onun görüşüne daha yakındır. Bu görüşe yakın olarak İstanbul’un fethi bahsindeki dinin rolüne göz atmak, Yahya Kemal’in din, kültür ve medeniyet ilişkisini anlamaya yardımcı olacaktır. Fethedildiğinde virane halinde bulunan İstanbul, İslamiyet’le yoğrulmuş Türk kültürünün şehre aksedişiyile estetik değeri yüksek bir siluete kavuşmuş, bununla birlikte ilmî tesir görülmeye başlamıştır. İşte bu durum Yahya Kemal tarafından köklerini İslamiyet’e dayamış şark medeniyetinin Türk kültürü ile buluşmasının bir neticesi olarak addedilmiştir. *Ezansız Semtler* yazısı, bu anlamda, Yahya Kemal tarafından dinin kültür unsurlarına, medeniyete dönüşmek üzere gereken imkânı tanıyışının, dinden uzaklaşmanın ise bir *kültür ve medeniyet değışmesi* ve *kültür ve medeniyet buhranı* olarak addedilmesinin bir örneği olarak gösterilebilir;

“Çocukluk dediğimiz bu Müslüman rüyasıdır ki bizi henüz bir millet halinde tutuyor. Bugünkü Türk babaları havası ve toprağı Müslümanlık rüyası ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur’an’ın sesini işittiler; bir raf üzerinde duran Kitabullah’ı indirdiler, küçücük elleriyle açtılar, gül yağı gibi bir ruh olan sarı sahifelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler; kandil günlerinin kandilleri yanarken, ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler.

¹⁹⁵ Beyatlı, (1995), s. 65.

Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, camiler içinde şafak sökerken Tekbîr'leri dinlediler, dînin böyle bir merhalesinden geçtiler hayata girdiler Türk oldular. Bugünün Türk çocukları büyük bir ekseriyetle yine Müslüman semtlerde doğuyorlar, büyüyorlar, eskisi kadar derin bir tahassüs ile değilse bile yine Müslümanlığı hissediyorlar. Fakat fazla medenileşen üst tabakanın çocukları ezansız yeni semtlerde alafranga terbiye ile yetişirken Türk çocukluğunun en güzel rüyasını göremiyorlar. Bu çocukların sütü çok temiz hilkatleri çok metîn olmalı ki ileride alafranga hayat Türklüğü büsbütün sardıktan sonra milliyetlerine bağlı kalabilsinler, yoksa ne muhit ne yeni yaşayış, ne semt, hiçbir şey bu yavrulara Türklüğü hissettiremez.”¹⁹⁶

Bu durumu batı medeniyetine geçiş sürecinin doğurdu menfi bir netice olarak gören Yahya Kemal, İslamiyet ile yoğrulan Türklük mayasının “Garp medeniyetinin havası ve onun kaideleri, hayat şartları içinde” eriyecek olması karşısında duyduğu vehm ile düşüncelerini dile getirmiştir;

“Ah Büyük cedlerimiz! Onlar da Galata, Beyoğlu gibi frenk semtlerinde yerleşirdi, fakat yerleştikleri mahallede Müslümanlığın nuru belirir, beş vakitte ezan işitilir, asmalı minare, gölgeli mescid peyda olur; sokak köşesinde bir türbenin kandili uyanır, hasılı o toprağın o köşesi imana gelirdi. Beyolu’nu ve Galata’yı saran yeni yapıların yığını arasında o mescitlerden, o türbelerden bir ikisi kaldı da gördük ki cedlerimiz o kefare frenk mahallelerinin toprağına böyle nüfuz ederlerdi. Biz bugünün Türkleri bilakis Şişli, Nişantaşı, Kadıköy, Moda gibi küçük bir şehri andıran yerlere yerleştik, fakat o yerler Müslüman ruhundan ârî, çorak ve kurudur.

Medenileştikçe Müslümanlıktan çıktığımızı tabî ve hoş gören eblehler uzağı değil, Balkan Devletleri’nin şehirlerine kadar gitsinler. Görürler ki baştanbaşa yenileşen, o şehirlerin her tarafında çan kuleleri yükselir, Pazar ve yortu günleri çan sesleri işitilir. Manzara halkın dînini ve milliyetini hatırlatır. O şehirler bizim yeni semtlerimiz gibi millî ruhtan ârî değildirler. Artık Türk milletinin ruhu bir rayiha gibi uçtu mu?”¹⁹⁷

Bu ifade gösteriyor ki; Yahya Kemal’e göre din, Türk kültürünü besleyen bir kaynak olarak görülüyor. “Medeniyet kültürü besler ve ona büyüyüp gelişmesi için alan, imkân tanır.” fikri ile örtüşen bu düşünceler, din kaynağından beslenmeyen Türklüğü tabî

¹⁹⁶ Beyatlı, (1995), s. 126-127.

¹⁹⁷ Beyatlı, (1995), s. 127-128.

olarak millî görmüyor. Aksine onu Batı Medeniyeti'ne ait olmaya çalışan, muvaffak olamamış kötü bir taklit olarak görüyor. Ona göre, “Din Türklüğün varlığını koruyan bir zırhtır. Bu millet kendini bu dine dayalı bir îman üslubu içerisinde muhafaza etmiş, onunla gelişmiş, onun uğruna mücadele ile geçen bir tarih yaratmıştır. Bundan sonraki millî tevekkün de aynı îmana yaslanarak sağlanabilir.”¹⁹⁸

Gedik Ahmet Paşa'ya yazmış olduğu gazelde din, diğer eserlerinde kullanılan manadan farklı bir mevkide kullanılmıştır.

Ra'd-ı tekbir kopup gitmelidir bank-i ezan
D'ar-ı küffârda meşhur kenîsâya kadar
Gark-ı nûr olmalı iman-ı Muhammed'le firenk
Bu sefer Rim-papa'dan Hazret-i İsâ'ya kadar

Mısraları, daha evvel bahsetmiş olduğumuz üzere Fatih Sultan Mehmet'in Batı Roma seferi ile ilgilidir. Bu sefer, Yahya Kemal'e göre, yalnızca bir toprak genişletme politikasından ibaret değildir. Batı Roma'ya yapılacak bir seferle geçmişten bu yana hedef bilinen cihan hâkimiyeti ülküsü yol kat edecek ve bu rotada Hristiyanlığın temsili olan Saint Pierre kilisesinde yankılanacak ezan sesi, bu toprakları İslam dini ile nura boğacaktır.¹⁹⁹ Burada ki *nur* sözcüğü “aydınlanma” manasında kullanıldığı üzere “medeniyet” kavramına yakın bir anlamı temsil etmektedir. Böylesi bir feth ile gerçekleştirilecek olan şey; islamiyetin tesiriyle gelişen kültür vasıtalarının dönüştüğü medeniyetin sirayetidir. Aynı özdeşlik “26 Ağustos 1922” adlı dörtlüğün şu mısralarında da mevcuttur;

Şu kopan fırtına Türk ordusudur yâ Rabbî
Senin uğrunda ölen ordu budur yâ Rabbî
Tâ ki yükselsin ezanlarla müeyyed nâmın
Gâlib et çünkü bu son ordusudur İslâm'ın²⁰⁰

Bu mısralarda hakkında endişe duyulan ordu, eski medeniyetin neferlerinden oluşan bir ordu olarak ele alınmıştır. Bu anlamda İslam'ın son ordusu, medeniyetin de son ordusu olarak addedilmiş görünür. Netice itibariyle ona göre din, ulaştığı yerleri dönüştüren, nura boğan (aydınlatan) bir kaynaktır. Vaktiyle Türklere de dokunmuş, kültür yapılarının

¹⁹⁸ Başer, (1998), s. 366.

¹⁹⁹ Ökten, (2008), s. 363-380.

²⁰⁰ Beyatlı, (2014), s. 88.

mizacını belirlemiş ve bunu kullanarak bir medeniyet vücuda getirmeleri için ihtiyacı olan kaynağı sunmuştur. Hususi olarak medeniyet kavramına dair fikir beyan ettiği ender yazılarından biri olan “Türklüğün Yenileşmesi” başlıklı makalede daha evvel *beynelminel* olarak tabir edilmiş olunan medeniyeti *benyelbeşer* tabiri ile zikrederken şu düşünceleri dile getirmiştir;

“Bugün bizim Avrupa medeniyet dediğimiz esasat ilmî bir tarifile Avrupa’ya has değil, bilakis birkaç bin senelik beynelbeşer sa’yin bir muhassaladır. Bugünkü medeniyet cenuptan yavaş yavaş şimalde doğru giderken birçok ırkların elinden geçmiş. Başka başka dinlere mensup milletlerin iştirakiyle yuğrulmuş, ve bugün Avrupa ve Amerika’nın şimalinde son şekli ile mütecellî bulunuyor. Bu nazariyeye göre medeniyet birdir ve beynelbeşerdir. Dinî ve ırkî mahiyetlerden azadedir. Avrupa akvamı arasında Macarlar ve Finlandiyalılar gibi aryanî olmayan milletler var. Demek ki Avrupa medeniyeti aryan ırkının eseri değildir. Ve diğer taraftan aynı dairede Yahudiler gibi elan en samimi bir rabita ile koruyan zümreler bulunuyor. Ve hatta bu zümrelerin feylosofları, bestekârları, muvahhidleri de ırkça ve dince Yahudi kalarak bugünkü Avrupa medeniyetini hatta sevk ediyorlar; demek ki bu medeniyet iddia olunduğu gibi Hristiyan değildir.”²⁰¹

Keza Yılmaz Özakpınar da medeniyet tarifini; “Batı medeniyeti, eski Roma medeniyeti, Hristiyanlık ve hümanizm gibi üç safhalı bir başkalaşım ile oluşmuş bir inanç ve ahlâk nizamları alaşımıdır. Bu inanç ve ahlâk sistemlerinden hiçbirisi yok olmamıştır. Ortaya çıkan medeniyet gerçekten tam anlamıyla bir alaşım’dır” söylemiyle dile getirmesi, Yahya Kemal’in görüşü ile paraleldir. Yahya Kemal bu görüşü ile medeniyeti herhangi bir dinin tekelinde görmemiştir. İşte bu nedenle ona göre bir millet, “medeniyeti olduğu gibi kabul ederek, millî kimliğini koruyarak, hatta daha da kuvvetli bir şekilde muhafaza ederek o dairede yer alabilecektir.”²⁰² Bu düşünceye göre medeniyet dairesinde yer alabilmek için millî değerlerimizden ödün vermek gerekmeyecek, aksine onları muhafaza ederek ve kullanarak medeniyet dairesine dinamik bir katkıda bulunabileceğiz. Bu durumda millî değerlerimizi besleyen dinî kültür unsurlarımızdan feragat etmek gibi bir durum söz konusu olmayacak, böylelikle medeniyet, bu kaynaktan beslenmeye devam edebilecektir. Ancak Türklerin bunu gerçekleştirmesinin bu kadar çabuk mümkün olmayacağını belirtmiş ve şu sebeplere dayandırmıştır:

²⁰¹ Beyatlı, (1977), s. 306-307.

²⁰² Beyatlı, (1977), s. 307.

“Türkler gibi geniş kudretli, büyük bir eser vücuda getirmiş milletler daha güç temeddün edebiliyorlar. Çünkü onların bir devir evvel vücuda getirdikleri eserlerin cüz’üleri yeniyi temsil etmekten alıkoyuyor. Yeni darülfünun karşısında medrese var. Yeni hayat kanunlarının karşısında eski ahkâm var. Yeni kisve karşısında eski kisve var. Yeni tarzı-ı muaşeret karşısında eşli tarz-ı muaşeret var. İşte bu eskiler yeniye muttasıl aksülamel icra ediyorlar. Biz Türkler bir buçuk asırdan beri bunun için, bu amel ve aksülamel arasında muttasıl çırpınıyoruz, bunalıyoruz, serbest yürüyemiyoruz, geri kalıyoruz. Yalnız son bir buçuk asır önceki müşahedelerimizle anlaşılıyor ki yeni, eskiye safha safha muttasıl galebe ediyor. Ve bu zihniyetçe, muaşeretçe, terbiyece, teknikçe, kisvece muttasıl değişiyoruz. Ve Avrupa’daki muasırlarımıza benziyoruz. Bu tekâmülün neticesinde onlara tamamiyle benziyeceğiz. Bugünkü medeniyeti harfi harine kabul edeceğimiz bir bedahat görünüyor. Medeniyetin üzerimizdeki bu mütemadi galebesini görüp de onu baştan bir kül olarak bütün zihniyetimizin imanı ile kabul edersek hem tekâmülün müddeti kısılır, hem de tufeyli mukallid olmaktan kurtuluruz; mütemadi olmak kıymetini kazanırız.²⁰³

Yahya Kemal’in medeniyet fikrini, özellikle sistemli bir teori olarak sunmamış olması, sanatkâr kimliğinden kaynaklanmaktadır.

“Herhangi bir sistem iddiası bulunmamasına rağmen, o Batı’nın teknolojik üstünlüğü karşısında hemen hiç ezilmemiş, aslî değerlerimizi şuurlu bir şekilde savunmaya devam etmiştir. Bununla beraber, daha makul bir çözüm bulamadığı için, net bir ayırım olmasa bile, medeniyetle kültürü birbirinde ayırmakta, fakat Batı’nın ilmini ve tekniğini almakla her şeyin düzelebileceğine inananlara katılmamaktadır. Zevk, düşünüş ve ahlâk gibi bir takım değerlerin dışında bir medeniyet nasıl düşünülebilir? Kısaca ifade etmek gerekirse, medeniyet her şeyden evvel bir zihniyet meselesidir. Eğer Batı medeniyeti içinde yerimizi almak istiyorsak, önce zihniyetimizi değiştirmek mecburiyetindeyiz. Bu, bir hüviyet olmamıza engel değildir. Hem Batı medeniyetine dâhil olmak, hem de hüviyetimizi korumak, ancak mektepten memlekete dönmekle mümkündür. Hâlbuki biz hala Batı mektebinde bocalayıp duruyoruz.”²⁰⁴

Bu nedenle bir sanatkâr olarak Yahya Kemal’in Batıdaki gibi maddeci bir medeniyet yaklaşımını değil, maneviyatı yüksek bir medeniyet anlayışını benimsemiş olması

²⁰³ Beyatlı, (1977), s. 308.

²⁰⁴ Ayvazoğlu, (1999), s. 78-79.

kaçınılmazdır. Yahya Kemal’de Bergson Felsefesi öncülüğünde gelişme gösterdiği öne sürülen bu maneviyatı, Beşir Ayvazoğlu şu şekilde nakletmiştir;

“Mütakere yıllarında Yahya Kemal ve arkadaşları tarafından çıkarılan Dergâh mecmuası, isminden başlayarak bütün muhtevasıyla “modern mistik” diyebileceğimiz bir hüviyet taşıyordu. Mustafa Şekip’in yazıları ve Bergson’dan tercümelemleri, Yakup Kadri’nin *Erenler’in Bağından* başlığı altında yazdığı mensur şiirler İsmail Hakkı’nın yazıları, tekke şiiriyle ilgili araştırmalar ve metinler, *Dergâh*’ın bu hüviyetini açıkça göstermektedir. Öyle ki dergi çıkarılmadan önce Zaviye ismini teklif edenler bile olmuştur. Yahya Kemal’in *İthaf* adlı şiirindeki mistik adlı havadan doğan Dergâh ismi, bu mecmuada toplanan Türk aydınlarının ruh halini bir ayna gibi aksettirmektedir. Yayımlandığı günlerde büyük bir akis uyandıran şiir eski şarka duyulan hasreti ve onun bir daha dirilmemek üzere öldüğünü ifade eden çarpıcı bir manzumedir. Bununla beraber, yeni bir dirilişi ve hayat hamlesini de kapalı olarak müjdelemektedir, denilebilir. Nitekim Dergâhçı aydınların Bergson felsefesine sarılmaları, bu diriliş duygusunun, Tanpınar’ın ifadesiyle “istatistiğe karşı mücadele veren vitalite’nin bir tezahürüdür. Fetret devirlerinde dergâhlara sığınan, bu sığınışın ardından yen bir ruh hamlesiyle harekete geçen insanlar gibi, Dergâhçı aydınlar da vitalite’nin sonunda mutlaka zafer kazanacağına inanıyordu.

Mustafa Şekip, mütakereyi takip eden günlerde, milletimizin uğradığı büyük haksızlık karşısında içine düştüğü ümitsizlikten Bergson felsefesi sayesinde kurtulduğunu ve ruhunun taze bir hayat neşvesi ile canlandığını söyler. Esasen bu felsefenin Avrupa’da oynadığı rol de, Mustafa Şekip’in ruhuna verdiği hayat neşvesinden pek farklı değildir. Pozitivizmin ve relativist felsefe sistemlerinin bunalttığı XIX. asır, Bergson felsefesi ve diğer “anti-intellectüalist” düşünce akımları sayesinde biraz ümit ve imana kavuşmuştur.²⁰⁵

Bu anlamda Mustafa Şekip’e göre sanat yalnızca ilmî yapıya dayandırılmaz. “Sanatın kaynağı da dindir. Eğer Doğu’nun çocuklarından İsa olmasaydı, bugünkü Batı medeniyeti de olmazdı. Bütün peygamberleri ve bütün ahlak dâhilerini yetiştiren Doğu, sahip olduğu medeniyet hamlelerini muhafaza ettiği müddetçe, bir zamanlar olduğu gibi, yine bütün dünyaya ışık salmaya devam edecek, insanlığı birgün mutlaka kurtaracaktır”²⁰⁶ görüşü ile

²⁰⁵ Ayvazoğlu, (1999), s. 95-96.

²⁰⁶ Ayvazoğlu, (1999), s. 99.

birlikte maddenin karşısına ruhun konduğu anlayışa dair bir başka görüş de şu şekilde kaleme alınmıştır;

“...ruh kelimesinden bahsetmek istiyoruz. Şairin vokabülerinde, madde, ancak, devrin şartlarından şikayet eden birkaç mısra da yer alır. O da mısraa metafizik bir kalite vermekten ziyade, ifadede mevcut olan hissî dozu yükseltir. Ruh Yahya Kemal’in şiirlerinde sık sık rastlanan kelimelerdendir. Umumiyetle şu üç manadan birine delalet eder:

1. Maddenin zıddı,
2. Bu mananın daha hususî bir sahaya nakliyle hasıl olan yeni mefhum: Letafet-i kesafetin zıttını-haiz mevcudat ve tasavvurların vasfı, latif varlıklar
3. Benlik, nefis.”²⁰⁷

Yahya Kemal’in medeniyet anlayışını din kavramı tesirini göz önünde bulundurarak izah edecek olursak “zaman içerisinde birçok el değiştirmiş medeniyet, Batı’nın elinde maddeci bir yapıya bürünmüş, buna karşın kaynağı halen ruhaniyettir” gibi bir görüşe sahip olduğu söylenebilir. Yahya Kemal’in bu görüşünün hareket noktasının, maddenin karşısındaki ruh fikrinden dolayı olarak etkilendiği yahut hem fikir olduğu ve bu görüşü onayladığı söylenebilir. Bu nedenle tüm kültür unsurlarında sürekli olarak vurgulanan İslamiyet fikri, bu görüş ile paralel düzlemde görülmektedir.

SONUÇ

Türk aydını arasında kültür ve medeniyet kavramlarına ilişkin farklı görüşler doğmuş ve zamanla bu görüşler nevi olarak çoğalmıştır. Hem kültür kelimesine hem de medeniyet kelimesine yüklenen mana farklı coğrafyalarda, farklı anlamlarla karşılandığından; bu durum, kavrama dair farklı görüşlerin doğmasını kaçınılmaz kılmıştır.

Öncelikle Tanzimat döneminde Reşid Paşa, Mustafa Sami Efendi, Münif Paşa, Şinasi, Namık Kemal gibi isimlerin vasıtasıyla düşünce dünyamıza girdiği görülen medeniyet kavramı, Tanzimat sonrasında kültür kavramı ile birlikte, Ziya Gökalp tarafından ilk sistemli zeminini bulmuş ve Mümtaz Turhan, Cemil Meriç, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar gibi öne çıkan isimler tarafından tartışılmıştır.

²⁰⁷ Bilgegil, M. K., (2000), “Yahya Kemal’in şiirlerinde Din”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar*, Cilt: 2, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, s. 550-581.

Bu tartışmalar incelenirken görülmüştür ki; Türk toplumu Tanzimat dönemi ile birlikte kendini bir takım yenilik hareketlerinin içinde bulmuş ve o tarihten bu yana; hukuki, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlar gibi pek çok sahada, bir değişim süreci içine girmiş, “Batılılaşma” kavramı etrafında gelişen süreç, yıllardır çözümlenemeyen bir cemiyet krizi olarak güncelliğini korumuştur. Bu durum Türk aydını arasında “Kültür ve Medeniyet Değişmeleri” gibi tartışma konularının doğmasına neden olurken, toplumu böyle bir değişime sürükleyen global rüzgâr, aynı zamanda bir “aydınlar meselesini” de tetiklemiştir.

Yahya Kemal’in ise; kültür ve medeniyet kavramlarına yaklaşımının, batılılaşma meselesi, modernleşme meselesi ve aydınlar meselesi gibi konulardan bağımsız olmadığı görülmüştür. Türk cemiyetini de önüne katan modernleşme rüzgârı ile meydana gelen bu krizlere kayıtsız kalmadığı, gerek makalelerinde, gerekse şiirlerinde gözlemlenmiştir.

O, geleneğe bağlı kalarak ilerleme, var olan kültürel değerleri muhafaza ederek batılılaşma fikrini savunurken, medeniyet için ihtiyaç duyulan kaynak ve birikimin, unutmaya başladığımız kültürümüzde zaten mevcut olduğu görüşünü ortaya atarak, aydınlarımızın dikkatini bu kültür ve medeniyet birikimine çekme gayretiyle, geleceğe bu noktayı göz ardı etmeden bakılması gerektiğini ön görmüştür. Modernleşme anlayışını da bu görüş üzerine bina etmiştir. Geçmişin, inkâra varan yaklaşımlara maruz kaldığı Batılılaşma döneminde, sanatkârın cemiyetin geçmiş ile kopmuş olan bağlarını terkip etmede önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Modern Türk şiirinin kurucusu olarak kabul edilmesi, bu anlayış ve gayretin eseridir. “Memleketten Bahseden Edebiyat” bahsinde sanatkârların gözlerini, Batı yerine kendi cemiyetimize çevirmesi gerektiğini söylerken sanatta hakiki ve kalıcı olmanın sırrını vermiştir.

Medeniyet bahsi içerisinde aydınlar tarafından sıklıkla değinilmiş olan hukuk, iktisat, bilim, bilimden doğan teknik, sanayi ve endüstri gibi unsurlara aynı mertebeye değinmemiş olmasının, medeniyet kavramına yaklaşımıyla ilgili olduğu müşahede edilmiştir. Çünkü o, medeniyeti; Batı’daki gibi, maddeci ve insan aklına dayalı bilimsel bir ilerlemeye bağlı olarak değil, manevi bir yaklaşıma bağlı olarak kavramıştır. Bu netice ise; konu ilgili sistem öne sürmüş bir çok aydının görüşüne karşılık olarak, maddi kültür ve manevi kültür ayrımı yapmadığını göstermiştir. Kültür ve medeniyet kavramlarını birbirlerinden keskin bir çizgi ile ayırt etmeyen tutumu, coğrafya ve din anlayışı çizgisine yakın medeniyet görüşü bu durumun sebepleri arasındadır.

Başlangıcını 1071 tarihi itibari ile ele alan Türk tarihi anlayışının, Türk-İslam sentezinden doğan kültür görüşüne dayalı olduğu, milli çerçevede değerlendirildiği söylenebilir. Öyle ki mimari anlayışı dahi, bu sentez sonucunda doğan kültür ürünleri olarak görülmüş, şehirleşme ve imar konularında beyan etmiş olduğu görüşler, bu mirası muhafaza kaygısı ile aktarılmıştır. Tarih, dil, mimari ve musiki sahalarını, coğrafya ve din kavramlarından bağımsız düşünmediği sonucuna varılmıştır. Bunların herbirini “milliyet” yaklaşımı içerisinde izah ettiği gözlemlenmiştir.

Yahya Kemal’de “milli kültür” fikri oldukça açıktır. Dinin kültüre tesiri olduğu gibi; kültürün de din üzerindeki tesirini, Ezan’ın okunuşundan İslâm mimarisine kadar uzanan kültür yelpazesinde, içiçe vaziyette görmüş ve nakletmiştir. Özellikle, Türk milletinin diğer İslâm ülkelerinden farklı bir iman biçimine sahip olduğunu vurgulayarak, Türklere özgü bir Müslümanlığın, Türk Müslümanlığının varlığına dikkat çekmiştir. Dahası Türklerin mevcut kültürlerinden doğan özgü bir düşünce, yaşayış biçimi olduğunu, bunun inançlarına da yansıdığını kültür ve medeniyet penceresinden göstermiştir. Konuyla ilgili sanat sahasındaki söylemlerinde, milli kültürümüze ve klasik geleneğe bağlı kalmanın önemini adeta bir kültür ve medeniyet nizamı ile izah etmiştir.

Din ve coğrafya kavramlarının, Yahya Kemal tarafından tarih, dil, musiki ve mimari gibi kültür unsurlarını doğuran ve onları besleyen bir kaynak olarak görüldüğü sonucuna varılmıştır. Bu yaklaşımı ile onun kültür ve medeniyet kavramlarının oturtulacağı sistematikğin şu şekilde geliştiği gözlemlenmiştir;

Din ve coğrafya, ana unsur mevkiindedir. Yani doğurucudur. Bu ana unsur; dil, tarih, mimari, musiki gibi kültür unsurlarını doğurmuş, beslemiştir. Millet varlığı büyük ölçüde bu iki kaynağa dayalıdır. Türk toplumunun yaşam doğrusunu tayin eden ise; din ve coğrafya olmuştur. Onun tarafından doğurulan, beslenen kültür unsurları büyüyerek medeniyete dönüşmüştür. Buna göre din ve coğrafya, medeniyetin ana kaynağı, medeniyet ise; kültürün kemale ermiş halidir. Bu sistematikte, her bir unsur bir vazife üstlenmiştir. Mimari sanatı bir kültür unsuru olarak medeniyetin bir nişanı, musiki sanatı onun sesi, tarih bu büyüme sürecinin bir hikâyesi, dil ise koruyucusu rolündedir; din ile birlikte, medeniyet varlığını bir bütün halinde muhafaza etmekteki rolü üstlenir.

Yahya Kemal’in gerek modernleşme, gerek batılılaşma, gerekse kültür ve medeniyet üzerine öngörülleri yalnızca kendi devri ile sınırlı değildir. Bu görüşler hakiki mahiyetini sonraki devirlerde de göstermiştir. Bilhassa medeniyetin reçetesini Batı’ya

bakarak, yalnızca bilime dayalı yazan düşünörlere mukayesen medeniyet anlayışının temelini milli kÖltÖr zeminine oturtmuştur. O, içinde bulunduğu toplumun ilmî ve teknik ilerlemesini de; milli kÖltÖrÖn inkârı yerine kabullenilmesine, anlaşılmasına, özÖmsenmesine ve cemiyetin her sahasında tatbik edilmesine bağlı kılmıştır.

TÖm bu görÖşler, sıkıntılı bir cemiyet döneminde devirdaşlarının yazmış olduğu reçeteler ile ters istikamette ivme kazanmıştır. Ziya GÖkalp'in maziye olan yaklaşımı ile Yahya Kemal'in maziye yaklaşımı arasında yön farkı vardır. KÖltÖr ve medeniyet gibi konularda da mütabakat noktaları pek azdır. Ziya GÖkalp kÖltÖr öğelerini yalnızca ırka mal ederken, Yahya Kemal bir sentez fikrini milli çerçeveye mal etmektedir. Yapılan incelemeler sonucunda görÖlmüştür ki; onu, devrinin ve sonrasının düşünÖrleri ve sanatkârlarından ayıran en belirgin özelliği cemiyete çizmiş olduğu bu orijinal istikamettir.

KAYNAKÇA

ACAR, M.Şinasi: *İstanbul'un Son Nişan Taşları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2006.

ANDI, M. Fatih: *Bir Osmanlı Bürokratinin Avrupa İzlenimleri*, İstanbul, 1996.

AKAY, Hasan: *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi, İstanbul, 1998.

AKTAŞ, Şerif: "Milli Romantik Duyuş Tarzıyla Yahya Kemal ve Ziya GÖkalp", *Doğumunun 100. Yılında Yahya Kemal*, Marmara Üniversitesi Yayınları, Nu: 415, İstanbul, 1984.

AKTEPE, Kürşat: *Okçuluk*, Nobel Yayınevi, Ankara, 2003.

AKÖN, Ömer Faruk: "Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal'in Şiiri", *ÖlÖmÖnÖn Yirmi Beşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, Türk KÖltÖrÖnÖ Araştırma Enstitüsü Yayınları, Seri 3., Sayı, A.14, Ankara, 1983.

ASLAN, Bahtiyar: *Günebakan Yeni Türk Edebiyatı Değerlendirmeleri*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2012.

ASLAN, Bahtiyar: “Cumhuriyet Dönemi Roman Kahramanlarında Kültürel Bocalama,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

AYDA, Adile: *Yahya Kemal, Kendi Ağzından Fikirleri ve Sanat Görüşleri*, Ajans Türk Yayınları, Ankara, 1962.

AYDIN, Mithat: “Namık Kemal’de Terakki ve Maarif Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53,2, 2013.

AYVAZOĞLU, Beşir: *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı: “Yahya Kemal’de Şehir ve Mimari”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası*, Sayı, 2, İstanbul, 1968.

BANARLI, Nihad Sami: *Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2014.

BANARLI, Nihat Sami: *Yahya Kemal Yaşarken*, İFCYKEY, İstanbul, 1983.

BANARLI, Nihat Sami: *Yahya Kemal’in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, 1960.

BANARLI, Nihat Sami: “Yeni Türk Tekevvününde Malazgirt Başlangıcı”, *Kubbealtı Mecmuası*, Y.1. İstanbul, 1972.

BAŞER, Sait: “Kimlik, Kişilik, Ontik Kimlikler ve Türkiye”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, Sayı 3, Aralık, 2013.

BAŞER, Sait: “Sadreddin Konevî Üzerinden Türk Entelektüel Stratejisini Okuma Denemesi”, *I. Uluslar Arası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya, 2008.

BAŞER, Sait: *Yahya Kemal’de Türk Müslümanlığı*, Seyran Kitap, İstanbul, 1998.

BEK, Kemal: *Yahya Kemal Beyatlı Yaşam Öyküsü ve Yapıtlarını Okuma Klavuzu*, Tarih ve Özne Yayınları, İstanbul, 2001.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebi hatıralarım*, Baha Matbaası, İstanbul 1973.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1971.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Eğil Dağlar*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 2014.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Mektuplar ve Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1977.

BEYATLI, Yahya Kemal: *Tarih Musahabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti, Yayınları, İstanbul, 1975.

BİLGEGİL, M.Kaya: “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Din”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar, Cilt: 2*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2000.

CEVİZCİ, Ahmet: Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, İstanbul 1996.

ÇIKLA, Selçuk: *Roman ve Gerçeklik Bağlamında Kültür Değişmeleri ve Servet-i Fünûn Romanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

DABİL Avni: “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Türk Musikisi”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar, Cilt: 2*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2000.

EMİL, Birol: “Namık Kemal’in Eserinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet, Medeniyet, İrade”, *Ölümünün 100.Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1984.

EMİL, Birol: *Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler 2*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

ENGİNÜN, İnci: “Yahya Kemal ve Türk Tarihi”, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yay. İstanbul 1991.

ERALP, H. Vehbi: “Yahya Kemal ve Millî Tarihimiz”, *Türk Silahlı Kuvvetleri Malulleri Dergisi*, 1. 1969.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri: *Tanzimat'ta İçtimaî Hayat*, Tanzimat 2, MEB Yayınları, İstanbul, 1999.

FİLİZOK, Rıza: “Namık Kemal’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, *Ölümünün 100.Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1984.

GÜNGÖR, Erol: *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Cilt: 10

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Cilt: 28

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Cilt: 34

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Cilt: 36

KAHRAMAN, Âlim: *Büyük Göçmen Kuş Yahya Kemal Beyatlı*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.

KARACA, Nuray: *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008.

KAPLAN, Mehmet: *Dil ve Kültür*, Türk Edebiyatı, Eylül, Sayı: 143, 1985.

KAPLAN, Mehmet: *Sevgi ve İlim*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002.

KAPLAN, Mehmet: *Şiir Tahlilleri 1, Tanzimat'tan Cumhuriyete*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.

KAPLAN, Mehmet: “Yahya Kemal’de Tarih ve Coğrafya Fikri”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar, Cilt 1*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1998.

KONGAR, Ekrem: “Büyük Şairimiz Yahya Kemal ve Musikimiz”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar, Cilt: 2*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2000.

KORLAELÇİ, Murtaza: *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Hece Yayınları, İstanbul 2002.

LEWİS, Bernard: *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1970.

MERİÇ, Cemil: *Bütün Eserleri 1, Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

MERİÇ, Cemil: *Bütün Eserleri 7, Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

MERMUTLU, Bedri: *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kızkulesi Yayıncılık, İstanbul, 2003.

MÜNİF PAŞA, “Ehemiyyet-i Terbiye-i Sıbyan”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, (Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:1874, İstanbul, 1974.

NAMIK KEMAL, “Medeniyet”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, (Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:1874, İstanbul, 1974.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi: “Şehre Tepeden Bakan Adam” *Hayal Şiir, Yahya Kemal Beyatlı Şiiri Üzerine Makaleler*, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

ÖKTEN, Saadettin: *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Duyuşlar ve Düşünceler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

ÖZAKPINAR, Yılmaz: *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.

ÖZAKPINAR, Yılmaz: *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997.

ÖZAKPINAR, Yılmaz: *Bir Medeniyet Teorisi, Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*, Ötüken Yayınları, 2013.

ÖZBALCI, Mustafa: *Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.

ÖZDEN, H. Ömer: *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011.

ÖZTUNA, Yılmaz: *Itrî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

ÖZTUNA, Yılmaz: *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 2000.

SAVAŞ, Vural: “Yahya Kemal’de Vatan”, *Doğumunun Yüzüncü Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, Marmara Üniversitesi yayınları, İstanbul, 1984.

SEZER, Baykan: *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1988.

SAFA, Peyami: “Yahya Kemal’in İstanbul’u”, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar, Cilt: 1*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1998.

SIEGFRIED Andre: *Milletlerin Karakterleri*, Varlık Yayınları, İstanbul 1961.

ŞENLER, Yaşar: *Kültür ve Edebiyata Dair Görüşleriyle Yahya Kemal*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997.

TANPINAR, Ahmet Hamdi: *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.

TANPINAR, Ahmet Hamdi: *Yahya Kemal*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.

TANPINAR, Ahmet Hamdi: “Yahya Kemal Şiirleri ve İstanbul” *Yahya Kemal İçin Yazılanlar, Cilt: 1*, (Haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1998.

TANYOL, Cahit: *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980.

TURHAN, Mümtaz: *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, Babıâli Yayınevi, İstanbul, 1961.

TURHAN, Mümtaz: *Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Doğan Kardeşler Yayınları, İstanbul 1951.

TÜRKÇE SÖZLÜK, TDK Yayınları, Ankara 2005.

UYSAL, Sermet Sami: *Her Yönüyle Yahya Kemal Beyatlı*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2004.

UYSAL, Sermet Sami: *Yahya Kemal ile Sohbetler*, İstanbul, 1972.

ÜNVER, Süheyl: *Yahya Kemal'in Dünyası*, Tercüman Tarih ve Kültür Yayınları, İstanbul, 1980.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin: “Yahya Kemal’de Tarih şuuru”, *Doğumunun 112.Yılında Bir Kültür Klasieğimiz: Yahya Kemal, Anma Toplantıları*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1998.

ZİYA GÖKALP: *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara 1972.

ZİYA GÖKALP: *Türk Medeniyeti Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.