

---

## YAHYA KEMAL VE TASAVVUF

*Yahya Kemal and Sufism*

---

*Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN\**

### Özet

Yahya Kemal, çocukluğundan itibaren tasavvufa ilgi göstermiştir. O, inanç ile milli kültür arasında bağ kurmuş ve bu geçişin de tasavvuf yoluyla olduğunu savunmuştur. Bu bağın temellerinin, özellikle ilk Türk mutasavvıfı olan Ahmet Yesevi tarafından atıldığını benimsemiştir. Yahya Kemal, gerek Anadolu'da gerekse Rumeli'de İslamiyet'in, buralara gelen Ahmet Yesevi dervişlerince tanıtıldığını kabul etmektedir. O, bu sayede buralarda bir Türk-İslam birliği ve kültürü oluşturulduğu kanaatindedir.

**Anahtar Kelimeler:** İnanç, Tasavvuf, Yahya Kemal, Anadolu

### Abstract

Yahya Kemal showed interest in sufism since his childhood. He formed connection between faith and national culture, and he defended that this transition was through sufism. The foundations of this connection were adopted to be laid particularly by Ahmad Yasavi, who was the first Turkish sufi. Yahya Kemal accepted that Islam was introduced by dervishes of Ahmad Yasavi coming to these places in Anatolia and Rumelia. He is of the opinion that a Turkish-Islamic union and culture was formed hereabouts through this.

**Keywords:** Belief, Sufism, Yahya Kemal, Anatolia

Misticizm, bir hayat felsefesi olarak ele alınabilir. İnsanın, kendine özgü yöntemler kullanarak ahlâkî bakımdan yükselmesi, bunu yaparken de kendisiyle başbaşa kalması, iç dünyasına yönelmesi ve ruhunu arındırarak kötülüklerden uzaklaşması olarak tanımlanabilir. Bu anlayışta aklî bilgi değil, derunî bilgi olarak da niteleyebileceğimiz sezgi bilgisi ve zevk bilgisi ön plâna çıkmaktadır.<sup>1</sup>

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Mehmet Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993, s. 9.



İnsanlıkla birlikte görülen mistik düşünce, insanın kendi iç dünyasına dönmesi ve kapanması biçiminde anlaşıldığından dolayı olsa gerek ki, mistik hareketlerin genellikle bir tepkinin veya siyasî ve sosyal sıkıntılarının yaşandığı dönemlerde görülmesi dikkat çekmektedir.

Mistik hareketlerin, her kültürde veya dinde olduğu gibi, İslâm kültürü içinde de benzer sebeplerden dolayı meydana geldiği görülmektedir. İslâm kültürü içerisinde görülen mistik hayat tarzına sûfilik; bu yaşayış biçiminin teorik planda değerlendirilmesine de tasavvuf adı verilmektedir. İslâm dünyasındaki ilk sûfî hareket sürecinin de, -her ne kadar mistik tavır, İslâmiyet'in kendisinde ve Hz. Peygamber'in hususi hayatında potansiyel olarak mevcut ise de- fiilî olarak, Emevî yönetim biçimine bir tepki hareketi şeklinde başladığı bilinmektedir. Emevîlerin, aşırı lüks ve sefahata kaçan israfa dayalı yönetimine, bir grup insan ilk dönemin samimi ve sade İslâm anlayışına dönme şeklinde muhalefet edip, bunun göstergesi olarak da yünden yapılmış elbiseler giyerek kendilerine özgü bir hayat tarzı benimseyince, İslâm dünyasında fiilen sûfilik hareketi başlamıştır. Bu, bir anlamda reform hareketi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim Batı dünyasındaki reformasyon da Orta Çağ feodalizmine ve kilisenin hegemonyasına bir tepki olarak M. Eckhart'ın mistik hareketiyle başlatılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında gerek sûfliğin ve gerekse Batı mistisizminin, insanın sosyal hayattaki yanlışlıklara karşı, kendi iç dünyasına dönmesi şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Nitekim Yahya Kemal'de sıkıntılı zamanlarında tasavvufu, sığınılacak bir liman gibi görmüştür. Annesinin ölümü sırasında Rifaî Dergâhı'na sıkça gidişi, bu sebepten ötürü olsa gerektir.

Yahya Kemal, gençlik yıllarından itibaren, bizzat tasavvufun içinde bulunmamakla beraber, tasavvuftan tamamen uzak da değildir. Onun, eserlerinde ve düşüncelerinde tasavvufa önemli bir yer ayırdığını görmek mümkündür. Bunda çocukluk ve ilk gençlik yıllarında sık sık gittiği Üsküp Rifaî Dergâhı'nın tesiri söz konusu olabilir. Buranın mimarîsi, ziyaretçi sayısının çokluğu onu etkileyen sebepler arasında görülebilir. "Rifaî Tekkesi, Üsküb'ün eski, güzel, ziyaretgâh, çeşmeli ve şadırvanlı, oldukça zengin bir dergâhtı; Cuma günleri zikir ve devran olduğu saatlerde seyircilerle dolar, ... iğne atılsa yere düşmez derecede kalabalık olurdu."<sup>2</sup> Bir diğer önemli sebep, tekkenin son derecede zarif, kibar ve terbiyeli olan şeyhi Sadeddin Efendi'den

<sup>2</sup> Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 96.

aldığı tesirdir. Tasavvufi şiirleri olan, edebiyat ve tasavvufla ilgili sohbetler yapan bu zatın, Yahya Kemal üzerinde silinmez tesirleri olmuştur. Başka bir sebep de daha beş yaşında iken görüp âşık olduğu, kendisinden hayli büyük olan Redife Hanım'a burada tekrar rastlaması ve bu küllenmiş aşkın yeniden alevlenmesidir. Yahya Kemal, on beş yaşındayken Redife Hanım'ı tekrar gördüğünde o, Dergâh'ın şeyhi Sadeddin Efendi ile evli bulunmaktaydı. Bir Cuma günü Üsküp Dergâhı'na gelen, çocuklukla gençlik arasında bulunan Yahya Kemal, Redife Hanım'ı görünce oldukça etkilenmiş, eski aşkı yeniden başlamış ve uzun süre bu aşkın tesirinden kurtulamamıştır.<sup>3</sup> On beş yaş gibi ne tam gençlik, ne de çocukluk denilebilecek bir yaşta, tek taraflı da olsa yaşanan bir aşk hatırasının geçtiği mekânın kolay unutulamayacağı açıktır. Yahya Kemal de ömrü boyunca bu dergâhı, Redife Hanım'la beraber hatırlamış ve unutmamıştır.

Bu sebepler yanında, tasavvufun kendi yapısının da Yahya Kemal'e tesirinden söz edilebilir. Tasavvufun akıldan çok insanın iç dünyasına, duygularına hitap etmesi, Yahya Kemal'in sanatçı kişiliğinden kaynaklanan duygusallığı ve şuuraltında da sözünü ettiğimiz çocukluktan kalan izler bir araya gelince, onda tasavvufi bir eğilimin ortaya çıkması adeta kendiliğinden gelişmiştir. Buna bir de Yahya Kemal'in tarih düşünürü olduğunu ve Türklerin İslâmiyet'i kabul sürecinde tasavvufun etkin rolünden haberdar olduğunu ilave edince, onun tasavvufa eğiliminin sebepleri daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Türklerin, 9. yüzyıla kadar tek tek benimsedikleri İslâmiyet'i kitleler halinde kabul edişlerinde, tarikatların aktif ve etkili bir rolü olduğu gerçeği de bununla izah edilebilir. Anavatanlarından, yeni yurtlar bulmak için ayrılan Türkler, sıkıntılı günler geçirirlerken; çeşitli sebeplerle İslâmiyet'i tanıyan ve yeni dinî daha iyi yaşama anlayışından hareketle sûfliği seçen ve kendilerine Horasan Erenleri adı verilen Türk sûfilerin etkisiyle de İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Zira sûfiler, tavır ve yaşam biçimleri, sade giyiniş tarzları, alçakgönüllülükleri, dürüstlük ve güvenilirlikleriyle eski Türk dinindeki kam ve şamanların tavır ve yaşayış tarzlarını hatırlatmaktaydı. Eski dinlerinden, yeni bir dine geçiş sürecinde eskiyi hatırlatan motifleri gören ve yeni dine de eskiden bir şeyler bulan Türkler, benimsedikleri bu yeni dine daha çabuk uyum sağlamışlardır. Yahya Kemal, Türkler tarafından kurulan ve yaygınlaşan bu tarikatlar yoluyla sadece dinî değil, aynı zamanda Türk

<sup>3</sup> Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, s. 96.

milliyetinin de şekillendiğini ve Türk Müslümanlığına ulaşıldığını kabul etmektedir. Öyleyse Türkler arasında ve Türkler tarafından kurulan ilk tarikatlar, dinin benimsenmesinde, Türk kültürünün, Türklerin hayat tarzının dine aktarılmasında önemli görevler üstlenerek, yeni dinin yadırganmamasına yardımcı olmuşlar, İslâm dininin eski Türk dinine ve kültürüne yabancı olmadığını vurgulamışlardır. Buna göre ilk tarikatların millî kimliklerinin, dinî kimliklerinden daha ön plânda olduğu söylenebilir.

Bunu dikkate alan Yahya Kemal, Fuat Köprülü'nün dil ve edebiyatla ilgili bir eser yazma teşebbüsü olduğunu öğrenince bu konu ile alakalı olarak şu tavsiyede bulunmuştur: “Bu mevzua girmeyiniz. Bizim daha mühim mevzularımız vardır. Mesela şu Ahmet Yesevî nedir, kimdir? Bir araştırınız. Bakınız bizim milliyetimizi asıl orada bulacaksınız.”<sup>4</sup> Demek ki Yahya Kemal, Ahmet Yesevî’de öncelikle millîliğin araştırılmasını ve onun, dinî kendi milliyetine göre nasıl yorumladığını ele almak gerektiğini belirtmektedir. O, millîlikle dinîliği bir arada mütalaa etmenin lüzumundan hareketle, daha önce de belirtildiği gibi dinde millî unsurlara yer verirken, bu bağlamda tasavvufun da değerlendirilmesi ve göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.



Türk kültürünün şekillenmesinde, Anadolu'nun eski kültüründen uzaklaşarak Türkleştirilip İslâmlaştırılmasında, bu millîliğin büyük payı vardır. “Türk kültür ve medeniyetinde Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bayram Veli (ölm. 1430) gibi kendilerini Tanrı'ya adanmış ruh adamlarının büyük rolü olmuştur. Her Türk şehrinde hatta kasaba veya köyünde bir veya birkaç veli yatar. Onlar, ilk Hıristiyan devletinin beşiği olan Türkiye'ye İslâmiyet'i yerleştirmişlerdir. Bu manevi kuvvet temsilcilerine halk büyük saygı duyar. Onlara ait pek çok efsane ve keramet anlatılır. Toprağı bu nevi insanlar ve onların efsaneleri kutsallaştırır. Bundan dolayı onların tarihî ve manevî fonksiyonlarını anlayan bir aydın, halk gibi değilse bile, kendine göre onlara değer vermelidir.”<sup>5</sup>

Yahya Kemal, Mehmet Kaplan'ın işaret ettiği bu fonksiyonları anlayan aydınlardan biridir. Bu itibarla Yahya Kemal, Anadolu tarikatlarının millî bir

<sup>4</sup> Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 49. Fuad Köprülü'nün “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” isimli eserinin bu tavsiye ile vücut bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>5</sup> Mehmet Kaplan, Türk Milletinin Kültürel Değerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 41.

duyuş ve düşünüş tarafının bulunduğunun ve bu tarikatlardaki kuralların, büyük ölçüde Türk terbiyesinden doğduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. “Fakat bizim, inanış ve ibadete kattığımız daha başka şeyler vardır. Bir kere, ekseriyetle tarikatların yaydığı inanış tarzına iltifatımız malumdur. Anadolu tarikatlarının çok milli bir duyuş ve düşünüş tarafı olduğu, bu tarikatlardaki âdâb-ı muâşeretin Türk terbiyesinden neş’eti veya bu terbiye ile ciddi surette imtizacı karanlıkta bırakılamaz. Tarikatların cennet, cehennem, sırat gibi mefhumları hür ve zeki bir düşünüşle idraki de bir mütalaa mevzuudur.

Tarikatların âyinleri de bir dinî şevk ve ibadet addolunur. Bu âyinlerde musikînin, söz ve saz olarak ibadete idhali, İslâmiyet’te bir başkalıktır. Âyinlerde bir nevi dinî raks olan semâlar da Müslüman Türk ruhunun, imanı bir şevkle birleştirmesi neticesidir.”<sup>6</sup> Görülüyor ki Yahya Kemal, Türklükle İslâmiyet’in, tarikatlar yoluyla yoğrulduğu kanaatindedir. Buna örnek olarak daha önce de bahsettiğimiz Yazıcızâde’nin Muhammediye’sini ve Yahya Kemal’in bu eser için, Türklükle İslâmlığı bir arada yoğurarak ortak bir kültür oluşturduğuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Özellikle eski Türk dininde, din adamlarının, musikîli ve ahenkli dinî törenlerde duyusalıktan uzaklaşarak trans haline geçmeleri, bu durumu yaşayıp normale dönmelerinden sonra Tanrı’nın buyruklarını aldıklarını söyleyerek insanlara bildirmeleri, tarikatlarda biçim değiştirerek İslâmîleştirilmiştir. Tasavvufta kamların yerini sûfiler almıştır. Sûfiler, doğrudan Tanrı’yla bağlantı kurduklarını söylemeseler de mükâşefe, müşâhede ve ilham yoluyla ulvî alemle irtibat kurduklarını iddia etmektedirler. Gerek eski Türk inanışındaki din adamlarının, gerekse sûfilerin yaşadıklarını iddia ettikleri durumlar, tamamen psikolojik haller olduğu, daha doğrusu insanın kendi iç dünyasını ilgilendirdiği ve insanın iç dünyasında yaşananları bir başkasının anlaması zor, hatta imkânsız olduğu için, kamların veya sûfilerin iç dünyalarında yaşadıklarını test etmek veya doğru olduğunu ispatlamak da mümkün değildir.

Bu iç yaşantıyı en olgun seviyeye ulaştırmada, musikî ve semâ, bir araç olarak tarikatlarda da kullanılmıştır. Semânın, eski kamlarda olduğu gibi, tasavvuf ekollerinde de insanı Allah’a yakınlaştıran bir özelliği olduğuna inanılmaktadır. Bu anlayışa, gök cisimlerinin, mükemmelliğin simgesi olan

<sup>6</sup> Nihad Sami Banarlı, “Yahya Kemal ve İman”, Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1959, s. 20.



dairevî hareketlerde bulunmaları ve bu suretle Tanrı'ya daha yakın olduklarına olan kanaatten yola çıkarak ulaşılmış olması muhtemeldir. Musikî ve semâya önem veren tasavvuf ekollerinde, dinlediği musikiyle kendinden geçen, yani trans hali yaşayan sûfî, tıpkı ay-üstü âlemdeki varlıklar gibi dönmeye başlamakta, bu esnada faal akılla ittisal ederek ulvî âlemi müşâhede etmektedir. Bu duruma gelen sûfî, kendisinde vecdi sağlayan musikî ve semânın estetiği ile bir zevk ortamına girmekte, bu zevki bilgiyle birleştirerek, estetik bir epistemolojiye ulaşmaktadır. Bu aşamadaki sûfî, aynı zamanda mutasavvıftır. Sadece yaşamamakta, aynı zamanda yaşadıklarını çeşitli şekillerde ifade etmektedir.

Bir-iki tasavvuf ekolü hariç tutulacak olursa, tasavvuf geleneğinde genellikle musikîye hoşgörülü bir yaklaşımın bulunması ve ahenkli zikirler yapılması, fıkıh ekollerinde musikî hakkında hoşgörü sınırlarının aşılması, musikînin din dışı olduğuna dair hükümlere bir tepki olduğu söylenebilir. Çünkü musikî, insan tabiatına aykırı değil, uygundur. Müslümanların, musikî hakkında aradıkları hoşgörüyü fıkıh ekollerinde bulamadıkları için, tasavvufa yöneldikleri düşünülebilir.

102



Türk kültür tarihi penceresinden bakıldığında, daha önce de belirttiğimiz gibi Türklerin, İslâmiyet'le tanışırken eski Türk dinindeki kamları hatırlattığından dolayı sûfî tipine sempati duydukları, bu suretle de tasavvuf hareketinin Türklerin İslâmiyet'i kitleler halinde kabul edişlerini kolaylaştırdığı, musikî ve semânın da kendileri tarafından kurulan tarikatlara eski Türk dinindeki musikili ayinleri hatırlatmasından dolayı sokulduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Türklerin sonraki zamanlarda da tasavvufa olan temayül ve teveccühleri, genellikle fıkıh mezhebi olarak Hanefîliği benimsemelerine rağmen, Hanefîliğin musikî ve semâ konusundaki sert tavrından dolayı, bu yasağı aşmanın bir yolu olarak değerlendirilebilir. Nitekim Yahya Kemal'in Ahmet Yesevî'nin araştırılıp incelenmesi ve millîliğin orada aranmasını tavsiye etmesinin altında yatan sebeplerden biri de bu olabilir.

Psikolojik bir alt yapı gerektiren ve ruhun kendi üzerine katlanması şeklinde anlaşılabilir olan tasavvuf, bir iç gözlem hali olarak ortaya çıkmaktadır. Duygusal yönü yoğun olan Yahya Kemal'in zaman zaman kendi iç dünyası ile başbaşa kaldığında yazdığı şiirlerde tasavvufî duygularını dile getirmesi, sıkıntılı zamanlarında bir ufuk araması, bu iç gözlemin dışı yansıması olarak görülebilir. Ona göre insan ruhu, ufuksuz yaşayamaz; bu ufuklar tabiatta aranabilir, hatta insan bunlarla kısmen avunabilir. Ancak

maddî nitelikli ufuklar, insanın yalnızlığını gidermez; bu durumda insan, ‘kendine bir rûh ufku arar’. Çünkü Yahya Kemal’e göre insanı sıkıntılarında uzaklaştıracak olan, manevî ufuklardır; bu da ya bir dost ya da bir canan ufkudur:

“Yaşıyan her fânî  
Yaşıyan her rûh özler,  
Her sıkıldıkça arar,  
Dâr hayâtında ya dost ufku, ya cânan ufku.”<sup>7</sup>

Yahya Kemal’in, tasavvuf nitelikli şiirlerinde tasavvufun kavramlarına da vakıf olduğu görülmektedir. “Vahdet-i vücûd” adlı rubaisinde Yahya Kemal, vahdet-i vücûd’un temel prensibini açıklamaktadır:

“Bir zümre odur Hâlık-ı Mutlak dediler  
Bir benzeri yoktur bu muhakkak dediler  
Bir kerre görenlerse o Rabb-ı Ezel’i  
Dilmesti-i rü’yetle enelhak dediler.”<sup>8</sup>

Tanrı’nın Mutlak Varlık olduğu ve bir benzerinin olmadığı, felsefe ve kelamda olduğu gibi tasavvuf tarafından da kabul edilmektedir. Ancak mutasavvıflardan vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenler, hiç bir şeyin Allah’a benzemediğinden başka, varlığın birliğini de savundukları için, O’ndan başka reel varlık tanımamakta ve her şeyde Allah’ı görmektedirler. Mutasavvıfların Tanrı-Alem ilişkisini anlatmak için geliştirdikleri bu anlayışta O’ndan başka varlık kabul edilmemekte, diğer bütün varlıklar,

<sup>7</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul, 2002, s. 95.

<sup>8</sup>Yahya Kemal, Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söylemiş, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1988, s. 32. Yahya Kemal’in tasavvufi şiirlerinden olan “İthaf”, “Maverada Söyleniş”, “İsmail Dede’nin Kâinatı”; “Vahdet-i Vücûd” gibi bazı rubailerini ve bazı beyitleri Mehmet Demirci’nin yapmış olduğu müstakil bir çalışmada, tasavvufi terimler kullanılarak açıklanmıştır. Açıklamalar için bkz. Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Âkif’te Tasavvuf, s. 35-70.





Mutlak Varlık'ın isim ve sıfatlarının tezahürü ve tecellisi sayılmaktadır.<sup>9</sup> Varlığın birliği inancı, bir bilgidir; bu, Tanrı'dan başka hiç bir varlığın gerçekliğinin olmadığını bilgisidir. Bununla birlikte vahdet-i vücûdu benimseyen mutasavvıflar, vahdet-i vücûdu sadece bir nazariye olarak görmezler. Onlar varlığın birliği bilgisine, aynı zamanda yaşayarak ve manevî tecrübe ile ulaşırlar.<sup>10</sup> Bu yaşama halî ve tecrübesi, tasavvuf dilinde “müşahede” olarak isimlendirilmektedir. Allah'ın bir olduğu, dolayısıyla onda çokluktan bahsedilemeyeceği noktasından hareketle diğer varlıkların da O'nun tecellisi ve tezahürü olduğunu kabul eden vahdet-i vücûdu benimseyenler, bu tecellilerin Bir'den ayrı düşünülmemeyeceğini, dolayısıyla da çoklukta birlik bulunduğunu savunmaktadırlar. Belli bir ruh terbiyesinden geçen sûfî, âlemdeki çokluktan birliğe ulaşmakta, gönü Allah'ın sevgisiyle dolup taşmakta, Allah'tan başka her şeyden (masiva) uzaklaşıp, üstün sevgiyle her şeyde ve her yerde Allah'ı görmektedir. Hatta Hallac-ı Mansur gibi bazı sûfîler, bu sevginin yoğunluğu ile kendi varlıklarını bile unutmakta ve Hakk'ı müşahede etmenin sarhoşluğu içinde “Ene'l-Hak” (Ben Hakkım) demektedirler. Öyleyse tasavvuf dilinde müşahede, her zaman ve her yerde Allah'ın görülmesidir.<sup>11</sup> Şüphesiz ki Hallac'ın enelhak demesi, kendisini Tanrı olarak ilan etmesi demek değildir. Bu, tam estetik bir ifade olup, Tanrı'nın güzelliğinin insanda yansımaları izah eden bir kavram olarak görülmelidir. O'nun varlığının, birliğinin, güzelliğinin tecelli ettiği varlık olarak insanın anlatılmak istenmesidir. Ancak Tanrı'dan başka hiçbir varlığın realitesi de kabul edilmediği için Hallâc, Tanrı'nın tecellisi veya yansımaları olarak insanı, onu temsilen de kendisini görmekte olabilir.

Yahya Kemal, yukarıdaki rubaisinde, Ezelî Varlık olan Allah'ı mutasavvıfların, dilmesti-i rü'yetle yani bir gönül sarhoşluğu içinde gördüklerini belirtmektedir. Bu, tam kendinden geçme halidir. Bu hususta da estetik bakışı elden bırakmayan Yahya Kemal'e göre gönül sarhoşluğunu veren, ezelî kadehten içilen aşk iksiridir. Fuad Bayramoğlu'na yazmış olduğu rubaisinde, bir önceki rubaisinde bahsettiği konuya tekrar temas etmektedir.

<sup>9</sup> Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 38.

<sup>10</sup> Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 507.

<sup>11</sup> Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, s. 58-59.



“İksîri içenler ezeli sâgar’dan  
 Mestî-i melâmetle geçerler ser’dan  
 Bir kerre “enelhak diyen erbâb-ı dil”e  
 Hallâak-ı avâlim görünür her yerden”<sup>12</sup>

Ezelî kadehle ilâhî iksiri içen sûfî, melâmet sarhoşluğu içinde kendinden geçer. Artık başkalarının, sûfî hakkında ne düşündüklerinin hiç bir önemi yoktur. Melâmet, başkalarının yergisine muhatap olmak ve fakat bundan rahatsız olmamaktır. Sûfî öyle bir dereceye yükselmektedir ki onun için kendi varlığı da dâhil olmak üzere Tanrı’dan başkası yoktur. Bu ruh hali içinde enelhak diyen gönül ehline, her yerde ve her şeyde sadece âlemlerin yaratıcısı görünmektedir; O’ndan başkasını görmemektedir. Buna itiraz edenlerin itirazını bile umursamamakta veya işitmemektedir.

Böyle bir ruh halini yansıtmak için yazdığı “Maverada Söyleniş”te yine vahdet-i vücud anlayışını sergilemektedir.

“Zâhid hayâl eder bizi meyhâne zındığı  
 Bilmez ki sen ve ben hepimizdir tapındığı.”<sup>13</sup>



A. H. Tanpınar’ın “son enelhak şairi”<sup>14</sup> olarak nitelediği Yahya Kemal’in “enelhak” motifini zaman zaman kullanmasının sebebi, vahdet-i vücud anlayışını benimsemiş olmasından kaynaklanmış olabileceği gibi, bu motifi estetik gayeyle kullanmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Enelhak kavramının içeriğinde bir ‘yücelik’ duygusu vardır. Dolayısıyla da bu kavram ve ifade ettiği değer, estetik açıdan değerlendirilmelidir.

Bilindiği üzere ‘yüce’ kavramı, Kant tarafından felsefede estetik bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Kant’a göre yüce, aklın, belirlenemeyen ve sınırlandırılmayan, biçimden yoksun bir nesne karşısındaki tavrıdır.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Yahya Kemal, Rubâiler, s. 27.

<sup>13</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbeimiz, s. 119.

<sup>14</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1982, s. 25.

<sup>15</sup> Taylan Altuğ, Kant Estetiği, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 154-155.

Buna göre Kant, bizde olan bir heyecan ve hayranlık duygusunun taşması ve dışa yansımaya, 'yücelik' demekte, dışımızda bir yücelik bulunmadığını, hayal gücümüzün kendimizde olan bir duyguya yöneldiğini, duyularla algılanamayan bu duyguyu dışa yansıtıp ona estetik bir nitelik kazandırdığımızı ve kendimizde olan bir yüceliğin doğmasına sebep olduğumuzu belirtmektedir.<sup>16</sup> Öyleyse tasavvufta ve dolayısıyla enelhak'taki yücelik, Kant'ın yüceliğe yüklediği anlamdan biraz farklı gibi görünüyorsa da son kararda sanki iki anlayış da aynı şeyi ifade etmektedir. Şöyle ki; Kant, yüceliği insanın kendi iç dünyasına indirgeyip kendisinin oluşturduğunu iddia ederken, tasavvuftaki 'enelhak' anlayışında yücelik bizim dışımızda görünmektedir. Hâlbuki dışımızda olan gerçekliğin bir yansıması veya tecellisi de biz olduğumuz için, biz de o yücelikten sayılmaktayız. Dolayısıyla sūfî, kendi dışındaki yüceliği kendi 'ben'inde algıladığı için kendisiyle, yüce olanı aynı görmektedir. Bu suretle Kant'ın dediği gibi sūfî, kendisinde bir yüceliğin doğmasına sebep olmakta ve kendisini Tanrı gibi veya Tanrı'nın bir tecellisi olarak telakki etmektedir. Bu bir anlayış ve bir zevk hali olduğu için de kanaatimizce tasavvuftaki 'enelhak' anlayışı, estetik boyutludur. Yahya Kemal de tasavvuftaki vahdet-i vücûd ve bunun estetik boyutu olan 'enelhak' anlayışını bu yönüyle ele alıp işlemiş olabilir.



Şiirlerinde "zaman zaman bir vecdîn adamı"<sup>17</sup> olarak görünen Yahya Kemal, "Deniz Türküsü" ve "Vuslat"ta 'enelhak' düşüncesinin, sözünü ettiğimiz estetik boyutunu sergilemektedir:

"Duy tabîatte biraz sen de ilâh olduğunu  
Rûh erer varlığının zevkine duymakla bunu."<sup>18</sup>

"İnsan ne yaratmışsa yaratmıştır o tuzdan,  
Bir sır gibidir, az çok ilâh olduğumuzdan."<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Bkz. Necla Arat, "Kant Estetik'inde Güzel ve Yüce Değerleri", Felsefe Arkivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 21, İstanbul, 1978, s. 80-82; Nejat Bozkurt, Sanat ve Estetik Kuramları, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 134.

<sup>17</sup> Tanpınar, Yahya Kemal., s. 54.

<sup>18</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 97.

<sup>19</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 128.

Yahya Kemal'in, bu mısraları, bir panteizm olarak değerlendirilebilmeye müsait görünüyorsa da daha çok 'enelhak' ifadesini hatırlatmaktadır. Onun bu mısraları, insanın doğrudan doğruya Tanrı olduğunu anlatmaktan ziyade, Tanrı'dan aldığı yaratıcılığının vurgulandığı ve biraz önce belirtmeye çalıştığımız kendisinde bir Yüce'lik duygusu oluşturmasının ifadeleridir.

İnsanın yaratmaları, Tanrı'ninki gibi değildir; ama insanın da kendi hürriyet alanı içinde ve kendi iradesiyle yaptığı işler ve ortaya koyduğu eserler, onun yaratıcılığını sergilemektedir. "Duy tabiatte sen de biraz ilah olduğunu" ve "az çok ilah olduğumuzdan" ifadelerinden, Tanrı'nın eseri olan insanda, onun izleri olarak yaratıcılık vasfı bulunduğu anlaşılmaktadır. İnsan, yaratıcılığını Tanrı'dan aldığı gibi, ona dinamizm katan başka unsurlar da vardır. Özellikle "Vuslat" şiirinde bunun "aşk" olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvufta, örneğin M. İbni Arabî'de, Tanrı'nın evreni ve bütün varlıkları yaratmasının asıl sebebi olarak, aşk gösterilmektedir. Ona göre Tanrı, sırf varlıkken önce kendi özünü sevmiş, kendi varlığının suretlerini görmek istediği için de A'yân-ı Sâbite'yi yaratmış, kendi sevgisinden ona katmıştır. Dolayısıyla her bakımdan yokluk olan âlemin varlığa doğru hareketi, Yaratıcı'dan âleme, âlemden de Tanrı'ya doğru olan karşılıklı sevginin sonucudur.<sup>20</sup> Ünlü halk ozanı, Türk düşüncesinin abide şahsiyetlerinden biri olan ve bir 'Türk dünya görüşü- felsefesi' ortaya koyan Yunus Emre de Tanrı'nın yaratmasının, yarattıklarına olan sevgisinden kaynaklandığını benimsemektedir.<sup>21</sup> Felsefede de durum neredeyse aynıdır. Söz gelişi Empedokles (M.Ö. 490-432), evren'in meydana gelişini aşk'ın birleştiriciliğine bağlarken, bu duyguyu harekete geçirenin Afrodite, yani aşk ilahesi olduğunu belirtmekte ve evreni, bu aşkın bir meyvesi olarak görmektedir.<sup>22</sup> Türk-İslâm düşünürlerinden Fârâbî (870-950) ve İbn-i Sînâ da âlemin yarıtlışını izah ederlerken, Vâcibu'l-Vücûd'un yaratmada ilim ve akıl yanında aşk'a da önem verdiğinden ve evren'in bu aşk'ın bir sonucu

<sup>20</sup> Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, s. 56.

<sup>21</sup> Mehmet Bayrakdar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1994, s. 25.

<sup>22</sup> Dogobert Runes, Treasury Philosophy, The Philosophical Library, inc., New York, 1955, p. 368; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, terc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 1991, s. 29-30; Kâmran Birand, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s. 23.



olduğundan söz etmektedirler.<sup>23</sup> Tanrı'nın varlığa duyduğu ve yaratmaya yol açan bu aşk, aslında Tanrı'nın insana, insanın da Tanrı'ya olan sevgisinin bir devamıdır. İşte insanın bu aşk ile her türlü yaratmada bulunması -sanat yaratmalarını kastediyorum-, Tanrı'nın ona verdiği bir güç, hatta bir sırdır.

Tanrı'nın varlığa ve özellikle de insana olan sevgisi, insanın da O'na sevgi duymasına, buradan hareketle de insanların birbirlerine sevgi ve aşk duymalarına yol açmış, nice aşklar yaşanmıştır. İnsanların birbirlerine duydukları bu aşk, bazen maddi sınırları aşarak manevî aşka da dönüşmüştür. Tasavvufta manevî aşk, maddi aşktan üstündür ve tasavvufî eserler, bu aşkın sonucu olarak doğmuştur.

Ne var ki tasavvufta rastlanan bu samimi aşk, giderek motivasyon gücünü kaybederek bir içe kapanmaya dönmüş ve eski aktif rolünü terk etmiştir. A. Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal'in, bir zamanlar şark dünyasını aydınlatan tasavvuf anlayışının, daha sonraları bir içe kapanma ve dış dünya ile ilgi kesme anlayışına büründüğüne ve enelhak anlayışının, estetiğini kaybettiğine dair hatırlatmasına dikkat çekerek "eğer tasavvuf ve Melâmîlik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaati olurduk"<sup>24</sup> şeklinde tenkitler yaptığına tanık olduğunu belirtmektedir. Bu bir öz eleştiri olarak kabul edilmelidir. Zira Yahya Kemal, işaret edeceğimiz üzere, önceleri Melâmîliğin, tasavvufun ilerlemesinde çok etkili olduğundan da söz etmektedir. Yahya Kemal'in buradaki eleştirisi, Melâmîliğin sonradan meydana gelen gerileme ve bozulmasına yönelik olarak değerlendirilmelidir.

Tasavvuf cereyanının eski canlılığını yitirdiğini hisseden Yahya Kemal, Tanpınar'a göre bu ilk dönemlerin özlenen sûfî tipini, kendi zihninde tasarladığı, Sünnî inanca bağlı, kendi işinde gücünde, çalışkan, dürüst ve namuslu nalıncı Ahmet Efendi'nin şahsında görmek istemektedir.<sup>25</sup> Bu tiplere sadece bir sûfî modeli değil, aynı zamanda onun özlediği gerçek Müslüman ve dindar tipidir.

Tanpınar'ın Yahya Kemal'le ilgili bu tespitinden hareket edersek, gerçek dindarlık ile dindar görünmeyi birbirinden ayırmak gereği

<sup>23</sup> Fârâbî, Ârâu Ehli'l- Medîneti'l- Fâdıla, nşr: Albert Nasrî Nâder, 6. Baskı, Beyrut, 1991, s. 54; İbni Sînâ, Necât, Mısır, 1938, s. 245; Risâle fî Mâhiyeti'l- Aşk, nşr. Ahmet Ateş, İstanbul, 1953, s. 25.

<sup>24</sup> Tanpınar, Yahya Kemal, s. 53.

<sup>25</sup> Tanpınar, Yahya Kemal., s. 53.

kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dindar, dinî, Allah'a ulaşmanın, O'nun hoşnutluğunu kazanmanın, böylece daha iyi bir insan olmanın, yaptığı iyiliklerde, yardımlarda sadece O'nun hoşnutluğunu kazanmanın bir yolu olduğunu bilendir. Böylece Allah'ın rızasını kazanmak isteyerek yapılan her iş, amel-i salih olarak görülebilir. Konuya bu çerçeveden bakınca Kur'an'da geçen amel-i salih kavramının çerçevesi dar kalıplara sıkıştırılmaktan kurtarılmış olur. Herkes, meşru olan işini en güzel şekilde yapıp alın teri mahsulünü elde ettiği zaman, bu kavrama uygun hareket etmiş demektir. Yoksa amel-i salihten anlaşılan, yalnızca dinin belirlediği ibadetler olmasa gerektir. Esasen dinde istenen de, yapılan her iyi ve güzel işin, ibadet havasında, yani Allah rızası doğrultusunda yapılmasıdır. Gerçek dindar, her işi Allah'ın hoşnut olması doğrultusunda yaptığı için, asla pragmatik bir tavır sergilemeyen, karşılık beklemeden iyi işler yapan; yaptığı iyiliklerin karşılığında beklenen cennete bile, anlamını

“Cennet cennet dedikleri,  
Bir kaç köşkle bir kaç hûrî,  
İsteyene ver sen anı,  
Bana seni gerek seni.”<sup>26</sup>

dizelerinde bulan Yunus tavrıyla bakan, Allah'ı gönülden severdir. Dindar görünen ise din de dahil her şeye pragmatik açıdan bakar; dinî bile rahatlıkla kazanç aracı olarak görebilir. Bu yolla insanların samimi din duyguları, 'helal kazancınız, dinle ilgisi olmayanlara gitmesin, bize gelsin' deyip sömürülerek, fahiş kazançlarla kısa sürede din adına imparatorluklar kurulabilir. İncisinde samimi olmayanlar, kendisinden başka insanların mutluluğundan da rahatsızlık hisseder gibidir. Cennetin bile yalnızca kendisi için hazırlanmış olduğunu sanacak kadar bencil ve kıskanç bir tabiata sahip olabilir. Halbuki Allah'ın rahmeti ve merhameti herkesi kuşatıcıdır, kendisini gönülden seven,



<sup>26</sup> Yunus Emre'nin günümüz Türkçesine yukarıda verdiğimiz şekliyle aktarılan şiirinin aslı şu şekildedir:

“Uçmağ uçmağum didüğün mü'minleri yelmediğün  
Vardur ola birkaç hûri arzum yoktur kaçmağıçün  
Bunda dahı verdün bize ol hûriyi cüft ü halâl  
Andan geçti arzum tamam arzum sana irmeğıçün  
Sûfilere vir sen anı bana seni gerek seni

Hâşâ ben terk idem seni şol bir evle çardağıçün” (Bkz. Yunus Emre Divanı, Hazırlayan, Faruk Kadri Timurtaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 132-133, 185/4 -6.)

O'na uygun işler yapan, O'na ortak koşmayan herkesi cennetine alma yetki ve salâhiyetine sahiptir; bu yetki O'na aittir. Allah adına konuşmaktan kaçınmayan dindar görünen tip, Allah'ın esirgemediği cenneti bile kendisinden veya kendisi gibi inanmayanlardan esirgemekte, hatta kıskanmaktadır. Oysa bir hadis'te gerçek Müslüman'ın; "kendisi için istediğini başkası için de isteyen" olduğu belirtilmektedir. İşte Yahya Kemal'in aradığı ve istediği dindarlık, bu olsa gerektir.

Yahya Kemal'in gerçek dindarlık tipinden bahsetmesinin sebebi, toplumda bu nitelikteki insanların azalmasından dolayıdır. Tasavvufi cereyanda da ilk zamanların samimiyeti, yerini, çıkarıcılığa terk etmiştir. Yahya Kemal, son dönemlerde (17. yüzyıl sonundan itibaren) eline her def alanın 'enelhak' diye ortalığa çıktığını, kendilerini Tanrı zannederek ve Allah adına konuşarak insanları kendi düşüncelerine göre tasnif edip cennet veya cehenneme gönderdiklerini, böylece 'enelhak' anlayışının da ilk zamanlardaki estetik değerini kaybettiğini ve böyle bir tasavvuf anlayışının ise toplumu, olumsuz yönde etkilediğini belirttikten sonra, bu durumların yaşandığı toplumun idare edilmesinin de oldukça güç olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>27</sup> Tasavvuf, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunda eski anlamını kaybetmiştir; buna bir de medresenin, yani o günkü eğitim kadrolarının müsbet bilime karşı takındıkları olumsuz tavır ilave edilince, her türlü bilimselliğe kapılarını kapatmış bir toplum modeli oluşmuştur. Bilim kurumlarının bu tutumu, Osmanlı Devleti'nin de bilimsel gelişmeleri takip etmesine engel teşkil etmiştir. Hepsinden önemlisi, bilim karşıtı söylemler, bir kısım insanlar tarafından din adına söylenir gibi ifade edildiği için, kişilerin görüşlerinden ziyade din ön planda görülmüş ve sanki her türlü gelişme ve ilerlemeye karşı olanın, din olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

Oysa İslâm dinî, her türlü bilime kapıları ardına kadar açık olan bir dindir. Kur'an, düşünceye, akla, tecrübeye, araştırmaya ve bunlara dayalı olan bilime, bilimsel düşünceye önemli ölçüde yer vermektedir. Âlemdeki değişik varlıklara dikkat çekilerek, bunların bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiği tavsiye edilmektedir. Örneğin "İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağın nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"<sup>28</sup> ayetlerinde, adı geçen varlıkların detaylı bir şekilde araştırılması ve teorik olarak değerlendirilmesi ifade edilmektedir. Burada hem metodik araştırmaya, hem tecrübeye, hem akla dayalı bilgiye,

<sup>27</sup> Tanpınar, Yahya Kemal, s. 53.

<sup>28</sup> Kur'an, Gâşiye, 17, 18, 19, 20.

hem de yapılan araştırmaların analitik incelemelere tabi tutulmasına dikkat çekilmektedir.

Bilgi, Kur'an'ın en fazla değer verdiği bir olgudur. Buna "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür"<sup>29</sup> ayeti en güzel örneği teşkil etmektedir. Bu ayette Allah'ın, insanları bilgi sahibi olanlar ve bilgisizler olarak ayırması, en dikkat çekici nokta olarak görünmektedir. Bilginin üstünlüğüne dikkat çeken bu ayeti destekler mahiyette olan bir hadis'inde Peygamberimiz de "Bilim tahsil etmek, kadın erkek her Müslüman'ın vazifesidir" demek suretiyle bilgiye ve bilimsel faaliyetlere önem verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu birkaç örnek, İslâmiyet'te bilgiye ve bilime verilen önemi göstermek için yeterli olsa gerektir. Bununla birlikte, zaman ilerledikçe başta bilgi olmak üzere dinin gayelerinden uzaklaşmış, yalnızca ahirete yönelik yüzü öne çıkarılmış; buna bağlı olarak dine taalluk eden kurumlarda da dejenerasyon süreci başladığı görülmüştür. Ekonomi, siyaset, eğitim kurumlarında görülen uyumsuzluk, giderek istismarlara yol açmıştır.

Aynı süreç, tasavvufta da ortaya çıkmıştır; toplumda tasavvuf ve tarikatla ilgilenen kimselerden bir kısmının, halkın gösterdiği teveccühü istismar ettikleri, bir gerçektir. Nitekim günümüzde de tasavvufu, samimi inancı olan bazı insanların bu samimiyetlerini, maddi veya süfli duygularını tatmin etmek için kullanan sözde tarikatçılar bulunmaktadır. Bu tür istismarcılara zaman zaman basında da yer verildiği görülmektedir.

Hâlbuki Türk toplumu, İslâmiyet'i kabul etme sürecinin başlarında tasavvuftan çok istifade etmiştir. Anadolu'nun bir Türk-İslâm yurdu haline getirilmesinde de Horasan'dan gelen sûfilerin önemli katkısı olmuştur. Yeseviyye Tarikati'na mensup sûfilerin Anadolu'da yaşayan insanlarla kurdukları olumlu diyalog, Türklerin yeni yurttaki iskânını kolaylaştırmıştır. Diğer taraftan yine sûfilerin katkılarıyla kurulan Ahî esnaf teşkilatı, Moğolların Anadolu'yu istilâları sırasında zaafa düşen Anadolu Selçuklu idaresinin boşluğunu doldurarak devletin toparlanmasına katkıda bulunmuştur.

Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bayram Velî, Hacı Bektaş-ı Velî gibi nice mutasavvıfları yetiştiren Türk toplumu, Yahya Kemal'in de ifade ettiği gibi, tasavvufu bir yaşama tarzı haline getirmiştir. A. Hamdi Tanpınar'ın "Neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?" sorusuna

<sup>29</sup> Kur'an, Zümer, 11.

| PROF. DR. H. ÖMER ÖZDEN

Yahya Kemal “Gayet basit, pilav yiyerek ve Mesnevî okuyarak. Medeniyetimiz pilav ve Mesnevî medeniyetiydi.”<sup>30</sup> şeklinde cevap vermiştir. Ne var ki sonraki zamanlarda daha önce de ifade ettiğimiz üzere tasavvuf, eski yapıcı ve birleştirici gücünü kaybetmiş, ‘enelhak’ anlayışındaki manevîlik ve estetik seziş, yerini, insanların maddi işlerini de manevi metotla çözme çabalarına bırakmıştır.

İşte Yahya Kemal, bu gidişi eleştirerek, tasavvufun son dönemlerde eski gücünü kaybettiğini ve şarkın, artık her türlü ilerlemeden yoksun halde, adeta bir mezardan farkı kalmadığını “İthaf” şiirinde dile getirmektedir. Bahsi geçen bu şiirde kullanılan kavramlardan, Yahya Kemal’in tasavvuf terimlerini çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

“Fer almışken tulû-i kibriyâdan,  
Bugün bî-vâye kalmış her ziyâdan.  
Bu mülkün farkı yok bir tengnâdan  
Niçin nûr inmiyor artık semâdan?”<sup>32</sup>

112



Tanrı’nın insanlara lütuf ve inayeti, insanların samimiyetleri ve O’nun rızasına uygun çabalarına bağlıdır. Gerek tasavvufta, gerekse yükseliş devri akabinde Müslümanların, din anlayışında radikal söylemleri benimsemeleri, her türlü yeniliğe din adına kapı kapamaları, bilim ve teknolojiyi tıpkı Orta Çağ zihniyetiyle reddetmeleri, hepsinden önemlisi samimiyetlerini kaybetmeleri, Yahya Kemal’in de ifade ettiği gibi Allah’ın yardımını kesmesine sebep olarak gösterilebilir.

Oysaki Yahya Kemal’in sözünü ettiği zaman itibariyle, tasavvuf adına her şey mevcuttur; fakat eskilerin estetik hazzı kalmamıştır.

“Abâ var, post var, meydanda er yok;  
Horasan erlerinden bir haber yok

<sup>30</sup> Tanpınar, Yahya Kemal, s. 25-26.

<sup>31</sup> Bu terimler, hû, dergâh, destur, aba, post, meydan, Horasan Erleri, evliya, tecelligâh, Melâmet, nefes, mâvera, iksir-i ilham, pîr, vs. Bu şiir için bkz. Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1993, s. 125-126.

<sup>32</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 125-126.



Uzun yollarda durdum hiç eser yok

Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyâdan!"<sup>33</sup>

Yahya Kemal'e göre sanatkâr ruhlu pek çok mutasavvıfa ilham kaynağı olan ilk dönem 'Melâmet' ve dolayısıyla tasavvuf anlayışı söndüğü için de artık gerçek anlamda sûfi yetişmez olmuştur. Bu bakımdan o, bir şiirinde;

"Tecellîgâh iken binlerce rinde,

Melâmet söndü Şark'ın her yerinde."<sup>34</sup> demektedir.

Nitekim Yunus Emre de tasavvufta melâmetîliğin önemine bir şiirinde şöyle işaret etmektedir:

"Bu dervişlik yolına ışıkla gelen gelsün

Ya dervişlik neydüğün bir zerre tuyan gelsün

Hele biz işbu yola gelmedük riyâyıla

Bu melâmetlik tonın bizümle geyen gelsün

Göziyle gördüğünü örte eteğiyle

Bu yol key ince yoldur yüreği döyen gelsün."<sup>35</sup>

Yahya Kemal'in sözünü ettiği Melâmîlik, tasavvufî gelenekte sûfi tarza biraz aykırı olan bir anlayış geliştirmiştir. 'Hayrı izhar, şerri izmar etmeyen sâlik' anlayışından hareketle ibadetlerini gizli yapıp; günah sayılan, dinde yasaklanmış işleri yapmaları ve nefislerini köreltmek için, yaptıkları günahları, nasılsa Allah biliyor diyerek halktan gizlemeye çalışmamaları; insanların kınamalarına yol açacak hususları yapmaktan kaçınmamaları,<sup>36</sup> Melâmîliğin sûfilikten ayrıldığı en göze çarpan özellikleridir. Belki de Melâmîler, zor olanı seçmişlerdir. Nitekim yukarıdaki şiirde Yunus da tasavvufun, melâmet anlayışıyla daha ileri seviyede olduğunu ve bu anlayışın, gösterişten uzak, özü-sözü bir olmayı isteyen bir aksiyon olduğunu belirtmektedir. İşte Yahya Kemal, tasavvuftaki kendisi tarafından da benimsenen bu anlayışın gerilemesinden duyduğu üzüntüsünü, tamamlanmamış bir beytinde:

<sup>33</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 125-126.

<sup>34</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 126.

<sup>35</sup> Yunus Emre Divanı, s. 155, 220/1-3.

<sup>36</sup> Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 325-326.



| PROF. DR. H. ÖMER ÖZDEN

“Bâkî Efendi, Rıfkı Melûl, bir de bendeniz  
Bizler ikinci devre Melâmîlerindiniz.”<sup>37</sup>

mısralarıyla anlatmakta ve tasavvufî anlamda şiir yazan kimsenin kalmadığına biraz da ironik bir üslupla işaret etmek istemektedir.

Modern Melâmî olarak isimlendirilebilecek olan Yahya Kemal’in kimi şiirleri, bu anlayışın bir yansıması olarak görülebilir. Onun, İslâmiyet’te yasaklanmış olan -içki gibi- bazı hususlardaki serbest, samimi ve gizlemeye ihtiyaç duymama tavrı, Melâmîce bir uygulama olarak görülebilir.

“Mümkün müdür hayâtımız ey mey sen olmasan  
İçtikçe gül-be-gül açılan gülşen olmasan

Yoktur rehâ Kemâl’e de her ehl-i hâle de  
Ey bezm-i mey sığındığımız me’men olmasan.”<sup>38</sup>

114



“Ne kaldı rûha tesellî şerâbdan başka  
Boğazda üç gecelik mâhtâbdan başka”<sup>39</sup>

Bu şiirlerinin sayısını artırmak mümkündür. Burada mey, şarap gibi kavramları, çoğunlukla gerçek anlamında kullanan Yahya Kemal, bazen de bu kelimeleri mecazî olarak kullanmaktadır; mesela “Tûr’dan Mülhem” ismini taşıyan;

“Gördük neşât-ı câm ile birçok hurûş eden  
Sendin o câmı Cem gibi hakkıyla nûş eden.”<sup>40</sup>

mısralarıyla başlayıp,

“Şi’rinde bir kelîm-i semâvî sadâsı var  
Ey Tûr’dan kelâm-ı ilâhîyi gûş eden”

<sup>37</sup> Yahya Kemal, Bitmemiş Şiirler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 55.

<sup>38</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 55-56

<sup>39</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 23.

<sup>40</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 57-58.

dizeleriyle devam etmekte ve giderek Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da belirttiği gibi Türkçe'nin en rahmanî bir beyiti ile tamamlanmaktadır<sup>41</sup>:

“Bahşeylesün sükûn dil-i şeydâna der Kemâl  
Ervâhı rahmetiyle sarıp perde pûş eden.”

Yahya Kemal'in, kendisini bir 'rind' olarak gösterdiği bazı şiirlerinde de yukarıdaki tabloyu sergilediği görülmektedir. Rind, Melâmîlik tanımına da uygun olarak, hakkında söylenenlere aldırmadan, gönlünce hareket eden, keyfince davranan, yarı filozof, yarı derviş, hoşgörülü, sade yaşayan bir insan tipidir.<sup>42</sup> Geçirdiği sıkıntılı günler, düzenli bir aile hayatının olmaması, zaman zaman maddî sıkıntılar yaşaması onu rindliğe yönelten sebepler arasındadır.<sup>43</sup> Yahya Kemal, Melâmî-rind tavrını, “Kadri'ye Gazel” isimli şiirinde, en güzel şekilde sergilemektedir:

“Meyhâne böyledir bir içen dâima içer  
Mahfice başlayan giderek bî-riyâ içer

Her rind-i Hak dolup boşalan bir piyâleden  
Dünyâyı refte refte saran bir ziyâ içer

Bir sermedî bahâr idi gördüm cihân-ı aşk  
Dildâdegân içer dil içer dilrübâ içer.

Zâhid de olsa âkıl-i kâmil de olsa bir  
Bir gün o kâinâta giren mutlaka içer

Derpîş edince ömr-i azîzin hudûdunu  
İnsan günâha girse de itmez hatâ içer

<sup>41</sup> Tanpınar, Yahya Kemal, s. 152-153.

<sup>42</sup> Bkz., Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 398-399.

<sup>43</sup> Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf, s. 33.

Kalkup Hudâ'ya doğru açılmış sefine'de  
Erbâb-ı neşve mest gider nâhudâ içer

Gurbette dost kadrini der-hâtır et Kemâl  
Âlemde ehl-i derd ile derd-âşinâ içer<sup>44</sup>

Esasen içtiği içkiden zevk almakla beraber, aynı zamanda duyduğu rahatsızlığı da bu mısralardan anlamak mümkündür. Dinde yasaklanmış şeyleri yapmaktan rahatsızdır, ama bunu da dostlarının gönlünü kırmamak, onların dertleriyle kendi dertlerini birleştirip dert ortağı olmak gibi bir anlayışa sığınarak meşrulaştırmak istemektedir. Bütün bunlar onun, her türlü zorluğa karşı zevk ve neş'e ile direnilebileceği gibi bir hayat felsefesi geliştirmesini sağlamış ve birçok şiirini bu rind tavır ile yazmıştır. Bunlar arasında "Rindlerin Hayatı", "Rindlerin Akşamı", "Rindlerin Ölümü" gibi başlığında 'rind' kavramının bulunduğu şiirleri de vardır. Bu şiirler, rind hayat felsefesini anlamak için yeterli görünmektedir. "Rindlerin Hayatı" isimli şiiri bunun ilk merhalesini anlatmaktadır:

116



"Bâzan kader, gelen bora hâlinde, zorludur;  
Dağlar nasıl bakarsa siyâh ufka öyle bak.  
Bâzan da cevreden nice bir âdemoğludur,  
Görmek değil düşünmeye bîgâne kal! Bırak!

Dindâr adam tevekkülü, rikkatle, herkese  
İsâ'yı çarmıhında, uzaktan, hatırlatır.  
Bir arslan esniyor gibi engin vakar ise  
Rind'in belâya karşı kayıtsızlığındadır."<sup>45</sup>

Hayatı fazla ciddiye almaz gibi görünen, fakat gerçekte sadece görüntüden ibaret olan bir vurdumduymazlık olarak görebileceğimiz rindane yaşam tarzı, Yahya Kemal'in hayat üslubu olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>44</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 77-78.

<sup>45</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 91.

“Rindlerin Akşamı” şiiri de onun bu rind hayat felsefesinin en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir.

“Dönülmez akşamın ufkundayız. Vakit çok geç;  
Bu son fasıldır ey ömrüm, nasıl geçersen geç!  
Cihâna bir daha gelmek hayâl edilse bile,  
Avunmak istemeyiz öyle bir teselliyle.  
Geniş kanatları boşlukta simsiyâh açılan  
Ve arkasında güneş doğmıyan büyük kapıdan  
Geçince başlayacak bitmiyen sükûnlu gece.  
Gurûba karşı bu son bahçelerde, keyfince,  
Ya şevk içinde harâb ol, ya aşk içinde gönül!  
Ya lâle açmalıdır göğsümüzde yâhud gül.”<sup>46</sup>

“Rindlerin Ölümü”ndeki,

“Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde;  
Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.  
Ve serin serviler altında kalan kabrinde  
Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter.”<sup>47</sup>

ifadeleri de rindliğin adeta tanımını, rindin hayat felsefesini anlatır gibi görünmektedir.

Yahya Kemal’in, hoşgörüye dayanan, dilediği gibi ve rahat yaşayan, hayattan fazla bir beklentisi olmayan, zevke ve neş’eye değer veren bu hayat felsefesini, şiirlerini Türkçe’ye başarıyla çevirdiği Ömer Hayyam’dan esinlenerek geliştirdiğini söyleyebiliriz.

“Hayyâm ki her bahsi açar sâgarden  
Bahsetmedi cennette akan Kevser’den

<sup>46</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 92.

<sup>47</sup> Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 93.



Gül sevdi şerâb içti gülüp eğlendi  
Zevk aldı tırâşîde rubâîlerden<sup>48</sup>

“Farkında değildik göğe ermiş serimiz  
Şimdengerû gülzâr-ı suhan’dir yerimiz  
Gitmiş haber-i neşvesi Hayyâm’a kadar  
Haz vermiş ahibbâ’ya rubâîlerimiz.”<sup>49</sup>

Hayyâm’ı örnek aldığını gördüğümüz bu rubâîlerde, hazcı bir tavır dikkati çekmektedir. Aynı bir çalışmanın konusu olabilecek derecede derinliği olan bu konuya, onun şu şiiriyle son vermek istiyoruz:

“Vîrâne-i cihanda ne şâhız ne bendeyiz  
Rind-i abâ-be-dûş fakîr-i revendeyiz



Pîr ü civan bahâr bahâr eyleriz sefer  
Her dem otâğ-ı Cem’le diyâr-ı çemendeyiz  
Yattık bülend servlerin gölgesinde şâd  
Dehrin bu hây ü hûyuna mecbûl-i handeyiz

Demdir yanar remâd olamaz şeb-çırâğ-ı dil  
Demdir ki ayş ü nûş ile ifnâ-yı tendeyiz

Kâm almadık müsâferetinden bu âlemin  
Cânanla meyle son günü ey mevt sendeyiz.”<sup>50</sup>

O halde Yahya Kemal, Mevlânâ’nın dediği gibi “olduğu gibi görünen ve görüldüğü gibi olan”, dinin icaplarının büyük bir bölümünü yerine getiremse de bundan dolayı ıstırap hisseden, yasaklanan şeyleri yapmaktan

<sup>48</sup> Yahya Kemal, Rubâîler, s. 28.

<sup>49</sup> Yahya Kemal, Rubâîler, s. 43.

<sup>50</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 97-98.

çekinmeyen, ama inancına da çok samimi bir şekilde bağlı olan, hatta bu inancın felsefî arka planına geçebilen ender şahsiyetlerden biri olarak görünmektedir. Nitekim o, ne maddî zevki, ne de manevî zevki elden bırakmamaktadır:

Mey’le Hâfız ney’le Mevlânâ’yı tezkâr eyleyen  
Pür-terennüm kişver-i Rûm ü Acem’ler görmüşüz

Zikre lâyük bahsi ancak zevkeder ömrün Kemâl  
Gerçi tâli’den nihâyetsiz sitemler görmüşüz.”<sup>51</sup>

mısralarında kendi hayat felsefesini işleyen Yahya Kemal, Mevlânâ’ya olan sevgi ve saygısını da her fırsatta dile getirmektedir. O, “Mevlânâ’ya pek vâkıf değilim, ama yine de onun hayranıyım”<sup>52</sup> ifadesiyle Mevlânâ sevgisini dile getirmekte ve “İsmâil Dede’nin Kâinâtı isimli gazelinde Mevlânâ’ya olan sevgi, saygı ve yakınlığının kıyamete kadar devam edeceğini belirtmektedir:

“Mesnevî şevkini eflâke çıkarmış nâyız  
Haşredek hem-nefes-i Hazret-i Mevlânâ’yız

Sîne sûrâh-be-sûrâh kanar vecdinden  
Teşne-i zevk-i ezel leb-be-leb-i sahbâyız

Şeb-i lâhûtda manzûme-i ecrâm gibi  
Lâfz-ı bişnev’le doğan debdebe-i mânâyız

Meyi peymâne-be-peymâne dökken sâkîden  
Yine peymâne diler neşve-i ser-tâ-pâyız

<sup>51</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 99-100.

<sup>52</sup> Süheyl Ünver, Yahya Kemal’in Dünyası, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 19.



Şems-i Tebrîz hevâsıyla semâ' üzre Kemâl

Dâhil-î dâire-î bâl ü per-i Monlâyız.<sup>53</sup>

Yahya Kemal'in bu gazeli de "İthaf" şiirinde olduğu gibi onun tasavvufa olan ilgi ve vukûfiyetini göstermektedir. Mevlevî kültürünün önemli motiflerinden biri olan ney, kâmil insanı sembolize etmekte ve tasavvuf yolunu benimseyen insan da ney gibi çileli bir dönemden geçerek olgunlaşmaktadır. Ney'in üzerinde yakılmak suretiyle açılan delikler gibi sûfînin de nefsinin arzularından kurtulmak için aşk ateşiyle adeta göğsünü delik deşik edercesine acılar çekmesi gerekmektedir. Bunun sonunda ilâhî ve ebedî mutluluk bulunmaktadır. Bunun için ruhlara, ezelde söz vermişlerdir.<sup>54</sup> Yahya Kemal, bu şiirinde İsmail Dede Efendi'nin bestelerinin ilhamını Mesnevî'den ve Mevlevîlik'deki ney sesinden aldığını söylerken sanki kendisinin de şiirlerindeki ilhamı yine Mevlânâ ve Mesnevî'den aldığını itiraf eder gibidir.

O, Mevlevî âyinlerinin dönen evreni temsil ettiği kanaatinde olup, bunu da;

"Seyrelediğin semâ'-ı Mevlânâ'dır

Devreyliyen ecrâm-ı cihân-ârâdır

Sağ elden uzattıkları peymânelere

Gülrenk sebûlardan akan sahbâdır.<sup>55</sup>

rubâisinde dile getirmektedir. Dönen semâzenler, sanki gezegenlerdir. Sağ ellerini yukarıya açmalarının sebebi de ilâhî kaynaktan boşalan ilâhî aşk şarabını yakalayabilmek içindir.<sup>56</sup> Bu, akılla anlaşılabilen bir gönül işidir. Akıl her şeyi anlayamaz. Bazen aklın kavrayamadığı manevî durumlar, aşkla gönül yoluyla anlaşılabilir.

"Ehl-i akl anlamaz efsûs lisân-ı dilden

Zanneder âşık-ı dîvâne muammâ söyler"<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, 95-96.

<sup>54</sup> Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, s. 51-56.

<sup>55</sup> Yahya Kemal, Rubâiler, s. 34.

<sup>56</sup> Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, s. 57.

<sup>57</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 83.



Görülüyor ki Yahya Kemal'e göre tasavvuf, akılla değil, gönülle, kalple, sezgiyle ve sevgiyle anlaşılabilir. Tasavvufta aklın reflexif bilgisine yer yoktur. Aklın sınırlarını aşan nice konular, tasavvufun gönül gözü dediği kalp mantığı ile kavranabilir. Gazâlî'de ve Pascal'da görülen bu anlayış, Yahya Kemal'de de kendinî göstermektedir. Bu da bir anlamda inanmaktan ibarettir.

“Hudûd-ı akli aşan mânevî seferlerde  
Yegâne meş'al-i îmân olur gönül gönüle.”<sup>58</sup>

Bu iman şevkini yakalayan gönül ehli, artık gerçek güzellikle karşı karşıyadır;

“Yegâne hüsn-i ilâhî odur Cemâlullâh  
Cihâna ahsen-i takvîm'den ıyân olalı.”<sup>59</sup>

Görülüyor ki Yahya Kemal'in dinî düşünce dünyası, kendisinden önceki İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da olduğu gibi, tasavvufi bir sonuca doğru gitmektedir. Yahya Kemal, dinî inanca, gönül gözüyle bilmek demek olan 'marifetullah' ve bütün evrene güzelliğini veren 'cemalullah' anlayışı ile estetik bir boyut kazandırmak istemektedir.

### Sonuç

Çocukluğundan itibaren hayatında tasavvufun önemli bir yeri olan Yahya Kemal, Türk-İslam kültüründe de tasavvufun önemli katkıları bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Bunun bir sonucu olarak da önemli bir medeniyet kurulmuştur. Bu medeniyet içerisinde özellikle estetik doruk noktasına ulaşmıştır. Bu estetiğin temelinde de 'vahdet-i vücud' anlayışı bulunmaktadır. Yahya Kemal de zaman zaman bu anlayışa uygun şiirler yazmıştır. Diğer taraftan o, Ahmet Yesevi yolundan giden Türk milletinin, eski inancıyla İslamiyet'i aynı teknede yoğurarak yeni bir sentez oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sentez, samimi bir dindarlık ve iyi ahlaklılık demektir.

Yahya Kemal, kişisel tasavvufi anlayışında önce Melametiliği sonra da rindce bir yaşam sürmeyi seçmiş ve bunu şiirlerine de aksettirmiştir.

<sup>58</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgâriyle, s. 36.

<sup>59</sup> Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgâriyle, s. 37.

### Conclusion

Yahya Kemal, sufism having an important place in his life since his childhood, drew the conclusion that sufism had significant contributions in Turkish-Islamic culture. As a result of this, an important civilization was established. Within this civilization, particularly aesthetic reached its zenith. In the basis of this aesthetics, there is the perception of 'vahdet-i vücud'. Yahya Kemal occasionally wrote poems appropriate to this perception as well. On the other hand, he drew the conclusion that the Turkish nation going with Ahmad Yasavi formed a new synthesis by molding its old belief and Islam in the same basin. This synthesis means a sincere piety and morality.

Yahya Kemal, in his personal perception of sufism, firstly chose *Melametilik* and then a life in a *rind* way, and he reflected this in his poems as well.

### KAYNAKÇA

Altuğ, Taylan. Kant Estetiği, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989.

122

Arat, Necla, "*Kant Estetik'inde Güzel ve Yüce Değerleri*", Felsefe Arkivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 21, İstanbul, 1978.



Banarlı, Nihad Sami, Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.

Banarlı, Nihad Sami, "*Yahya Kemal ve İman*", Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1959.

Bayrakdar, Mehmet, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1994.

Birand, Kâmiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.

Bozkurt, Nejat, Sanat ve Estetik Kuramları, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

Demirci, Mehmet, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993.

Erdem, Hüsameddin, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Fârâbî, Ârâu Ehli'l- Medîneti'l- Fâdıla, nşr: Albert Nasrî Nâder, 6. Baskı, Beyrut, 1991.

- İbni Sînâ, Necât, Mısır, 1938, s. 245; Risâle fî Mâhiyeti'l- Aşk, nşr. Ahmet Ateş, İstanbul, 1953.
- Kaplan, Mehmet Türk Milletinin Kültürel Değerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Runes, Dogobert, Treasury Philosophy, The Philosophical Library, inc., New York, 1955.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1982.
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.
- Ünver, Süheyl, Yahya Kemal'in Dünyası, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Terc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 1991.
- Yahya Kemal, Bitmemiş Şiirler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986.
- Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgâriyle, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1993.
- Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul, 2002.
- Yahya Kemal, Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1988.
- Yunus Emre Divanı, Hazırlayan, Faruk Kadri Timurtaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

