

HUKUK FELSEFESİ

FAUST TRAGEDYASI ZAVİYESİNDEN «GOETHE» NİN HAYAT VE İNSAN ANLAYIŞININ KÜLTÜR DÜNYASI İÇİN FİLOZOFİK MANA VE KIYMETİ

Prof. Dr. Orhan Münir Çağır

— A —

Umumî düşünceler

Fakültemiz mecmuasının cilt LI, Sayı 1 - 4, sene 1986 tarihli nüshasında çıkan etüdümüzde (s. 375-424), Goethe'nin dünya ve hayat görüşünün, bilhassa, insanın dünyasını alâkadar eden bazı temel problemler karşısındaki fikrî davranışının, ayrı bir etütte ele alınıp tahlil edilmesi icap ettiğini belirtmiştik. Bu etütte, şimdi bunu tecrübe etmeğe çalışacağız:

a) Goethe'nin Faust'unda, bütün cepheleriyle karakterlendirilen «Faust tipi insan» la Nietzsche'nin terennüm ettiği «dionysos tipi insan» yahut «insan üstü» (Übermensch), bazı bakımlardan, birbirlerine benzerler. Her ikisi de dinamik, kabına sığamıyan, aktif tiplerdir. Ancak, bu tipler, ruh yapıları ve hedefleri itibariyle, yine de intibak hâlinde değildirler. Çünkü, Nietzsche'nin terviç ettiği insan tipi, ufkundan Allah'ı silmiş bir mahlûktur. Bu insan tipi, Nietzsche'nin ölçülerine göre, kâinatla güreşme misyonunu taşıyan, kaderin kolunu bükmeğe çalışan veya onun sillelerini stoik bir metanetle karşılayan bir insan - üstü'dür. Bu, kendinden üstün hiç bir şey

tanımıyan, kibir ve azamete kapılmış, bütün mânâları ve değerleri sırf kendi varlığında tevehhüm, binaenaleyh, objektif bir değerler ve mânâlar sistemini red ve inkâr eden bir insan ifritidir. Nietzsche, iç âlemindeki bu ifriti şöyle konuşturur: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein. Also gibt es keine Götter.» Böylece, Nietzsche, insan - üstü'nün (veya kendi iç âleminin) hürriyetini ve muhtariyetini bu şekilde kurtarıp tesis edebileceğini zannediyordu. Fakat, bu yolu, konsekan olarak, takip ettiğimiz takdirde bütün objektif değerleri, eşyanın ve insanın temelindeki yaratıcı, hür «külli Süje» yi, varlığın merkezindeki ilâhî Akl'ı da red ve inkâr etmemiz icap eder. Goethe'ye gelince, O, bu mevzu da, Nietzsche'nin aksine ve haklı olarak, diyordu ki: «Nicht das macht uns frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern eben das, dass wir etwas verehren, das über uns ist. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf.» Goethe'nin bu sözleriyle Nietzsche'nin sözlerini mukayese edecek olursak, her iki mütefekkirin davalarının ve dolayısıyla iç âlemlerinin, karakter ve hedefleri itibariyle, esasta, birbirinden çok farklı olduğu anlaşılır. Goethe'nin, Faust ile, gözlerimizin önüne sermek istediği şey ve bu şeyin hedefi başkadır; Nietzsche'nin, insan - üstü ile, yapmak istediği şey yine başkadır. Gerçi, Faust'un bu dünyadaki hayatı, kabına sığamıyan bir hamleler zincirini andırır. Çünkü, O, «fâni an'lar veya objeler dünyası» nı, fikir (ilim) ve irade (aksiyon) plânında, külliyyen iktisap etmeği hedef tutuyor ve bu sebeple, ilim yolu ile her şeyi bilmek ve her şeye (külli hakikate) sâhip ve hâkim olmak; aksiyon yolu ile de, saadet problemini çözmek yahut saadeti son damlasına kadar tadmak gayesini güdüyor; fakat, cismanî ihtirasların tatmini peşinde koşmanın insana hakiki saadeti getirmediğini görünce, bu sefer, saadeti, beşeriyetin hizmetinde siyasi ve sosyal hareketler ihdası tecrübelerinde arıyordu. Bütün bu teşebbüs ve fiillerin nihai hedefi: hayatta zıt fenomenlerin (zıt düalitetlerin) sâkin ve sâbit kutbuna ermek, böylece insan tabiatındaki madde ve mânâ düalitesini (ikiliğini), insandaki «ilâhî olan şey» ile «tabii olan şey»i, «tabiat» ile «ülûhiyet»i telif ve tevhit etmektir. Evet, gerçi Faust, bu hedeflerin peşin-

deydi; lâkin, Faust'un, bu sebeplerden dolayı, ideâl hedef - objesi olan hayat, bu maşuka yalnız değildi. İnsan ve hayatın yanında, «bir üçüncü şey» daha vardı. O da «ölüm» dü. Zira, Faust'un mâşukası hayat, ölümle iç içedir. Bu hayat, ölüme aittir; ölümün hayatıdır. Dünya, ölümün dünyasıdır. Zaman, ölümün meyvasıdır. O halde, Faust'un bir de ölümü ve ölümden sonraki «transsandan hayatı», yani ruhunun, Allah katında, ulvî seferlere yükselme yolunda ebedî cehdi vardır.

Faust tragedyasında, Allah, şeytan, hayat ve insan mefhumları, mevzuun sonuna kadar, hâdiselere hâkimdir. Ancak, Allah, diğerlerinin nispet ve izafe edildiği külli ana zemindir. Bu münasebette, şeytan, dolaylı olarak, Allah'a hizmet etmeğe mecbur bir dikendir. (Şer, insana hayr'ın kıymetini hatırlatır. Karanlık olmadan aydınlığın, ışığın ne büyük bir nimet olduğu anlaşılamaz.) Bu diken, insanı idlâl ederek, doğru yoldan saptırarak, görünüşte, Allah'ın işini bozmaya çalışır. Lâkin, gerçekte, İnsana Allah'ı hatırlattığı için, dolayısıyla yine de Allah'a hizmet etmeğe mecbur ve mahkûmdur.

b) Goethe'yi, ilk plânda, asli mahiyetteki düal zıtlar ve zıt düaliteler alâkadar ediyor ve kendisi, bu zıtların, zıt düalitelerin sâkin ve sâbit kutbunu arıyordu. Meselâ, tecrübe (hayat) ve ide, obje ve süje, madde ve mânâ, beden ve ruh, tabiat ve ülûhiyet düaliteleri gibi! Bütün bu düaliteler, birbirine zıt ve fakat, aynı zamanda, birbirine bağlı, aralarında, şu veya bu şekilde, bir iç rabıta bulunan ve müşterek bir ana zeminden gelen çifte kutuplardır.

Bu itibarla, Faust tragedyasında, insan (tabii, Goethe'nin tasavvur ettiği insan tipi, yani Faust tipi insan): hayatının sonuna kadar, bir taraftan bu düalitelerin sâkin ve sâbit kutbunu ve binnetice, diğе rtaraftan da ilimde, saadette ve kaderde (hayatta) mutlak mükemmeliyeti arar. Çünkü, XXX Faust, hayatta, zıt fenomenlerin vahdetini temin eden imkânı ve bu imkânın temelini, bunun için de ilimde, saadette ve ka-

derde mutlak noktayı arıyordu. Hayat üzerinde ilmin külli hâkimiyetini tesis etmeği tasarlıyan Faust, «zwar weiss ich viel,/doch möcht' ich alles wissen (çok şey biliyorum gerçi,/ ama yine de bilmek isterim her şeyi) diyordu. Fakat, neticede, bu hedefe yalnız başına ulaşamayacağını anlamış ve, bu sebeple, Mephistopheles'in yardımına başvurmuştu. Mephisto ise, menfi prensipti. Faust, son nefesine kadar bu menfi prensipten yakasını kurtaramadığı gibi hayat mevzuunda tasavvur ettiği ideallere de kavuşamadan ölmüş, zira şeytan, onu aldatmış, dâmına (tuzağına) düşürmüştü. Hayatın bittiği nokta, maddenin sona erdiği nokta veya an'dır. Şeytanın kuvvet ve kudreti, maddenin (immanans'ın) bittiği hududa kadar müessirdir; ondan ötesine (transsandans'a) taallûk edemez. Bu huduttan itibaren âlem-i mânâ, âlem-i bekaa başlar. Şeytanın veya menfi prensipin faaliyet sâhası, sadece, âlem-i fenâdır, mekân - zaman âlemidir (immananstır). Maddenin sona ermesinden sonra, ruh, mahiyeti itibariyle ilâhi olduğu için, asli menşesine, Allah'a rücû' eder. Buna rağmen şeytan, Faust öldükten sonra, yine de onun cesedinin başında, ruhunu alıp gitmek için bekler. Çünkü Faust, hiç bir ân'ın dâim olmasını (devam üzere olmasını) istemiyeceğini, Mephisto'ya vâdetmişti veyahut Mephisto ile bu hususta bahse girmişti. Halbuki, son nefesinde, bu sözünü tutamamış, fânî ân'a (maddî dünya zevkleri ânına) hitâben: —Verweile doch, du bist so schön (gitme, kal, öyle güzelsin ki sen), demiş ve hemen düşüp ölmüştü. Yani Faust, öldüğü zaman, ruhu, hâlâ, maddenin cürûfunu taşıyordu. İşte bu sebeple, şeytan, «acebâ Faust'un ruhunu ele geçirebilirmiyim» diye, cesedin başında bekler; lâkin, onu asli menşesinden yine de koparamaz. Zira Faust, mânevî itmi'nânı, eninde sonunda, maddî dünya zevklerinde (ezvâk-ı dünyeviyye an'larında) değil, bil'akis, ruhun, daha yüksek, daha temiz seferlere, mükemmeliyetin gittikçe yükselen ufuklarına; hatâları aşarak, fenalıkların ve günahların curûfundan, kirlerinden sıyrılıp temizlenerek hakikatin daha ulvî dimansiyonlarına doğru, **ebedî cehdinde** bulmuştu. Çünkü, ruh, yani insanın hürriyetten yaratılmış o mânevî iç çekirdeği, mahiyeti (ilâhi hürriyeti) dolayısıyla, mükemmeliyetlere, hayr ve selâmet yolun-

da daha yüksek dimansiyonlara doğru cehdedebilme hareket ve kabiliyetini hâizdir. Bu itibarla, Goethe'ye göre, ruh monadı, maddî dünyadaki hayatından sonra da, âlem-i mânâda ebedî cehdine devam eder. Ruh ebediyyetten bir parçadır, bi-naenaleyh ilâhîdir ve gayr-ı kaabil-i tahriptir. Bu düşüncelerin arkasında yatan üniversal ve temel hakikat: hür, sonsuz ve küllî Süjedir, Allahtır. Bu da bizi, metafizik, lojik ve etik bütün kategorileriyle, sonsuz insan ve küllî insanîyet ideallerine götürür. İnsan ruhu yahut sonsuz insan: nâmütenâhi tekâmül ve tekemmül edebilme kabiliyetini, mahiyeti itibariyle, kendi içinde taşır. Bu tekâmül ve tekemmülün hedefi: hak ve hakikat, hayr ve selâmet, ahlâkîlik ve güzelliştir. Bu görüş veya inançta, Winckelmann ve Kant, Friedrich August Wolf ve Wilhelm von Humboldt, Goethe ve Schiller müttefikler. İnsan ruhunun hikâyesi, insanın fânî hayat veya fânî dünya macerası, insan ve kâinatın temasından doğan beşerî kültür dünyası, insanın kültür dünyasındaki aksiyonları ve organizasyonları; kaderi ve akıbeti; ve nihayet insan tabiatı, bu tabiattaki içgüdüler ve ihtiraslar: her mütefekkir olduğu gibi, Goethe'yi de yakından ve derinden alâkadar etmişti.

c) Şüphesiz, Faust tragedyası insan ruhunun selâmetini işaret eden bir eserdir, ama bu eser, aynı zamanda, insanın fânî dünyadaki hayatını, ihtiraslarını, ıztıraplarını, elem ve kederlerini, haz ve zevklerini, bir kelimeyle, dert ve tasalarını; bu dertler cürufundan kurtulamadan, bu dünyanın hesaplarını kapatamadan, davalarını bitiremeden, aradığı ahenk, vahdet ve selâmeti bulamadan son nefesini verdiğini asettiren bir aynadır. Varlığın çetin ve meşkûkiyetlerle dolu yolundan geçerken insanın mücadelelerini, ihtiraslarını, hiç değişmeyen hedeflerini ve hiç dinmeyen hasret ve ıztıraplarını (ilim hırsı, saadet hasreti, kaderle mücadele derdi ve selâmet davasını) gözlerimizin önüne seren şayan-ı dikkat bir eserdir. Goethe'yi, bilhassa, alâkadar eden problem, **insanın (insan ruhunun):** fânî an'lar veya fânî objeler kozmosunda, bu fânî an'larla (madde ile) iç içe geçen ve meşkûkiyetlerle dolu hayatının mânâsı ve yine insanın maddenin

bittiği (fâni dünyanın nihayete erdiği) huduttan sonraki **nihaî âkıbetidir**. Goethe, Faust tragedyasında, bu her iki cihete temas ediyor. Bedenin biyolojik hayatının sona ermesinden sonra, ruhun âkıbetinin ne olduğu, ne olacağı meselesinden mada, yine ruhun maddî realiteler âlemindeki çetin ve karışık hayatı da mühimdir ve mânâlıdır. Faust, bu dünyanın dert ve ihtiraslarıyla, temamiyle, alâkası kesilmiş olarak ölmez, bil'akis fâni hayatın cürufunu taşıyarak transsandansa öyle intikal eder. Faust, bir taraftan, dünyevî hayatında, hedeflerine, tam mânâsıyla, kavuşamamış ve diğer taraftan, dünyevî alâkaları dolayısıyla, zihni yine de dünyada (maddede) kalmıştır. Demek ki insan, fâni hayattan Allah'a saf ruh olarak dönmemektedir; fakat, ruh, transsandan âlemde, kendine hâs mânevî dinamizmiyle, hürriyetiyle ve Allah'ın inayetiyle, sâfiyete kavuşabilir. Çünkü, insan ruhu, mahiyeti itibariyle, ebediyyetten bir parçadır. Binaenaleyh, o, maddenin değil, mânânındır, iblis'in değil, Allah'ındır, metafizik transsandansındır. Bu sebeple, Allah yolunda cehdederek, mahiyetinin özüne (mutlak sâfiyet ve hürriyete) kavuşabilir.

d) Tragedyada, iç âlami çifte kutuplu ve bu çifte kutbun (insan varlığında «maddî - tabii olanla mânevî - ilâhî olan») vahdetini arayan ve bu dünyada yaşarken, sarfettiği bütün gayretlere rağmen, kendinde bu vahdeti (selâmeti) tesise bir türlü muvaffak olamıyan bir insan tipi üzerinde durulmaktadır. Bu itibarla, Faust, bir taraftan her şeyi öğrenmek, her şeyi bilmek, ilim yolu ile hayatın sırrına ermek (Faust tipi veya batılı, daha doğrusu avrupalı insanın mümeyiz vasıflarından biri budur), diğer taraftan mutlak saadete sâhip olmak isteyen, nihayet ruhun selâmetini arayan bir insandır. O, bir taraftan murakabe (contemplation) aşkı, diğer taraftan action (eylem, faaliyet, hareket ve hamle) hırsı, yani insan hayatının iki asli unsuru olan «mânâ ve madde» arasında, âdetâ bunalmış kalmıştı. Faustun iç âleminde iki ruh, iki insan: savaş hâlinedir. Faust, iç dünyasındaki işte bu bölünme dolayısıyla, hayattan kopmuş yahut hayatla her türlü dialogu kaybetmiş olduğuna kaanidir. Fa-

kat, bu dialog ve irtibat, yine de, mutlaka kurulmalıdır. Faust, mutlak hakikat, mahiyet-i hakikiye ve zât-ı eşya gibi temel kategoriler üzerinde tefekkür etmekle beraber, onun te-hassürünün hedefi, hayatta hakiki saadetin ne olduğunu bulmak ve ona sâhip olmaktır. Faust, hayata ümitsiz bir aşkla bağlıydı; lâkin, mâşûkasına kavuşmak bahtiyarlığına bir türlü nail olmıyordu. Çünkü, kendinde bu mâşûkaya kavuşmak takat ve kudreti yoktu. Bu sebeple, bu saadete erebilmek için şeytanın delâletinden ve bineanaleyh, şeytanla, bu maksatla, bir anlaşma yapmaktan başka çare kalmadığını zannediyordu. Faust, hem hakiki saadete ermek hem de yeri ve göğü ihata edecek külli bilgiye sâhip olmak hırsıyla yanıp tutuşan bir insan tipiydi. Bu tragedyada, insan tabiatının çifte kutupluluğu üzerinde duruluyor. Bu çifte cepheyi, bu çifte kutbu, İlâhî olan'la maddî - tabîi olan'ı, mânâ ile maddeyi insanda birbirine bağlamak, bunlar arasında ahenkli ve müvazeneli bir rabîta tesis etmek lâzımdır. (Zıt fenomenlerin sâkin ve sâbit kutbuna ermek). Zikredildiği veçhile, Faust'un, fânî dünyada, bu uğurdaki cehdi başarıya ulaşamamıştır.

e) Görülüyor ki Goethe'nin bütün hedefi, insanda tecelli eden mânâ ile maddenin, İlâhî olan'la Tabîi olan'ın (hayatın), zaman vasatında, vahdet ve ahengini tesis ve temin eden şartları araştırmak, insanın iç âleminde cereyan eden muazzam ve trajik mücadeleleri, insanın saadet, bilgi ve ruhun selâmeti uğrunda cehdleri arasında bir ahenk ve vahdet teminini gerçekleştirecek imkânları arayıp bulmak ve göstermekti. Binaenaleyh, Faust dramının gayesi: «İşte, insan hayatı böyle ibret dolu bir tragedyadır» veyahut «İşte, senin doğumla ölüm arasında geçen hayatın budur», hükmünü aşan bir hedefte ifadesini bulmaktadır. Bu sebeple, Faust dramında, insan varlığının çifte kutupluluğu üzerinde, bil-hassa, durulması ve bu düalitenin ana zemininin araştırılması şayan-ı dikkattir, mânidardır. Böyle bir dâvâyı yahut böyle bir hedefin tazammun ettiği hakikati gerçekleştirmek, insana müyesser olabilir mi? Faust, hayatta neye el attıysa, muvaffak olamamış bir insan tipine benzemektedir. Lâkin, onun bu muvaffakiyetsizliği: odasından dışarı çıkmayan, ki-

taplara gömülmüş, hayatla teması kalmamış bir âlim (bilgin) olmasından değil, bil'akis, yerde ve gökte ne varsa, her şeye, fikir (teori) plânında, sâhip olmak, aynı zamanda, hayatta hakiki saadete ermek isteyen, bu mevzuda hiç bir had ve hudut tanımayan bir insan tipi olmasından ileri geliyordu. Meselâ, Mephisto, Doktor Faust'u, «... und alle Naeh' und alle Ferne befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.», diye karakterlendiriyor ki bu da, insanın (umumiyetle insanın) iç âleminin değişmeyen fikri ve ruhi yapısının, muayyen bir zaviyeden, ifadesi değil midir? Goethe'nin arkadaşı meşhur şair ve mütefekkir «Friedrich Schiller» in, Faust hakkındaki, şu hükmü, tragedyayı, karakteristik bir şekilde, değerlendirmektedir: «Die Duplizitaet der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen.» Böylece, Schiller, tragedyaya hâkim olan idenin, insan varlığının çifte kutupluluğu problemi olduğunu anlamıştı. Bu problem, dramın ikinci kısmının sonuna kadar devam ettirilmiş ve geliştirilmiştir. İnsan hayatının şu üç unsurdan meydana geldiğini söyleyebiliriz: —**Ruh ve mânâ (Geist)**, bunun zaruri bir neticesi olan **tarih** (bir «zaman - varlık» olan insanda tecelli eden hürriyet) ve tabiat (madde)! İnsan, bir «zaman - varlık» tır, bir «zaman Gestalt'i» dir yahut zamanla iç içe bir «madde ve mânâ tezahürü» dür. Somut insan (fâni âlemde, filân tarihte ve falan yerde doğup, yani yok iken birden bire zuhur edip, bir müddet maddede görüldükten sonra yine birden bire tekrar yok olan var-oluş), bu tezahürü ahenkli bir vahdet hâline getirmeğe gayret eder. Goethe, dünya ve hayat görüşünde, hem bunu göstermeğe çalışmış hem de insanın, bu «zaman Gestalt'i» nin hiç dinmeyen ve bitmeyen, hiç kapanmayan «ilim, saadet ve selâmet idealleri» uğrunda cehdini dile getirmiştir.

f) Faust'un ümitsiz bir aşkı vardır. O da hayattır. Fakat, bu maşukaya yaklaşmak kudret ve takatine, imkânına sâhip olmamakla beraber yine de bu imkânı, her ne bahasına olursa olsun, mutlaka temin etmek lâzımdır. Bu imkân da, Faust'a göre, ancak şeytanla bir anlaşma yapmak suretiyle ger-

çekleşebilir. Faust'un, böyle bir anlaşılmaya mecbur olduğunu hissetmesi sembolik bir mânâyı haizdir. Şeytan, Faust'un (insanın), bütün dünyevi zevkler ve hırslar vasatından geçmesini kamçılayan bir muharriktir. Lâkin, bu muharrik, Faust'u aldatmıştır. Zira, şeytan, Faust'a hakiki hayatı vadede; fakat, gerçekte, onu hakiki hayattan saptırır. Böylece, Faust, bu dünyadaki hayatının son safhasında, Mephisto tarafından aldatılmıştır. Hattâ, Faust öldükten sonra, ruhuna sâhip olmak için, şeytan, onun cesedi başında bekler. Ama, Allah, Melekler vasıtasıyla, Faust'un ruhunu âlem-i mânâyâ (dâr-ı ukbâya) alır. Bu suretle, Goethe, insan ruhunun, menşei ve mahiyeti itibariyle, iblise değil, Allaha ait olduğunu, iblisin, sadece, insanın maddesiyle oynıyabileceğini, fakat, ruhuna sâhip olamayacağını, çünkü, ebediyyetten bir parça olduğu için, ruhun, Allah'a ait olduğunu anlatmak istiyor. Bu dünyada, insanın iç âlemindeki düalite, tam mânâsıyla, bir «madde ve mânâ, zaman ve ebediyyet vahdeti» hâline gelemiyor ve insandaki külli bilgi erosu (aşkı), hedefine varamıyor. Bu çifte kutupluluk, bu düalite, bir madde ve mânâ ahengi şeklinde, sükûna ve dengeye kavuşamıyor. Mamafih, ruh (insan), maddenin sona ermesinden sonra, maddeden kalma cüruf-la kirlenmiş ve günahlara batmış olsa da, âlem-i mânâda veya ukbâda, Allah katında, kendi hakiki yolunda yine de **cehdedebilme** imkânına sahiptir. Çünkü, ruh mahiyeti itibariyle, hürriyet, sâfiyet ve aşk yolunda, ilelebet, cehdetme dinamizmidir. Hürriyet, akıl ve aşk: ruhun mahiyetini teşkil eden ebedi temel hakikatlerdir.

— B —

Külli bilgi, külli hakikat ve külli insaniyet meselesi.

a) Goethe, üniversal düşünen bir mütefekkindir. Binaenaleyh, onun felsefesi, bir bakıma, külli insaniyet (pan ümanite) idesi üzerine bir tefahhustur (reflexiondur) Goethe, bir san'atkâr olduğu için fikirlerinin muhtevası müşahhas (somut) ve canlıdır, daima hayatın (hakikatın) canlı şekilleriy-

le, canlı bünyeleriyle temas hâlinindedir. Ve hayatın canlı şekilleri, zamanî bünyeleri sonsuz varlığa açılan birer kapıdır. Bu keyfiyet, insanda külli bilgi iştiyakını uyandırır. Faust, şöyle diyordu: «Zwar weiss ich viel, doch möcht' ich alles wissen.» (Çok şey biliyorum gerçi, ama yine de bilmek isterim her şeyi)*. Bu davranış, külli bilgi hırsına veya aşkına delâlet eder. Bu aşk, zâten, insanın tohumunda, apriorik olarak, mevcuttur. İnsandaki bu «nâmütenâhi ve külli bilgi aşkı»nın hedefi, külli hakikattir; hayatın mânâsının, daha doğrusu, sırrının çözülmesidir. Bu sırrın çözülmesi ise, polariteler, düal zıtlar ve zıt düaliteler hâlinde oluşan fenomenler silsilesinin sâkin ve sâbit (kendisiyle ayniyet hâlinde olan) kutbuna ermek, maddeyi aşarak fâni zamandan ebediyyete, sonluluktan sonsuzluğa, var-oluş'tan varlığa, immananstan transsandansa varmak ve böylece, maddenin sona erdiği hudduttan fâni eksistanslara, varlığın maddî şekillerine (varlığın buradası'na ve şimdisi'ne) külli bilgi (metafizik bilgi) ve böylece külli hakikat (mutlak varlık) zaviyesinden bakabilmek, transsandansa (Mutlak'a) ermektir. Fakat, bu metafizik iştiyakın tatmini, âlem-i fenâda, acebâ, mümkünmüdür? İnsan, bu fâni dünyada, külli ve sonsuz varlığı, fikir plânında, belki tefekkür edebilir, belki de edemez. Çünkü, her mütefekkir, filozofik ve ilmi kültürü ne kadar zengin ve derin olursa olsun, insana ve varlığa (kâinata), yine de ancak kendi iç âlemi

(*) Fakat Faust, yine de insanın, mutlak hakikatı kavramaktan âciz olduğunu müdrikti: «Und sehe, dass wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen.» (Yine de hiç bir şey bilemiyoruz, heyhât, /İçime dâğ-ı derûn olacak nerdeyse bu dert.). Goethe, külli bilgi, küllî hakikat konusunda, âdetâ, huzursuzdur. Bu sebeple, bu mesele hakkında, birbirinden farklı görüşler ileri sürmüştür. Meselâ, tahkiki kaabil olan ve tahkiki kaabil olmıyan şeyler diye bir tefrik yapıyor. Lâkin, bunu yaparken, bu sefer, hiç de hayıflanmıyor. Yani, beşerî ilmin bu aczi, Goethe'yi ye'se düşürmüyor. Hattâ, arada bir agnostisizmde karar kıldığı da olmuştur: «Wenn ich kennte den Weg des Herrn, /Ich ging ihn wahrhaftig gar zu gern. /Führte man mich in der Wahrheit Haus. /Bei Gott, ich ging nicht wieder heraus.» (Bilseydim eğer Hakka giden yolu. /İzlerdim, gerçekten, şevk ile o yolu. /Eyleselerdi beni iysâl Dâr-ı hakikata, /Billâh, çıkmazdım oradan bir daha.)

zaviyesinden, bakacaktır. Varlığı ve kâinatı külli bir sistem içinde ve mutlak surette kavramak, insan için, mümkün değildir. Gerçi, varlık (kâinat) bir sistemdir, lâkin bu sistem, her şeyi ihtiva ve ihata eden Tanrı içindir veya Tanrı'nındır. Aynı düşünce şöyle de ifade edilebilir: —Kâinat düşünen bir Süje'nin sistemidir ve bu Süje de Tanrı'dır. Bu sebeple, ebediyetten bir parça olmakla beraber insan ruhu, fâni vassatta, ancak maddi ve sınırlı şekiller (bünyeler) ve yine sınırlı zâti nefsler içinde oluştuğu için, muayyen «bir müşahhas insan» zaviyesinden (meselâ, bir filozof tarafından) vaz' edilecek her sistem, muayyen bir zaviye tahtında, o filozofun gözü ile ve mensup olduğu kültür dünyasının veya milletin fikri ve ruhi hâletine, mekâna ve zamana bağlı olarak ve binaenaleyh izâfileşerek vücut bulur. Ve zaman içinde haller ve vaziyetler değişiktir. İnsan, daima varlığa açıktır, varlığı düşünür ve insanın, varlığı düşünmesi, varlığın bütününe sâhip olmadığından ileri gelmektedir. İşte bu sebeple, filozofik - ilmi bir sistem içinde yahut beşeri dimansiyonda, varlığı zapt ve tevkif etmek mümkün değildir. Ancak, külli varlık bilgisi yahut, kısaca, bilgi uğrunda nâmütenâhi cehdetmek mümkündür. Diğer tabirle, metafiziğin yolu, insan için, hiçbir vakit bitmeyen, bitmeyecek olan nâmütenâhi bir yoldur. İnsan, bu yolun huzursuz, mütehassir ve muztarip yolcusudur. İnsan, daima yoldadır. O, hem bu yanın hem öbür yanın yolcusudur. Goethe de varlık, zaman ve insanı, bir bütün olarak, kavramak ve değerlendirmek, insanın bilgi (ilim), saadet ve selâmet davalarını, şu veya bu şekilde, felsefenin mi-henk taşında ölçmek, değerlendirmek ve bir hedefe tevcih etmek (yöneltmek) gayesini güdüyordu. Belki de, iç âleminde, Küll-i Mutlak'ı yaşadığı anlar da oluyordu, ama bu, sadece, fâni (göçen) anlardan ileri gidemiyordu. (Fânide gayri fâniyi idrâk!) Şairin hikemî nesir ve şiirlerinde, fâni anları aşmak isteyen bir insanın gösterebileceği hârikulâde ceht ve hamle kudreti, açıkça, belli oluyor. Külli bilgi ve bu bilgiye tekabül eden külli hakikat, fikir (teori) plânında, ancak bir ideal hedef-objedir. Teori plânında vaziyet bu merkezde olunca, aceba irade veya aksiyon plânında insanın, bu mevzudaki, durumu nedir ve nasıldır? İrade ve aksiyon plânında

da, transsandan varlığa veya hakikat-i mutlakaya sâhip olmak, insan için mümkün değildir. Burada da mutlak hakikat, yine bir «ideal hedef-obje» olarak kalmakta ve bu hedef, insanı, hiç dinmeyen bir ıztırap ve incizap hâlinde, cezbetmektedir. Goethe, bütün bunları, Faust'a (insana) fikir (teori) ve irade (aksiyon) plânında yaptırmaya çalışmakta, fakat sonunda, Faust'un, hedefine eremeden öldüğü görülmekte, hedefe ancak âlem-i mânâda veya ukbâda varılabileceği görüşüne yer verebilecek bir davranışa temâyül ediliyor-muş gibi bir intibâ hâsıl olmaktadır. Yani, Goethe, bu hususta, başka bir yol takip ediyor: Külli bilgiye sâhip olamamak, saadete ve selâmete erememek, bu fâni dünyada, kapanmamış, açık kalmış davalar gibi görünüyor. Bununla beraber, Goethe'nin inancına göre, ölümden sonraki hayatında ruh, kendine hâs dinanizm sâyesinde, bu hedeflere, bilhassa sâfiyete ve hakiki hürriyete doğru nâmütenâhi cehdine devam edebilme imkânını haizdir.

Külli bilgi mevzuunda, Goethe'nin vardığı netice, şayan-ı dikkattir ve varlığın derin sırrını işaret eden bir «züht-ü-takvâ» da, «esrar-ı ilâhiye» karşısında hissedilen bir hürmette ifadesini bulmaktadır. Çünkü, «Zwar weiss ich viel, doch möcht' ich alles wissen» (Çok şey biliyorum gerçi, ama yine de bilmek isterim her şeyi.) diyen Goethe, sonunda, metafizik külli bilginin, insan için, fâni dünyada imkânsız olduğunu, binaenaleyh bilginin ve felsefenin bir hudutta bittiğini ve bu huduttan sonra imânın başladığını anlamış ve, binnetice, «kaabil-i tahkik olan şeyler ve kaabil-i tahkik olmayan şeyler» diye bir tefrik yapmak lüzumunu hissetmiştir. Böylece, külli bilgi peşinde koşan insan, beşerî bilginin, böyle bir davranın yine de uhtesinden gelemeyeceğini, teorik ilmin, fenomenler dünyasına münhasır olduğunu, vakit vakit, anlamakta ve haddini bilmek zorunda kalmaktadır: — Külli bilgi hedefine hücum ve sonra teorik ilimle metafizik sfer arasındaki hududun idrâkine tekrar rücu, insanın kader tablosunda daima tekerrür edegelmiş ve etmekte bulunmuş iki şayan-ı dikkat tezahürdür.

Şairin dünya ve hayat görüşü tetkik edilirken, kanaatimizce, kendisinin yaptığı bu tefrik, daima göz önünde tutulması gereken hususlardan biridir. Goethe, Faustun (insanın), bütün hayatı boyunca bilgi (ilim), saadet ve ruhun selameti hedeflerine doğru yaptığı hamleleri, sarfettiği cendi, bu hengâmede gerek fikir gerek irade plânında uğradığı başarısızlıkları; insanın, bu dünyada, bazı şeyleri ilmen kavrayabileceğini, fakat bazı şeyleri de kavrayamayacağını göstermekte, binnetice, «beşeri bilgi imkânlarıyla kaabil-i tahkik olmayan şeyler»e inanarak hürmet etmek ve hürmet ederek inanmak lâzım geldiğini, insana telkin etmektedir.

İnsanın külli bilgi hırsını tebarüz ettirdikten sonra, kaabil-i tahkik olan ve kaabil-i tahkik olmayan şeyler de bulunduğunu, kaabil-i tahkik olanlarla iktifa edip olmayanları da, hiç çekinmeden, tereddütsüz, tekrim ve tebciil etmek icap ettiğini söylemekle Goethe, metafiziğin nâmütenâhi (sonsuz) bir yol olduğunu işaret etmiş oluyor. Bu yol, âlem-i mânâda (ebediyette) hakiki mahiyyetine ve mahrekine kavuşur. Bu da Faust'un (insanın) ruhunun, âlem-i mânâda, mutlak sâfiyyet hedefi istikametinde, ebedî cehdidir. Metafiziğin yolu, fâni âlemde, sonuna kadar kat'edilemez. Esasen, bu yol ebediyyet, sonsuzluk ve mevt yoludur. Bu sebeple, insan, bu mevzuda, başka bir imkâna sâhip olmalıdır. Bu imkân da, ancak ölümden sonra bahis konusu olabilir. (Goethe'nin görüşü bu merkezdedir). İnsan, bu dünyada yaşarken, Allah'la Allah'ın yarattığı şeyler arasındaki hududü müdrik olmalı, bu hududü aşmaya teşebbüs etmemelidir. Fakat, insan şuurunu veya ruhunu transsandan sonsuzluk besler. Aynı düşüncüyü şu şekilde de ifade edebiliriz: —Kâinatın ve hayatın malzemesi, «Sırr-ı Mutlak» tan yaratılmıştır. Veyahut «madde», maddeyi aşan (maddenin transsandanındaki) bir Kudret-i Külliyye'nin aktüalizasyon (oluşma) sâhasıdır. Bu sebeple, insanı, ister bu yan ister öbür yan olsun, hiç bir hedef ve ufuk tatmin edemez. Ve yine bu sebeple, insan şuuru problematiktir; bu şuur, problemler şuurudur. Bilfarz, insan, hayat nedir sūâlinin cevabını bulsa bile, yine de günün birinde bu cevap, bir sūâl hâline gelir ve in-

san, hayat nedir, varlık nedir diye tekrar yollara düşer. Çünkü, insan ruhunun metafizik özü, mutlak varlığın hürriyetinden yaratılmıştır*. Bu itibarla, onun gıdası da, transsandan sonsuzluktur. Böyle bir strüktüre (bünyeye) sâhip bir varlık, kendini ve madde dıvarını aşmaya, fâsılasız, cehdedecek, ama bu ceht, mekân-zaman kozmosunda, sadece bir cehtten ibaret kalacaktır. Mamafih, insanın bu aksiyonunun (hareketinin) derin mânâsı, işte bu cehte mündemiçtir. İnsan, varlığın çetin Yolunda cehdeden bir «ruh ve mânâ» yolcusudur, mücâhididir*.

(*) Hürriyetten yaratılmış olan bu metafizik çekirdeğin fâni yahut oluşan âlemdeki iç dinamizmi, yine mutlak varlıktan gelen ve insanda transsandantal-imajinatif şekilde tecelli eden zamandır. Bu zaman, bu iç dinamizm, bu iç âlem aktüalizasyonu (hürriyetin insan katında canlandığı iç zaman): hâl, mazi ve istikbâl dediğimiz üç dilimden meydana gelmiş olup, Heraklitos anlamında, fâni an'lar hâlinde hiç durmadan akıp giden bir zaman ırmağıdır. Hâl-ı hâzır: her an mazi ve istikbâle inkılâp ederek (dönüşerek) oluşan bir zaman dilimidir. Mazi, insan varlığında, bu varlığın temeli olarak, hiç bitmeyen ezeli bir guruptur. İstikbâl ise, karşımızda ebedî bir şafak gibi bizi cezbetmektedir. İşte insan, sırtında bu ezeli gurupla, bu ebedî şafak'a doğru koşan bir zaman - varlıktır (zaman içinde varlık değil, zaman hâlinde varlık). Bu, bir sonluluktur, fâniliktir. Burada, fânilik: bir ideal-hedef objeye doğru kendini aşma ve yenileme (sterben und werden) mânâsını tazammun eder. İnsan dediğimiz bu zaman - varlık, özünde sonsuz varlıktan gelen hürriyeti, metafizik bir iç çekirdek olarak, taşır, fakat diğer taraftan maddî ve fâni hayatında da madde etofuna enkarne olarak yaşar. İnsan, bu madde veya dünya etofunda yaşarken, ufuklar ve hudutlar aşarak, kesreti (varlığın zıtlara parçalanmış endividüasyon hâlini) vahdete raptetmeğe çalışan, fikir, irade ve rûhânî duygu ile muttasıf (vasıflanmış) bir «zaman - varlık» tır. Kısaca, insan, metafizikten fiziğe enkarne olan, fakat bu enkarne oluştan tekrar metafiziğe doğru yol alan, yani ana zeminini, aslî menşeyini arayan bir mahlûktur.

(*) Daha bu dünyada iken, düşüncelerden ve bedenden (fâni an'lardan) tecerrüt edip vücûd-i hakikiyi (ens realissimum) temaşa etmek ve aynı zamanda ona (hayat-ı câvidâna) ermek, mistik bir ifadeyle, ölmeden ölmek (kendi iç âleminde ölümü realize etmek) imkânına sâhip fânilerden bahsedilmektedir; fakat böyle fenomenler, artık objektif değil, sübjektif muteberiyeti haiz olabilirler. Esasen, bunların kıymeti de, sübjektif olmalarındadır.

b) Buraya kadar olan izahlardan anlaşılmaktadır ki Faust, mutlak hakikati temin edecek külli bilgiye sâhip olmanın, saadete ve selâmete ermenin peşindedir. Bu hedeflerle alâkalı olarak, zıt fenomenlerin, zıt düalitelerin ve düal zıtların sâkin ve sâbit kutbunu, mânâ ve madde (fâni dünya) vahdetini, iç âlem ve dış âlem arasındaki hududün kalktığı ve bütün zıtların ana zemininin yaşandığı varlık sferini (yani yabancılaştırmanın aşıldığı sferi) aramaktadır; lâkin, Faust, hayatında, bu düplisiteleri aşarak vahdete ulaşmadan ölmüştür. Ancak, Goethe'ye göre, insan ruhu, haiz olduğu dinamizm sayesinde, ölümden sonra da âlem-i mânâda aynı hedefe doğru ebedî cehdine devam edecektir. O halde, insana, bu dünyada, düşen şey: —İlmen kaabil-i tahkik olan şeyleri tahkik ve tespit, kaabil-i tahkik olmayan şeyleri ise, tereddüt-süz, sadece tekrim ve tebci etmektir. Demek ki bu âlem, kaabil-i tahkik olmayan şeylerin de, yahut insanı ve maddî dünyayı aşan değerlerin, ideal objelerin (metafizik idelerin) de, teorik şekilde kavranmaları, bilinmeleri, mümkün olmasa bile, derûnen idrâk edilebildiği (mânen yaşanabildiği) bir sferdir.

Goethe'nin hayat ve insan anlayışının çerçevesinde kalarak, bu tablo karşısında şu suali sormak zaruridir, kanaatindeyiz: Aceba, insan, bu fâni dünyada yaşarken - ferdi ruhun, ölümden sonra, âlem-i mânâdaki ebedî cehdine muâdil-ideal hedef olarak neyi istemelidir, neyi seçmelidir? Her şeyi ihata edecek, zıt fenomenlerin sâkin ve sâbit kutbunu, bir küll olarak, kavrayacak külli bilgi imkânı, hakiki saadete ve selâmete erme imkânları, fâni vasatta, insana kapalı olunca (zira, varlığın - mefistofelik tuzaklarla, meşkûkiyetlerle, önceden hesaplanması, tahmin edilmesi kaabil olmıyan sürprizlerle dolu-çetin yolundan geçerken özlediği hedeflere varamıyan, düplisiteleri aşamıyan «Faust» un akıbeti, bunu göstermektedir), insan hayatının, bu dünyada, en son mânâ ve kıymeti olarak geriye neyin kaldığını veya kalabileceğini düşünmek bir zaruret hâlini almaktadır: —Goethe, Faust tragedyasında, insanı, fenomenler cehenneminin yahut beşerî ihtirasların ve za'fların bütün safhalarından geçirir. Menfi prensip

(mefisto), son nefesine kadar, insana göz açtırmaz. Hattâ, ölümden sonra da, insana (insan ruhuna) sâhip ve hâkim olmak ister. Esasen, Faust da, sanki mefistonun arzusunu yerine getirmek istiyormuşcasına, gözü arkada ölür, fânî anlar dünyasına (maddeye) dünyevî zevklere hasret gider. Zira, son sözü: «Verweile doch, du bist so schön!» olmuştur. Ve zâten, şeytan da bunu beklemektedir. Onun için, Faust'un ruhunu zaptetmek hırsıyla, cesedin başında dikilir durur; fakat, Melekler, Faust'un ruhunu şeytana vermezler ve alıp Allah'a götürürler. Bu da gösteriyor ki ruh, zikredilmiş olduğu veçhile, maddî dünyanın cürufu ile kirlenmiş, iblisle lekelenmiş, bozulmuş olsa bile, özü itibariyle yine de ilâhîdir, metafizik yapısı itibariyle temizdir, transsandan saftır; mistik bir ifadeyle, «nûr-ı ilâhîden bir nûrdur rûh-ı beşer!»

c) Goethe, her cihetçe, üniversal düşünen bir mütefek-kirdi. Bu sebeple, Faust'un, bütün hamlelerinde, akamete uğramış bir insan olmasına rağmen Goethe'nin dünya ve hayat görüşünün mihrakında ve hedefinde şu düşünce ve duygu, şu müspet prensip daima ağır basmıştır: —Üniversal insaniyet idesini insanın dünyasına hâkim kılmak, insan şerefine ve şahsiyetine mutlak hürmeti telkin etmek! O halde, insan ruhunun asalet kazanmasına, özleşmesine çalışmak, insan ruhunda hayrı tesis etmek, hemcinslerini sevmek ve onlara yardım etmek (Faust, hayatının sonlarına doğru bunu anlamıştı), insanın en başta gelen vazifesidir. Fenalıklara karşı mücadelede aşk-ı insani ve aşk-ı ilâhî insanın rehberi olmalı, insanın kötü tarafının vahşî içgüdüleri, yerini Allah ve insan sevgisine bırakmalı, mânâ ve madde, insan ve kâinat, ide ve hayat arasındaki ahenge giden yol, işte bu sevgi vasatında aranmalıdır.

Son olarak şu ciheti belirtelim ki Goethe, mihrakında «insan şahsiyetinin bizatihi varlığı ve bizatihi kıymeti» düşünceleri bulunan, aynı zamanda, Allah ve insan sevgisine dayanan «üniversal insaniyet»i telkin etmektedir. Bu mütefek-kir bir taraftan hayatı, insanı, insanla alâkalı insânî şeyleri, diğer taraftan tabiatın güzelliğini, kutsiyetini ve, aynı zaman-

da, insanla tabiatın (dünyanın) ilâhi ana zeminini anlamış, benimsemiş, sevmiş, hürmet etmiş; bu sevgiyi ve hürmeti diğer insanlara telkin etmeğe çalışmış «şair bir filozof ve filozof bir şair» di. Bundan başka, insanın hem süfliyetini hem ulviyetini, hem menfi hem müspet taraflarını gören ve göstermeğe çalışan ve bu zıtları aşarak bir terkibe, bilhassa mânâ ve madde terkebine ulaşmayı, ilâhi bir misyon olarak, derpiş eden fikirleriyle beşeriyete hizmet etmeği şiar edinmiş, hârikulâde bir insandı. Müteakıp izahlarımızın muhtevası, bu düşüncelerin ışığında, geliştirilecektir.

— C —

Goethe'nin insan ve hayat anlayışının felsefi ehemmiyeti.

(Yüksek kıymetler; ölçü ve nizam meselesi.)

a) Goethe'nin «Faust» unda, insanın yüksek değerlere doğru yükselmesi icap ettiğini işaret eden düşünceler vardır; fakat yüksek değerlere yükselebilmek için-ki bu yükselme, fâni âlemde, en son haddine hiç bir vakit varamaz- bir çok dünyevi hudutları, engelleri aşmak veyahut bu hudutların (daha doğrusu ufukların) muhtevalarını iktisap ederek, onları (muhtevaları) nihai hedef için işe yarar birer etof hâline getirmek lâzımdır. Muayyen bir zaviyeden bakıldığı zaman, Faust tragedyası, insanın, varlığın (kozmosun) çetin yolundan geçerek ve ızdıraplı merhaleler kat'ederek daha yüksek sferlere, daha yüksek kıymetlere doğru cehdetmeğe, âdetâ, metafizik hüküm giymiş veyahut, etik bir ifadeyle, cehdetmekle mükellef bir mahlûk olduğu tezine dayanan bir «insan-dünya», bir «insan-kâinat» mâcerasının hikâyesidir. Burada, mâcera tabirini alelâde mânâda veya menfi bir kıymet hükümünün atmosferinde kullanmıyoruz, bil'akis bu mâcerâ, hakikat ve bilgi kaygısından başlayarak, saadet ve kader kaygısından, ihtiraslar gayyasından geçerek ruhun selâmetinde son hedefini bulmaya çalışan insana, «insan olma» asaletini bahş ve temin eden bir «entellektüel, estetik, etik (ferdi etik ve sosyal etik) ve metafizik kıymet hamleleri aksiyonu» dur. İnsan, bu hamleler aksiyonunda, kâinatın strüktürü ile kâi-

nattaki pozisyonu arasındaki yabancılığı aşarak, kâinatla kendisi arasında bir ahenk ve tevazün (denge) münasebeti kurmak, aynı zamanda bu münasebetin ötesinde, insan ve kâinatın ana zemini olan transsandansa doğru ceht etmek **ihtiyakındadır**. Bu ihtiyak, bu incizap, bazan, ateist bir metafizik, Allah'ın inkârı ve insanın tanrılaştırılması tarzında da tecelli edebilir. (Tabii, bu, bir tersliktir).

b) İnsanın, değerler uğrunda cehdinde, hudutlar aşmak zorunda olduğunu belirtmiştik. Aceba insan, bu dünyada, en yüksek değerlere kadar yükselebilmek, onları gerçekleştirebilmek imkânına sâhip midir? İnsanda sadece yüksek değerlere erişmek değil, aynı zamanda onları ve kendini aşmak temayül ve ihtiyakı vardır. Lâkin, bu, imkânsızdır. Bahis konusu olan şey, sadece, bu uğurda daimi cehttir. Değerleri, maddi dünyada yaşarken, tam ve saf şekilde gerçekleştirmek imkânından, insan mahrumdur. Meselâ, Eflâtun, bu ciheti açıkça tebarüz ettiriyor. İdeler, realitede, hiç bir vakit, saf şekilde gerçekleştiremezler. Real şeylerin, yani mekân-zaman nizamında tezahür eden şeylerin idelerde, şu veya bu şekilde, hisse ve iştirâkleri vardır; lâkin, eşya (şeyler), ancak idelerin gayr-ı mükemmel bir in'ikâsından (aksetmesinden) başka bir şey değildir. Binaenaleyh, ide ve realite (real varlık), ide ve ampirik dünya, değer ve mekân-zaman dünyası arasındaki gerilim, asla, temamiyle ortadan kalkamaz. İşte, bütün beşerî aktivite ve aksiyonlar bu gerilime dayanır, bu gerilimden gıdalanır. Değerler, mutlak - mükemmel şekilde gerçekleştiremediği, gerçekleştiremeyeceği için değerleri gerçekleştirmek uğrunda beşerî ceht dahi, hiç bir vakit, bitmez, sona ermez. Ve bu itibarla, bu mevzuda daima bir eksiklik hissedilir, hissedilmektedir. Diğer tabirle, bu eksikliğin tevhit ettiği ızdırabı insan hissetmekte, bu eksiklik duygusu bitmez tükenmez bir karakter taşımaktadır. Bu hal ve keyfiyet, insanda sonsuzluk ve binnetice problem şuurunun mevcudiyetine delâlet eder. Yüksek değerlere doğru hiç dinmeyen bir ceht, sonu gelmeyen bir «**daha mükemmel değeri arama**» ihtiyak ve endişesi (kaygısı); Allah ile insan ruhu arasında fasılasız bir dialog hasreti: —Bundan başka bir mânâya gelebilir mi? Da-

ha mükemmel bilgiye ve daha mükemmel değere doğru mer-
haleler aşma bahis konusudur burada! Yani, daha mükem-
mel bilgilere ve değerlere doğru fasılasız bir «ufuklar ve sfer-
ler transsandansı»!

Yukarda belirttiğimiz gibi, insana, değerleri tam ve saf olarak, mutlak olarak gerçekleştirebilme imkânı kapalıdır. Meselâ; zikredildiği veçhile, Eflâtun'a göre, ideler, real dün-
yada (mekân - zaman dünyasında, fâni objeler, fâni aktüali-
teler âleminde) hiç bir vakit saf olarak tekrarlanamaz. Real
şeyler, zaman içinde aktüel şeyler: idelere ancak iştirâk eder-
ler; idelerin ancak mükemmel olmayan akisleridir; yani ide
ile realite, değerle ampirik varlık (olması lâzım gelenle olan)
arasındaki gerilim tamamen ortadan kalkmaz. Şayan-ı dikkat
olan cihet, tekmil beşeri aktivite ve aksiyonların bu gerilime
dayandığıdır. Mademki değerler tam ve mükemmel şekilde
gerçekleşmemektedir, o halde insanın —değerleri gerçekleşt-
irme yolundaki— cehti de hiç bitmez. Değerler, değerlerin
gerçekleşmesi ve bu yoldaki beşeri ceht, fâni (sonlu) vasatta,
sonlulukta değil, ancak sonsuzlukta kesişirler. Bu sebeple, in-
sanın bu hedefe doğru cehti de sonsuzdur. Veyahut diyebil-
riz ki ide ile realite (ampirik dünya), ancak sonsuzlukta, ebe-
diyyette birleşirler. Onun için, sonlu bir varlık olan insanın
bu yoldaki cehti de, sonsuzdur.

İdeler ve değerler yolundaki bu sonsuz cehde, Eflâtun,
Eros diyor. Eros, değer hedefli veyahut değerlere müteveccih
iradedir. Bu, mükemmel olmayan'ın Mükemmel olan'a inci-
zabıdır. «Mutlak ve saf Mükemmel olan»a ise bu ampirik
dünyada rast gelinmez. Onun için «Eros», «Dünyevi olan»ı
aşar; tıpkı sonsuzluğa uzanan bir merdivenin basamakları
üzerinde olduğu gibi yükselir. Eros, insan ruhunun ebedi ve
bâki şeylere doğru yükselme temayülünü temsil ve ifade eder.

İnsanın, değerleri gerçekleştirme yolunda sarfettiği son-
suz ceht ve gayret, hudutlar aşan bir temayül taşır. Bu ceht
ve gayret, sonsuzluk hedefine doğru bir akıştır. Gerçekten,

insan ruhunun karakterine dâhil hususlardan biri şudur: —Ruh, kendine hudutlar çizer ve çizdiği bu hudutları da mütemadiyen aşar. İnsan, hudutlar çizmeden her hangi bir aksiyonda bulunamaz. Burada hudut, bir sonu, bir hedefi tazammun eder. İnsan, ufuklar ve hudutlarla çevrili sferlerde dolaşır. Fakat, yine de insanı, hiç bir hudut, hiç bir ufuk, hiç bir hedef teskin ve tatmin edemez. İnsan hayatı, hudutlar ve ufuklar içinde cereyan eden bir hayattır. Bu hudutlar ve ufuklar, bir taraftan hayatımıza mesnet olurlar ve şekil verirler, yani mânevi, ruhânî mevcudiyetimizi mümkün kılarlar; fakat diğer taraftan da yine aynı hudutlar ve ufuklar, bizde, kendilerini aşma istikametinde, dinmez ve dindirilemez bir temayül ve iştîyak uyandırırılar. İşte bu iştîyak (bizi çevreleyen hudutların ve ufukların, kendilerini aşmak için bizde uyandırdıkları ihtiras ve irade), hayatımızın temel tandansıdır. (İnsan, hem maziye bağlı hem de istikbâle, yani, kendini mütemadiyen yenileme hedefine münceziptir.). Nefs'in (ben'in), karşılaştığı şeyi (mukavemeti) aşarak, Mümkün olan'a doğru (daima yeni imkânlarla doğru) hareket hâlinde olması, insanın tesâdüfî (ârizî) bir vasfı değildir, bilâkis bu keyfiyet, «ben» in hayati tezahürlerinde kendini belli eden temel fenomendir.

Denilmiştir ki insan bitmez, insan tükenmez; insan kapalı, her cihetçe tamamlanmış veya tamamlanabilir bir varlık değildir. İnsan, açık bir varlıktır. Hiç bitmeyen, kapanmayan, sistematize edilemeyen bir var-olustur. Hep istikbâle, yeni yeni imkânlarla (idelere) doğru hamle hâlinde bir mahlûktur. İnsan, istikbâle doğru, ileriye doğru, daima daha mütekâmil şekillere, imkânlarla ve değerlere; var-olanları, zıtları, bir bütün hâlinde, tevhit ve terkip ederek ve aşarak sonsuz varlığa doğru «şuurlu» ve «açık» ve «bitmeyen» bir hayat hamlesidir. Meselâ, entellektüel sâhayı nazara alacak olursak, görürüz ki insanın bilgi erosu, hakikate müteveccih erosu veya hırsı sonsuzluğa doğru uzanır; sonsuzluk istikametindedir. Gerçi, insanın hedefi hakiki küll'ü (bütünü) ve külli (tüm) hakikati bulmak, onda huzur ve sükûna kavuşmaktır (mekân-zaman nizamında imkânsız, muhâl bir şey! Olsa olsa,

ancak, sonu gelmeyen, metafizik bir hasret!); fakat, beşeri ruh, külli hakikati ve hakiki bütünü bulduğunu, ona artık kat'î olarak sâhip olduğunu söyleyebileceği bir noktaya, me-kân-zaman dünyasında, hiç bir vakit vâsıl olamaz. Bil'akis, zihin (entellekt) veyahut espirinin (ruhun) ilmi idrâk fonksiyonu aktüalize olmakta devam ettikçe, yani insan, ilmi araştırmalarını sürdürdükçe, görür ki beşeri ruh, muammalarla çevrilidir. Her yeni bilgi, ilmin bulduğu her yeni cevap, ilmi, yeni yeni sualler karşısında bırakır ve bırakmaktadır. Çünkü, insan ruhunun (şuurunun) gıdası, metafizik transsandan veya transfinit sonsuzluktur. Goethe'nin bu mevzudaki sözleri, şayan-ı dikkattir: — «Jede Lösung eines Problems gibt ein neues Problem auf.» Diğer taraftan, Danimarkalı filozof Höffding de, Almanca bir ifadeyle, şöyle diyor: — «Es ist der Adel unseres Denkens, dass es unsere eigene Grenze sehen kann und auf der Grenze kraft seines eigenen Gesetzes stets ein excelsior hört.» Evet, bir problemin halli, bir suâlin cevabı, bize yeni bir problem, yeni bir suâl tahmil eder; yani bir suâlin cevabı, zamanla, yeni bir suâle inkılâp eder (dönüşür). Bu da gösteriyor ki insan, bir zaman-varlık olması hasebiyle, daima sınırlıdır, hudutlarla çevrilidir. Ve insana hâs sınırlılığı, tefekkürümüz bilir. Yani, bizim sınırlı bir mahlûk olduğumuzu, tefekkürümüz idrâk eder ve bu idrâk sâyesinde sonsuzluğu yaşar ve her hudutta, kendine hâs kanunun sevkiyle, daima bir «excelsior» (daha yükseğe) parolasını işitir.

c) Aynı şeye etik sâhada da rast geliriz. Hakikat uğrundaki ceht gibi mükemmemliyet uğrundaki cehti de sonsuzdur insanın! Ahlâki insan, daha yüksek mükemmeliyetlere doğru cehdetmekten fâriğ olamaz. Fazilet yolundaki bu daimi ceht, ahlâki davranışın mahiyetine dâhil bir keyfiyettir. Goethe diyor ki «Über alle Tugenden steht eins: das beständige Streben nach oben, das Ringen mit sich selbst, das unersättliche Verlangen nach grösserer Reinheit, Weisheit, Güte und Liebe. «Bu sözler, ahlâki cehtin, sonsuz bir ceht olduğunu, bu cehtin de, ancak Tanrı'ya, aşkın kudret-i külliyyesine doğru uzanan sonsuzluk mahreki'nde (yörüngesinde) aktüalize olabileceğini, insanın, sadece entellektüel sâha da değil, aynı za-

manda etik sâhada da külliyyet, ebediyyet ve sonsuzluk zaviyelerinden yine külli, ebedi ve sonsuz hedeflere doğru sonsuz bir ceht hâlinde merhaleler, ufuklar aşma, kendini aşma yolunda, yani sonsuz ve ebedi varlığın (mutlak varlığın) hürriyeti istikametinde olduğunu göstermektedir. Her ahlâki davranışla yenilenen ve daha kuvvetli aktüalize olan, bu bitip tükenmeyen, daima daha yükseğe, yukarıya veyahut üst sferlere müteveccih ceht (Streben nach oben), ahlâki hayatın temel kanunudur. Bunu, en iyi şekilde, «Cromwell» ifade ediyor: «Daha iyi olmaya artık cehtetmediğimiz andan itibaren iyi olmaktan çıkarız.» Böylece, ahlâki insanın cehti, sonsuzluk istikametinde bir cehttir. Goethe, bunun böyle olduğunu, başta Faust tragedyası olmak üzere, bütün düşüncelerinde, muhtelif filozofik zaviyelerden, göstermiştir. Faust, ebediyyet, külliyyet, vahdet ve sonsuzluktan gelen hamleleri ruhunda taşıyan «insan» dır. Faust, sonsuzluğu, külliyyeti ve ebediyyeti, varlığı ve ilmi: son damlasına kadar içmek isteyen; sonsuzlukla, külliyyetle ve ebediyyetle kucaklaşmak hasretiyle yanıp tutuşan; mutlak ahenk ve vahdet, mutlak safiyyet ve selâmet, böylece yabancılaşmayı bertaraf etme istikametinde kendini mütemadiyen aşan, kendini mütemadiyen yenilemek ve arkada bırakmak isteyen; mutlak tekemmüle, transsandan varlığa, saf ve mutlak varlığa susamış insan ruhunu, daha doğrusu insan ruhunun gayr-ı mahlûk cephesini temsil eder. O, fânide gayr-ı fâniyi, sonluda sonsuzu yaşayan, idrâk eden veyahut yaşama ve idrâk etme misyonunu taşıyan bir ruhtur. İnsan tragedyasının menşei de, işte bu noktadadır. Hülâsa, anlatılmak istenen şudur ki insan, sonlu, fâni bir varlıktır; fakat bu sonlu, bu fâni varlığın sonsuz, gayr-ı fâni bir vazifesi vardır. O da, daima daha iyiye, sonsuz iyiye doğru cehdetmek, tekemmül etmektir. Kant, bu ciheti, gayet açık ifade ediyor: «In der Moral ist einem endlichen Wesen eine unendliche Aufgabe gestellt.» İşte, bu «unendliche Aufgabe», bu sonsuz vazife: daima daha iyiye doğru cehdetmektir. Şunu da ilâve edelim ki Kant, ölmezlik inancını bu düşünceye istinat ettirmiştir.

d) Entellektüel ve etik değerler sâhasında insan şahsiye-

tinin hudutlar aşma temayülünün yanında, estetik değerler sâhasında da aynı temayülü görüyoruz. Büyük san'at dâhillerinin ruhlarına bir nazar atfettiğimiz zaman, bu «hudutlar aşma temayülü»nü daha iyi anlarız. Yaratıcı ruhlar, daimi bir huzursuzluk ve dinamizm içindedirler. San'atta gerçekleşmiş bir eser, bir aksiyon, daha gerçekleşmeden, daha bitmeden başka bir çehre arzeder. Yani bir san'at eseri, tamamlanırken, âdetâ aynı zamanda yeni bir çehrenin de mübeşşiridir. San'atkârlar, bu sözün delâlet ettiği hakikati, estetik yaratıcı faaliyetlerinde daima yeniden ve derinden hissederler. İdelerine verdikleri şekil ve hüviyet, onları tam mânâsıyla tatmin etmez. Verdikleri şekil ve hüviyet, onlara daima eksik ve kusurlu görünür ve bu keyfiyet, onları daha mükemmel şekil ve hüviyeti aramaya sevkeder. Buldukları her şekil ve hüviyet, âdetâ, mütemadiyen aşılması gereken hudutlara benzer. San'atkârdaki bu tatminsizlik, bu memnuniyetsizlik, kendi yarattığı esere karşı —ki bu eser, büyük bir başarı olabilir— kin ve nefret uyandırabilir. Kant, bu kabil hâl ve vaziyetleri gayet iyi idrâk etmiş ve bunu, yani **estetik ideyi, muhayyile kudretinin** - mekân zaman nizamında, fâni âlemde - **ifadesi kaabil olmayan bir tasavvuru**, bir düşüncesi olarak karakterlendirmişti. İşte, kaabil-i ifade olmayış keyfiyetinden, estetik sâhada da, mütemadiyen hudutlar aşma iştiağının mevzu-ı bahis olduğu, bu iştiağın mevcut olduğu neticesini çıkarabiliriz.

e) İşte, böylece, insan, mütemadiyen hudutlar aşan, kendini çevreleyen sınırları ve ufukları mütemadiyen sonsuzluğa doğru genişleten, kendini gerilerde bırakan, âdetâ, kendini veyahut madde duvarını aşip saf - transsandan bir sfere doğru koşan, transsandan bir var-oluştur; kendini ve dünyayı, vahdetli ve ahenkli bir bütün olarak kavrayıp, varlığın özüne doğru transsande etmeğe (aşmağa) çalışan bir entelijibl merkezdir; kendinde ve dünyada Mutlakı (Küllî Teki), Mutlak'ta kendini ve dünyayı bir bütün olarak arayan, böylece zamanı ebediyete, sonluyu sonsuza dönüştürmeğe çalışan bir ebediyyet fragmanıdır. İnsan için: «tek-ü tenhadır», denilmiştir. Diğer tabirle, insan ruhunun, Allah (transsandan varlık)

istikametinde, tek-ü تنها, bir aktüalizasyon olduğu söylenir. Bunun mânası şudur: — İnsan ruhu, külliyyetten, ebediyyetten ve sonsuzluktan, kısaca, transsandan ve mânevî hürriyetten bir parçadır. Bu itibarla, ruh, Allah'ın fâni bir atribüsü olan âlem-i fenâdaki hayatında «tek başına» dır, daha doğrusu, fragmanter külli tek'tir. Bu, «metafizik külli teklik ve mekafizik külli yalnızlık» tır. İnsan ruhunun bu külli yalnızlığının menşei ilâhîdir. Goethe, buna «*ein Stück Ewigkeit*» diyor. Faust'ta geliştirilen tezlerden biri de budur. Onun için, maddenin yahut zamanın tükendiği, sonluluğun aşıldığı anda ruh, menşesine, transsandan sonsuzluğa, ebediyyete, Allah'a gider. İnsan ruhu, ebediyyetten bir parçadır, fragmanter ebediyyettir, ebediyyet fragmanıdır. Ölüm, bu fragmanın «Mutlak'la birleşme» hâlidir. Bu sebeple, iblisin gayretleri boşunadır, Allah, eninde sonunda, insan ruhunu, kendinden olan bu parçayı, şer ve habasetin ajanına bırakmaz. Faust'ta bu cihet, gayet açıktır. Maddenin bittiği noktada ve anda, iblisin de kudreti sifıra münce olur ve, böylece, vazifesi «insanı Allah'a doğru tahrik etmekten», «insana Allah'ı hatırlatmaktan» ibaret olan bu dikene artık hâcet kalmaz. Bu suretle, ruh, saf olarak, mânâ âleminde ebedi cehdine başlar. (Goethe).

İnsandaki bu «hudutlar transsande etme temayülü» —ki bu, gerek bu yan gerek öbür yan istikametinde olmak üzere sonsuz bir aktüalizasyondur veya böyle bir aktüalizasyon olabilir - insanla mutlak varlık arasında doğrudan doğruya mevcut bir iç mahiyet münasebetini tazammun eder. Fakat, insan, yine de varlığa (bizatihi varlığa) hâkim ve sâhip değildir; çünkü, insan, sadece bu varlığın periferinde yaşayan, bu itibarla varlığa yönelik bir zaman - varlık'tır, bir ebediyyet fragmanıdır, ferdi bir «var-oluş»tur. Yüzü daima sonsuz istikbâle dönük, daima sonsuz istikbâle (sonsuz varlığa, transsandan varlığa) müncezip bir «varlığa oluş» tur; varlığı düşünen ve yaşayan bir var-oluştur. Sonsuzlukla, ebediyyetle iç içe bir sonludur, bir fânidir, sonsuzlukla sonluluğun kesiştiği noktada bir eksistans'tır. İnsan, mütefekkir bir var-oluştur. Tefekkürde, bir küllilik, külli bir ihata ediş vardır. Te-

fekkürde, sonsuzluk ve ebediyyet vardır. Tefekkür, insan ka-
tında, külliyyet, ebediyyet ve sonsuzluğa doğru bir harekettir;
ruhun saf varlığa doğru hareketidir. İnsan, mekân - zaman
vasatında varlığı düşünen var-oluştur; varlığın kendi özün-
den hâl-i hâzırın aktüel «buradası ve şimdisi» ne, diğer tabir-
le fâni anların içine fırlatılıp atılmış bir ebediyyet fragmanı-
dır. İnsan, varlığı düşünmeğe mahkûmdur. Çünkü, insan, var-
lığa sâhip ve hâkim değildir; fakat diğer taraftan varlığın
özünü aslı temelini oluşturan faktörler (hürriyet, külliyyet,
sonsuzluk, ebediyyet, transsandans): insan denilen fâni ve
sınırlı, sonlu dimansiyonda, zaman hâlinde, atüalize olmakta,
şuurlaşmaktadır. Bir kelime ile, fânide gayr-ı fâni, sonlulukta
sonsuzluk dile gelmektedir. İnsan tragedyasını doğuran en
mühim sebeplerden biri budur. Bu, fâni maddede, **transsan-**
dansın, mânâ ve zaman şeklinde, oluşması demektir. İşte, in-
sanın, varlığı düşünmesi bu tarzda vuku bulmaktadır. Varlı-
ğı düşünmek ve sonsuz varlığın hürriyetine, yani hakikate
doğru, kendini ve dünyayı - aşılma ve iktisap edilen merhale-
ler, hudutlar ve ufuklar hâlinde - transande ederek hamleler
yapmak: — İnsanın bütün davası, bu noktada toplanmakta-
dır. (Fâni vasatta, madde dünyasında gerçekleşmesi müm-
kûn olmayan bir dâvâ, erişilmesi mümkün olmayan bir he-
def! Böyle bir yolu, son merhaleye kadar kat'etmek demek,
metafiziğin sonuna gelmek demektir. Bu ise, bilginin, izlediği
en son hedefe varması, yani sonlu, fâni var - olanların son-
suzluktan teması demektir. Lâkin bu hedef, bilgi uğrunda
cehdeden insan için erişilemez karakterdedir).

Böylece, muhtelif değer sferlerinde aynı keyfiyeti tespit
edebiliriz: İnsanı hiç bir şey tatmin edememektedir. Bu, de-
rin ve ıztıraplı bir tatminsizliktir. Hangi değerleri gerçekle-
ştirme bâbında olursa olsun, değer, beşeri sferde olmak üze-
re, en yüksek kademesine erişilmiş olması hâlinde dahi, in-
san yine mutmain değildir. İnsan, başarılarının ve böylece
kendi eserlerinin ve kudretinin ötesine geçmekle - ki insanda
bu işyitak vardır - nihayetünnihaye kendini, kendi mahiyetini
aşmış olur (Bu ise, fâni âlemde mümkün değildir; belki, fer-
dî muteberiyeti haiz hakikatler olarak bazı müşahhas insan-

ların, kendi iç âlemlerinde, yaptıkları hamlelerle mümkündür). Fakat, insanın en son hedefi, yine de, **insanı varlığın özüne, külliyet ve vahdete doğru aşmaktır**. İnsan, kendini mütemadiyen aşan, transsande eden hayattır; yahut insan, şuurlu münferit varlıklar hâlinde, kendini idrâk ederek aşan hayattır. İşte bu, beşerî ruhtur. Kendini aşan, kendinden ötelere gitmek isteyen eros'tur insan! Hakiki insan ve insaniyet de budur. Ancak bu «kendini aşma erosunun, iştiyakının hedefi», madde ötesi ve üstü hikmet olmalıdır. Ancak, bu suretle, insan, insan olabilir. Sadece, maddede ufuklar ve hudutlar aşma; sadece, bu yan transsandansı, insanın insan olması için, kâfi değildir. İnsanın misyonu, bu yan transsandansı ile öbür yan transsandansı arasındaki denge ve ahengi de muhafaza etmek, geliştirmek ve oluşturmaktır (yani tabii ilimlerle mânevî ilimlerin, ilim ve marifetin hikmet ve faziletlerle atbaşı beraber gitmesi!).

f) Bu suretle, mühim bir noktaya gelmiş bulunuyoruz ki bu cihet, Goethe'nin dünya ve hayat telâkkisi bakımından da ehemmiyet arzetmektedir: — Maddenin (oluşan kontinuumun, hayatın), insanın ve transsandansın birbirinden ayrılmaz (ayrılmaması gereken) asli değerler (çekirdek unsurları) olduğu ve bir vahdet teşkil ettiği hakikati! (Goethe'ye göre, hayat, tabiat, zaman, tekâmül, insan ve transsandans arasında bir iç münasebet vardır). Goethe, daima bu vahdeti müdafaa ve bu vahdetin merkezinin idrâk ve muhafaza edilmesi düşüncesini telkin etmiştir. İnsan, yalnız başına, maddeyle başa çıkamaz, selâmet ve hidayete eremez. Bu mevzuda mutlaka transsandansa, transsandans ve rabbani bir mesnede muhtaçtır. Böylece, immanan tekâmül düşüncesinin mihrakına transsandans düşüncesini de vaz'etmiştir. Bu yana, hayata şekil ve hüviyet verirken, hayatta derinleşirken, hayatla bir bütün ve vahdet hâlinde, iç içe oluşurken veyahut hayatı oluşturarak hayatta oluşurken, mutlaka, bir öbür yanı, transsandansı, Allah'ı mesnet olarak almak lâzımdır (Allah, insan ve oluşan kontinuum!). Oluşan kontinuum, maddî dünya, mekân - zaman kontinuumu Allah'ın fâni bir atribüsü olmakla beraber, yine de insanın, Allah'ın inayetiyle ve ilâhî bir ordo

universi (kâinat nizamı) çerçevesinde, şekil ve hüviyet verdiği hayat etofudur.

Yukarda da zikredildiği veçhile, insanın, kendini aşma, transsande etme temayülü insanın maddeyi mânâya doğru aşma temayülüdür. Hattâ, bu temayül, maddi dünyada, sonlu ve zamani varlık çerçevesinde kalarak, fâni varlığa münhasır olarak, hudutlar ve ufuklar aşma şeklinde, yani cevheri madde, eksistans şekilleri mekân ve zaman olan real dünyada entellekti çevreliyen hudutları mütemadiyen genişletme (tabii ilimlerin devamlı inkişafı) şeklinde tezahür etse bile, yine de bir transsandandan bahsedilebilir. Ancak, bu, bu yan transsandansıdır (insanın dünyayı iktisap ederek dünyalaşması ve dünyanın beşerileşmesi!). Bunu, öbür yan transsandansından ayırmak lâzımdır. Bu yan transsandansı (madde-nin içinde kalarak maddeyi aşma) tabii ilimler yolundan, öbür yan transsandansı metafizik-mistik (dini), etik ve estetik yoldan olur. Ve bu her iki transsandansın atbaşı beraber gitmesi lâzımdır. Bu yan transsandansı, bir öbür yan transsandansında mesnet bulamazsa, eksiktir; hattâ tehlikeli de olabilir.

Görülüyor ki insan, hangi istikamette olursa olsun, transsandan bir var-oluştur. Transsandans, insanın sonsuzluk yolundaki cehdidir. Bu transsandans, yani insanın sonsuzluk yolundaki bu cehdi, sonsuzluktan sonluluğa bakabilme, hâkim olabilme hasreti, ilk nazarda veya ilk plânda, fiili bir vâkıa, fiili bir hakikat olarak belirir. Fiili bir vâkıa, fiili bir oluş olarak, insanın sonsuzluk yolundaki cehdi, insanın transsandan hamleleri formaldır; ama, bunun bir muhtevası, bir gayesi olmak lâzımdır. Diyecek odur ki bu cehd, bu transsandans: sonsuz ve en yüksek hayra yönelmiş irade, hayr-ı âlâda özleşmeli ve hedefini bulmalıdır. Gerçi, insanın sonsuzluk cehdi, sonsuz hedeflere doğru akışı, bir «hayr-ı âlâ» (summum bonum) düşüncesi olmaksızın da mümkündür. Bu takdride, bu cehd, işaret edildiği veçhile, sırf fiili ve formal bir oluşumdur; ama, henüz daha «mânâlı muhteva» iktisap etmiş bir cehd değildir. Bu transsandans,

insanın sonsuzluk vasatındaki bu cehdi, ancak «Allah» ide-
siyle birlikte bir mânâ kazanabilir. Bu noktada, Goethe'yi
hatırlıyalım: Şair, immanan tekâmül düşüncesini transsan-
dans düşüncesiyle birleştirmiş, uzlaştırmıştır. İmmanan tekâ-
mül ile transsandansı bu fâni âlemdede, birbirine bağlayan kud-
ret, insan ruhudur. Bu tekâmül, kâinattaki bu ebedi hareket
ve dinamizm ve bununla iç içe oluşan insan, ancak ilâhî
transsandansla (immanansı, her şeyi aşan transsandansla)
bir mânâ ihraz eder (kazanır). Allah, bütün var-oluşlarda
belirme, oluşma, dokulaşma ve gerçekleşme hâlinededir ve bu
vetirenin mes'ulü, mütevellisi ise insandır. «... so schaffe ich
am sausenden Webstuhl der Zeit,/Und wirke der Gottheit
lebendiges Kleid.»* Goethe'de nâmütenâhi yüksek, daima
daha yüksek ve daima yüksekleri gösteren bir ideâlin sezgi-
sini tespit etmek mümkündür. Goethe, insanı, öbüryanda da
devam eden, ebedi tekâmül ve tekemmül mahrekinde göste-
riyor. İnsan, Allah istikametinde seyreden bir ebediyet frag-
manıdır. İnsan ruhunun, değerleri gerçekleştirme, aksiyon-
unda, bu cihet mühimdir: — İnsan, değerler kademesinde
ne kadar yükselirse yükselsin, değerleri, hangi yüksek kade-
mede gerçekleştirirse gerçekleştirsin, yine de bir tatminsiz-
lik duygusundan kurtulamaz. Bu sbep, insan mütemadiyen,
yükselen ve dikleşen tekemmül mahrekinde hareket hâlinde-
dir. Bu keyfiyet, insan ruhunda, şu mânâlı sezişin doğması-
nı intaç eder (sonuçlandırır): insanın bütün ceht ve gayretle-
rini kaplayan ve kapsayan, bütün tehassürlerini hakikat kılan
en yüksek bir idealin, külli muteberiyeti haiz bir değer
mevcut olması lâzımdır. Bu ideal, bu değer entellektüel, este-
tik, etik, sosyal ve kültürel değerlerin de son hedefi olan ve
bu değerleri aşan, onların ötesinde bir şeydir. Bu, âdetâ,
transsandan bir değerdir.

g) İnsanın ceht ve gayretleri, bir takım başarılarla ula-
şır. Bu başarıları, vakit vakit gözden geçirecek ve elde ettik-
lerimizi, idealimizin - tehassürümüzün (özlemimizin) hudut-

(*) Gerçi, bu sözleri Gnom, (arzî ruh - Erdgeist) söylüyor; ama, bu-
nun arkasında insan ruhunu sezmek mümkün değildir.

ları dâhilinde olmakla beraber henüz bizden yine de uzak ufuklarda bulunan - müteakıp hedefi ile mukayese edecek olursak, derin bir sukut-ı hayâle uğrarız. Bu sıkıntılı duygu, peşimizi bırakmayan bir gölge gibi, bizi adım adım takip eder. Ve nihayet, şu hakikati anlarız ki yürüdüğümüz yol, çetin ve sonsuz bir yoldur. Öyle sonsuz bir yol ki ilk hamlelerimizden ümit dolu dinamizmi, hakikatin bu merkezde olduğunu görmemize mâni olmuştu. Bu dinamizmle, yaptığımız hamleler bize öyle ümit ve itmi'nân vermişti ki hakikati görmek bile istememiştik. Böyle bir şey, her halde, bize antipatik gelirdi ve gelmişti de! Yolun, çetin ve sonsuz olduğunu; bunun, sonu gelmeyen bir yol olduğunu söyledik; yani, iyiliğin, hakikatin ve güzelliğin en son haddine, bu mekân - zaman âleminde, hiç bir vakit erişemeyiz. İdealimizin hiç bir ölçüsü, ne kadar büyük olursa olsun, «Mutlak»a müsavi olmaz. Bu eksikliği, henüz erişilmiş olan tekemmül ve tekâmül kademesinin kifayetsizliğinde aramamalıdır; bil'akis, kifayetsizlik, bütün kaabil-i tasavvur tekemmül ve tekâmül kademelerinde, esasen, mekindir (yâtmaktadır). Burada, şöyle bir mukayese yapabiliriz: zevkperest bir kimse, vardığı hedeflerin, elde ettiği şeylerin değersizliğini, kendi nefsinde, pratik olarak, bizzat yaşayabilir ve binnetice cismânî hayattan rûhânî (mânevî) hayata teveccüh edebilir. İşte, bunun gibi, idealist de günün birinde, bilhassa, mânâ yolunda, spiritüel yolda yaptığı hamlelerin, gösterdiği azamî gayretlerin sınırlı ve fânî olduğu keyfiyetini idrâk eder. Bu idrâk, âdeta, bir kara bulut gibi, onun üstüne çöker. Bu hâlet-i ruhiye, idealistin kuvvet ve takatini, enerjisini keser, ümitsizlikten mütevellit bir yorgunluk ve bezginlik kendini gösterir. Bilhassa, idealilerine doğru azamî derecede gayret sarfetmiş olanlar, büyük mahrumiyetlere katlanarak ve yorularak çalışmış olanlar, hatâlarla, günahlarla, her türlü kötülüklerle ve kusurlarla mücadele etmiş olanlar, bu yolda elde ettikleri en yüksek başarıların bile tatminkâr olmaktan ne kadar uzak olduğunu, her kesten daha iyi takdir ederler. Onlar, hayata hakiki değerini bahşeden şeyin, hayatı nâmütenâhi aşan, hayattan nâmütenâhi fazla ve bambaşka bir şey olduğunu bilirler veya günün birinde idrâk ederler. Böyle bir hükme varabilmemiz, şunu is-

pat eder ki insanda mutlaklık ve sonsuzluk şuuru dediğimiz bir norm, bir ölçü vardır. Bu dünyada takip ettiğimiz dünyevi idealler-gayr-ı maddi olsalar bile-bizi hiç bir veçhile tatmin edememektedir. İnsan ruhunda öyle bir tehassür, öyle bir iştiyak vardır ki bu iştiyakin objesini başka yerde aramalıdır. - Ruhun selâmet ve hakikat yolundaki cehdini gösteren bir eser olarak «Faust» tragedyasında, insanın bu dâvâsı açıkça tebarüz ettirilmiştir. (Fâni anların ötesinde ruhun selâmeti dâvâsı). Bu selâmet, tabiat ötesi ve üstü bir hikmette kendini gösterir. Bu selâmet: entellektüel, estetik, etik ve sosyal ceht ve gayretlerin öbüryanında mekin bir sferdedir. Aynı zamanda, bahis konusu olan şey, doğumdan ölüme kadar dünyanın çetin yollarından geçmeğe mecbur olan insan ruhunun, maddenin bittiği noktada ve anda menfi prensipin, iblisin eline geçmekten kurtarılmasıdır. Mesele, insan ruhunun, her türlü mücadeleden olgun ve temiz çıkmasıdır. Ruhun, temiz olarak, tekrar menşesine dönmesidir.

Böylece, insan, daima daha saf ve daima daha yüksek değerlerin gerçekleşmesi yolunda sarfettiği ceht ve gayretlerde, başka bir idealin, bütün ideallerin nihâi hedefini teşkil eden bir idealin varlığını hisseder, etmeğe başlar. İnsanı, git-tikçe daha yükseğe, daha iyiye, nâmütenâhi iyiye, hiç bir hudut tanımayan daha yükseğe ve iyiye doğru iten veya çeken şey, nedir? Bu, artık bir ideal olamaz. Bu, ancak bir hakikat olabilir. Bütün relasyonların toplandığı noktayı aşan, bu noktanın ötesinde bir hakikat! Bu hakikat, Allah'tır. Allah, hakikattir. Felsefenin diliyle, transsandan mutlak varlıktır, sonsuz varlığın hürriyetidir bu!

h) İnsan, sonluluğu, fâniliği, mekân - zaman hâlinde parçalanmayı (cüzü'lenmeyi) idrâk ettiği için ruhu, daima sonsuzluğa cevap verir; sonsuzluğa karşı reflexion ve hassasiyet hâlindedir. Bu itibarla, insanın iradesi daima sonsuzluğa ve böylece imkânsız olan şeyleri mümkün kılma, kendini aşma hedefine müteveccihdir. Esasen, insan ruhu, ebediyyetten ve sonsuzluktan bir parçadır, ebediyyetten bir fragmandır. Ama, sadece bir fragmandır, fragmanter ebediy-

yettir. Bu sebeple, sonsuz değerleri, mutlak ve mükemmel surette gerçekleştirme mevzuunda daima başarısızdır. Fakat, diğer taraftan, ebediyyetten ve sonsuzluktan bir parça olduğu için yine de bu değerlerin mutlak ve mükemmel gerçekleştirilmesi keyfiyetine veya gayesine münceziptir; lâkin, bu mutlak'a erişemediği veya erişemeyeceği için değerlerin gerçekleştirilmesi mevzuunda vardığı en yüksek kademe veya merhale dahi, insanı yine de tatmin etmez. İnsan, bunun metafizik ızdırabı içindedir. Beşerî tefekkür (insan), vardığı her hedefte aynı zamanda yeni bir hududa geldiğini de idrâk eder ve her hudut, ilerideki müstakbel bir hududu işaret eder. İnsan ruhu, daima kendi hududunu, yani kendisinin, daima fragmanter ebediyyet (ebediyyet fragmanı) olduğunu görür ve vardığı her hudutta, haiz olduğu kendi kanuniliği, ona, daha yükseğe, daha mükemmele doğru cehtetmesi için seslenir. Değerlerin gerçekleştirilmesi mevzuunda, kendimize göre, eriştiğimiz en yüksek merhalenin dahi bizi tatmin etmemesi: değerlerin ötesindeki, öbüryanındaki bir hakikatin işaretidir. Bu değerler ötesi değer, artık, insanın değerler uğrunda sarfettiği cehdin sınırlı ve, bu itibarla, kifayetsiz bir mahsûlü değildir. Bu, kendi temelini kendinde taşıyan sonsuz bir realitedir. Böylece, entellektüel, estetik veya etik ya da dinî değerleri, beşerî dimansiyonda, gerçekleştirme yolunda sarfettiğimiz ceht ve gayretler, bizi Allah'a götüren bir yol olur.

Şunu da ilâve edelim ki insan, değerler gerçekleştirme, menfi bir tutum içinde de olsa, yani menfi istikamette de bir «değerler gerçekleştirme» ne sürüklense bile, eninde sonunda, aczini, fâniliğini, sınırlılığını, kudretsizliğini, başarısızlığını görür, idrâk eder. Değerler mevzuunda, insan, müspet istikamette yürüyüp muvaffak olsa da veyahut menfi istikamette (bâtıl değerler vasatında) bir neticeye varsa, daha doğrusu akamete mahkûm olsa bile, şu hakikat yine de unutulmamalıdır: — Değerlerin gerek müspet gerek menfi yönde gerçekleştirilmesi, daima mahduttur. Çünkü, bu gerçekleştirme, mekân - zaman kontinuumunda, fâni ve sonlu dünya vasatında bahis konusudur. Bu mahdudiyetin, bu «hudutlu ol-

ma» nın, bu başarısızlığın idrâki, insana, kendinden ötesini, kendini aşan bir şeyi, kendinden çok daha kudretli, sonsuz ve mutlak kudretli bir şeyin mevcudiyetini de gösterir. Ve bu hâl, insan ruhunu selâmete kavuşturabilir. Değerler gerçekleştirme vetiresinde - ki burada sonsuz değerler bahis konusudur - insanın takatinin, kudretinin bir noktada akamete mahkûm olması; bu mevzuda, bizim kudretimizi aşan bir şeyin varlığının idrâk edilmeğe başladığı ân ve noktadır. Bu noktayı ve bu ânı hisseden insan, kuvvetsizliğine, kudretsizliğine şifa verecek, za'f ve aczini bertaraf edip kuvvet ve metanet bahşedecek külli kudrete elini uzatır. Ona tutunarak onda bir mesnet, bir dayanak arar. Bu mesnet, mânevî ve ebedî bir âlemde, bir bekaa âleminde sembolleşir. Hattâ, sadece sembolleşmekle de kalmaz. Çünkü, ruh, bir «mânevî ve ebedî âlem» in, bir «transsandans» ın mevcut olduğunu tekrar hatırlar. Ve sırf hatırlamakla da kalmaz, aynı zamanda külli bir mânevî Süjeye, personal (zâtî) bir realiteye hitap etmeğe, yalvarmağa, dua etmeğe başlar. Böylece, ilâhî bir kudrete iltihak ve iltica eder, bağlanır; O'na sarılarak O'nda, kendine bir mesnet arar. Bu ilâhî külli kudret, «külli ve mutlak Tek» tir, Allahtır. Ve insan, tek-ü تنها, bu «külli Tek» e, her şey olan «O Tek Şey» e bağlıdır; O'ndan bir parçadır. Bu mânâda olmak üzere, insan, fânî dünyada «tek başına» dır. Çünkü, o, «Külli Tek» ten bir parçadır. Bu hakikati idrâk eden insan, transsandanstaki immananstaki hâline bakarak ve susarak düşünmenin ve hissetmenin, düşünerek ve hissedererek susmanın, varlığın derin ve transsandan sırrı karşısında şuurlu ve devamlı hürmet duygusuyla meşbu olmanın, züht-ü takvânın ve duâ etmenin ne olduğunu anlar. Felsefe ve ilimde reflexion vardır; dinde ise duâ vardır. Reflexionda, nefis (ben, süje), kendini süjeden, «ben» den gayrı şeylerden tefrik ve onları tahlil ederek bir taraftan kendisiyle şeyler (objeler) arasında diğer taraftan, doğrudan doğruya, objeler arasında bir münasebet tesis ederek bu münasebeti vahdetli ve sistematik bir rabîta hâlinde tefekkür eder, etmeğe çalışır (ilmî reflexion). Burada, insanın nefis varlığı veya şuuru kendini, kendine ve aynı zamanda kendini, kendinden gayrı şeylere (dünyaya) nispet etmeğe çalışır ve bu nispet edişi, ob-

jektif - sistematik bir rabıta hâlinde tasavvur eder. Dinde ise, Allah'la insan, transsandansla ruh; sonsuz ve mutlak bir «Sen» ile beşeri «ben» arasında, doğrudan doğruya ve fâsılasız, bir dialog bahis konusudur. Bu, objektif değil, nâmütenâhi personal (zâti) bir komünikasyondur ve insanın en son gayesi de, bu komünikasyona ulaşmak, onu tesis etmektir. Duâ, bu komünikasyonun, insan açısından, aktüalizasyonu- dur. İnsanın, Allah'a yaklaşabilmek, Allah'ın inâyetine mazhar olmak için sarfettiği cehttir bu! Bu mânada duâyı unutan insan, maddenin dei-fugal cazibesine kapılarak Allah'tan uzaklaşır. Böylece, iblisin (mephistopheles'in) bir şikâri hâline gelir. İnsan, duâ, tevbe ve istiğfar, nedamet, günah ve sevabın ne olduğunu, bütün bunlardan dolayı Allah'a karşı mes'uliyet altında bulunduğunu bilmelidir. Ruhumuzdaki metafizik vahiy kaynağı vicdan vasıtasıyla, Allah'la temas hâlinde bulunuruz. Bu şuurlu temas, insanı yükseltir, ilâhî mercie doğru ulvileştirir. Eşref-i mahlûkat mertebesine yükselmenin bir tek yolu vardır. Bu yol, saf dindarlık (züht-ü takvâ) yoludur. Fakat şunu da ilâve edelim ki eşref-i mahlûkat mertebesi bir idealdir ve züht-ü takvâ, çok çetin bir yoldur. Bu sebeple, bu yolda yürüyebilmek, her baba yiğitin kârı değildir; her fâniye nasip olmaz bu!

i) Değerler gerçekleştirme ve yaratma mevzuunda, bir de şu cihetleri belirtelim: Beşeriyetin yetiştirdiği büyük dâhilerin iç âlemlerine bir göz atacak veyahut bu iç âlemlerde derinleşecek olursak, orada yaratıcı insanın sessiz tragedyasına şahit oluruz. Değerler yaratan şahsiyetler içinde «derin insanlar», iradelerinin, kuvvet ve kudretlerinin ne kadar mahdut, ne kadar takatsiz olduğunu, daima ve daima, her fâniden daha iyi ve daha açık hissetmişler, hissetmek zorunda kalmışlardır. İşin şayan-ı dikkat tarafı şudur ki bu takatsizliği, bu sınırlılığı hissettikleri nispette de, derinleşmişlerdir. Meselâ, bu yaratıcı ve derin insanlardan biri olan «Michelangelo», şöyle diyor: — «Yâ Rabbi, kendimi Sen'siz hissettiğim zaman, bu dünyada her şey o kadar süflî ve o kadar zavallı ki! (Veyahut Yâ Rabbi, kendimi Sen'siz hissettiğim zaman, bu dünyada süflî ve zavallı olmayan hiç bir şey

yok!). Michelangelo, gönlünde, daima yükseklerle, ulvi hedeflere müncezip, Allah'ın rahmet ve inayetini arayan, sonsuz bir ceht duygusunun mevcut, fakat, aynı zamanda, bu vâdideki kuvvet ve gücünün ne kadar zayıf olduğunu, bilhassa, belirtiyor. Bu büyük insan, Allah'ı, Allah'a iymânı, insanı Allah'a bağlayan bağları arayan; Allah'a iymâna mâni olan kusur ve nakisalardan kurtulmak için çırpınan, bunun ızdırabını derinden hisseden bu büyük ruh, ilâhi mevhibelerin en büyüğü olan iymânı, iç âlemine ihsan etmesini, ruhunun iç çekirdeğini dile getirip ortaya koyarak, Allah'tan niyaz etmektedir. Burada, insanı Allah'a iymâna tahrik eden, iten sonsuz bir iç hamleye şahit oluyoruz. Bu, aşk hamlesinden başka bir şey değildir. Külli ve sonsuz değerlerin bu âlemde tam mânâsıyla gerçekleşemeyeceğinin derin ızdırabını, işte bu yaratıcı ruhlar, bu derin insanlar, herkesten fazla hissederler. Sonsuzluğu ve ebediyeti, külliyeti ve vahdeti, ilâhi hürriyeti de bu ıztırapta yaşarlar. Aynı hâlet-i ruhiyeyi, «Goethe» nin şu yakarışında görüyoruz: — «Könnst' ich doch ausgefüllt einmal von dir, o ewiger, werden!» (Yâ Rabbi, Seninle bir dolup taşabilseydim âh!). — Bu meyanda, şunu da ilâve edelim ki insanın, varlığın çetin yollarından geçerek selâmete ve hidayete erişmek için yaptığı hamleleri, muhtelif zâviyelerden, gösteren «Faust» tragedyasında ağırlık merkezi, kanaatimizce, şu formülde ifadesini bulmaktadır: «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.» Görülüyor ki «immer strebend sich bemühen» kâfi değildir, Selâmete erişmek için Allah'ın inayetine ihtiyaç vardır. Bunu da, «... den können wir erlösen» sözlerinden anlıyoruz. Eğer, «immer strebend sich bemühen» hâlinde bulunan Faust, bu çıplak cehte, ruhunun selâmetini bulamıyorsa, hidayete eremiyorsa, hidayete erebilmek için Allah'ın inayetine, gufranına muhtaçsa, bu noktada Goethe'nin düşünceleriyle Michelangelo'nun sözleri, aynı hat üzerinde seyrediyor demektir.

Estetik ve dini sâhada, bu böyle olduğu gibi, etik sâhada da öyledir. Meselâ, insan, doğrudan doğruya maddi hayatla temas hâlindedir. Sadece, bu hayatı görmektedir. Böyle bir

hâlet-i ruhiye içinde, gayet tabiidir ki, bize, sırf hayat, sırf hayatın kendisi değerler ve mânâlarla dolu imiş gibi görünür. Böylece, nazarımızda, hayat, aradığımız değerleri, azami derecede, tatmin etmek, onları her cihetçe gerçekleştirmek imkânını temin eden bir vasattır. Hayata, böyle bir nazarla bakıldığı takdirde, o, değerler doğuran bir kudrettir. Bu ruhi ve fikri hâlet içinde olan insan, şüphesiz, sırf immanan sfere, ampirik dünyaya bağlıdır. Fakat, ruh, uzun müddet bu atmosfer içinde kalamaz. Maddeye, immanansa bağlanan ruh, bir an gelir ki, kararır, karanlıkta kalır, bunalır, sıkılır. İnsan hayatının mânâsı, âdetâ, maddenin enkazı altında kaybolur. Hayat, mânâsını yitirmeğe başlar. Ağır bir melânkoli, bir mânâsızlık, ruhu kaplar. Yavaş yavaş kaderin silleleri, elemeler, ıztıraplar ve kederler şeklinde, değerlerin yıkıldığı görülür. Değerlere, menfi prensip hâkim olmaya başlar. Değerlerde aykırılık başgösterir ve ön plâna geçer. Bu vaziyet karşısında ruh, immanans çemberini yarar. Bu çember kırıldı mı, transsandans ufku açılır. Böylece, insanda, mahlûk olduğu, yaratılmış olduğu duygusu uyanır. Bu duygunun uyanmasıyla, insan ruhu, elini yükseklere uzatarak, kendinden **daha kudretli olan'ı** arar. Görülüyor ki kaderin her türlü sillesi, her türlü elem ve ıztırap, insana, transsandansa giden yolu açmaktadır. Bunun yanında, ahlâki kusur duygusu da, insana, aynı ufku açar. Hiç bir duygu, kusur ve günah duygusu kadar, insana fâniliğini, sonluluğunu ve yaratılmış olduğunu telkiyne muktedir değildir. Böylece, insan, Allah'a muzaf bir varlık olduğunu anlar. Kusur ve günahlarla yüklü olup bunu içten idrâk etmeğe başlayan insan, bu yükün altında ezildiğini de hissederek ve ruhunun üzerindeki bu sıkletten, yalnız başına, kurtulamıyacağını, günahların bu ezici ağırlığından ve bunun doğurduğu bunaltı ve bunalımdan ancak külli bir kudretin yardımıyla, inayetiyle kurtulabileceğini, günahlarının, ancak daha yüksek bir merci tarafından affedilebileceğini anlar. İnsan, sadece günahlarının affedilmesi için değil, aynı zamanda yeni ve temiz bir hayata başlayabilecek, yeniden iyi bir insan olabilecek kuvvet ve kudreti vermesi için de Allah'a yalvarır. Günah çıkmazında bocalıyan, yolunu şaşırmış ve yardım arayan insan, ruhunun bu çaresizliği ve

bunalımı içinde, âdetâ, elini karanlıklara doğru uzatır ve bu uzanan el, boşlukta kalmaz. Mahiyetini bilemediği bir kudret, görünmez bir başka el, o uzanan insan elini tutar. İşte, bu görünmez el, Allah'ın affeden, gufranını esirgemiyen, yardım eden, şifa veren, o sonsuz ve ebedî rahm-ü şefkatidir. Bu rahm-ü şefkat, bu gufran ve rahmet, menşei Allah'ta olan ebedi ve külli aşkın tükenmez eserleridir. Hülâsa, «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen» (Her kim ki dâim cehdederek gayret ede,/erdirebiliriz anı biz selâmete.) mısralarını bu mânâda anlamak icap eder.

j) Goethe, insan hayatının polaritelere dayandığını bil-hassa belirtmektedir. Bu itibarla, yüzde yüz kendi başına buyruk bir «ahlâkî otonom» iç yaşamayı kabule mütmayıl değildir. İnsan, ne mutlak hürdür, ne de mutlak determinedir. Ancak o, varlığın (eşyanın) külli nizamına bağlı olup bu nizamın çetin yolundan geçerek Allah'ın inayetine; sonluluktan sonsuzluğa, fânilikten gayr-ı fâniliğe, zamandan ebediyete erişmek için devamlı cehdetmek kabiliyetinin hâmilidir. İnsan polariteler arasındaki gerilimi müvazenelendirmek, hattâ polariteleri barıştırmak ve böylece Allah, tabiat ve kendi nefsi arasındaki münasebette ahengi temin etmekle mükelleftir. İnsanın, ahengi temin etmekle mükellef olduğu bu münasebet, dinamiktir ve bir evolüsyonu tazammun eder. Görülüyor ki Goethe, insan ruhunu, eninde sonunda, Allah'a bağlıyor. Ruh, ne kadar Allah'a, transsandan kudrete bağlı olursa, o kadar hür olur. Çıplak ve mutlak bir beşeri otonomi, haddi zâtinde, hakiki hürriyet değildir. Zâten, Goethe'ye göre insanın, zamanilikten ebediliğe, fânilikten gayr-ı fâniliğe, nispiyetten mutlak'a, sonluluktan sonsuzluğa erişmesi, mutlak hedeflere, her sâhada mutlak kemâle ve mükemmeliyete ulaşması: bu fâni âlemde, bu mekân - zaman nizamında mümkün değildir. Bu sebeple, Faust'un ruhu, maddenin sona erdiği andan itibaren, âlem-i mânâda iyilik, güzellik, sâfiyet ve selâmet yolunda ebedî cehdine devam edecektir. Yine Goethe'ye göre, Allah'ın, insan ruhunu iblise teslim etmemesi, onu kendi âlemine alması, buna bir işaret sayılacağı gibi ebediyetten bir parça olan ruhun da, ebedî âlemde, dinamizminin zâil ol-

mıyacağı, bil'akis, asıl orada «tam oluşma» ya kavuşacağı be-
dihidir. Gerçekten, Goethe, insan ruhunun, ebedi ve nâmüte-
nâhi dinamik olduğunu, beden bu dünyadaki mahreki sona
erdikten sonra zaman üstü (zamandan mücerret) dimansi-
yonda bu dinamizmin kaybolmıyacağını, daimi hareket ve te-
kâmülün, ruha hâs bir şey olduğunu, bilhassa, belirtiyor.

İnsanın, kendini aşarak, doğan, değişen ve göçen feno-
menler âleminin ötesinde ve aynı zamanda bu âlemi kapla-
yan, kapsayan ve aşan külli varlığı (varlığın külliyetini, kül-
li kudreti) ve bununla içten rabıta hâlinde bulunan ebediyye-
ti, sonsuzluğu ve, kaynağı ölüm olan, transsandansı, âdetâ,
yakalmak istemesi ve bu uğurda muhtelif değerler sferinde
muhtelif hedefler istikametinde cehdetmesi: insanın, sonsuz-
luk ve ebediyyet zaviyesinden, sonluluğa ve zamana, kesret
dünyasına sâhip ve hâkim olmak gibi metafizik iştihakından
ileri gelmektedir. İnsan, sonluluğu, fâniliği ve zamaniliği id-
râk etmek mevkiinde olduğu için sonsuzluğa, gayr-ı fâniliğe
ve ebediyyete karşı daimi bir reflex, onlarla daimi bir dia-
log içinde ve hâlinedir. Fakat, insan, zamani bir varlık, hal-
kedilmiş fâni ve sınırlı bir fert olduğu için fiziğin, maddenin
(mekân - zaman hâlinde oluşan kontinuumun) hududünü
aşarak, metafizik realiteye, mutlak varlığa sâhip olamaz. Fa-
kat, öyle olmakla beraber, insanın iradesinin gayesi, yine de
kâinat ve insanı: — Külli hakikat ve hakiki külliyet, ebedi-
yet ve sonsuzluk zaviyesinden kavramak, yaşamak ve değer-
lendirmek; bütün fâni şeyleri, bütün polariteleri ve zıtları
hem reddeden hem kendi içine alarak aşan mutlak veya
transsandan varlık açısından kâinatı ve insanı tefekkür et-
mek hedefinde en son haddini bulur. Buna, «Faustischer
Drang» diyebiliriz. Faustvâri hamle hırsı denilebilecek bu
davranış, entellektüel, estetik, etik, filozofik, mistik ve dinî
zaviyelerden olmak üzere, insan ruhunun, muhtelif değerler
vasatında, kendi menşesine doğru cehdetmesidir. Demek ki bu
değerler istikametinde bir ceht ve filhakika, nâmütenâhi bir
ceht bahis konusudur. Bu itibarla, ruh, ancak ölüm vasatın-
da, sonsuzluk, ebediyet ve transsandansla birleşebilir. Bu bir-
leşme, mekân - zaman âleminde, münhasıran fâni anların

içinde, anlık yaşantılar hâlinde ve sübjektif muteberiyeti haiz hakikatler olarak, mümkündür. Bunun devamlı yaşantı hâline gelmesi, ölümle gerçekleşir. Filhakika, ölümle karşılaşan insan, Mutlak varlığın sembolleri olan sonsuzluk ve ebediyetten, hürriyetten ve transsandanstın isabet alır. Gerçi, insan, fâni anlarda, hâl-i hâzırın «buradası» ve «şimdisi» içinde üç şeyle daima ve her an iç içedir: kendisi (kendi nefsi), dünya ve bu her ikisini kaplayan ve kapsayan mutlak varlık ve bu varlığın sembolleri! Fakat bu keyfiyet, mekân - zaman âleminde, fâni anlar vasatında vuku bulmaktadır. Ölüm şuuru ve ölümün iç âlemimizde, her nefesimizde ruhumuzun gözleri önünde bulunması: bizim, sonsuzluk, ebediyet ve transsandansla temas hâlinde bulunduğumuza, onlardan bir parça olduğumuza delâlet eder; lâkin, bu parçanın, kendi asli menşeiyle, devamlı birleşmesi, süje ve obje bölünmesinin ortadan kalkması ölümle mümkündür. Nâmütenâhi saf şuurun mutlak varlığı içinde, dış âlem ve iç âlem birbirine intikal eder. Bu intikali mümkün kılan kudret, ölümdür. Ölüm, metafizik - transsandansın asli kaynağıdır. Ölümün metafiziği olmaz. Çünkü O, metafiziğin ana zeminidir ve, fâni objeler kozmosunda, zaman kılığında belirir. Diğer tabirle, zaman ve zaman hâlinde tezahür eden hayat, ölümün meyvasıdır, ölümün hayatıdır.

Gerçi, insanın yeri külliyet, ebediyet ve sonsuzluktur; fakat o, fâni bedende iken, fâni dünyada iken, yeri külli vahdet, bâki ve mutlak varlık olduğu halde, yine de fâni ferdi nesnelerle birlikte yaşar. Bu, onun bu yanda oluşunun bir neticesidir. Doğum ile ölüm arasındaki fâni hayatında insan, fâni nesnelerden biri olarak yaşar; fakat yeri, buna rağmen, mânâ âlemidir. İnsan, immanansta yaşar; lâkin, yeri transsandanstır. İnsan, fizikte yaşar; fakat, yeri metafiziktir. Onun için insan, metafizik bir hasret ve iştiyakla, mütemadiyen, içinde bulunduğu hudutları ve ufukları aşır Mutlak'a ve külliyete ulaşmak ister. Bu da gösteriyor ki insan, varlığın temeline bağlı ve müteveccihdir. Zamanın her ânı ve mekânın her noktası, mutlak varlığa açılan bir kapıdır. Mekânın her noktasında ve zamanın her şimdisinde insan, sadece ken-

disiyle ve dünya ile değil, Mutlak'la da karşı karşıyadır. İnsan, kendisini ve dünyayı, bu Mutlak'ta ölçmek, değerlendirmek ve böylece vahdetli Bütün'e vâsıl olmak gayesindedir. Bunun da sebebi, yabancılığı, yabancılaşmayı aşip bertaraf etmektir. İnsan, kendisiyle kâinat arasında, daima, vahdeti, ahengi, dengeyi arar. Kâinatla kendi nefsi arasında bir iç rabıta ve vahdet münasebeti kurmak ister. Vakit vakit, yabancılaşıma aşılmakta, lâkin kâinatın strüktürü, bu strüktürü vücude getiren zıt unsurlar ve insanın kâinattaki dinamik ve değişken pozisyonları bu rabıtayı, âdetâ, mephistophelik bir inatla, yine de bozmakta, ama yine aynı insan, bu sefer Faustvâri bir hamleyle Mephistonun engellerine karşı koymağa çalışmaktadır*. Bu, niçin böyledir? Belki, dış âlemle iç âlemdeki menfi prensip müspet prensiple; menfi bir kozmos müspet kozmosla didişme ve savaşıma hâlinde olduğu için bu, böyledir. Bunun sebebi hakkında, bundan daha fazla bir şey söylenemez.

Beşeri kültürün trajik bir tarafı vardır. Bu trajik cephe de insanın sonluluğu, fâniliği ve «mahlûk» oluşu kendini göstermektedir. Burada, bir «malum metaphysicum» bahis konusudur. Bu öyle bir hakikattir ki beşeri kültürün putlaştırılması, onda daima akamete mahkûm olacaktır. Çünkü, beşeri kültürün putlaştırılması, insanın putlaştırılması demektir. Her kültür, mahiyeti icabı, insanın fâniliğinin damgasını taşır; bu, bertaraf edilmesi kaabil olmayan metafizik eksikliğimizdir. İnsan, bu eksikliği, bu fâniliği ve sonluluğu, yani mahlûk olduğunu unutmamalıdır. İnsan, mahlûk olduğunu idrâk ettiği anda, Hâlikten (Hüvelbâkiden) ve Ölümden isabet almış olur; bu suretle de yerinin transsandans olduğunu

(*) Faust, insandaki birleştirici, vahdet, ahenk ve denge tesis edici müspet prensiptir. Mephisto ise, dağıtıcı, polariteler ve zıtlar arasındaki gerilimleri ve çatışmaları, kesreti ve kargaşalığı, «yapıcı ve tenkitçi değil, yıkıcı ve septik şüpheyi,» iymânı değil, inkârı, hülâsa, bütün menfi şeyleri devam ettirmek isteyen iblistir. Fakat insan, aklıyla, fikriyle baktığı zaman, bu menfi prensipin, iblisin, bizi müspete, Allah'a doğru tahrik eden ve böylece, bilvasıta, Allah'a hizmet eden bir diken olduğunu anlar. (Goethe).

anlar. (İnsanın ve kâinatın temeli, transsandanstır). Eğer, insan, aşırılık veya haddini bilmezlik dediğimiz tehlikeli bir «kendinden geçme, kendini unutma» buhranı içinde, fâniliğini unutursa, Allah karşısında ubudiyeti terkedip kibre-ü azamete kapılarak kendini Allah'ın yerine koyarsa, o vakit insan şahsiyetine, insan şeref ve haysiyetine karşı en büyük günahı işlemiş olur. İnsanın gururu, beşeri bir gurur olmalıdır, haddini, hududünü bilen bir gurur olmalıdır. Gayet tabiidir ki insan, hayvanlaşmamalı, süflileşmemelidir. Fakat diğer taraftan, insan, tanrılaşamaz, tanrılaşma hırsının zebunu olamaz ve olmamalıdır. Çünkü, böyle bir hırs, hangi şekilde ve hangi dimansiyonda olursa olsun, insana, fert ve cemiyet olarak, felâket getirir. Goethe'nin insan ve hayat telâkkisinde ve aynı zamanda Faust tragedyasında, insanın bu haddini bilmezliğine karşı cephe alınmaktadır.

k) Ahlâki kıymetler dünyasını ntemel unsurları veya değerleri olarak hürmet, mahviyet (tevazu) ve sevgiyi görüyoruz. Hürmet duygusunu tanımayan, hürmet şuuruna sâhip olmayan insanda: ahlâki değer şuuru felce uğramıştır ve işte bilhassa bundan dolayıdır ki böyle bir insan, hayatın mânâsını idrâk ve bu mânâyı isabetle tayin edemez. Hayatımızın mânâsı, insan olmaktır. Hürmet duygusu ve davranışı olmaksızın, insanlaşmak mümkün değildir. Hürmetin bu ehemmiyetini, Goethe, şu sözleriyle, isabetli şekilde, ifade ediyor: «Es gibt eines, das kein Kind mit auf die Welt bringt, und doch ist es das eine, wovon alles abhaengt, damit ein Mensch in vollem Sinne Mensch wird: Ehrfurcht.»

Mahviyet (tevazu), hürmet duygusuyla alâkalıdır. Hürmetkâr insan, mütevazıdır. Hürmet duygusunun tabii bir neticesi de şudur: daha yüksek, daha ulvi olan'ın, fiil ve hareketlerde, davranışlar hâlinde, tanınması ve ona boyun eğilmesi (şüphesiz, kölece değil!). Kendinden daha üstün hiç bir şeyi kabul etmeyen, yani kendini, her hususta, mutlak olarak vaz'eden insan, her mânâda kibirli ve azametli insan, değerleri, bizzarur, reddedecektir. Eğer, böyle bir insan, değerleri kabul edecek olursa, o vakit kendini, kendi iç davranışını

inkâr etmiş, kendi iç davranışından vaz geçmiş olur. Mîsâl olarak «Nietzsche» yi zikredebiliriz. Nietzsche diyor ki: «Wenn es Götter gaebe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.» Nietzsche, ancak, kendinden üstün bir merciin (mânevi bir merciin) mevcut olmaması hâlinde, hürriyet ve muhtariyetini kurtarabileceğini zan, daha doğrusu tevehhüm ediyor, halbuki, Nietzsche'nin bu garip iç davranışına mukabil, Goethe, meseleyi daha iyi kavramış bulunuyordu. Çünkü, Goethe, şöyle diyordu: «Nicht das macht uns frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern eben das, dass wir etwas verehren, das über uns ist. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf.» (Kendimizin fevkında hiç bir şeyi kabul etmeği istememekle değil, bil'akis, bizden üstün bir şeyi tebcil ve tekrim etmekle hür oluruz. Çünkü, onu tebcil ve tekrim etmekle, kendimizi ona doğru yükseltmiş oluruz.

Faust tragedyasında ve umumiyetle Goethe'nin dünya ve hayat görüşünde bu değerlere, bilhassa, ehemmiyet verilmektedir. Bu cümleden olarak, sevgi (aşk), hürmet ve tevazu duygularıyla gayet sıkı münasebettardır. Bu meyanda, şunu ilâve edelim ki bir tabiat bilgini, bir san'atkâr ve hâdiselerin muhtelif dimansiyonları ve çeşitliliği ile karşı karşıya bulunan bir insan olarak Goethe, her yerde «Entelechie» yi ve kevnî nizamı, «ordo universi» yi keşfe çalışıyordu. Böyle bir davranışı, yani bu aramayı Goethe, kâinata karşı olan mes'uliyetin bir parçası ve Allah (Mutlak Varlık, Mutlak hakikat) karşısında hissedilen ubudiyetin bir kısmı addediyordu. Bu ubudiyet: sevgi, hürmet ve mahviyetle (tevazu ile) bir arada bir mânâ ifade eder. Görülüyor ki Goethe, «kevnî nizamı» ve ruhu aramaya, bunları tahkik etmeye kutsî bir ehemmiyet ve değer veriyordu. Kevnî veya küllî nizamı ve ruhu (daha doğrusu mânâ-ruh'u) arama ve tefekkür etme: bütün var-oluşları ihtiva ve ihata eden Mutlak Varlığa giden bir yoldu. Bu mutlak varlık: Külli-Tektir. Külli-Tek, her şeyde her şey olan ve kendisiyle ayniyet hâlinde bulunan «O Tek Şey» dir. İşte, Goethe, daima bu yolu aramış ve bu yoldan Allah'a erişmeğe çalışmıştır. Bu arayış, bir takım mücerret ideler ve mefhum-

lar yoluyla değil, müşahhas (somut) insanın hamleleriyle mümkündür. Onun için, şair, müşahhas insana, ön plânda ehemmiyet veriyordu.

Goethe'nin de bilhassa üzerinde durduğu ve varlığın strüktürel unsuru olduğu hususunda şüphe etmediği sevgi hakkında denilebilir ki aşk, bilhassa aşk-ı ilâhîde hadd-i kusvâsını bulan aşk, metafizik külli duygu ile iç mahiyet münasebeti hâlinedir. Sevgi, hürmet ve mahviyetle münasebet-tardır. Ahlâki yahut mânevî değerler âlemini, bir hürmet duygusu içinde, idrâke muktedir olan ve bu değerlerin ulviyetini tekrim ve tebci edebilen kimse, aynı zamanda, onları gerçekleştirme, böylece, kendini mükemmeliyet dimansiyo-nuna yükseltme iştiağını da ruhunda taşır. İşte, «değerler gerçekleştirme» ve böylece «mükemmeliyete yükselme» iştia-ğına «aşk» denir. (Değerlere müteveccih irade). Eflâtun, buna, «mükemmel olmıyan»ın «mükemmel»e doğru Hamle iştiağı yani «Eros» diyor. Bu, aynı zamanda, fâni olan'ın gayr-ı fâniye, maddenin mânâya, dünyevî olan'ın ilâhî olan'a, sonlu olan'ın sonsuz olan'a doğru hamle iştiağı şeklinde tecelli eder. Bu hamle iştiağını (değerlere doğru hamle iştiağını) Faust'ta yani Goethe'de, bütün vüs'at ve şumûlû ile, görüyoruz. Goethe, insanın: Kendi nefsiyle, sosyal dünya ile, eşya dünyasıyla (tabiatla) münasebetlerindeki değerlerin de nasıl gerçekleştirilmesi lâzım geldiği meselesiyle, yakından, alâkadar olmuştur. Burada, insanın kendi nefesine muzaf değerler, sosyal muhite muzaf değerler ve eşya âlemine muzaf değerler mevzuu bahistir. Bu değerlerden bazılarını belirte-lim:

a) İnsanın kendi nefesine muzaf değerler: — Hakikatpe-restlik, nefse sadakat, etrafına karşı alâka (yeniliklere, yeni bilgilere karşı alâka), itidâl, sâfiyet (kalb temizliği). İtidâl ve sâfiyet, birbiriyle münasebettandır. b) Sosyal muhite muzaf değerler: — Samimiyet ve dürüstlük; adalet; rahm-ü şefkat, iyilik (bilhassa, hemcinslerinin sevinçlerine ve kederlerine iştirâk edebilme kabiliyet ve hassasiyeti); sulhperverlik (etrafıyla iyi geçinme). İnsan, sırf sosyal bir dünyada de-

ğli, aynı zamanda tabii bir dünyada da yaşar. Hayatın tam ortasında ve onunla iç içedir. İnsanın bu mevzudaki misyonu, nefsiyle Allah (transsandans), yine nefsiyle kozmos arasında ahenk ve vahdeti muhafaza ve idame etmektir (sürdürmektir).

«Eros» un, Faust'u nerelere, hangi nihâi hedeflere götürdüğünü, şimdi, adım adım takip edelim: Goethe, insanı Allah'a ve Allah'ın (metafizik külli bir Süjenin) aktüelleştiği bir tabiata bağlıyor. Çünkü, Allah'tan ve tabiatın uzaklaşan insan, kötü olur. Hakikat: Allah - insan - tabiat vahdet ve ahenginde mündemiçtir. Kendini arayan insan, kendinin ancak bu vahdet ve ahenkte mekin olduğunu anlar. İnsan, hayatında, bu hakikati aramalı, onu iktisap etmeli, onda ahenge kavuşmalıdır. Ancak, insan, bu gayeye ulaşabilmek için, «cehdederek gayret etmeli» dir. Yani bu, öyle kolay bir dâvâ da değildir. Allah'ın inayetine muhtaçtır insan! O, insan varlığı ve dünya varlığı, mekân - zaman âlemi denilen, birbiriyle iç mâhiyet münasebeti hâlinde bulunan zıt zaruretlerin ve polaritelerin çatıştığı çetin bir vasatta ve vasattan geçerek, uzun iç ve dış âlem mücadelelerinden sonra ancak Allah'ın inayet ve gufranına mazhar olabilir. Allah - tabiat - insan vahdet ve ahenginin aksini (ma'kesini) şu düşüncelerde görüyoruz: felsefe (ilim) - san'at - iman arasında bir vahdet ve ahenk vardır veya olmalıdır. İnsan, bunu, kendi nefsinde gerçekleştirmeli ve oluşturmalıdır.

1) Goethe, daima, müşahhas insanı göz önünde tutmuş, ona bu yolu göstermiş veya göstermeğe çalışmıştır. Şair, immanan - transsandan bir evolüsyon panteizmi çerçevesinde «ordo rerum» u, «ordo universi» yi; polaritelerin, antinomik fenomenlerin sâbit kutbunu, külli kanuniyetini aramış ve insanı bu ordoya bağlamak istemiştir. Ama, insanın bu ordoya bağlanması için, bunu bilmesi, idrâk etmesi, ona nüfuz etme kabiliyetini göstermesi lâzımdır. İşte, insanın hürriyeti de bu noktada mündemiçtir. Demek ki Goethe, başı boş bir hürriyet kabul etmiyor. Hürriyet demek, dünyanın zıtlar ve polaritelerle dolu çetin yolundan, bu polariteleri ve zıtları te-

lif ve tevhit ederek, geçebilme, böylece metafizik nizamın yapısını idrâk edebilme ve nihayet, Allah'ın inayet ve gufranına nail olabilme demektir. Ancak, bundan sonra insan, kendini Mûtlak'da ölçüp değerlendirebilme imkânına sahip olabilir. İnsan, fâni anların veyahut mekân - zaman hâlinde oluşan maddenin içinde ve onunla iç içe olarak, kendi çıplak hürriyetiyle başbaşa ve yapıyılmaz değildir. Eğer, meselâ, Sartre'ın iddia ettiği gibi, bu böyle ise, o vakit insan da, sağı solu belli olmayan, hikmetinden suâl olunmıyan, hangi hedefleri seçip bu hedeflerde hangi değerleri ve ideleri gerçekleştireceği, ne tarafa, hangi cânibe veyahut, bugünkü insana bakarak diyebiliriz ki, hangi cehenneme doğru yöneleyeceği, nerelere doğru hamleler yapacağı, ileride ne ve kim olacağı, kaç kılığa gireceği belli olmıyan, tanrılaşmak hırsıyla yanıp tutuşan, hem kendisi hem kozmos için tehlikeeli bir «yaratık» demektir. İnsanı, fâni anlarla iç içe, mutlak hürriyetin ta kendisi addettikten sonra, seçeceği hedefler ve davranışlardan dolayı ona ahlâki mes'uliyet yüklemeye gayret etmek, beyhudedir.

İşte, Goethe, insana, bu tarzda bir hürriyeti tanımıyor. İnsan, ancak, ilâhî kevnî nizamın kanununu arayıp bulmak ve ona uymak için hürdür veyahut hürriyetini bu hedef istikametinde kullanmalıdır. İnsan ruhunun mânevi özü, metafizik çekirdeği mutlak sübstans-süje varlığın temeline bağlıdır. Yani insanın mânevî özü, mutlak varlıkta yatmaktadır. İnsanın hürriyeti, münhasıran, bu temelle temas ve irtibat kurabilmesinde ve kendini bu temelde ölçebilmesindedir. Bu temas ve irtibatı kurabilmek için, bir «ferdiyetler, var-olan'lar ve var-oluşlar, yani varlık fragmanları, daha doğrusu, parçalanmalar, bölünmeler dünyası» olan mekân - zaman âlemindeki (varlığın devamlı parçalanma, bölünme ve tekrar varlığa intikal hâli) dialektik zıt zaruretleri ve polariteleri, antinomik fenomenleri: gerek fikir gerek kültür ve cemiyet plânında vahdetli ahenk ve ahenkli vahdet hâlinde telif etmek yolunda fâsılasız cehdetmek lâzımdır; zira, «hakiki Bütün» ün elde edilmesi, ambivalan cereyanların vahdetli telifinde mündemiçtir, böyle bir telifle mümkündür. Bir çok bü-

yük filozofların dünya ve hayat görüşlerinde, bu telifin, muhtelif şekillerde, şayan-ı dikkat demonstrasyonunu görüyoruz. Hattâ, bazı fikri nizam üstadlarının, hayatlarında, muhitlerine bu yolda tesir edebildikleri de, vâkidir. Mamafih, bu tesir, hiç bir vakit devamlı olamamış, beşeriyet gerek fikirde, gerek kültür ve cemiyet vasatında, daima, düal zıtlardan veya polaritelerden birine, tek taraflı olarak, temayül etmiş ve bundan da iyi neticeler değil, ıztıraplar doğmuştur. Misâl olarak, sosyal dünyada, tek taraflı endividüalizm veya tek taraflı sosyalizm zikredilebilir.

«Goethe'nin, immanan - transsandan bir evolüsyon pan-teizminin ışığında, ordo rerum'u aradığını, yukarda, zikretmiştik. Bu, dinamik ve ilâhî bir ordo universi'dir. Meselâ, Faust'un ruhu (insan ruhu), iç ve dış âlemdeki maddeden gelen ihtiraslar gayyasından - iblisle mücadeleden sonra - bu ordo universi'nin ana zemini olan ve kendisiyle ayniyet-i dâime hâlinde bulunan, her şeyi ihtiva ve ihata eden ve her şeyde her şey olan «O Tek Şey» e, «Küllî Tek» e erişmiş ve yine O'nun tarafından kurtarılmıştır. Goethe, bir tabiat müdakkiki, bir san'atkâr, bir insan olarak, kendisinin, mekân - zaman nizamının rengârenk hâdiselerinin kesreti ve çeşitli dimansiyonlarıyla karşı karşıya ve iç içe olduğunu biliyor, görüyordu. Ve bu keyfiyet, kendisine her yerde Entelechie'yi, kevnî nizamı arayıp bulmayı ilham ediyor, O'nu bu hedefe doğru itiyordu. Goethe, bu yolda cehdetmeği, dünyaya karşı bir vazife ve mes'uliyet ve Allah'a karşı bir ubudiyyet saymıştır. İnsanın iç âleminin açık bir tarafı, transsandansla temas ve irtibatı temin eden bir hürriyet vasatı olmasa, insan bu mes'uliyeti idrâk edemez.

m) Nizam (ordo) düşüncesi, Goethe'nin ruhunda, o derece, kök salmıştır ki meselâ, bir hukukçu olarak «nizam»a şu kıymet ve ehemmiyeti atfediyordu: «Es liegt nun einmal in meiner Natur, ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnug ertragen.» Görülüyor ki Goethe, nizam ve adaletsizlikten birini tercih etmek icap ettiği zaman, nizamı adalete tercih ediyor. Bunu, bir az menfi bir ifadeyle anlat-

mak istemiştir. «Nizamsızlığa tahammül etmektense, haksızlık etmeği tercih ederim (yeğ tutarım)», diyor. Ve bu hâlet-i ruhiye ve fikriyenin, kendi tabiatında meknuz olduğunu da ilâve ediyor: «Es liegt nun einmal in meiner Natur» (ne yapayım, bu, bir kere, benim tabiatımda var yahut ne yapayım, benim tabiatım, yaradılışım böyle işte!). Şair, demek istiyor ki: insanların sosyal müşterek hayatında nizam idesiyle adalet idesi arasında, daima, intıbak bahis konusu değildir ve olamıyor. Fakat, Goethe, daha yüksek bir nizamı veya kanuniyeti, bir «ordo universi» idesinde aramıştır. Bu «ordo universi» de, ancak bu «metafizik nizam» yapısında adaletle nizam arasında devamlı bir intıbak mevzuu bahs olabilir. Kanun (nizam, norm) dünyası, bütün mevcudat ve mahlûkatın (hayatın) asli imajlarının (asli örneklerinin) ebedî âlemidir. Norm dünyası, esrarlı şekilde, hayatın kaderine hükmeden asli ideleri, asli örnekleri (paradigmaları) aksettirir. Goethe'nin hayat felsefesinin iç çekirdeklerinden veya asli unsurlarından birini ihtiva eden ve ilâhî kevnî nizam idesinin (ordo universi) külliyetini (her şeyi ihata eden karakterini) ifadelendiren şu mısralar, şayan-ı dikkattir: «Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,/Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,/Bist alsobald und fort und fort gediehen/Nach dem Gesetz, wonach du angetreten./So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,/So sagten schon Sibyllen, so Propheten;/Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt/Gepraegte Form, die lebend sich entwickelt.»

Tefsir edildikte, bu mısraların, Kant'ın ordo universi mevzuundaki düşüncelerinin paralelinde olduğu görülür. Kant, hasselerle idrâk edilen fenomenal âlemin arkasında transsandan bir realitenin mevcudiyetini kabul ediyor. Kant'ın ameli (pratik) aklın tenkidi namındaki eserinde: «Başımın üstündeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlâk kanunu» sözlerinde ifadesini bulan ana düşünce, filozofun, mutlak varlık mânâsında transsandan bir ordo universi'yi ve külli, mutlak bir sübstans-süje varlığı kabul ettiğine delâlet eder. (Başımın üstündeki yıldızlı gökler, tabiat veya kâinat kanunlarının külliyetini tazammun etmektedir.) Burada, «içimdeki ahlâk

kanunu» ile «başımın üstündeki yıldızlı gökler» arasında metafizik bir iç rabıta vardır. İç âlemimizde idrâk ettiğimiz ahlâk kanunu, yani içimizde metafizik bir vahiy kaynağı olan vcdandan bize hitap eden şey ile başımın üstündeki yıldızlı gökler» formülünde ifadesini bulan hakikat, aynı mânevî ana zeminden, ilâhî akıldan, mutlak sübstans-süje varlıktan, Allah'tan gelmektedir. Ahlâk kanunu, insaniyetin ve insan şahsiyetinin külliyetini; başımın üstündeki yıldızlı gökler, fenomenlere (tabiata) hâkim kanunların külliyetini ifade eder. Ve bu her ikisi, metafizik bir nizamın, daha doğrusu transsandandan bir realitenin asli sembollerini olarak şuurumuzda belirir. Zikredildiği veçhile, vicdan, içimizdeki metafizik vahiy kaynağı (nâmütenâhi, külli insan ve insaniyet) ile tabiat kanunlarının külliyeti arasında bir iç mâhiyet münasebeti vardır. Burada, vicdanın, insan ruhu idesinin külliyeti içinde kâinatın (varlığın) ve kâinatın (varlığın) külliyeti içinde insan ruhu idlsinin idrâk edildiğini görüyoruz. İnsanı ve kâinatı da mutlak sübstans-süje varlık (metafizik transsandandan realite) kaplamakta ve kapsamaktadır. Kant'ın vardığı netice odur ki insan ruhuna, vicdan yolu ile hitap eden ilâhî akıl (Allah), aynı zamanda kâinatın da fail illetidir (yaratıcısıdır). İnsan ruhunun ve kâinatın aynı ana zeminden neş'et etmeleri ve bu ana zeminde birleşmeleri!

Goethe'nin dünya (kâinat, tabiat, hayat) karşısındaki davranışı, hürmet dolu bir reflexionla san'atkârane bir yaratıcılıkta ifadesini bulmaktadır. Ve bu reflexionla yaratıcılığın gayesi: ordo universi'dir. Bu ordoyu, kendi iç âleminde tekrarlamaktır. Gaye, Kant'ta olduğu gibi, metafizik bir nizam yapısına, transsandandan realiteye varmaktır. Goethe, san'atkâr olarak, kendini, kâinatın (tabiatın) tesirine bırakmakta, bir tabiat araştırmacısı olarak da, tabiatı bir araştırma malzemesi (mevzuu) karakterinde görmekte, tabiat nizamının külliyetini, normatif ve evölüsyoner dinamizmini, mukadderatın (hayatın) kanunlarını ve insanın kozmik (kevnî) pozisyonunu da şu mısralarda tebarüz ettirmektedir: «Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,/Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,/Bist alsobald und fort und fort gediehen/

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.» Bu dört mısra, ordo rerum veya ordo universi'yi aksettiriyor ve bunu takip eden: «So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen.» mısraında, kâinatın kanunlarıyla insan varlığı arasında bir iç rabıta mevcut olduğunu, insanın, kendinden kaçamıyacağını, binaenaleyh, başı boş hareket edemeyeceğini, hadlere, hudutlara, ölçülere ve normlara tâbi bir varlık olduğunu ve böylece, insanın içindeki kanunla kozmik nizamın, bir vahdet hâlinde, metafizik zeminde ahenkleştiklerini anlatmak istiyor. Nihayet, «... Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt gepraegte Form, die lebend sich entwickelt.» mısralarında, Goethe'nin idealizm ve realizm sentezi kendini göstermektedir. İde, hayatta ve hayatla iç içe oluşur. Goethe, ilâhî bir «külli varlık» nizamı kabul ediyor ve bu nizamda mânâ ve madde, ide ve hayat, rûhâniyet ve cismâniyet vahdeti ve hattâ ayniyeti düşüncesini müdafaa ediyor. Bu ilâhî külli varlık nizamına: «Gott-Natur (Allah - tabiat) ismini veriyor. Ebediyyetten ve sonsuzluktan bir parça olan insan ruhunun, bu Allah-tabiat karşısında bir vazifesi vardır: — Kâinattaki külli kanuniliği ve nizamı tetkik etmek, ona nüfuz etmek, onu aramak, kavramak ve ona uymak! Gayet tabiidir ki insan şahsiyetinin büyük kıymet ve ehemmiyeti vardır ve bu kıymet, işte bu külli kanuniliği arama ve bulma hürriyetinde ve kabiliyetinde mündemiçtir. Bu sebeple, bu şahsiyet, kâinat nizamını arıyarak, bularak gelişecektir. İnsan, tabiatın bir modus'u değil, bir monad'dır. Bu monad, kevnî nizamı tetkik etmek, kavramak ve ona uymak hürriyetiyle muttasıftır (vasıflanmıştır). İnsan, varlığın kanuniliğini buldukça veya ona yaklaştıkça, o yolda yürüdükçe, hürriyeti de gelişir. Böylece, ölçü ve nizam düşüncesiyle norm ve değer düşüncesi arasında sıkı bir münasebetin mevcudiyeti de terviç edilmiş oluyor. Eşyanın nizamına (kevnî nizama) nüfuz edebilmek kabiliyetini haiz olmak, işte, hürriyet budur. İnsan, bu kabiliyet ve hürriyete sâhiptir. Goethe, burada, «insan» derken, müşahhas (somut) insanı, nâmütenâhi müşahhas insanı kastediyor. Metafiziğin kaynağı da işte, asıl, bu insandır: Allah'ın yarattığı insan!

n) «Goethe'nin Faustvâri filozofik hamlesinin hedefi, her büyük filozofta olduğu gibi, hakiki bütüne, külli terkip ve ahenge, külli vahdet ve tevâzüne (dengeye) ulaşmak, kâinatla insan arasındaki yabancılaşmayı bertaraf etmektir. Bu itibarla, tek taraflı, meselâ, sırf kesreti esas alan (nominalist) veyahut sırf külli mefhumlara dayanan tefekkür tarzlarına itibar ve iltifat etmemekte, bil'akis, insan ve dünyayı «canlı metafizik bir yapı» da ahenge kavuşturmak istemektedir. Bu sebeple, bilhassa, süje ve obje, iç âlem ve dış âlem, mânâ ve madde, ide ve hayat gibi asli düal zıtların vahdet ve terkibi cihetine gitmiş ve insanı da bu vahdete bağlamıştır. İnsan, bu ahenk ve vahdete ne kadar yaklaşırsa, bunu iç âleminde ne kadar yaşarsa, o kadar hür olur. Bu düşüncelerin nihâi hedefinde şu ana düşünceyi görüyoruz: — Allah, dünya (tabiat) ve insan ruhu arasındaki münasebet! Transsandans, immanans ve insan vahdeti! İnsan, ebediyetten bir parça olarak, transsandandan immanansa (Allah'ın fâni bir atribüsü olan mekân - zaman âlemine, dünyaya) gelir ve buradaki metafizik misyonu, varlığın çetin yolundan geçerek ya da geçerken, polariteleri, zıtları telif ederek kevnî nizamı ve bu nizama hâkim kanunları kavramak, öğrenmek ve onlara uymaktır. Böylece, insan, kevnî nizama hâkim kanunla - ki bu kanun ilâhî karakterlidir - aydınlandıktan, onunla dolup taştıktan, olgunlaştıktan sonra transsandansa intikal etmelidir. İnsan, tâbi olacağı norm ve değeri, ancak kâinatın ilâhî strüktürünü kavradıktan ve pozisyonunu ona uydurduktan sonra idrâk ederek iç ve dış âleminde ahenk ve dengeye kavuşur. Goethe, bu noktada, insanın tabiat ve Allah'tan koparak, ayrılarak hareket edemiyeceğini, davranışlarını, tabiata ve Allah'ın kanunlarına uydurmak mecburiyetinde olduğunu belirtiyor. Çünkü, şaire göre, tabiattan ve Allah'tan kopmuş olarak hareket etmek: İyi değildir, tehlikelidir. Yukarda belirttiğimiz gibi, bütün mesele: Allah, dünya ve insan üçlü vahdetini tesis etmektir, bu hedefe ulaşmaktır. Goethe, bu hedefe, immanan - transsandan bir çerçeve içinde, evolüsyonist bir dinanizmle varmaya çalışıyor. Kâinat, Allah'ın canlı libasıdır. Gerçi, bu libası dokuyan faktör, Erdgeist - arzi ruhtur; ama, aslında bunu söyleyen ve bilen, yine de, ebediyet-

ten ve sonsuzluktan bir parça olan insan ruhudur. İşte bu «insan ruhu», varlığın çetin yolunu, bilhassa maddeyi ve maddeden gelen ihtirasları, yani Mephistoyu - onlarla mücadele edip - aşarak, tekrar asli menşesine, transsandansa dönecektir, dönmelidir. Esasen, Faust tragedyasında insanın dramı, Allah-la iblisin (Mephisto), insan mevzuunda, bahse tutuşmaları ile başlar. Bu bahse tutuşma, Allah-la iblisin, insan ruhu uğrındaki mücadeleleridir. (Hayr ve şer, Hürmüz ve ehremen arasındaki mücadele gibi). Burada şeytan, âdetâ, insana Allah'ı, Hayr-ı âlâ'yı, müspet prensipi hatırlatan, insanı bunlara doğru tahrik eden ve binnetice Allah'ın hizmetinde bir dikendir. Varlığın çetin yolundan geçen insan, müspet prensiple menfi prensipin bir mücadele sahnesi hâline gelir ve, neticede, bahsi iblis kaybeder. Ebediyetten bir parça olan insan ruhu, tekrar ruh ve mânâ âlemine, Allah'a intikal eder. Ruhun selâmete ulaşması için, maddeden, iblisten gelen kötü ihtiraslarla mücadele edip onları aşmak ve aşk-ı insaniye (aşk-ı ilâhiye) ulaşmak lâzımdır. İşte ruhun selâmeti, bu aşk-ı ilâhîde hedefini bulur ve insanın dramı, ruhun, geldiği yere tekrar dönmesiyle sona erer.

Goethe, insanın varlığa bağlı ve bu varlığın ilâhî menşe'li olduğu tezini müdafaa ediyor. İnsanın hürriyeti, yine insanın, ruhunun bütün kuvvetlerini bu varlığın dayandığı nizama ve bu nizama hâkim kanunu arayıp bulma hedefi üzerinde teksif etmesindedir (yoğunlaştırmasındadır). İç âleminde yapacağı hamle, bu hedef istikametinde olmalıdır. İnsanın hürriyeti, başı boş bir hürriyet değildir. Bu hürriyet, ilâhî karakterli ordo universi'yi şuurlu olarak aramada ve ona uymadadır. Bu, hakikaten, insan ruhunun kutsi, fakat aynı zamanda trajik bir davasıdır. Kâinatın dinamik strüktürü (bünyesi) ve bu strüktürle iç içe olan insan ruhunun, bu strüktür karşısındaki, pozisyonu ve bunu ihtiva ve ihata eden ana zemin! İşte, insanın ebedî ve küllî felsefi davası bu noktada toplanmaktadır. Bu dava, aynı zamanda, insanın dünya ve kâinat gurbeti ve bu gurbetin aşılması meselesini de ihtiva eder. — Goethe dahi bu davayı benimsemiş ve onu, bir neticeye bağlamak istemiştir. Bu davada Goethe, bir ter-

kip ve ahenk, bir ayniyet ve vahdet filozofu olarak görünür. Hedef, yukarda da belirttiğimiz gibi, «Allah - insan - dünya (varlık)» üçlü vahdetidir. (Kant'da olduğu gibi). Burada, Allah, insan ve dünyayı ihtiva ve ihata eden ve onların yaratıcı ana zemini olan transsandan varlıktır. İnsan, ebediyetten bir parça (bir şahıs - varlık) olarak belirmektedir. Dünya ise, insanın, Allaha giden ve mephistophelik tuzaklarla dolu, çetin yoludur. Gerçi, Goethe, Kant gibi, dünya nasıldır ve nasıl olmalıdır suâlini açıkça vaz'etmiyor yahut, kendi tefekkür tarzına veya metodğine uymadığı için, böyle bir tefrika pek iltifat etmiyor.; felsefesinin her yerinde ve her köşesinde mistik bir vahdet ve ayniyet düşüncesiyle karşılaşırız. Lâkin, bununla beraber, Şair, gerek Faust'ta gerek «orphische Urworte» de, yine de insanın nasıl olması lâzım geldiğini gösteren derin filozofik bir tablo çizmiştir: — İnsan bağımlıdır; fakat onun bir hür tarafı vardır, çünkü o, ebediyetten bir parçadır. Bu hürriyet, bir vazifeyi tazammun eder. Bu vazife, kâinatın strüktürüne hâkim nizamı ve kanununu arayıp kavramak, ona uymak ve, böylece, Allah'a giden yolu bulmaktır. İnsan hayatına üç kaygı hâkimdir: ilim kaygısı, kader ve saadet kaygısı, selâmet kaygısı! İlim kaygısı, entellektüel değerler istikametinde; kader ve saadet kaygısı yani beşeri fiil ve hareketler etik, hukuki ve sosyal ve mümasil değerler istikametinde; selâmet kaygısı ise, dinî ve mistik değerler, transsandan değerler istikametinde aktüelleşir. Faust tragdyasında, insanın bu değerler istikametindeki hamleleri gösterilmekte ve, sonunda, her şey, ruhun selâmeti davasında hadd-i kusvâsını bulmaktadır. İnsanın bütün ceht ve mücadelesi, ruhun selâmetine müteveccihdir (yöneliktir). Goethe'nin gayesi, insan ruhunda «iyiliği, güzelliği, ahenk ve terkibi, vahdet ve dengeyi» tesis etmektir; bunun için, polaritelerin, düal zıtların aşılaraq sâkin ve sâbit bir kutba varılması lâzımdır. Antinomik fenomenler, «izm»ler aşılmalı, yüksek bir zeminde, insaniyet idesinde ve duygusunda sükûna kavuşmalıdır. İşte, bu bakımdan, Goethe'nin felsefi eserinin gayesi, sadece, bir «ordo universi» yi, teorik olarak, arayıp bulmaktan ibaret değildir. Aynı zamanda insan şahsiyetinin vahdetli ahengini ve ahenkli vahdetini temin edecek yolları

göstermektedir. «ordo universi» ve insan ruhunun, insan şahsiyetinin vahdeti (Kant), dış âlem ve iç âlem vahdeti ve bu vahdetin ilâhî bir ana zeminde temellendirilmesi! (Kant).

Goethe'nin felsefi eseri veya görüşü, derin ve kuvvetli bir metafiziğe dayanır ve aynı zamanda beşerî fiil ve hareketlere yol ve istikamet gösteren kuvvetli normatif unsurlar da ihtiva etmektedir. Bu metafizik ve bu normatif unsurlar, ilâhî bir ana zeminden gıdalanırlar. Ebediyetten bir parça olan insan ruhu mânâdan maddeye, transsandan immanansa gelir; maddede veya immanansta mephistophelik ihtiraslarla mücadelesini yapar; yapmaya mecbur ve mahkûmdur. Bu ihtiraslar, daha doğrusu şeytan, bizi, Allah'ı aramaya sevk ve tahrik eden bir dikedir. İnsan, insan olabilmek, yani insanî sevgiye ulaşabilmek için bu dikenle, Mephisto ile, menfi prensiple mücadelesini yapacaktır. Bu mücadele, şuurlu bir mücadele olmalıdır. Çünkü, ruh, geldiği yere tekrar gitmelidir. Emanet, temiz ve olgunlaşmış olarak, yerine iade edilmelidir.

Anlaşıyor ki Goethe, insan şahsiyetinin temamiyetine ve vahdetine, insan ruhuna büyük ehemmiyet vermektedir. Gerçi, tabiata baktığımız zaman, tabiatın sinesinden fışkıran bütün ferdiyetler, zamanla, yine yok olup gitmektedir. Tabiat, sanki fertlere, ferdiyetlere ehemmiyet veriyormuş gibi davranmakta, fakat, hakikatte, onları yine de silip süpürmektedir. Bu hengâme ortasında, insan ruhunun durumu ne olacaktır? Goethe, felsefesinde, madde hududünü, fizikal görüşü aşmış bir filozoftur. Kâinatın ana zemini mânevidir, ilâhidir. Fânî kalıbın içindeki ruh, ebediyetten bir parçadır; mânâ âleminin esaslı bir rüknüdür. O, tabiatın (maddi tabiatın) karşısında ve içinde tahrip edilemez karakterini muhafaza eder. — Öldükten sonra Faust'un ruhunu, Mephistopheles (mefisto), yani maddenin ajanı alamaz. Melekler, Faust'un ruhunu âlem-i mânâyâ (âlem-i bekaaya) götürürler. Bundan da anlıyoruz ki Goethe, immanan - transsandan bir evölüsyon panteizmini metafizik - transsandan bir Allah düşüncesine doğru aşmış bulunuyor ve böylece ferdi ruhun ebediliğine inanıyor. Esasen, kendisi, bu inancını da açıkça ifa-

de etmiştir. Gerçi, immanan âlemde (fenomenal dünyada) mânâ ve maddeyi birbirinden ayıramayız. Mânâ maddesiz ve madde mânâsız olamaz. Bunun gibi, fânî dünyada iken, ruh ve beden de birbirinden ayrılamaz. Fakat, insan, maddenin bittiği, tükendiği hududa geldiği zaman, ruh, mutlaka, ilâhî menşesine gidecektir.

o) İdeal bir realizme mütemayil olmasına rağmen Goethe'nin, bir saf iç âlem idealizmini de terviç ettiğine delâlet edecek düşüncelere de rast gelmek mümkündür. Bu, bir «saf spiritüalizm veya idealizm» dir. Kant, kâinatın nâmütenâhi spiritüel - beşerî varlık imkânları (iç varlık imkânları) hâlinde tezahür ettiği görüşünün başlıca mümessillerinden- dir, personel espi (zâtî mânevî nefis) metafiziğinin, iç âlem idealizminin başlıca üstadıdır. Nâmütenâhi obje âlemi, nâmütenâhi Süje - varlığın içindedir: Objeler âlemi, içleşmekte, özleşmektedir. İdrâk ettiğimiz kâinat, mütemadiyen içleşmekte, özleşmekte olan bir dimansiyondur. Kant felsefesine göre, nâmütenâhi obje âlemi ile nâmütenâhi mânevî nefis (entelijibl ben), görünüşte, karşı karşıya bulunmaktadır. Bu, bir «objektif tecrübi âlem ve entelijibl ben düalizmi» dir. Hakikatte, Kant, bu düalizmi, her şeyi ihtiva ve ihata eden bir Allah mefhumu, bir nâmütenâhi iç âlem istikame- tinde aşmıştır («Başımın üstündeki yıldızlı gökler ve içimde- ki mânevî kanun» vahdeti). Dış âlem, içleşerek, özleşerek, bir «iç âlem» ve bir «gayeler» idealizminden geçerek, Allah'a, sonsuz saf iç âleme gider. Allaha giden yol, insan ruhundan geçer. Kant'a göre metafizik, insan ruhunun, aklın yardımı- la, maddeden mânâya, duyular âleminden duyular ötesine doğru yol almasıdır. İnsanla kâinatın temelinde, hür Süje yatmaktadır ve teorik akılla ahlâki (mânevî) aklın, ilimle vicdanın müşterek hedefleri, menşeleri olan bu Süjedir.*

(*) Külli - Tek varlık (bir bütün olarak tek mil var - olanlar'ın ana zemini: bize, kesretin vahdete intikalinde (intikali şeklinde) gö- rünür. Mekân - zaman ünyonu, maddî dünya (fâninin gayr-ı fânide yok olması hâlinin vuku bulduğu dimansiyon), bu inti- kali mümkün kılan medyumdur. Zaman, burada, mezkûr varlı- ğın tefekkür edilmesini sağlayan bir dimansiyon gibi görünmek-

Kant'ın kastettiği Süje, mistik bir hakikattir. Bu düşünceye Goethe'de de rast gelinmektedir. Bu ilâhî dimansiyon, bu hür ve nâmütenâhi «külli Süje», her şeyi ihtiva ve ihata eden, her şeyde her şey olan, fakat yine de hiç bir şeye benzemiyen, kendisiyle ayniyet-i dâime hâlinde bulunan «O Tek Şey» dir, «O Külli ve Mutlak Tek» dir. Bütün büyük dinlerde şu müşterek düşünceyi tespit edebiliriz: — İnsan ruhunda öyle bir şey vardır ki O, Mutlak Olan'la iç râbîta, hattâ intibak hâlindedir. Bu, ebediyyetten bir parça olan insan ruhunun asli temelidir; insan ruhunun transsandan varlıkla, Allah'la, fâsılasız, dialog hâlidir. İnsan ruhunun temeliyle var - olanlar'ın temeli arasında doğrudan doğruya irtibat, hattâ ayniyet mevcuttur. (Epistemolojiyle ontolojinin, şuur ile varlığın

tedir. Bahis konusu intikalın asli temeli ve muharriki ise, külli - tet varlığın, daha doğrusu külli süje - varlığın özünü teşkil eden ve akılla muttasıf «külli irade» dir (süje - varlığın düşünen külli iradesi).

Başka bir ifadeyle: fâni objelerin külli - tek varlıkla karşılaşmasını ve bu varlığa intikalini mümkün kılan ilk medyom veya ilk zemin, zamandır. Fakat bu imkânın asli temeli, mekân - zaman ünyonunun da fail illeti olan ve aynı zamanda iç âlemimizden vicdan hüviyetinde bize hitap eden süje - varlığın düşünen külli iradesidir. Bu külli iradeye, düşünen mutlak hürriyet yahut sonsuz varlığın düşünen hürriyeti de diyebiliriz. Bu düşünen hürriyet, insanda «akıl ve hür irade şeklinde tecelli eder.

İnsanla kâinatın temelinde hür süje yatmaktadır. Ve teorik akıl - ahlâki aklın, ilimle vicdanın müşterek hedefleri, menşeleri olan bu süjedir. Şöyle ki: Kant'ı, ilmî metodun merkezî bir problemi alâkadar ediyordu. Bu merkezî problem ne idi? Bu, tecrübi âlemin (tabiat âleminin) mütemadiyen değişen fenomenlerinde daima sâbit kalan, hiç değişmeyen «tek şey» nedir, kesrette vahdet veya vahdeti temin eden şey nedir meselesiydi. Yani kategorilerin, diğer tabirle «tek şey» in şkillerinin haiz olduğu objektif muteberiyet meselesi! Fakat, Kant, bu ilmî metod meselesinin ötesinde, hür fiil ve hareketlerimizde de duyulardan, maddî tabiattan mücerret yahut madde ötesi, duyular ötesi aynı «tek şey» i hedef tuttuğumuzu, aynı tek şeyin, fiil ve hareketlerimizi tayin eden regülâtif (ahlâk kanunu) olduğunu da idrâk etmişti: — İlimdeki sistem düşüncesi ve irademizi bağlayan ahlâk kanunu (vicdan), her ikisi de bizi aynı hedefe, eşyanın temelindeki hür süjeye götürür. Yahut bu hür süje, bu her ikisinin müşterek temeli, muharriki ve hedefidir.

temeli arasında bir iç rabıta vardır). Bu itibarla, insan, imman varlığı ve transsandan varlığı idrâk edebilme imkânına sâhiptir. Kâinatın, özü, iç çekirdeği ile insanın iç âleminin özü, iç çekirdeği aynı etoftandır. İnsan, öyle bir mikrokozmostur ki kâinatın bütün dimansiyonlarıyla münasebet hâlinde; bütün bu dimansiyonlara, meselâ madenî, nebati, hayvanî ve mânevi dimansiyonlara iştirâk eder. Muhtelif dinlerde şu düşüncelere rast ediyoruz; — Upanişat'larda, «İşte bu, sensin» hitabı; Buddha'nın, her insanın, her beşeri ferdin bir Buddha olabilme kabiliyetini haiz olduğu tezi; Hazret-i İysâ'nın, ilâhî âlemin (âlem-i mânânın) insanların kalbinde olduğu düşüncesi; Kur'ân-ı Kerimde, Cenâb-ı Hakk'ın: — «... ben, ona (insana) şah damarlarından daha yakınım», tarzındaki hitabı, işte bütün bunlar, hayatta en mühim şeyin, insanın dışında değil, bil'akis içinde, maddede değil, mânâda olduğunu anlatmak için söylenmiştir.. Hakikat, kafanın ve kalbin, aklın (fikrin) ve vicdanın esrarlı derinliklerindedir. İnsanın mânevi iç çekirdeği ile kâinatın (varlığın) iç çekirdeği arasında ayniyet vardır. Bu ayniyet, bu nâmütenâhi yakınlık: mutlak mânevi varlıkta, Allah'ta hadd-i kusvâsını bulur.

Yukardaki düşüncelere müvazi düşünceleri, Goethe'de de tespit etmek mümkündür. Meselâ, Şair bir defasında: «... Sofort wende dich nach innen,/Das Zentrum findest du da drinnen.» (Hiç durma, eyle teveccüh ruhunun â'mâkına, /Aradığın merkezi bulacaksın orada.», diyor. Bu, «İşte bu, sensin» parolasının başka şekilde bir ifadesidir. Yine bunun gibi, Goethe'nin, Allah'la insan ruhunun mânevi (metafizik) çekirdeği arasındaki nâmütenâhi yakınlığa veya ayniyete delâlet edebilecek şu mısraları da şayan-ı dikkattir: «Waer' nicht das Auge sonnenhaft,/Die Sonne könnt' es nie erblicken,/Laeg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,/Wie Könnt' uns Göttliches entzücken?/(Olmasaydı gözlerimiz ışıktan,/Göremezdik hiç bir vakit güneşi./Bizi hayran bırakmazdı her ilâhî olan şey,/Olmasaydı içimizde Rabb'in kendi kudreti./) Bundan başka, şu mısralar da şayan-ı dikkattir: «Ihr folgt falscher Spur,/Denkt nicht wir spassen,/Ist nicht der Kern

der Natur/Menschen im Herzem?/(İfade edilmek istenen düşünce: — «Yanlış yoldasınız, yanlış izdesiniz;/Sanmayın ki lâtifedir sözlerimiz./Tabiatın çekirdeği insanların kalbinde-dir,/Âlemlerin asli özü ruhların merkezindedir./.

Ancak, Allah'ın, Kur'an-ı Kerimde, Rasûlüne (Hazret-i Muhammed'e) hitabının bir hususiyeti vardır. O da, Allah'la insan ruhu arasındaki sonsuz yakınlığa işaret edilmiş olmasıdır. Bu ise, ayniyet mânâsına gelmez.

p) Goethe'nin dünya ve hayat görüşünün felsefi mânâ ve kıymeti ile alâkalı olarak denilebilir ki kâinat bir aktüalite, bir aktüalizasyon vahdetidir; realite dediğimiz şey (mekân - zaman hâlinde tezahür eden realite), sadece bir «var - olan» değil, aynı zamanda bir aktüalizasyon teselsülüdür. Gerçi, Kâinat, bir kademeler veya dimansiyonlar yapısıdır; Ancak, bu tablo, statiktir ve realitenin ne olduğunu (Sosein'ını) ifade etmekte, sadece bir yüzünü aksettirmektedir. Kâinat realitesi, bu tabloda, değişmez, sâbit ve mutlak istikrarlı bir manzara arzeder. Bu, dünyanın statik tablosudur. Statik dünya imajında, Sosein - essentia yani mahiyet (Was ist das?) meselesi ön plândadır. Burada, umumî ve sâbit varlık şekilleri bahis konusudur. Buna mukabil, dinamik realite, dinamik dünya imajında ise: — eşya (şeyler), her şeyden evvel birer Dasein - existentia'dır, birer oluşturma, var - oluşturma (Wie geschieht das, meselesi). Bunlar, varlığın mekân - zaman (burada ve şimdi) hâlinde oluşan cüz'ü tamlarıdır (birimleridir); sâbit varlık şekilleri değil de, tamamen hususî, azamî derecede ferdi ve bir defaya mahsus varlık cüz'ü tamları (birimleri)! Dinamik görüşe göre, dünya (realite), ferdi varlık cüz'ü tamlarından meyrana gelmiştir. Mahiyet (essentia - Sosein, So-sein) meselesinde, zihin yolu ile, var-olan'ın değişmeyen, sâbit cephesine nüfuz ederiz; existentia'da ise, yani Dasein-Da-sein (varlığın buradası ve şimdisi) meselesinde, var-olan'ın değişen, göçüp giden cephesine, irade yolu ile, nüfuz ederiz. Realite ile bilâ vasıta (doğrudan doğruya) münasebetimiz, eksistansiyeldir ve iradeye dayanır. Entellektüel münasebet ise, zihnidir, bittefekkürdür, bilvasıtaadır. Yani,

dünya ile aramızdaki bilâ vasıta münasebet, eksistansiyeldir. Buna mukabil, esansiyel münasebet, zihnidir, tefekküre dayanır.

Yukardaki düşünceler silsilesinden şu anlaşılmaktadır ki dinamik realite imajında (tasavvurunda), eşya, evveli emirde, varlığın burada'ları ve şimd'leri (varlığın her hangi bir yeri ve vakti, varlığın aktüel noktaları, aktüel ferdiyetleri) olarak görünür. İlk (bilâ vasıta) mu'tâ olan, eşyanın esansiyaları değil, eksistansiyalarıdır. Esansiya (Sosein, Wesen): ancak bilvasıta (zihnen) tefekkür edilir; buna mukabil, eksistansiya (Dasein), doğrudan doğruya, iradi yoldan yaşanır. Bundan başka, esansiya, eksistansiyanın aktüelleştiği umumî ve sâbit bir şekildir, bir tarzdır. Varlığın umumî ve sâbit şekilleri olan esansiyalar, bizatihi ve zaman üstü karakterdedir. Buna mukabil, bütün ferdi olan şeyler, eksistansiyalar zamanidir, fânidir. Eşyanın tipleri (ideal tipleri), varlık şekilleri, esansiyalar kalır ve sâbittir. Zamani (fâni) fertler ise, doğarlar, bir müddet devam ederler ve sonra göçüp giderler, fânidirler. Ferdiyetler dünyası: olan, oluşan ve göçen; doğan ve ölen bir dünyadır (oluşarak ölen, yok-olan ve ölererek, yok - olarak oluşan dünya). Bu, ebedî bir değişme ve başkalaşma, yani Mutlak - Varlığa, «Hüvelbâki» ye doğru kendini, fâsılasız, aşma dünyasıdır.

Realitenin statik (esansiyel) ve dinamik (eksistansiyel) cephesi: «var - olan» mefhumunda (kavramında) karşılaşırlar ve birleşirler. Bütün var - olan'ların temeli veya ana zeminini ise, mutlak varlıktır. Yani bahis konusu olan şey, varlığın statik şekilleri, mahiyeti, esansiyası ve zaman içindeki «buradası» ve «şimdisi», eksistansiyasıdır. Goethe, bu statik dünyaya imajından dinamik dünya imajına gitmiştir. Tabiat, dinamizmle, hayatla doludur. Varlığın karakteri dinamiktir. Ve zaman, fâni ferdiyetler hâlinde tezahür eder. Varlık, bir oluş varlığıdır. Şunu da ilâve edelim ki statik realite imajının esasları, Kadim Yunan felsefesindedir. Gerçi, bu felsefede, meselâ, Hereaklitos gibi dinamizmi temsil eden filozoflar varsa da, eski Yunanlılar, yine de, kâinata sâbit bir varlık

dünyası, sâbit şekiller dünyası nazarıyla bakmışlardır. Dinamik görüşe göre ise, her şey, her ferdiyet, her ferdi varlık, sırf zaman ırmağının içinde, daha doğrusu bu ırmakla iç içe bir «zaman-varlık» olarak akıp gitmekte, değişip başkalaşmaktadır (Heraklitos). Kâinat, hayat dolu, oluşan, dinamik bir râbıtalılar ve alâkalar bütünüdür, «Allahın canlı libâsıdır» (Goethe). Kadim Yûnanın, statik dünya yahut sâbit varlık şekilleri dünyası görüşünü temsil eden istikametinde mesele, rational (aklı, akılla kaabil-i izah) temele müsteniden ve zaman üstü zaviyeden halle çalışılmaktadır. Çünkü bahis konusu olan şey, mahiyet (esansiya) meselesidir.

Dinamik görüş ise, meseleyi, daha ziyade, irrational (akılla kaabil-i izah olmıyan) temele müsteniden, zaman zaviyesinden, ele alıp bir neticeye varmağa çalışır (eksistansiya meselesi). Zikredildiği veçhile, Goethe, dinamik görüşe mütemayildir. Fakat bu dinamizmi: sâkin ve sâbit, külli bir kutba, statik bir ana zemine bağlamak istemiştir. Bu, fenomenlerin emin ve istikrarlı bir vasata oturtulması demektir. (Buna statik ve dinamik görüşlerin birleştirilmesi diyebiliriz). Görülüyor ki Goethe'nin davranışı, başı boş, nihilist ve ateist bir iradeyi göklere çıkarma gayreti değildir. Bil'akis, insanı ve hayatı bir kevnî nizama ve kanuna ve bu kanunu da Allah'a bağlamaktır. Gerçi, bu, immanan - transsandan ve mütemadiyen oluşan bir Tanrı tasavvurudur; (Evolüsyon panteizmi), fakat, aynı zamanda, nâmütenâhi bir iç âlem canlılığının, nâmütenâhi müşahhas (somut) canlı bir bütününün timsâlidir. Goethe, immanan - transsandan bir evolüsyon panteizmini terviç ediyor. Bu panteizm, dinî nokta-i nazarla kaabil-i telif değildir; çünkü bu görüşe göre Allah, mükemmel değildir, âdetâ, nâtemamdır. Bu itibarla, oluş ve tekâmül hâlinde. Bu oluş ve tekâmüle insan ruhu da iştirâk eder. Dünya dediğimiz vetirenin başında mükemmel değil de, mükemmel olmıyan, nâtemam bir varlık durmaktadır. Böylece, Allah, kevnî vetire (kâinat vetiresi) yolu ile, temamlanmaktadır. (Hegel, Eduard von Hartmann, Max Scheler dahi bu kanaattedirler). Ancak, Goethe, Allah'ı, eşyada tezahür eden ve oluşan bir kudret olarak, tasavvur etmesine rağmen, bu mevzu-

da, dinî nokta-i nazarın Allah tasavvuru ile kaabil-i telif olabilecek düşünceler de izhar etmiştir. Meselâ, Faust öldüğü zaman, Allah, Faust'un (insanın) ebediyyetten bir parça olan ruhunu iblise teslim etmeyip âlem-i mânâyâ alır. Bu kudret, külli akıl ve iradeyle mücehhez, nâmütenâhî saf ve müşahhas bir süjedir. Goethe'nin, bir evolüsyon panteizmini terviç etmesi, kendisinin insanla Allah arasındaki yabancılaşmayı asgarî dereceye indirmek veya aşmak, böylece Allahla insan arasında samimi bir iç rabita tesis etmek gayesini güdüşünden ileri geldiğini iddia etmek, her halde, bir aşırılık adedilmemek icap eder.

r) Goethe, Spinoza'nın, geniş ölçüde, tesiri altında kalmışsa da, bil'ahire ondan uzaklaşarak, Leibniz, Bruno ve Plotinus'a doğru kaymış; bundan başka, Kant'ın da bir hayli tesiri altında kalmıştır. İşte, meselâ, bu panteist Tanrı anlayışında, Spinoza'dan ayrılmıştır. Spinoza, Allah ve dünyayı, statik şekilde, kavramağa çalışıyordu. Spinoza'nın panteizmi statikti. Bu statik panteizm, matematik esaslara dayanır, matematik bir kat'iyet ve sükûnet arzeder; bu itibarla, Goethe'nin Allah anlayışına hiç benzemez. Zamanımızın tanınmış yeni Kant'çı filozoflarından, müteveffa, «Ernst Cassirer», Spinoza'nın panteizmini, isabetli olarak, şöyle karakterlendiriyor: «Der Gott Spinozas gleicht nicht dem Goetheschen Erdgeist, der in Lebensfluten, im Tatensturm auf - und abwallt: er verharrt in der ehernen Ruhe einer mathematischen Formel.»*

(*) Goethe'de, bu mevzuda, karakteristik olan cihet şudur: Şair: insan - dünya - Allah arasında bir vahdet, ahenk ve terkibi hedef tutuyor, böylece yabancılaşmayı bertaraf edebilecek imkânları arıyordu. Bunun için de, her şeyden evvel, antinomik şeyleri telif ederek bir bütüne gitmek lâzımdı. Gerek insan şahsiyetinde gerek dünyada gaye: insan şahsiyetinin entegrasyonu (temamiyeti, daha doğrusu bütünleşmesi) ve dünyanın ahenk, denge ve vahdetidir. Bu ise, ancak, dünya ve insan düalitesini kaplayan ve kapsayan bir mesnette, bir ana zeminde mümkündür. Bu ana zemin, ancak Allah olabilir. Onun için, Goethe, esas mahiyetteki düal zıtları daima telif, hattâ onlar arasında bir vahdet ve ayniyet mevcut olduğu düşüncesine temayül etmiştir. «İnsan şahsiye-

Goethe, daima, müşahhas insana kıymet ve ehemmiyet vermiştir. Mücerredattan, mücerret mefhumlar ve idelerden daima kaçınmış, Müşahhası, nâmütenâhi ve dinamik müşahhası aramıştır*. Goethe'nin insaniyet anlayışının temelinde nâmütenâhi somut (müşahhas) insanı teşhis etmek güç değildir. İnsaniyet, mücerret bir düşünce hâline gelmemeli,

tinin temamiyeti, dünyanın - antinomik tezahürlerin, düal zıtların tevhitve terkibi yolu ile - ahenk ve vahdeti» düşüncesi ve bu düşüncenin, Allah mesnedinde (manevî bir ana zeminde) gerçekleştirilmesinin tervici şayan-ı dikkattir. Ve bu, zamanımızın nihilist ve atheist kargaşalığı ortasında, bir rehber, bir regülatif olabilir.

Kaosu değil, kozmosu arayan, birbirinden kaçmaya çalışan zıtların, varlık fragmanlarının tevhit ve terkiğini, polaritelerin sâbit kutbunu; parçaları bir bütün hâlinde birleştirmeyi, yani kesreti vahdette tarsin etmeyi, süje-obje, iç âlem-dış âlem, mânâ - madde, ide - hayat bölünmelerini vahdet ve ayniyet vasatında birleştirip kaynaştırmayı, hülâsa, Allah - dünya - insan entegrasyonunu (bütünleşmesini) hedef tutan, vahdet, terkip ve ahenk düşünceleriyle beslenen bir ruh ve mânâ dünyasıydı Goethe! Bu düşünceler, formal mantıkî bünyesi itibariyle, bir «üniversel insaniyet felsefesi» nin temelini teşkil etmektedir. Goethe denilen bu ruh ve mânâ dünyası, filozofik değeri itibariyle, bir dogma veya dogmatik bir sistem değil, bil'akis daima yeni, daima canlı, daima açık bir hayat normu olarak karşımızda durmaktadır.

Filozofik mesnetleri ve hareket noktaları, dayandığı metodik tefekkür tarzı değişik ve başka olmakla beraber, Kant'ın da filozofik eseri: aynı hedefe, Allah - insan - dünya entegrasyonuna müteveccih, ahlâkî hayat hamlesiyle dolu, felsefî kritiğin mihenk taşında bilenmiş ve aydınlanmış, geleceğe daima açık, bütün zamanlar için ışık ve hedef olacak, canlı bir «düşünceler bütünü» dür. Kant ve Goethe'nin fikirlerinin, zamanımız şartları için ve içinde, yeniden değerlendirilmesi, bilhassa insan anlayışı ve insanın misyonu mevzuunda, her halde, çok faideli olur. Hele, Hegel ve Marx'a karşı tekrar Kant felsefesine rücu' edilerek, bu felsefenin, bilhassa kültürel, sosyal ve siyasi sahalarda bir regülatif olmak üzere, yeniden değerlendirilmesi zarureti inaniyoruz. Hegelyanizm ve Marxizm, Kant felsefesiyle aşılmalıdır ve ancak bu yoldan aşılabılır.

(*) Goethe, Nâmütenâhi (sonsuz) müşahhas'ı aramıştır, ama, aslında sonsuz müşahhas ile sonsuz mücerret aynı yerde, aynı hedefte, «Allah» tabirleşirler.

müşahhas insan, daima göz önünde tutulmalıdır. İnsaniyet, sonsuz insan düşüncesinin ışığında, kavranmalıdır. O sonsuz ve müşahhas insan ki sadece «entellijibl ben» e ve dünyaya (fiziğe, biosa, sosyal olana, tarihe) değil, aynı zamanda metafiziğe, transsandansa açılan bir kapıdır. O müşahhas insan, hem kendisiyle hem bütün bunlarla (dünya ve transsandansla), varlığın buradasında ve şimdisinde, yani mekânın her noktasında ve zamanın her ânında, fâsılasız, karşılaşma hâlidir. O müşahhas insan ki dimağında kendi varlığı, kâinat ve Allah: immanans ve transsandans; entellijibilite ve transentellijibilite şuurlaşarak aktüelleşmektedir. O müşahhas insan ki bu karşılaşmayla bilgi, kader ve saadet ve selâmet kaygıları denilen mühim bir problemin ortasına, âdetâ, vaz'edilmiştir. İşte, Goethe, bu sonlu Müşahhastan, sonsuz Müşahhasa, fâniden gayr-ı fâniye, sonludan sonsuza, yani insandan Allah'a - varlığın çetin yolundan geçerek - nasıl gideceğini, Faust tragedyasında göstermeğe çalışmıştır. Bunlar, insanın bilgi, kader ve saadet, nihayet selâmet krizinden doğan trajik hamleleridir.

Goethe, aynı zamanda bir tabiat müdakkiki idi; fakat, kuru bir tabiat müdakkiki değildi. Bil'akis, felsefe, ilim, san'at ve İymânı telife çalışan, her mevzuda üniversal düşünen bir insandı. Çünkü antinomik parçalar, onu rahatsız ediyordu. Onları, mutlaka, tevhit ve terkip etmenin imkânlarını ve mesnetlerini araştırmak lâzımdı. Bu gayret ve endişenin altında, şüphesiz, yabancılaşmayı aşma hasreti yatmaktadır. Bu itibarla, Goethe gibi engin ve derin ruhlu bir insan, sadece, kuru bir müdakkik olamazdı. İnsan zihninin, sırf objeler âlemiyle, sırf objeyle sistematik - teorik bir münasebet kurması, Goethe'yi, bittabı', tatmin edemez. İnsan, sadece kuru bir araştırmacıdan ibaret değildir. İnsan, bundan daha fazla ve daha başka bir varlıktır. Bu sebeple, insanın ve varlığın ufukları, müspet ilmin hudutlarını daima aşar. Yani ilmin hudutları, insanın ve varlığın hudutları olarak kabul edilemez. Onun için, Goethe diyor ki: «Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.» (Düşünen insanın

en güzel saadeti, kaabil-i tahkik olan şeyleri araştırıp bulmuş olmak ve kaabil-i tahkik olmıyan şeyleri de, hiç tereddüt etmeden, tekrim ve tebciil etmektir.) Bu sözlerde, insan ruhunun kendi fonksiyonlarından biri olan müspet ilmin (tabiat ilminin) sırf fâni âleme münhasır olduğu keyfiyeti ve böylece varlığın derin sırları karşısında hissedilen hürmet ve iymân, bilhassa, tebarüz ettirilmektedir. Sonra, bu söz, Goethe'nin görüşünün temeline de uygundur: — Tabiat zait (artı) esrar; realite zait irrealite! Burada, realite, kaabil-i tahkik olan'ı, irrealite ise, kaabil-i tahkik olmıyan'ı tazammun etmektedir. Dar mânâda ilim (müspet ilimler), tabiata, maddeye, sonluluklar dünyasına taallûk eder ve onun hududüne kadar gider. Ondan sonra, (irreal olan, sonsuz olan) başlar. İrreal olan şeyler, kaabil-i tahkik değildir. Goethe, (irreal olan)ın hududünde, âdetâ, durulmasını ve bu hududün aşılmasını istemektedir.

s) Goethe'nin, kaabil-i tahkik olan şeyler ve kaabil-i tahkik olmıyan şeyler» tarzında olmak üzere, ilmi akılla ilmi akıl ötesi şeyler arasında, tıpkı Kant gibi, hudut çizencesine yaptığı tefrik, ilimle dinin, insan ruhunun iki asli davranışının, yani bilgiyle iymânın yektiğerine nispeti meselesiyle alâkalı bulunmaktadır. İymân, ilmin ve felsefenin bittiği noktadan itibaren başlar. Bilhassa bugün, sosyal meselelerde politika emperyalizmiyle dünyanın bazı yerlerinde ideoloji totalitarizminin, felsefede de, oldukça hatırı sayılır nispette, ateizmin, nihilizmin ve materyalizmin tesirleri; ilimde de fiziğin emperyalizmi düşünülecek olursa, insan ruhu ve din, insan ruhu ve felsefe, insan ruhu ve ilim gibi mevzular daha da ehemmiyet kespeder.

Bu mesele, bizi, insanın varlıktaki zor durumuna götürür. Bu zor durum, ilim, felsefe ve dinin birbirine nispeti meselesidir. Bu, insanın ebedî dâvâsıdır. Goethe, ilim, felsefe, din ve san'at arasında bir ahenk ve vahdet tesisi, böylece insan şahsiyetinin ve kâinatın temamiyet ve vahdeti; antinomik fenomenlerin telif ve terkibi, insan şahsiyetinin ahenkli bütünü, ordo rerum (eşya nizamı) ve ordo universi (kâinat

nizamı) üzerinde duruyor, insan - dünya ve insan - Allah arasındaki yabancılaşmayı aşmağa çalışıyordu. Şair, müşahhas ve fâni insanın, aynı zamanda, nâmütenâhi Müşahhas'a, sonsuzluğa, ebediyyete, metafiziğe açılmış bir kapı olduğunu biliyordu. Mücerret ideler ve mefhumlara değil, bil'akis, nâmütenâhi «canlı Müşahhasa ve müahhas Canlılığa» ehemmiyet veriyor, işte bunun içindir ki, insan ahsiyetinin temamiyetini ve kâinatın külli vahdetini ve vahdetli külliyetini terviç ve telkin ediyor ve bütün bunları, ilâhî bir ana zeminde, sonsuz bir canlılık ve canlı bir sonsuzluk olarak, evolüsyonist bir panteizm çerçevesinde, tasavvur ediyordu.

Goethe'ye göre, kaabil-i tahkik olan şey, bu yana taallük eder. Öbür yan ise, kaabil-i tahkik olmıyan, ancak iymânın mevzuu olabilecek bir sferdir. Bu, ilim ve din, bilgi ve iymân probleminin can alacak noktalarından biridir. Kaabil-i tahkik olmıyan şeylerin, ilim tarafından kurcalanmasının doğru ve mümkün olmadığını, bunun karşısında ancak şuurlu ve devamlı bir hürmet hissedilebileceğini, hissedilmesi icap ettiğini söylüyor Goethe! Bu davranış, maruf Alman şairlerinden ve müsteşriklerinden «Friedrich Rückert» in şu mısralarındaki düşüncelere benziyor: - Ein Vorhang haengt vorm Heiligtume,/Gestickt mit bunten Bildern/Von Tier und Pflanze, Stern und Blume,/Die Gottes Grösse schildern./Die Andacht knieet anzubeten/Vor diesen reichen Falten./Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten/Verklaeret die Gestalten./Ich neige mich zum tiefsten Saume/Und küss'ihn nur mit Beben;/Mir faellt nicht ein in kühnstem Traume,/Den Vorhang wegzuheben. - Rückert'in bu mısralarını, Goethe'nin «das Erforschliche» ve «das Unerforschliche» tarzında yaptığı tefrikin ışığında değerlendirecek olursak, müspet tabii ilimler, ancak perdenin üzerinde görünen fâni şekillere, suretlere (varlığın fâni şekillerine ve suretlerine) taallük ve inhisar eder. Perdenin arkası veya öbür yanı (transsandansı) ise, varlığın hariym-i ismetidir (Heiligtum); bu itibarla, «unerforschlich»tir.

Yukarda, tahlil ve izaha çalıştığımız mesele (kaabil-i tahkik olan şeyle kaabil-i tahkik olmıyan şey meselesi), eninde

sonunda, Allah, insan ve kâinatın (âlemlerin) birbirine nispeti probleminde düğümlenmektedir. Bu suretle, muhtelif zaviyelerden üzerinde durduğumuz, bir mevzua tekrar avdet etmiş oluyoruz. O da, din, felsefe ve ilmin birbirine nispeti meselesidir. Bu alâka ve rabitanın ışığında, aceba bugün, tabii-müspet ilimlerin arzettiği durum nedir? Bugün, tabiat ilmi (sembolik bilgi) ve mânâ ilmi (mistik bilgi) tarzında bir tefrik yapan fizik âlimlerine rast gelinmektedir (meselâ, Sir Arthur Eddington). Dar mânâda ilmin kıymetinin, zamanımızda, ondokuzuncu asırdakinden bir hayli farklı olduğu muhakkaktır. İşte biz de, bu sebeple, etüdümüzün son kısmını bu meselenin teşrih ve tafsiline tahsis etmek istiyoruz. Zâten, tahkiki mümkün olan şeyle tahkiki mümkün olmıyan şey tarzındaki ayırım, ilmin değeri üzerinde durmayı, daima, zaruri kılacağı gibi «Faust» un: — «Çok şey biliyorum gerçi,/ ama, yine de bilmek isterim her şeyi.» şeklindeki ihtirası, insanı, ister istemez, aynı meseleyle karşı karşıya getirmektedir. İlim, daha doğrusu ilimler izâfidir; yani varlığın muayyen dimansiyonlarına taallûk ederler ve taallûk ettikleri bu dimansiyonlarda hudutsuzdurlar. Bu kaziyenin mânâsı nedir? Kanaatimizce, bunun bir tek mânâsı olabilir. O da şudur: — İnsan şuuru problematiktir; bu şuur, problemler şuurudur. Çünkü, insan şuurunu, transsandan veya transfinit (sonluluğu aşan) sonsuzluk besler. Bu itibarla, ilmin bulduğu her cevap, tekrar bir suale; her muammaya bulunan bir çözüm, zamanla, tekrar bir muammaya dönüşür. Beşeri ilim, hakikat uğrunda ve yolunda ebedi bir cehttir, zamanların sonuna kadar devam edecek olan bir «hudutlar ve ufuklar aşma» hamlesidir, cehdidir. Ve asıl mânâ ve kıymeti de, bu keyfiyettir. Varlık, bize fenomenler kozmosu olarak görünür; ama, bu kozmosta ve kozmosla tükenmez, onu aşar. Bu düşüncenin ışığında diyebiliriz ki felsefenin ve ilmin, en son hedefi: varlığın sonsuz hürriyeti yahut sonsuz varlığın hürriyetidir. Bu varlık, insanın ve kozmosun temelindeki, düşünen yaratıcı Süjedir. İlmin ve felsefenin, uğrunda ceht ettikleri hakikat, fikrin tefekkür ettiği en son mefkûre budur. İşte, bu, ebedi bir cehttir.

— D —

Dar mânâda ilim (tabiat ilmi metodîğine dayanan ilim) mefhumu ile kaabil-i tahkik olan şey ve kaabil-i tahkik olmıyan şey tefriki! İlimle dinin, bilgiyle iymânın birbirine nispeti meselesi!

a) Bütün büyük filozofların ve âlimlerin ideal davası ve hedefi: insan hayatında ahenk ve tevazüne (dengeye), vahdet ve bütüne, adalet ve selâmete götüren yolu aramak; insanla kendi nefsi, insanla dünya (tabiat, cemiyet ve tarih dünyası) insanla metafizik transsandans (Allah) arasındaki münasebetlerde ahengi sağlayan ana zemini araştırmak; ideler ve kıymetlerde (mantıkî, ilmi, ahlâkî, hukukî, bedîî, dinî kıymet ve idelerde) kendini idrâk ederek oluşan insan ruhu ile kâinat arasındaki iç vahdeti ve bu vahdetin ana zeminini vücade getiren temel varlığı tefekkür etmek; **kâinatın dinamik strüktürü** ile yine kâinatın strüktürel ve fakat şuurlu ve dinamik bir parçası olan, bu strüktür ile iç içe oluşan ve nihayet, kâinatta zamani bir varlık, bir «zaman-varlık» olması hasebiyle, devamlı değişik ve değişken pozisyonlar (vaziyetler) arzeden **insan** arasındaki tabîî, fikrî (entelletüel), estetik, etik, mânevî ve eksistansiyel münasebet üzerinde tefekkür etmek: hülâsa, «insan ve varlık» külli problemine külli bir cevap bulmak, böylece, Allah - insan - dünya arasındaki yabancılaşmayı aşıp bertaraf ederek, hakikî bütünü kavramak, yaşamak ve gerçekleştirmektir. Felsefî tefekkür, sadece, tabiatın ve beşerî mevcudiyetin (insan varlığının) metafizik tefsiriyle iktifa etmez (yetinmez); daha ziyade, bu her ikisini esas alarak, bir varlık metafiziğine doğru yönelir. Onun için, ilmin ve felsefenin nihâî, daha doğrusu ideal hedefi: varlığın (kâinatın) strüktürü ve varlıkla (kâinatla) iç içe olan ve oluşan insanın pozisyonu arasındaki asli münasebetin tayini ve bu münasebetin ana zemininin (mutlak varlığın) tefekkürü, bu suretle, hakikî bütüne götüren yolun tesisidir.

b) İnsanın, peşinden koştuğu bütün hedefler ve davalar,

şu yukarda tespiti çalıştığımız nihâi hedeflerde ve problemlerde en son haddini bulur. Bu arada, şunu da belirtelim ki insanın şuuru, problematiktir. Veyahut insanda, mahiyetinin strüktürel bir unsuru olarak, problem şuuru vardır. İnsan, gerek kendi dünyasına gerek dış dünyaya muzaf olmak üzere, hem entellektüel hem eksistansiyel zeminde, mütemadiyen, sualler vaz'eder ve bu suallere cevaplar arar. Mütemadiyen, sitüasyonlar karşısındadır; ve bu sitüasyonlar dolayısıyla kararlar vermek mevkiinde, daha doğrusu zaruretindedir. Vaz'ettiği veya karşılaştığı suallere bulduğu cevaplar, zamanla, tekrar birer soru, birer problem hâline gelir! Problemlerin hal şekilleri, zamanla, tekrar problematikleşir. Çünkü, insan ruhunu metafizik sonsuzluk besler. Bu sualler ve cevaplar, genişleyip geliştikçe, değişerek oluştukça, oluşarak değiştikçe, insan ruhunu ihata eden hudutlar ve ufuklar dahi genişler, hareket eder. Ruh çevreliyen hudutların her genişleyişinde, ruh da varlıktan bir parça olan tabiatı ve dünyayı bir az daha iktisap ederek genişler, iktisap ettikçe de gelişir. Sadece, entellektüel değil, aynı zamanda eksistansiyel karakterli bir strüktüre sâhip; mekân, zaman ve hürriyetten yaratılmış, ideal ve real dünyaların kesiştiği noktada yerini almış, ebediyetle fâniliğin, sonsuzlukla sonluluğun hududunda; Nâmütenâhi mücerretle nâmütenâhi müşahhasın, mâkulât âlemiyle mahsûsât âleminin hududunda yaşayan ve bütün bu dialektik zıtların özüne iştirâk ederek ve onları birbirine bağlamağa çalışarak hakiki bütünü arayan insan ruhu —ki buna insanın ebedî cephesi veyahut nâmütenâhi insan denir— yer yüzünde, mekân - zaman nizamında oluşabilmek imkânını kaybetmedikçe, başka bir deyişle, insan nesli ciddi ve tehlikeli buhranlara; ideolojik veya biyolojik veyahut kültürel ya da siyâsi felâketlere uğramadıkça, bu vetire de, böylece, zamanların sonuna kadar devam edip gider, gitmelidir; eğer, insan, insan olarak, kalmak istiyorsa!

c) Yukardaki düşünceleri, peşin olarak, belirtmemizin sebebi, «Goethe» nin de, «insan varlığı külli problemi» ne külli bir cevap arayıp bulmaya çalışan bir mütefekkir olmasıdır. Şair, insan - dünya - transsandans üçlüsünü esas ve hareket noktası alıyor; lâkin, transsandansı meknileştirip (im-

manansla birleştirip) metafizik karakterinden, temamiyle değilse bile, yine de bir nispette, tecrit ederek, insanın pozisyonunu, sitüasyonunu, misyonunu ve hedefini araştırıyor ve değerlendiriyor. İnsan, dünya, iblis ve Allah'ın yektiğerine nispeti, bilhassa, insan ruhunun Allah ve iblis karşısındaki mevki: Goethe'nin filozofik alâkasını tahrik etmekte ve bu pozisyonun, bu mevkiin, eninde sonunda, iblise değil, Allah'a; ehremen'e değil, hürmüz'e müteveccih ve merbut (yönelik ve bağlı) olduğu görüşü müdafaa edilmektedir. Bu keyfiyet, «Faust» dramının temelinde, hareket noktasında ve hedefinde, açıkça, görülmektedir. Goethe, insanı «tanrı - tabiat»a vaz'etmekte, bağlamaktadır. «Tanrı - tabiat» (Gott - Natur) ile kastettiği şey, tabiat zait (artı) keşfedemediğimiz, idrâk edemediğimiz esrardır; yahut tabiat artı transsandans ya da «kaabil-i tahkik olan şey artı kaabil-i tahkik olmıyan şey!» İşte bu derin ve ebedi sır, rational akla, teorik akla, ilmi zihne kapalı sır; varlığın ve insan ruhunun merkezlerinde, ancak kalbimizle hissedebildiğimiz, yaşayabildiğimiz sır, ilâhîdir ve bu sırrın hududu aşılmamalıdır. Bu düşüncelerin ışığında, Goethe'nin, yukarda zikrettiğimiz, sözlerini burada tekrarlıyabiliriz: «Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.» İşte bu «das Unerforschliche», tabiatın (kâinatın) keşfedemediğimiz sırlarıdır. Bu sebeple, bunlara, Goethe, «taharri ve tahkiki (araştırılıp bulunması) kaabil olmıyan şey» diyor, (Düşünen insanın en güzel saadeti, taharri ve tahkiki kaabil olan şeyleri araştırıp bulmuş olmak, taharri ve tahkiki kaabil olmıyan şeyleri de, hiç çekinmeden, tereddütsüz tekrım ve tebcil etmektir.) Burada, «... das Unerforschliche ruhig zu verehren.» sözlerini şöyle tefsir edebiliriz: Varlığın derin ve ebedi sırları, tahkiki kaabil olmıyan sırlar karşısında: ruhun bütün organlarıyla ve hiç bir tereddüt ve şüphe gölgesi düşmeden, «hissederrek ve düşünerek susmak, susarak hissetmek ve düşünmek!» Bu, bir şuurlu susuştur. Ruhun «metafizik duygu» organlarıyla düşünmek ve hissetmektir bu!

d) Goethe'nin bu sözleri karşısında, modern ilmi bir de-

ğerlendirmeye tâbi tutarsak, aceba nasıl bir neticeye varırız. Fakat, böyle bir maksat ve niyet ile hareket ettiğimiz takdirde, acaip bir duruma düşmez miyiz? Aceba, bugün makul düşünen bir insan, artık, modern ilmin kıymetinden şüphe edebilir mi? Modern ilme şöyle bir bakınca, bu ilmin başarılarının ve eserlerinin, elle tutulur gözle görülür muazzam neticeler olduğunu, derhal, anlarız. O neticeler ki hayatımızın şekillenmesi ve hüviyetlenmesi için esasi mahiyettedir ve aynı zamanda, bu şekillenmenin, hüviyetlenmenin ana zeminini teşkil etmektedir. Modern zihniyetin bir tek «Apriori» si varsa, o da ilmin münakaşa kabul etmez emsâlsiz değeri hakkındaki kanaattir. Bu kanaat, sırf tabiat ilimlerine ve bu ilmin metodığıne dogmatik şekilde inanan, bu metodığı, âdetâ, bilâ istisna bütün ilimlerin şeriatı addeden, tabiat ilimlerinin değerlendirmeleri, mantığı ve prensipleri dışında kalan değerlendirmelere ilim nazarıyla bakmayan modern insanın Apriorisi değildir. Bu kanaat, modern insan için her şeyden önce gelmektedir; veyahut ondokuzuncu asırda, her şeyden önce geliyordu. Böyle bir zaviyeden bakınca, ilim (tabiat ilmi), her şeye hâkim bir kuvvet ve kudreti temsil etmektedir. İlim, kudrettir. İlim, iktidardır. Daha yeni çağların başlarında, filozof «Francis Bacon», şu parolayı ilân etmiyormuydu? «Scientia est potentia.» (ilim, kudrettir.)

Gerçekten, müspet tabii ilimlerin başarıları inkâr edilemez. Bu başarılar, o derece geniş ve şümullü olmuştur ki «Auguste Comte», şu aşırı görüşe gayr-ı ihtiyârî sürüklenmiştir: — Beşeriyet, tekâmülünün dinî ve metafizik safhalarını aşmış ve artık üçüncü ve son safhaya girmiştir. Bu son safha, pozitif ilim safhasıdır. Bu safhada, bütün yanılmalar, hatâlar zail ve onların yerine vuzuh ve bedahet, hakikat kaim olmuştur. İlmin vardığı neticeler o derece büyüktü ki, 1911 senesinde aktedilmiş olan Monistler Kongresinde, tanınmış tabiat âlimlerinden ve kültür filozoflarından «Wilhelm Ostwald», şu cür'etkârane ve mütekebbirâne (kibir dolu) sözleri, âdetâ, bir cezbeye tutulmuş gibi, söylüyordu: — «... Wir erkennen, dass für uns Monisten der Begriff der Wissenschaft sich unwiderstehlich an die Stelle schiebt, die für

weniger entwickelte Geister der Gottesbegriff bisher ein-
genommen hatte.» Görülüyor ki «Ostwald», kendini tutama-
mış, fikren az gelişmiş kimseler için, Allah mefhumunun bu-
güne kadar işgal etmiş olduğu yere, mukavemet edilemez
bir zaruretle, ilim mefhumunun kaydığını, fetvâ verircesine,
ilân edecek kadar ileri gitmiş, kendinden geçmiştir. Yani, Al-
lah mefhumunun halefi, ilim mefhumudur. Ve bu, kat'i-
dir. (!) İlim, Allah'ı ortadan kaldırmış ve onun yerine geç-
miştir (?). Ostwald, şöyle devam ediyor: — «Denn alles,
was die Menschheit an Wünschen und Hoffnungen, an Zie-
len und Idealen in den Begriff Gott zusammengedraengt
hatte, wird uns von der Wissenschaft erfüllt. «Bu ikinci cüm-
le, bugüne kadar, müspet ilimler namına söylenmiş sözlerin
en acaiplerinden biridir: — «Beşeriyetin, bugüne kadar, emel-
leri ve ümitleri, hedefleri ve idealleri itibariyle, bir araya
toplayıp Allah mefhumu içine sıkıştırmış olduğu şeylerin hep-
si, artık hâlen, ilim tarafından gerçekleştirilmektedir...». Bu
sözlerde, ilmin bir kült, bâtıl bir itikat, bir dogma, bir mit
(efsane) hâline getirildiğini görüyoruz. Halbuki, ilimde, hür-
riyetten gelen «kritik şüphe», asıldır. İlim, vardığı neticeleri,
dâimi surette, kritik (tenkitçi) şüphenin kontrolüne tâbi tut-
maya mecburdur. Bu, ilmin en başta gelen vazifesidir, kanu-
nudur. Bir taraftan şüpheyi, septik şüphe hâline getirmekten,
diğer taraftanda ilmin vardığı neticelerin, zaman üstü mut-
lak doğruluğunu iddia etmekten kaçınmalıdır. Çünkü ilim,
mütemadiyen tekâmül eden, tekâmül ederken de hatâlardan,
kusurlardan geçerek ve kusurlarla hatâları, devamlı, berta-
raf ederek oluşan ve olgunlaşan bir fenomendir. Bu, varlı-
ğın temelinden gelen ve doğrudan doğruya bu temele bağlı,
aynı zamanda var-olan'larla münasebet hâlinde olan bir «şuur
fenomeni» dir. Bu fenomen, süje ve obje düalitesi şeklinde
tecilli eder. İlmi tekâmül, ilmin, kendi hatâlarını ve kusurla-
rını tespit edip bertaraf etmesinden başka bir şey değildir.
Müspet ilim, dar mânâda ilimdir. Dar mânâda ilim ise, ilim
namı altında toplanan tefekkür faaliyetlerinin hepsini temsil
ve ifade edemez. Çünkü, «hakikat var hakikattan içeri», do-
layısıyla «ilim var ilimden içeri» demek daha doğrudur. Bu
da, hiç bir konuda suallerin bitmediğine, hakikatin sonsuz ol-

duğuna delâlet eder. Binaenaleyh, hakiki ilmin, münhasıran teorik akılla kaabil-i izah tecrübi bilgiye dayanan kabiât ilmi olduğunu iddia ederek ilim mefhumunu dar bir sâhaya inhisar ettirmek ve bir de üstelik ilimde fetvâ verir gibi konuşmak, kanatimizce, ilmin karakteri, fonksiyonu ve gayesiyle kaabil-i telif değildir. Modern insanın, mitik (efsânevi) tefekkür tarzından, çoktan, kurtulduğu ilân ve iddia edilirken, bu tarz davranışlar, bilhassa ondokuzuncu asırda ve yirminci asrın başlarında yaşayan insanın, yeni bir efsânenin zebunu olduğunu da gösteriyor. Bu efsâneyle ilmin ateist efsânesi yahut «ateist ilim» efsânesi denilebilir. Şüphesiz, ilim objektiftir, objektif olmalıdır. Fakat, matematik konstrüksiyon içinde, ampirik müşahede, tecrübe ve endüksiyona dayanan tabii—müspet ilimlerin, sırf «fâni objeler veya fâni an'lar kozmosu» na münhasır olduğunu, ampirik - rational bilginin ötesinde bir de metafizik bilgi bulunduğunu unutmamak lâzımdır.

e) Bugüne bakacak olursak, vaziyetin bir hayli değişik, fakat o nispette de karışık olduğu görülür. Lâkin, bu karışıklık içinden ve arasından, bir şeyin, bâriz şekilde, yükseldiği ve nazar-ı dikkati celbettiği görülmektedir. O da, bugünkü tabiat âlimlerinin, ondokuzuncu asır tabiat âlimlerine nazaran, Allah yahut metafizik transsandans idesi karşısında, oldukça, ihtiyatkâr ve hattâ, mütevâzı ve hürmetkâr bir tavır aldıklarıdır. Bunların yanında, Ostwald'ı andıranlar da yok değildir. Meselâ, neorealist mekteple neopozitivist mektep ve yahut dialektik materyalist istikamet gibi! Bu mevzuda, zamanımız tabiat âlimlerinden N. Bohr'un şu sözleri şayan-ı dikkattir: «İnsanın burnu fezâda (kâinatta), gittikçe, uzayıp büyümektedir; fakat bu burun, fezânın bir noktasında kırılacaktır.» Gayet tabiidir ki istikbâlin ne getireceği belli değildir; sonra bu sözlerin mübalâgalı (abartılmış) olduğu iddia edilebilir; ancak bir hakikat payını ihtiva ettiği de inkâr edilemez, kanatindeyim.

İlimde kararnâme neşreder gibi, fetvâ verir gibi konuşmak, ilmin hedefi olan hakikatin ruhuna aykırıdır. Bundan

başka pozitif tabiat ilimleri, hür fikir üzerinde bir hâkimiyet tesisi gayesini güderlerse, bu da yine hakikatın ruhuna aykırıdır. Böyle bir hâl ve davranış, bizzat ilme hâs fonksiyonla, yani hürriyetten veya hürriyetle muttasıf (sıfatlanmış) akıldan gelen «kritik şüphe» ye müstenit metodik araştırma dediğimiz şeyle bağdaşamaz. Zira, böyle bir temayül, ilme hâs fonksiyondan vaz geçmeği tazammun eder. Bu fonksiyon ise, «metodik araştırma» dır. Eğer, ilim, ilmi seçenleri hür tefekkürden, hürriyetten gelen metodik ve kritik şüpheden azâde kılsa, yukarda zikredildiği veçhile, bâtil itikat hâline gelir. Ondokuzuncu asrın ortalarında, ilim, her hangi bir dinî ipotez gibi dogmatikleşmişti, dinî dogmalara benzemeğe başlamıştı. O devrin tabiat ilmi, şöyle bir fetvâ veya kararnâme neşreliyordu: «Kâinat ve kâinatın içinde her şey, komplike bir mekanizmadır. Bu mekanizmada her şey, nihâyetünni-hâye, maddî cüzü'lere inhilâl eder.» Dünyanın ve hayatın böyle mekanik bir tefsiri, insan hayatında, ruhun ve mânânın rejenerasyonu imkânını, her cihetçe, selbeder. Mekanik dünya görüşü, ilmi bir vâkıa olarak kabul edilemez. Bu, olsa olsa, ilmin bir icadıdır, ilmi şekil ve hüviyete bürünmüş bir uydurmadır. Bu mevzu etrafında olmak üzere, bir kaç noktayı daha belirtelim: meselâ, kommünizm, bir taraftan saf ilim düşüncesine, yani sırf ilmi temellere dayandığını iddia ederken diğer taraftan Allah diye yaratıcı bir külli kudretin mevcut olmadığını iddia ediyor. Halbuki, böyle bir iddia, ilim tarafından ispat edilemez. Nasıl ki ilim, bir gurûbun (gün batışının) güzelliğini veyahut «Hamlet» te tecelli eden şahsiyetin ulviyetini (büyüklüğünü) ispat edemezse, Allah'ın mevcudiyetini veya adem-i mevcudiyetini de öylece ispat edemez. İlmi tefekkür faaliyetinin iki vazifesi vardır: vâkıaları bulup tespit etmek ve sonra bu vakıaları izah ve onları izah ederken diğer malûm vakıaları, bilmukayese, nazara alarak fikri bir rabıta tesis etmektir. Vâkıalar, kat'î olarak tespit edilen şeylerdir. Bunların tefsiri, değerlendirilmesi ise, kat'î değildir. Bizzat vâkıalar, hâdiseler, birer hüküm sayılamaz. Hâdiseleri, bir küll, bir bütün olarak izaha ve onların kıymet ve ehemmiyeti hakkında hükümler vermeğe teşebbüs edecek olursak, ilmin hudutlarını aşmış oluruz. İlmi tefekkür, tâli

(sekonder) illetlerle iktifa eder (yetinir). Felsefi tefekkür ise, en son illetleri (sebepleri), en son prensipleri araştırır. Sonu gelmeyen bir «illetler silsilesi», bir izah sayılamaz.

Ancak şu hususu da belirtelim ki gerek din gerek felsefe, bütün tecrübeyi (tecrübî âlemi), kaplama ve kapsama teşebbüsüdür. Tecrübe, muhteliftir. — 1) Tecrübe, objeler âlemine (hassî idrâk âlemine), tabiata taallûk eder. Tabiat, tabiat ilimlerine kavranır; 2) Tecrübe, müşahhas insana, bu insanın düşüncelerine ve duygularına, emellerine ve kararlarına, kararlara dayanan fiil ve hareketlerine, eserlerine ve müesseselerine taallûk eder. Bunlarla sosyal ilimler, psikoloji ve tarih meşgul olur. 3) Tecrübe, değerler ve ideler âlemine, ruh ve mânâ âlemine taallûk eder. Bu âlemle edebiyat, san'at, ahlâk, felsefe ve din meşgul olur. Bütün mesele, tecrübenin bu muhtelif şekillerini bir arada mütalâa etmek ve bunların hepsini yani tabiatı, insanı ve transsandansı ihata eden sevkedici küllî ideyi, nihai gayeyi, nihai değeri araştırmaktır. Bu da gösteriyor ki tabiat, insan ve transsandans, birbiriyle münasebettar üç büyük tecrübe sâhasıdır veyahut tabiat, insan ruhu ve transsandans: kendi karakterlerine uygun tecrübî zeminlere dayanır. Bu tecrübî zeminlerin mânâlandırılmasında ve değerlendirilmesinde akli metodlar kullanılır*.

f) Bugünkü beşeriyet, öyle şeyler, öyle facialar görmüş ve yaşamıştır ki ondokuzuncu asrın tanrısına yani tabiat ilimlerine iymân ve bu ilimlerin beşeriyete saadet getireceği inancı sarsılmıştır. İki dünya harbinin «mânâ» sız korkunçluğu ve korkunç «mânâ» sızlığı, insan ruhunda öyle derin rahneler açmış, öyle çöküntüler husûle getirmiştir ki insanlar, artık tekniğin değerine karşı şüphe beslemeğe başlamışlardır. Fevkalâde ilerleyen teknik, harbi, harb de, tekniği, karşılıklı olarak, bütün kültür değerlerini tahrip eden kaatil bir âlet hâline getirmiştir. Bu psikolojik çöküntüler, aynı zamanda modern tekniği doğurmuş olan tabiat ilimlerine inan-

(*) Goethe, transsandans (Allah), insan ve tabiat mefhumlarını bir vahdet hâlinde kavramaya ve değerlendirmeye çalışmıştır.

cı da sarsmıştır. İlmin, süper makrokozmos ve süper mikrokozmosta sürdürdüğü yeni fütûhât, eğer insan ruhunun realite karşısındaki ilmi davranışı, bilhassa bu davranışın varlığı teknik neticeler ve bunların sosyal dünyadaki tatbikatı, ruhun diğer asli davranışlarıyla (dini, ahlâki, hukuki davranışlarla) hemâhenk olmazsa veyahut o asli davranışların kontrolünden veya manzumesinden kurtulup kendi başına yoluna devam ederse, bundan beşeriyet için saadet değil, felâket doğacağı, bedihidir, tabii ilimlerle fikri (mânevi, felsefi ve ahlâki) ilimler arasında bir ahenksizlik mevcut olduğu, muhakkaktır. İlimler, bir kriz geçirmektedir. Bu kriz, insanın varlık bütünüünü vücade getiren dimansiyonlar arasındaki veyahut kâinatın strüktürü ile kâinata bağlı insanın kâinatla iç içe olan pozisyonu arasındaki ahenk ve müvazenenin bozulmasının bir neticesidir. Kâinat, yani mekân - zaman ünyonu, nâmütenâhi varlığın bir tezahür şeklidir. Yahut tezahür şekillerinden biridir. İnsan da mekân - zaman ünyonunda gelişen ve iç çekirdeği itibariyle varlığın temelinden gelen şuurlu bir var - oluşturmaktadır. Ancak, insanın bir hususiyeti şudur ki O, şuurla mücehhez olduğu için, kendini, hem kendine hem kâinata (mekân - zaman ünyonuna) ve hem de insanı ve kâinatı ihtiva ve ihata eden «transsandan saf varlığa» nispet etme kabiliyetini haizdir. Demek ki insan, kendini kendine; kendini dünyaya (tabiata ve tarih dünyasına); kendini kâinata; nihayet, kendini transsandansa, saf, dinamik varlığa nispet eder ve bunlar arasında münasebetler kurar. Ancak bu münasebetlerin yani iç âlem ve dış âlem münasebetlerinin ahenkli olması ve bu ahengin, insan tarafından devam ettirilmesi lâzımdır. (Goethe, bilhassa «iç âlem ve dış âlem arasında vahdet ve ahenk» üzerinde durmuştur). Son bir tahlil ile, insan dinamik varlığın dinamik ve şuurlu, şahsiyetle muttasıf bir parçasıdır. Bu her iki dinamizm arasında - fizik ve metafizik, maddi ve mânevi zaviyelerden - müvazene ve ahenk bozulmamalıdır. Bugün, fikri (mânevi) ilimlerle tabii ilimler, mânâ ile madde arasındaki müvazenenin bozulmuş olması: insanın iç dünyasıyla dış dünyasının, insanla (insanın iç çekirdeğiyle, insan ruhiyle) maddi dış dünya (ampirik real dünya) arasındaki dengenin bozulmasının bir neticesidir. Za-

manımızda, madde, başını almış gidiyor; fakat buna mukabil, mânâ (mânevi olan şeyler) maddenin çok gerilerinde kalmış gibi görünüyor. Böylece, fenomenal insanla metafizik (mânevi) insan, birbirine yabancılaşmış oluyor. Halbuki, bu yabancılaşma, mutlaka, bertaraf edilmeli, manevi insanla maddi dış dünya —ki fenomenal insan da bu maddi dış dünyanın tezahürlerinden biridir— arasında vahdet ve ahenk yeniden tesis edilmelidir.

g) Yukarda, ilimlerin geçirdiği krizden, tabii ilimlerin beşeriyete saadet getireceği iddiasına karşı beslenen şüphe-den bahsettik. Bu şüphe, ilimlerin vardıkları neticelere karşı değil, bil'akis, ilimlerin prensipleri, metodları ve araştırma ideallerine karşıdır. İlimlerin araştırma ideali, realitenin iç mâhiyetine, hakiki mahiyetine nüfuz etmektir. Gaye veya ideal, budur. Aceba bu, mümkünmüdür? Gerçi müspet tabii ilimler, realitenin sadece illi izahını yaparlar, sadece hâdiseler arasındaki illet ve netice münasebetini tespit ederek hâdiseleri, muayyen mahreçlere bağlamağa çalışırlar ve realitenin, bir bütün olarak, mânâlandırılmasını, tefsirini metafiziğe (tabiat felsefesine) bırakırlar; fakat, bununla beraber, idealleri, yine de, nihâi bir hedefe müteveccihdir. Gerçi ilimler, evvel-i emirde, illi - tahlili ve mikroskopik izahı istihdaf ederler (hedef tutarlar); lâkin sonu gelmeyen tahliller ve mikroskopik izahlar, sırf münferit problemler içinde kaybolmamak için, yine de nihâi sentezleri ararlar. Aceba, metodları, bu nihâi senteze vararak zât-ı eşyayı ve mahiyet-i hakikiyeyi kavramaya müsaitmidir? Meseleyi, bu tarzda, ele alacak olursak, bugünkü krizin, zannedildiğinden, daha da derin ve şümüllü olduğu görülür. Aceba, bunun sebebi, fizikal dünyaya tasavvurunda, hususi ve umumi relâtivite teorileriyle «quanta»lar teorisinin husûle getirdiği değişikliklerde mi aranmalıdır? Muhakkak ki modern fiziğin dayandığı temellerde bir kriz müşahade edilmektedir; fakat mesele, yalnız bundan ibaret değildir. Bu mevzuda eksik ve tashihe (düzeltmeğe) muhtaç olan şey, münhasıran «Newton» mekaniği değildir. Bil'akis, bundan çok daha ötede, umumiyetle, ilmi tefekkürün temelinde yatan ana temayüller ve gayelerdir ki

muteberiyetleri ve tatbik imkânları itibariyle bir takım sınırlarla karşılaşmaktadır. Bugüne kadar hâlâ muteber bir takım araştırma idealleridir ki, nihâî hedefleri bakımından, âdetâ, ilmi hayaller, saf tefekkürün hayalleri olduğu anlaşılmıştır. Ve bu çeşit bir krize, sadece tabii ilimlerde değil, aynı zamanda fikri ilimlerde de rast gelinmektedir. Hülâsa, ilmin sarfettiği gayretlere ve ilerlemelere karşı şu şüphe hâsıl olmaktadır: Aceba ilim, haiz olduğu bilgi imkânlarıyla ve tefekkür vasıtalarıyla, mânâ âleminin (mânevi dünyanın) derûnuna nüfuz edebilir mi? Deniliyor ki müspet ilimler (bilhassa tabii ilimler), kuru, objektif (cansız, câmit) mefhumlarla ve sonlu şeyleri hedef tutan rational metodlarla, mânevi hayatın esrarlı «aslı temeli» ni aydınlatmağa, asla, elverişli değildir. Ve insanın metafizik özü mutlak varlıkta mekindir.

Denilebilir ki bugün tabiat ilminin «bir put ve kült hâli» ne getirilmesinden, kat'i olarak, çekinilmektedir. Bugünkü nesil, dar mânâda ilme çekilen hudutlar, daha doğrusu ilmin hudutları hakkında vâzih bir görüşe sâhiptir. İlim, insan ruhunun bir fonksiyonudur; ama yegâne fonksiyonu değildir. Ruhumuzun ilmi fonksiyonu, doğum sonrası ve ölüm öncesi, yani maddenin başladığı hudutla bittiği hudut arasındaki sfere, fenomenler dünyasına taallûk eder. İlmin konusu, bu tarzda, sınırlıdır. Şüphesiz, ilmin yüksek bir kıymeti vardır. Fakat bu kıymeti, ifratkârane (aşırı) seviyelere çıkarmak, mübalâgalandırmak: gerek nazari gerek ameli sâhada felâketengiz neticeler doğurur. — İnsan ruhunun, tek taraflı olarak, sırf tabiat ilmine ve metodğine göre ayarlanıp istikametlenmesi, her halde, şayan-ı kabul değildir. Böyle bir şeye, «siyantifizm» denir. Yirminci asrın tanınmış filozoflarından biri olan, müteveffa, «Max Scheler», siyantifizmi şöyle karakterlendiriyor: — «Unter Szientifismus verstehen wir eine geistige Richtung, die bei der Frage, was Erkenntnis und Wahrheit seien, die Tatsache der positiven wissenschaft, ihre Methoden und Aufgaben bereits voraussetzt und die Frage dann in der Richtung beantwortet, es sei Wahrheit und Erkenntnis eben das, «wozu» die Methoden der Wissenschaft führen; dass man also **nicht** zuerst Die Begriffe der Wahrhe-

it und Erkenntnis bestimmt, um dann zu fragen, wieweit Wissenschaft vermöge ihrer Methoden Wahrheit und Erkenntnis erreichen könne - was allein für sie wissenschaftlich sei und wieweit etwa eine ausserwissenschaftliche, zum Beispiel philosophische, religiöse oder künstlerische Erkenntnisart dies vermöge.»

«Scheler» in dediği gibi, **siyantifizm**, bilgi ve hakikat nedir sualinin cevabı araştırılırken, müspet ilim vâkıasını, bunun metodlarını ve vazifelerini peşin olarak (önceden peşin şart, peşin tez olarak) vaz ve ikame ediyor. Ve, müteakiben bu sualı, «**ilmin metodlarının vardığı neticelerin bilgi ve hakikat olduğı**» yolunda cevaplıyor. Halbuki, evvelâ, bilgi ve hakikat mefhumlarının tespit ve tayini icap eder. Siyantifizm ise, böyle yapmıyor. Hülâsa, bilgi ve hakikatin ne olduğı keyfiyetinin, evvelâ, vuzûha kavuşması lâzımdır. Ancak ondan sonra, ilmin, kendi metodlarıyla, hakikat ve bilgiye ne derece ve ne nispette erişebileceğı, nihayet, insan ruhunun, ilimden mada, diğeri aslı davranışlarıyla, meselâ felsefi, dinî veya bedîi (estetik) bilgi tarzıyla bunun ne derece mümkün olabileceğı suâli sorulabilir. «Scheler» in bu mevzudaki düşünceleri, aşağı yukarı, bu! Bu siyantifizm, ciddi bir tehlikeyi ihtiva etmektedir, O da, her şeyi, tek taraflı olarak, dar mânâda ilme göre ayarlamak, istikametlendirmektir. Böyle bir davranış, insan ruhunu yanlış bir yola sevkeder. Ve bu yolu takip eden ruh: tek taraflı bir bilgi nazariyesi ve tek taraflı bir felsefe hâline gelir? — Siyantifizm gibi entellektüalizm de insan ruhu için bir tehlikedir. Bu istikamete göre, entellekt (zihin), bilgi organıdır. Bilgi ise, rasyonal bilgidir. Yahut bilgiyle rasyonal bilgi aynı şeylerdir. Bilgi demek rasyonal bilgi demektir. Hakikatte ise, varlık, entellektimize, kısmen. Dâhil olur. Yani sadece varlığın ideal unsurları, meselâ şekilleri ve strüktürleri (bünyeleri): rasyonal bilginin mevzuudur. Buna mukabil, varlığın müşahhas, ferdi tarafı, doğrudan doğruya hissedilen ve yaşanan cephesi rasyonal bilginin mevzuu değildir. Esasen, «ferdi olan» ın müspet ilmi yoktur ve mümkün değildir. Yani **ferdi-müşahhas olan**, ferdi —sübjektif'tir. Bu sebeple, varlığın müşahhas ve ferdi tarafı, tabi-

at ilmi metoduğu ile, tabir caizse, muhasara edilip mantık—matematik konstrüksiyon içine alınarak tespit edilemez. Bu itibarla, realite karşısında, sırf rasyonel - ilmi davranıştan başka bir davranış tanımayanların iç âlemleri fakirleşir. Bu gibi kimseler için, realitenin zenginliği ve renkliliği diye bir mu'tâ(veri) yoktur. Onlar, realitenin arz ve ihtiva ettiği değerleri idrâkten âcizdirler. Değerlerin idrâki, insanda başka bir organın mevcudiyetini şart koşar. Objektif zihin ise, buna muktedir değildir. Entellektüalizm, insan ruhunu, sadece, reel olan şeyler —ki bunlar daima müşahhas ve ferdi karakterdedir— karşısında değil, aynı zamanda beşerî mevcudiyetle alâkalı ahlâki değerler karşısında da duygusuz hâle getirir. O değerler ki hayat, ancak onlar sayesinde yaşamaya ve yaşanmaya değer bir vasat karakterini iktisap eder. İnsan ruhu, entellektüalizm içinde sıkışıp kalırsa, çarpıklaşır, hissizleşir. Ruh, bütün organlarıyla, bütün kabiliyetleriyle varlığa açık olmalıdır. Ancak, böyle bir ruh, maddî - real âlemle değerler âleminin, olan âlemle olması lâzım gelen âlemin muhtevasını idrâk edebilir, yaşayabilir. Goethe, bütün organlarıyla, varlıkla haşır-neşir olan ruh, şu mısralarda gayet güzel karakterlendiriyor: — «Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;/Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,/ Sein Busen nimmt es gleich und willig auf/Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt/Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.»*

h) Sırf «entellektüel olan» ın, tek taraflı olarak, nazarı itibare alınmasının tehlikelerini belirtirken, ilmin değerini düşürmek istemediğimizi işaret etmek isteriz. Ruhun diğer asli davranışları (meselâ, estetik, dinî ve ahlâki davranışlar)

(*) Metindeki mısraların ihtiva ettiği fikirlerin mânâsı şöyle ifade edilebilir:

«Tabiatın ahengini duyar kulaklarıyla;
Tarihle hayattan gelen her şeye,
Gönülde açıktır onun sinesi,
Kesreti vahdete kalbeder ruhu,
Cansıza can verir duygularıyla.»

gibi ilmin de hedefi: hakikattir. Mantıkî ve epistemolojik değerlerle ahlâkî, estetik ve dinî değerler, aynı hat üzerindedir. Böylece, ilmi bilgi, nev'i kendine mahsus bir değeri gerçekleştirmek gayesini gütmekle, değerini kendi içinde taşıyan bir «iç âlem davranışı veya hamlesidir.» Ve bu hamlenin hedefi, hakikattir. Bundan başka, ilim, neticeleri itibariyle kıymetlidir. İlim, hakikatin hizmetindedir ve hakikatin hizmetinde olan her şey: insanı, hürriyete kavuşturur. Hakikat, insan ruhunu, hatâlardan ve meşkükiyetlerden kurtarır. Hülâsa, hakikat: berraklık, kat'iyet ve emniyet getirir ve insanı hür kılar. Hakikatin iktisabı, kolay değildir. Bir çok gayret ve zahmetleri gerektirir. Bunun için de, iradenin harekete geçmesi lâzımdır. Binaenaleyh, bu keyfiyet, beşerî iradeyi hem harekete getirir hem de bu iradenin kuvvetini arttırır. İlmin hizmetine giren kimse, nefsini temamiyle ilme hasretmelidir; aksi takdirde, «hakikati idrâk ve iktisap» denilen yüksek hedefe varamaz. Büyük hedeflere varabilmek, büyük şeylere erişebilmek için bir hayli terlemek lâzımdır. **İlmî bilgi yolu ile hakikati idrâk** de, bunlardandır. Ve nihayet, ilmi bilgi, tekmil sübjektif arzu ve davranışlardan tecerrüdü emir ve böylece, bizleri ilmi objektivite yolunda terbiye eder. — İlmi objektivite nedir? İlmi objektivite, insanın, âdetâ, kendini unutturmasına, kendini hakikate vermesi, hakikate teslim-i nefis etmesidir. Böylece, bu atmosfer, bu ruhi ve fikri hâlet içinde yapılan ilmi araştırmalar, aynı zamanda beşerî nefsin (insan ruhunun), kendini aşması yolunda, bir nevi terbiye edilişidir.

Ancak, ilim, bu müspet neticeleri ve tesirleri gösterebilmek için objektif değerler ve nimetler nizamına bağlanmalıdır. Eğer, ilim, bunu yapmaz da, bu nizamdan veya sistemden kopar ve kendini mutlak bir değer olarak vaz ederse, o vakit müspet değil, menfi neticeler doğurur. İlim, insan ruhunun diğer aslı davranışları sisteminden ayrılmamalıdır. Aksi taktirde, ilmin kendisi, ilme inanmıyanların, ilmi istihfaf edenlerin eline bir silâh vermiş olur. İlmin karşısına menfi bir davranış ve kıymet hükmü ile çıkmak ne kadar yanlışsa, ilmi (tabiat ilmini) putlaştırmak da o kadar isabetsiz

ve tehlikelidir. Binaenaleyh, ilmin büyüklüğü ve kudreti yanında hudutlarını da unutmamak lâzımdır. İlmi yaratan ve taşıyan merci, yani beşeri entellekt (zihin), müspet karakterli olmakla beraber yine de nâkıstır, sonludur. Bu itibarla, ilim, tabiat ilmi her şeyi kavrayamaz ve izah edemez. Bir çok şeyler, ilmin kudretinin yetmediği sferlerdedir. Gerçi, ilmin elleri, her şeyi yakalamak için eşyaya uzanır; fakat, bir çok şeyler, yakalanamaz. İlim, onlara doğru elini uzattıkça, onlar da, mütemadiyen, kendi içlerine çekilirler, mütemadiyen uzaklaşırlar. Bunlar, insan için, varlığın esrarıdır. Ve varlığın esrarı da, insan zihninin, yani ilmin hudutlarıdır. Gerçi, ilim, kendini ihata eden hudutları, fâsılasız, genişletmekte, ilmi zihin, iktisap ettiği hakikatlerle mütemadiyen genişlemektedir; fakat, hudutlar genişledikçe, zihnin ve ilmin karşısına, mütemadiyen, yeni hudutlar ve ufuklar çıkmaktadır. Tabiat ilmi, mekân - zaman ünyonunu aşma kudretine sâhip değildir, bil'akis mekân - zamana bağlıdır. Lâkin, diğer taraftan insan şuurunu metafizik - transsandan sonsuzluk beslediği için, bu şuur, ebedi problematiktir, ebedi problemler kaynağıdır; bu sebeple, mekân - zaman âlemini, fenomenler dünyasını, dinmeyen bir «hırs-u şehvet» le, beslendiği kaynağa, metafizik - transsandan hakikatlere doğru aşmak iştiyakındadır. Bu noktada, ilim, felsefeye inkılâp eder (dönüşür). Görülüyor ki insan, haiz olduğu bu problem şuuru ile, gerek iç âlem gerek dış âlem karşısında sualler sormakta ve bu suallere cevaplar aramakta veya bulmaktadır. Lâkin, bulunan cevaplar, zamanla, tekrar birer soru; bulunan çözüm şekilleri tekrar birer problem, birer muamma hâline gelir.

Bizi çevreleyen ufka vardığımız zaman, karşımıza yeni bir ufuk daha çıkar. Kâinat, sonu gelmez bir «ufuklar manzumesi» dir. Yani bu âlem, bir mekân - zaman kontinuumudur. Bu itibarla, fânidir, sonludur; fakat, hudutları yoktur. «Sonu gelmez» ufuklar manzumesinin mânâsı budur. İnsan, mütemadiyen bu ufukları, yani kendini ve dünyayı aşma cehdi içindedir. İnsan, âdetâ, enkarne olduğu dünya ile şuurlu bir «iç içe olma ve oluşma hâli» ndedir. Tabiat, zaman (tarih) ve mânâ üçlüsü (trialitesi) hâlinde kendini ve dünyayı,

şuurlu olarak, yaşama! İşte bu, insanın, kendini ve dünyayı tanıma vetiresidir. Ama bu vetire, ilimde, münhasıran madde dünyasında, fenomenal dünyada hudutlar ve ufuklar aşmadır. Buna, bu yan transsandansı (immanan transsandans) denir. Biz hareket ettikçe, çevremizdeki ufuklar da bizimle birlikte hareket eder. Bu, niçin böyledir? Bu, maddeyle, mekân - zaman dünyasıyla iç içe olduğumuz, olduğumuz; mad-di ve fâni bir kozmosa (fâni objeler, akıp giden fâni an'lar kozmosuna) fırlatılıp atılmış, enkarnе olmuş olduğumuz için böyledir. Zaman, fânîlikler, sonluluklar zinciridir. Fakat, hürriyetimiz; yani düşünen, inanan, isteyen, hisseden ve seven şuur olarak, tefekkür eden fikir olarak metafizik şahsiyetimiz yahut varlığın temeline bağlı ruhumuz, işte bu karakteriyle, fânîlikleri aşip onların transsandansından, Mutlak'tan: fâni ek-sistansları, külliye, kavramak; zamana ebediyyet zaviyesinden bakmak, onu sub specie aeternitatis değerlendirmek; kısaca, fânide gayr-ı fâniyi idrâk etmek, yaşamak istediği için, hedefi «en son hakikat» e varmaktır. Buna, en son hakikat diyoruz; çünkü, fikrin tefekkür ettiği en son mefkûre, tekrar «bir mefkûre», tekrar «bir ideal» olamaz; bu, artık, fikrin ideal «hedef-obje»si olabilir. Bu en son hedef - obje: Mutlak varlık'tır. Hakiki varlıktır (ens realissimum). Ancak, fikrin bu hareketi, mücerret bir buutta değil de, bil'akis müşahhas bir buutta, hudutlar ve ufuklar buudunda, mekân - zaman nizamında, yani «**şuurlu ferdî ve fâni varlıklar hâlinde kendini idrâk eden fani hayat**» dimansiyonunda vuku bulduğu için beşeri ilme hudutlar çizilmiştir. İnsan, mekân - zaman nizamında, kendini ihata eden hudutları aştıkça, karşısına, mekân - zamandan gelen, yeni hudutlar ve ufuklar çıkacaktır. Gerçi, insanın tehassürü (özlemi), mekân - zaman nizamına: külli bir tarassut noktasından, transsandanstan bakabilmek; immanansı, transsandanstan kavrayıp değerlendirebilmektir. Fakat, bu mevzuda, beşeri ilme hudutlar çizilmiştir. Diğer taraftan, insandaki ilim hırsı veya şehveti (eros'u) sonsuzluktan beslendiği için, insanın bu fikri faaliyeti, karşılaştığı bütün hudutları ve ufukları yine de aşmak iştiafında ve ıztırabındadır. Çünkü, Muhâl olan şey, insanın ezeli âşinâsıdır; Muhâl'i mümkün kılmak, insanın ezeli ve ebedi tehassü-

rüdüdür. Ve ilim ve felsefe, bu tehassür ve iştıyakın, bu ihtiras ve ıztırabın ebedi ifadesidir. Nâmütenâhi uzak olan, yine de insana nâmütenâhi yakın olan'dır. Onun için, Faust, «Hakikat-i külliye ulaşamamanın hasret ve ıztırabı» içindedir: «Zwar weiss ich viel, doch möcht' ich alles wissen». (Çok şey biliyorum gerçi, Ama yine de bilmek isterim her şeyi.) Görülüyor ki ilim (teorik ilim), hem hakikat yolunda sonsuz bir hamledir, hem de hudutlarla, ufuklarla çevrilidir. Bu sebeple, ilmi tefekkür faaliyeti, bir hareket noktasıyla bir hedef noktası; bir başlangıçla bir bitiş arasında cereyan eder. Bu, âdetâ, ilmin nefes alıp veriş gibi bir şeydir. Hülâsa, insanın fâni dünyadaki ilmi, mekân - zaman nizamına muzaf ve bağılıdır*. İlmin hudutları, fenomenler âlemiyle çizilmiştir; fakat artık bu hudutlar içinde de ilim (teorik ilim) temamiyle müstakil ve zamanların sonuna kadar terakki ve inkişaf imkânına sâhiptir. Mamafih, insan, zikredildiği veçhile, haiz olduğu «sonsuzluk ve problem şuuru» ile, yine de, ilmen kavrayamadığı şeyleri, felsefe katında düşünmeğe devam eder. Bilmek ve düşünmek, ayrı ayrı şeylerdir. Bilmediğimi, bilemediğimi: düşünürüm, düşünebilirim. Teorik ilmin bittiği huduttan itibaren felsefe, felsefenin bittiği hudutta da iymân başlar.

i) Yukardaki düşüncelerin ışığında olmak üzere diyebiliriz ki insanın, mekân - zaman âlemindeki, pozisyon ve sitüasyonları, alâkaları ve perspektifleri, mütemadiyen, değişir. Hürriyet, bizi «Mutlak Hakikat»e doğru iter; ve bu itibarla, akıl, ruhu, fâsılasız yenilenen, sitüasyon ve pozisyon değiştiren, sonu gelmiyen, hiç bitmeyen sualler ve cevaplar dialogu silsilesinde seyretmeye; insanı, vardığı merhaleleri transsende etmeye (aşmaya), böylece fânilikle başa çıkarak onu «Mutlak»ta ölçmeğe, fâniyi reddeden gayr-ı fâninin ışığında,

(*) Her şeyi bilmek, öğrenmek sevdasında olan Faust, sonunda bunun mümkün olmadığını anlıyor ve çok hayıflanıyor: «Und sehe, dass wir nichts wissen können./Das will mir schier das Herz verbrennen.» (Türkçe mânâsı: Yine de hiç bir şey bilemiyoruz, heyhât, İçime dâğ-ı derûn olacak, nerde ise, bu dert!)

fâniyi kavrayıp değerlendirmeye, yani hür olmaya sevkeder. Aslında, ruhu veya insanı, bu sonsuz hedef istikametinde, tahrik eden âmil, aklın arkasındaki «Mutlak varlık»tır; mâ-nevi karakterli metafizik temel realitedir. Bu realite, tabiat ilmi metodığı ile kavranıp tespit edilemez. Bu, idealist (spiri-tüalist) felsefenin, tefahhüs (reflexion yolu ile, üzerinde dur-duğu; tasavvufun, derinden, meşgul olduğu «mistik bir haki-kat» tir. Eşyanın ve insanın temelindeki «hür, mutlak, nâ-mütenâhi Süjedir bu!» Bu sebeple, bu fâni âlemde, insanın, ilmen kavrayabileceği ve kavrayamayacağı, izah edebileceği ve izah edemeyeceği şeyler vardır. Onun için, beşerî ölçülerle izah edebildiğimiz şeylerin hududunda, hikmet ve marifeti-mizin sona erdiği noktada derin sırlarla karşılaşmaktayız. Bu itibarla, Goethe ile beraber diyoruz ki: «Düşünen insanın en güzel saadeti, kaabil-i tahkik olan şeyleri araştırıp bulmuş olmak ve kaabil-i tahkik olmıyan şeyleri de, hiç çekinmeden tereddütsüz)tekrim ve tebcil etmektir.»

Aceba, bu, pasif ve nazari bir hürmetten, sadece spekülâ-tif kontamplasyondan mı ibarettir veya ibaret kalmalıdır? Varlığın entellejibl (zihnen kavranabilen) kısmı, kaabil-i tah-kiktir; trans-entellijibl kısmı (zihin ötesi) ise, ilmen, kaabil-i tahkik değildir, insanın ilmi cehdine kapalıdır; fakat, insanın mânevi (ahlâki) cehdine açıktır. Das Erforachliche ile das Unerforschliche'yi, daima, göz önünde tutmak lâzımdır. Ama, insan ruhu, çoğu defa, bu hududu tanımamakta ve onun öte-sine geçmek, onu aşmak için bir takım gizli kapıları zorla-maktadır. Bu keyfiyet, insanın kâinattaki güç ve mes'uliyetli metafizik durumuna bir delildir. Bu noktada, ilmin takip et-tiği yol, insanın güç durumu ve din problemi karşımıza çı-kar. (Bilvesile, şunu belirtelim ki din, Marx'ın iddia ettiği gibi, bir afyon veya Freud'un ileri sürdüğü gibi, bir Narkoti-kum, bir uyuşturucu değildir.) İnsanın güç durumu derken, insanın eksistansiyel durumunu kastediyoruz. Bu durumun

(*) Eşyanın ve insanın temelindeki bu süje, aynı zamanda küllî in-saniyet idesinin aslı kaynağıdır. Kant felsefesinin temelinde ve hedefinde de yine bu Süje'yi, yani Allah'ı görüyoruz.

unsurlarından biri, insanın fâniliği, insanın her an ile beraber göçüp gitmesi hâdisesidir. Bu ise, dinin, üzerinde durduğu merkezî meselelerden biridir. Goethe'nin «kaabil-i tahkik olan ve olmıyan şeyler» diye tefrik ettiği sâhaların yektiğeri-ne nispetini tabiat-ı eşyaya, mümkün mertebe, uygun şekilde izah edebilmek için ilim, beşeri eksistans ve din problemi arasındaki iç rabitanın üzerine eğilmek lâzımdır.

Din ile ilmin birbirine nispeti nedir? Gerek şarkta gerek garpta, din idesine ehemmiyet veren mütefekkirler, Allah'ın mevcudiyetine dair bir takım deliller ileri sürerler. Dinle felsefenin memzuç halde bulunduğu Uzak Şark'ta, Hinduizm ve Budizm dinlerinde, yine Allah'ın mevcudiyeti hakkında bir takım deliller ileri sürüldüğü görülür. Aynı şekilde, Eflâtun ve Aristo dahi Allah'ın mevcudiyeti meselesiyle, ciddi surette, meşgul olmuşlardır. Thomas d'Aquin ise, Allah'ın mevcudiyetini ispat edecek veya ispat sadedinde beş delil ileri sürmüştür. Kant, theist inancını, vicdanın kalitatif yapısına; Hegel ise, beşeri ilmin mahiyet ve bünyesine istinat ettiriyor.

Dinlerin gayesi, insandaki hakikat iştियakını tatmin etmek olmalıdır. Hakikat, «akıl ve iradeyle mücehhez, sonsuz Süje - varlığın hürriyeti» dir, denilmiştir. (Yaratıcı ve düşünen mutlak hürriyet)! Dinin dilinde, bu, Allah'tır. Bu mânâda Allah, hakikatin karakterini temsil ve ifade eder: Allah, hakikattir. «Buddha», şayan-ı dikkat bir düşünce ileri sürer: — «Delillere dayanan akıl, bizi hakikate götüren yegâne rehberdir.» Buddha, daha da ileri giderek diyor ki: — «Müellifi-ni nazara alarak vevahut eski bir mazisi olduğu için, her hangi bir mukaddes kitaba körü körüne inanmamalıdır. Her fert, hakikat mevzuunda arayacağını, müstakil olarak aramalı, müstakil olarak düşünmeli ve müstakil olarak bilgiye ulaşmalıdır. İysâ der ki: — Hakikatin ruhu, insanın iç âleminindedir ve bu hakikat, insanı hidayet ve selâmete eriştirir. —Kant felsefesi, hakikatin ruhunun iç âlemde olduğu tezine dayanır.— Bütün bu düşünceler, aynı hat üzerinde seyretmektedir. İnsan, bütün varlığı ile, Allah'ı sevebilmelidir, sevmelidir. «Bütün varlığı ile» denilince: Allah'ı sadece kalbi-

mizle değil, kafamızla da sevmemiz gerektiği anlaşılır. Çünkü, kafamız, aklımız: varlığımızın esaslı bir unsurudur. Burada bahis konusu olan şey, santimental (hissî, hislerin sultasında) bir sevgi değil, bil'akis, şuurlu bir sevgidir.

Transsandan varlığın ruhunun olduğu yerde hürriyet de vardır. Bu, hem tefekkürde hem de amelde hürriyettir. Her hâl-ü kârda, hakikat, kendi zıddından daha kıymetli ve kudretlidir. İnsanın yolu, devamlı olarak hakikati arama aksiyonudur. Bu aksiyon, insanı hür kılar. Hakikatin yolu, hürriyetin yoludur. Mamafih, bizzat hakikat, karşımıza, bazan, bize yabancı gelen bir şekil ve hüviyet içinde çıkabilir. Bu yabancı şekil ve kıyafet, hakikati kavramamızı, idrâk etmemizi güçleştirebilir. Hattâ, karşımıza, bize yabancı gelen bir kılık içinde çıkan hakikat, bağlı bulunduğumuz inançlardan, kanaatlerden doğan prensiplerden feragat etmeğe, bizi zorlayabilir. Fakat, bu keyfiyet, nihâî neticesi itibariyle, insan ruhunun mânâ cephesini veyahut hayrı, yine de, asla rencide etmez. İnsanın - tabir caizse - hayat macerasının hikâyesi, hakikati, fâsılasız, arama aksiyonunda (eyleminde) en son haddini bulur: — Hakikati arama, bulma (bazı hedeflere, ufuklara varma) ve tekrar onu aramaya koyulma. Suallere cevaplar bulma ve bulunan cevaplar, zamanla, tekrar birer سوال hâline gelince, onlara tekrar cevaplar arama! İşte, üzerinde yürürken geliştirdiğimiz ve tecrübelerimizi genişlettiğimiz yol, budur. Ne olursak olalım, ister ilim adamı ister din adamı olalım: biz, insan olarak, bu aksiyonla, hakikati arama aksiyonu ile mülzemiz, yani bu aksiyona angajeyiz. Şunu belirtelim ki ilim, duygu değildir, hislere dayanmaz ve hakiki din de dogma değildir. İlmin bize verdiği hakikat, dinde daha da derinlere giden yolu hazırlar.

j) Yukardaki mütalâalarla, bundan evvel ve başka bir vesileyle geliştirdiğimiz düşüncelere tekrar avdet etmiş oluyoruz. Bu itibarla, aynı düşüncelere, dinle ilmin, mânâ ile maddenin birbirine nispeti mevzuu etrafında, tekrar temas etmek gerekmektedir.

Eğer ilim, insan ruhu üzerinde hâkimiyet tesisini hedef tutarsa, bu, hakikatın ruhuna aykırıdır. Çünkü, böyle bir davranışla, ilim, kendine hâs fonksiyondan, yani metodik araştırma fonksiyonundan ve hürriyetten gelen kritik şüpheden vaz geçmiş demektir. İlimde esas, hür ve müstakil tefekkürdür. Buna, kritik şüpheyeye dayanan tefekkür de diyebiliriz. Eğer ilim, müritlerini, tilmizlerini hür tefekkür misyonundan muaf kıalarsa, o vakit bâtil itikat hâline gelir. Misâl olarak diyebiliriz ki ondokuzuncu asrın ortalarında ilim, her hangi bir dini hipotez gibi dogmalaşmıştı. Mezkûr asrın ilmi, dünyanın ve dünyada mevcut her şeyin komplike bir mekanizma olduğunu, bu mekanizmada her şeyin, son bir tahlil ile, maddî cüzül'lere (parçalra) ayrıldığını, fetvâ verircesine, yine dünyaya ilân ediyordu. Dünyanın ve dünyada mevcut her şeyin, böyle, mekanist tefsiri, insanın iç âleminin, hakiki mânâda olmak üzere, her türlü rejenerasyonu imkânlarını selbeder, ortadan kaldırır. Mekanist görüş, ilmi bir vâkıa, ilmi bir hakikat değildir; bil'akis, ilmin bir icadıdır. Meselâ, komünizm, sırf ilme dayandığı iddiasını ileri sürerken, hemen arkasından da Allah diye bir külli kudretin mevcut olmadığını ilân ediyor. Halbuki, böyle bir şey, ilim tarafından ispat edilemez. Zira bu, ilmin hudutları dışında kalan, daha doğrusu bu hudutları aşan bir meseledir. Nasıl ki objektif ilim, gün batışının güzeliğini veyahut hamlet tragedyası kahramanı «Hamlet»in şahsiyetinin büyüklüğünü ispat edemezse, öylece, Allah'ın realitesini veya bunun aksini de ispat edemez. Yukarda, bazı filozof ve teologların, Allah'ın varlığına dair deliller ileri sürdüklerinden bahsetmiştik. Aslına bakılacak olursa, bunlar, ilmi değil, daha ziyade iymânın telkin ettiği delillerdir.

İlmi faaliyetin iki vazifesi, iki gayesi vardır: 1) Vâkıaların teşhisi ve tespiti; 2) Diğer malûm vâkıaları da nazara alarak, onları izah eden fikri bir rabitanın tesisi! Burada, vâkıaların tespiti kat'iyet arzeder; buna mukabil, hâdiseler hakkında yapılan tefsirler muvakkattir, kat'i değildir; zira, hâdiselerin kendisi, birer hüküm addedilemez. Bütün hâdiseleri, külli olarak, izah edip onların mânâsı ve değeri hakkında hüküm vermeğe teşebbüs ettiğimiz takdirde ilmin hudutlarını

aşmış oluruz. İlmi tefekkür tâli sebeplerle (illetlerle) iktifa eder; felsefi tefekkür ise, nihâi illetleri tahkik eder. «Nihâi illetler» dedik. Çünkü, sonu gelmeyen bir illetler zinciri, artık bir izah değildir.

Bundan önceki fıkralardan birinde de temas ettiğimiz veçhile. Felsefe gibi din de bütün tecrübeyi, bütün tecrübemizi kaplamak ve kapsamak hedefini güden bir teşebbüstür, bir fenomendir. Tecrübe çeşitlidir, çeşitli evsaftadır: 1) Tecrübe, objeler dünyasına, tabiata taallûk eder. Bu dünya, tabii ilimlerle kavranır. 2) Tecrübe, ferdi süjenin dünyasına, düşüncelerine ve duygularına, emellerine ve kararlarına taallûk eder. Bütün bunları, sosyal ilimler, psikoloji ve tarih ilmi tahkik ve tetkik eder. 3) Tecrübe, değerler âlemine taallûk eder; Edebiyat, san'at, felsefe ve din değerlerle meşgul olur. İşte, insan, felsefenin muhtelif şekil ve tezahürlerinin hepsini birlikte nazara alıp bunları ihata eden «sevkedici ide» yi bulmalıdır. Tabiat, ruh ve Allah ile ilgili mefhumlar, temellerini tecrübeye bulmalıdır, aksi takdirde, bu mefhumlar, boşlukta kalır. Tecrübeyi tefsir ederken, akli metodlar kullanırız. Akla dayanan metod, hakikate yaklaşmak için yegâne yoldur. Yani demek istiyoruz ki bir kaziye, bir beyan: din için doğru, akıl için yanlış olamaz. Thomist bir düşünceyi zikrederim: Hakikat birdir, tektir. Ve görünüşte birbirini nakzederek görüşler, birbiriyle telif edilebilir. İnsan ruhunun her tehassürü, her iştihakı, bu meyanda, hakikati idrâk tehassürü de tatmin edilmelidir. Bu noktada veya bu mevzu etrafında olmak üzere, ilimle dinin veyahut entellektüel değerlerle etik ve mânevî değerlerin yektiğerine nispeti hakkında bazı şeyler söylemek mümkün ve hattâ zaruridir: — İnsan, dünyayı anlamaktan (kavramaktan) âciz olduğu ve tabiat kuvvetlerine, eli kolu bağlı, teslim olmuş vaziyette bulunduğu, yani «tabiata hâkimiyet» denilen şey, insanın bilgilerinin, ümitlerinin ve emellerinin dışında bulunduğu devirlerde, insan dünyayı, muhayyilesiyle, bir takım tanrılar ve tanrıçalarla; müsâit hâle getirilip kontrol altına alınabilen selim ve habîs ruhlarla (cinlerle, perilerle) doldurmuştu. — Sonraları, insanın tabiat hakkındaki bilgileri gelişmiş, böylece insan,

ilimde ve ilimle elde ettiği başarılarla övünmeğe başlamıştı. Bu hâlet-i ruhiye içinde, zannedilmişti ki ilim, vuku bulan ve vuku bulacak her şeyi tamamen «sırf tabii ve içtinabı gayr-ı kaabil bir evelüsyon (tekâmül) «vasatında, tespit edip izah edebilir. Şu iki devreyi karşılaştıracak olursak, birincisinde realite, mu'tâ ve değişmez bir şey olarak ele alınıyor ve bu realite karşısında insanın vazifesi, kendini ona ve mevcut şartlara tâbi kılmakta görülüyordu. İkinci devrede ise, insanın, realiteyi kendi emellerine, arzularına râm edip uygun hâle getirme kabiliyetini haiz olduğu anlaşılmıştır. Birinci devrede şu cihet, ağırlık merkezini teşkil ediyordu: a) İnsanın kendi nefsi üzerinde hâkimiyet tesisetmesi (hâkimiyet-i nefsiye); b) İnsanın tabiata tâbi olması! İkinci devrede ise, eşya üzerinde teknik hâkimiyet, ön plâdadır yahut ağırlık merkezi, nefsi hâkimiyet değil, teknik hâkimiyet üzerindedir. Birinci devrede, her şeyden evvel, şu zaruret ehemmiyet arz ediyordu: hikmet ve hâkimiyet-i nefsiye (yani insan, âkil ve hakim olmalıdır; ve nefsinin murakabeyi, hikmeti ve hâkimiyet-i nefsiyeyi iktisap etmelidir). — İkinci devrede mühim olan cihet, hâkimiyet-i nefsiye değil, bil'akis, insana, muhiti-ne hâkim olma imkânını temin eden ilmi bilgidir. Aceba, bugün vaziyet veya manzara ne merkezdedir?

k) İlme serbesti tanındığı takdirde veyahut ilim her sâhaya sâri ve hâkim olur olmaz, bâtil itikatların ortadan kalkacağı, tahkiki kaabil olmıyan hiç bir şeyin (esrar denilen hiç bir şeyin) kalmıyacağı ve insanın sadece tabiata değil, kendi başına da buyruk olacağı yolunda, daha bundan bir kaç dekat önce ve her sâhada, tedavül eden inanç veya kanaat, bu arada, bizzat ilim tarafından terkedilmiştir. Bugünün ilim adamları, vazifelerini, büyük bir huzû' ve huşû' ile, yerine getirmekte, kâinatın hârikaları ve sırları karşısında insanın hiç bir şey bilmediğini müdrik bulunmaktadırlar. Meselâ, insan, bugün hâlâ, nereden geldiğini ve nereye gittiğini, ileride hangi kılıklara gireceğini, ne olacağını, kim olacağını, men-seinin ve hedefinin ne olduğunu bilmemektedir (ilmi zaviyeden). İlim adamları, bugün, her hangi bir şey hakkındaki bilgilerinin, kat'i bilgi olduğuna emin değildirler. İlimde her

müteakip hamle, yeni yeni meçhulleri önümüze sermektedir. İlim, hayatın ve insanın mânâsı nedir, insan ve hayat nedir suallerine bir cevap veremiyor. (Goethe, bu mânâyı: din, felsefe, san'at ve ilim arasında bir vahdet tesisi suretiyle tespitte çalışmış, böylece problemi daha da tebarüz ettirmiştir. Kant, kâinat kanunları karşısında duyduğu hürmet ve hayranlığı açıkça ifade ederken, tabiat kanunlarıyla kıymet ve ahlâk problemi arasında bir tefrik yapıyordu. Demek istiyordu ki tabiat kanunlarının hâkim olduğu dünyanın yanında bir de gayelerin hâkim olduğu bir dünya vardır ve bu dünya, ampirik dünyada câri tabiat kanunlarına müşâbih (benzer), bâki ve sâbit bir ahlâk kanunu ile tanzim edilmiştir ve bu her iki dünyayı, mutlak sübstans-süje varlık ihtiva ve ihata etmektedir. Vicdanımızdan bize ahlâk kanunu hüviyetinde hitap eden ilâhî akıl, (Allah) aynı zamanda tabiatın da (madde dünyasının da) fâil illetidir (yaratıcısıdır). — Bundan başka, hattâ, Russel'in tilmizi olan neo-pozitivist «Wittgenstein» dahi, objektif ilm yolu ile en son değerlerin ispat edilemeyeceğini müdrik bulunmaktadır: «Wir glauben, dass, selbst wenn alle nur möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet waeren, unsere vitalen Probleme noch nicht berührt sind.»

Hayat, ilimden daha büyüktür. Ve ilmin de kaynağı olan Süje ise, ilmi ve hayatı da aşar. Eşyanın (kâinatın) ve insanın temelindeki bu metafizik Süje, mutlak hürriyetiyle, her şeyin ana zemini ve yaratıcısıdır. İşte bu hür Süje, bu mutlak ve sonsuz varlık, insanda mânâ-ruh (Geist), metafizik insan olarak tecelli eder. Bu metafizik insan, insanın gayr-ı fâni çekirdeğidir ve entellektüel, etik, estetik ve mistik fonksiyonlarıyla: dağınık ve münferit parçalar hâlindeki eksistansları derleyip toparlıyarak, onları maddenin transsandansından, külli bir hamleyle, kavramak ve değerlendirmek, böylece menşei olan mutlak varlıkta, insanı ve kozmosu ölçmek istiyak ve incizabındadır. Hürriyetten yaratılmış olan bu çekirdek yahut mânevî insan, kavriyabildiği, değerlendirebildiği her şeyi aşmış demektir. Çünkü, bir şeyi kavriyabilmek ya da değerlendirebilmek için, evvelâ, onun öbür yanına, transsandansına geçebilmek, ondan daha fazla bir şey olabilmek lâ-

zımdır, ki kavrama ve değerlendirme eylemi mümkün olabilirsin. Bu da, ancak hürriyetle muttasıf ve mücehhez mahlûkların yapabileceği bir şeydir. Bu suretle, insanın, hürriyetten gelen ve insana hem etik hem de metafizik mes'uliyetler yükleyen, bir kabiliyetini tespit etmiş oluyoruz. İnsan varlığının madde kısmı, mekân - zaman kısmı: çabuk kırılıp dökülen, çabuk sakatlanabilen, en ufak, en ehemmiyetsiz bir sebepten yok olabilen bir etoftur. Fakat, insan, bu etofun içinde veya transsandansında öyle bir enerji kaynağına sahiptir ki bu enerji, bütün tabiat kuvvetlerinden daha kudretlidir. İşte bu, Goethe'nin «ein Stück Ewigkeit» dediği insan ruhudur; insanın, yukarda bahsettiğimiz, metafizik çekirdeğidir. Bu çekirdeğin haiz olduğu enerji kaynağı, mutlak varlığın sonsuz hürriyetinden gelen hayâl kudretidir. Bu hayâl kudretinin iki mühim kabiliyeti vardır: — Değerlendirmek (tetkik ve tenkit etmek) ve icat etmek! Yani hürriyetten yaratılmış bu metafizik hayâl kudretimiz: — Mudakkiktir, münakkittir ve mucittir. O, kendini ve kâinatı tetkik ve tenkit eder; kâinatın etofunu, kendi laboratuvarına sokarak ondan yeni yeni etoflar icat eder, veya «etmeyi tasavvur ve tahayyül» eder. Bu suretle, insan, bu hayâl kudretiyle, maddi hayatı, bios'u da aşmış olur. Şunu da ilâve edelim ki insanın araştırmaları, sadece objektif - ilmi değildir, bil'akis, çok cepheli ve veçhelidir.

1) Fakat, bu tabloya bakarak, pek o kadar aldanmamalıdır. Çünkü, bütün bu kabiliyetlerine rağmen, insan bir «zaman - varlık» tır, fânidir ve fâniliğini de müdriktir. Diğer taraftan fâniliğini idrâk ettiği için, gayr-ı fânilikten isabet almıştır. Bu sebeple, fâni, sınırlı iradesine rağmen, yine de «fânide gayr-ı fâniyi kavrayıp tespit edebilme» nin şehvetiyle (erosu ile) yanıp tutuşmakta, fakat bunun ilim ve felsefe katında mümkün olamayacağını anlayarak, Allah'ın, bütün külliyyetiyle, tecelli ettiği dine iltica etmekte, yani eninde sonunda, «Hüvelbâki» ve «Ah Minelmevt» demeğe, böylece mutlak hakikatı kabule mecbur kalacak noktaya veya hududa gelmektedir. İşte, mânen, bu hududa gelebilen insan, şereflenir, ulvileşir; eşref-i mahlûkat mertebesine yükselebilir. Bu da, ancak, Allah'ın inâyetiyle, maddeyi mânâda, fâniyi gayr-ı fânide yokedebilmekle mümkün olabilir*.

Şüphesiz, akla inanmalıyız ve güvenmeliyiz. Fakat, akla iymân ve itimat, varlıkta kutsî bir sırrın mevcudiyetini kabul etmemekliğimiz veya etmediğimiz mânâsına gelmez veyahut akla itimat, böyle bir sırrın mevcudiyetini idrâk etmemize mâni değildir. Ancak, varlıkta kutsî bir sırrın mevcudiyetinin tespiti, objektif ilimle dinî hakikat arasında bir ihtilâfın doğmasına yol açmamalıdır. Veyahut insan, böyle bir ihtilâfın meydana gelmesine imkân vermemelidir. Dinî hakikatlere iymân, mantikî delillere, mantikî ispat vâsıtalarına sâhip olmayabilir. Lâkin, iymânın, iymân olarak, akla aykırı olmadığı, bil'akis akla uygun olduğu ispat edilebilir. Ve filozofik akıl, bize, tabiat kanunları dünyasından tabiatın sırları ve dinî hakikatlar dimansiyonuna veya sferine giden yolu gösterebilir. — Hayata baktığımız zaman, onun akıp gittiğini, fenâ bulduğunu görürüz. Bu dünyada her şey, insan ve insanın vücutta getirdiği eserler, yaptığı işler ve şaire hep göçüp gidiyor. Fikirlerimiz ve aksiyonlarımız, bize şan ve şöhret kazandıran başarılarımız, iktisâdî planlarımız, siyasi müesseselerimiz, vücutta getirdiğimiz büyük medeniyetler: İşte bütün bunların hepsi tarihin bir parçasıdır ve zamanın amansız kanununa tâbidir. Üstünde yaşadığımız şu dünya, şayet güneşte bazı değişmeler ve başkalaşmalar olursa, günün birinde insanlar için artık yaşanamayacak hâle gelebilir. Görülüyor ki her şey, hiçleşen bir oluşma ve başkalaşma (yokolarak oluşma ve oluşarak yokolma) dünyasının, zaman dünyasının fenomenidir. Eksistans ve fânîlik, esistans ve sonluluk, «bir varmış - bir yokmuş» aynı mânâyâ gelir. Hakikî felsefe, mutlak varlığa mutlaklık vasfını veren mutlak kudret üzerine, ölüm üzerine bir meditationdur. (Ölüm, transsandansın kaynağıdır)*. Hayat ve «bir varmış - bir yokmuş», aynı şeydir. Bu, para-

(*) Maddeyi mânâda, fânîyi gayr-ı fânide yoketme, ilmi değil, mistik bir iç âlem hamlesiyle mümkündür ki bu da objektif değil, sübjektif muteberiyeti haiz bir hakikattir ve değeri de işte buradadır.

(*) Ölüm, transsandansın kaynağı olduğuna göre, şöyle de diyebiliriz: Hakikî felsefe, transsandansın kaynağı ölüm üzerine bir meditationdur. Hakikî felsefe, ruhlar arasında mutlak varlık yahut transsandans, hürriyet ve ölüm üzerine bir dialogdur.

doks bir mantıktır. Bu mantığın ana zemini, ölümdür, transsandanstır. Ve hayat, canlı ölümdür, canlanmış transsandanstır.

— E —

Zamanı sembolleştiren iki hâdisе vardır ki doğum ve ölüm mefhumlarıyla karakterlendirilir. Dünya, doğum ve ölümden meydana gelmiş bir zaman çarkına benzer. Bu mevzuda, felsefi tefekkür için şu sual mühimdir: Aceba, her şeyi yutan, yokeden zaman, her şeymidir, yoksa zamanın arkasında (perdenin arkasında) «başka bir şey daha varmıdır? Hâdiselerin, ardı arkası kesilmeyen, bu daimî akışı, bu dünya, acaba, mevcudiyetini idâme eden (sürdüren) ve yenileyen kudreti, yine kendinde mi taşımaktadır? Yani, zaman dünyası, kendi kendini mi idâme edip yenilemektedir? Yoksa zaman dünyasının (âlem-i fenânın) altında, arkasında veya öbür yanında, onu sevk ve idare eden, bir arada tutan bir «transsandans» varmıdır? Bu sualler, felsefenin can alacak meseleleridir.

a) Bu meseleyi ele almak demek, kâinatın bünyesi (strüktürü) ile insanın bu strüktür karşısındaki vaziyetini (pozisyonunu) da bir değerlendirmeye tâbi tutmak demektir. Kâinatın en bâriz karakteristiği, onun nizamıdır. Kâinat, muayyen kat'î kanunlara tâbidir. Yani kâinat, kavranması kaabil olmıyan, anlaşılmaz bir kaos değildir. Bu suretle, insan, plânlar yapmak; önceden bazı şeyleri hesaplamak, tecrübeler edinerek öğrenmek; güvenilir bilgiler iktisap etmek ve müstakbel hedefler aramak mevkiindedir. Tabiatın değişmez nizamına müdahale edemeyiz. Ancak, kâinatı, dünyayı idare eden kanunları anlıyabiliriz, kavrayabiliriz. Kâinat, kanunsuz - nizamsız bir şey olsaydı, mevcudiyetimizi idame edemezdik; insanın hayatı bir kâbus hâline gelirdi. Kâinat, mânâsız bir şey değildir. Eşyanın hareketini, oluşunu tayin eden bir kanun, bir nizam, bir plân vardır. Bir çok büyük filozoflar, meselâ, bunlardan Newton, Kant: kevnî nizamın esrarlı ihtişam ve azameti karşısında, daima derin ve mistik bir hürmet ve

hayranlık hissetmişlerdir. Zamanımız fizik âlimlerinden «Einstein» dahi aynı hislerle meşbû' idi.

Bütün bunlardan şu neticeyi çıkarabiliriz ki bazan büyük ıztıraplar doğuran tabii felâketler dahi, câri kâinat kanunlarının birer neticesidir. Eğer günün birinde tabiat kanunlarını hükümden düşüren büyük hâdiseler vuku bulacak olsa, o vakit ne ilim ne de makul davranış mümkün olabilir. Tabiatın kendine mahsus bir ritmi, bir ahengi vardır. Ve bu keyfiyet, insan hayatı için kat'i ehemmiyeti haiz bir husustur. Kâinat, hep aynı şeylerin, mütemadiyen, tekerrür ettiği bir vasat değildir. Kâinat, bir istikbâle doğru gitmektedir; Çünkü, kâinat, menşei olan ve kevnî bir kudret-i külliyye gibi görünen mutlak varlığa, mutlak mânevî hürriyete doğru akıp giden mânâlı bir nizamdır. Kâinatın seyrinde, oluşunda muhtelif safhaların teselsül ettiğini tespit etmek mümkündür. Bu safhaların her biri, kendi muayyen kanunlarına tâbidir. Ve yine her biri, kendinden öncekine nazaran hususiyeti haiz ileri bir safha mesâbesindedir. Meselâ, bu safhaları: madde safhası, hayat safhası, içgüdü safhası, beşerî şuur (müdrîke) safhası ve mânevî hürriyet safhası diye tefrik ve temyiz etmek mümkündür. Bunlar, kalitatif bakımdan, ayrı ayrı karakterdedir. Her safhanın, kendine mahsus ve uygun sevkedici kanunları vardır. Daha yüksek kademedeki safhanın kanunları, alt kademedeki safhanın kanunlarını hükümden düşürmez, bil'akis, o kanunlara yeni bir şey veyahut, kalitatif bakımdan, onlara farklı bir şey ilâve etmiş olur. Gerek dialektik idealizm (Hegel), gerek dialektik materyalizm (Marx): terakki ve tekâmül vâkıasını kabul ve teslim ediyorlar. Tarih ileriye doğru bir harekettir. Yoksa aynı şeylerin ebedi tekerrürü değildir. Kâinatın hedefi, fikrî (manevî) mükemmeliyetlere doğru tekâmülü mümkün ve zarurî kılacak şuurlar (düşünen hürriyetler) yaratmaktır. Bu ise, sonluluğu (maddeyi) mânâya, fikrî (manevî) mükemmeliyete doğru aşma hareketidir. Kâinatın hedefi, mütemadiyen, içleşmek, özleşmek, mânâda karar kılmaktır. Bu ise, devamlı surette, mânevî hürriyete doğru bir oluşmadır. Kâinatın strüktürü ve bu strüktür karşısında insanın pozisyonu, bizde, hakiki

bütüne, mutlak ahenk ve dengeye, mutlak emn-ü selâmete, fâniliğin ve sonluluğun öbüryanında bir şeye, mânevi mutlak hürriyete, meşkûkiyetlerle dolu hayatla matematik kat'iyet arasında mutlak intibaka doğru ve esasen insanın mahiyetinde yatan bir tehassürü (özlemi) uyandırmaktadır.

İnsan ve dünya, daha doğrusu insan ve dünyaları dediğimiz şeyi, birbirinden ayıramayız. İnsan, dünyasız veyahut «entellijibl ben», dünyasız ve dünya, entellijibl ben'siz olamaz. İnsan, dünyalarını ve kendini, mutlak mânevi hürriyetin, emn-ü selâmetin, ahenk ve dengenin, hakiki bütünün hâkim olduğu bir sferde sükûna kavuşturacak bir tekâmülün, belki nâmütenâhi bir tekâmülün yolcusu, hiç değilse, mütehassiri olarak görünüyor. Bu sfer, mutlak mânevi hürriyet, mutlak varlık sferidir, bütün var-olan'ların ve var-oluş'ların temelidir, Allah'tır. Bu itibarla, insan, kendinin ve kâinatın mutlak mânevi hürriyete, hakiki varlığa (ens realissimum) doğru gittiğini tasavvur eder. Bu tasavvur, alel'âde psikolojik bir hâdise değildir, bil'akis, bu tasavvurun arkasında esaslı metafizik bir hakikat yatmaktadır. Her var-olan, her varlık parçası: kendini aşma, mütemadiyen başkalaşma hâlinindedir. Bunun da sebebi, her var-olan'ın, kendi bünyesinde mevcut fâniliği (sonluluğu) gayr-ı fânilikte, sonsuzlukta yok etmek istemesidir. Her var-olan, sonluluğu üzerinden atarak, sonsuzlukta; madde mânâda; tabiat hürriyette huzura kavuşmak istemektedir. Bu keyfiyet, insanda şuurlaşmakta, hür irade ve tefekkür kabiliyeti olarak aktüelleşmekte; böylece fânilikle başa çıkarak onu gayr-ı fâniliğe raptetmek, gayr-ı fânilikteki yerini tayin etmek temayülü insan varlığına hâkim bulunmaktadır.

Bu esaslı metafizik hakikat, insan ruhunda metafizik bir tehassürü uyandırır; çünkü, insan ruhu, metafizik hakikatten bir parçadır; bu metafizik fragmandır. Bu fragman, asli menşesine münceziptir. Bu incizap, onu, koptuğu yere, mütemadiyen, iter. Bu itici kuvvet, eros'tur. Bu eros, bizi mutlak mükemmeliyetlere doğru; entellektüel, etik ve estetik hedeflere doğru iter. İnsan ve kâinatın yektiğerine nispetini veyahut

bütün kâinatı düşündüğümüz zaman, onda nizam, tekâmül (gelişme, oluşma), şekillenme, başkalaşma ve gayeye bağlı olma keyfiyeti dikkat nazarımızı celbetmektedir. Vandaniyet-i ilâhiye (Allah'ın Birliği) düşüncesine dayanan dinlere göre, cevheri madde ve eksistans şekilleri mekân - zaman olan real dünya, fânidir. Bizde, halk arasında, dünyaya: «yalancı dünya» denir. Burada, yalancı: hâdis, fâni, sonlu, mütemadiyen parçalanan, ferdileşen, sınırlı mânâsına gelmektedir. Burada, fâsılasız bir «başkalaşma», bir «kendini aşma» bahis konusudur; yalancı dünya, başkalaşan dünya, fâni dünya, aynı şeyi ifade eden tabirlerdir.

b) İş te bu fâni dünyanın gayesi, bâki ve ebedi âlemdir. Bâki âlem mutlak selâmeti, mutlak adaleti, mutlak ahenk ve tevazünü (dengeyi) temsil eden dünyadır. Bu düşüncede, tekâmül tasavvurunu sezmemek mümkün değildir. Fâni dünya, insanları, mutlak selâmet ve ahengin hüküm sürdüğü başka bir âleme hazırlıyan bir talim yeridir. Alem-i fenânın hedefini teşkil eden âlem-i bekaada her şey, matematik bir kat'iyetle, ebedî mükemmel'dir. Bu âlemde hayatla matematik, hayatla ide, maddeyle mânâ, sonlulukla sonsuzluk arasında tam bir uygunluk hüküm sürmektedir. İşte bu, mutlak hürriyettir. Maddenin, her türlü zıt düalitenin ve düal zıtların mutlak surette aşıldığı bir sferdir bu. Kâinattaki tekâmülün hedefinin mânevî hürriyet ve mükemmeliyet olduğunu kabul eden mütefekkirler vardır. Bilhassa, idealistler (spiritüalistler) böyle düşünürler.

Hattâ, Spencer gibi pozitivistler dahi, kâinatın mükemmeliyetlere doğru inkişaf ettiği kanaatindedirler. Spencer'e göre: «Apmirik insan, ideal insana doğru tekâmül etmektedir. Terakki ve tekâmül: bir tesadüf değil, bir zarurettir. Fenalık, habaset, ahlâksızlık dediğimiz şeyler, günün birinde, yokolacaktır. İnsanın mükemmel hâle gelmesi icap ettiği keyfiyeti kat'idir, muhakkaktır.» Samuel Alexander'e göre, bu kâinat, mekân - zaman kategorisinden doğmuştur. Bu mekân - zaman kategorisi, haiz olduğu «kendine hâs kanunilik» le, mütemadiyen ve gittikçe daha yüksek «şuurluluk safhaları»

yaratmakta ve geliştirmektedir. İnsan denilen mahlûklar, bu mekân - zaman kategorisinden gelirler. Ve iyi insanlar dahi bu kategoriden gelirler ve geleceklerdir. —Whitehead'a göre **Allah, Mutlak ve mükemmel ideal ahengın sembolüdür** ve kâinattaki gelişmenin hedefi, zaman vasatında «değerler gerçekleştirmektir. Her felsefi tefekkür faaliyetinin hedefi, anorganik organik ve mümasil şeylerin bir sistem içinde ve hâlinde kavranması veya kavranmaya çalışılması olmalıdır. Felsefi tefekkür, aynı zamanda, kevnî (kozmetik) nizam ve hareket (tekâmül) üzerinde durmalıdır. Bundan başka, eksistans, nizam, tekâmül ve gayeye bağlılık meselelerinin varlık temelleri araştırılmalıdır. Bu son nokta üzerinde bir az duralım: Neden mekân - zaman ve bu mekân - zaman vahdetinde var - oluşlar vardır? Neden varlığın «buradası ve şimdi-si» diye isimlendirdiğimiz eksistanslar vardır? Bunlar, cevheri madde ve eksistans şekilleri mekân ve zaman olan ampirik âlemin fenomenal ve binaenaleyh fânî tezahürleridir; ve günün birinde kaybolup (yokolup) gidecekler ve geriye kocaman bir adem (hiçlik) kalacaktır. O halde, bu vaziyet karşısında şu meselenin zihnimizi kurcalaması, gayet tabiidir: Eğer geriye kalan bu hiçlik, varlığın imkânını ihtiva etmeseydi veyahut hattâ bu imkânın bizzat kendisi olmasaydı, o vakit, kat'i olarak, asla hiç bir şey var-olamazdı. Mekân - zaman âlemindeki eksistanslar, mükemmel değildir, nâkıstır, kusurludur, sınırlıdır, fânidir. Mükemmel olmıyan, yani nâkıs olan hiç bir şey, kendi varlığının bizzat sebebi veya mesnedi olamaz. Çünkü, nâkıs olduğu nispette veya nâkıs olduğu için hakiki mânâda var olduğu da kabul edilemez. Nâkıs (fânî) eksistanslar sadece mutlak varlığı işaret eden göstergelerdir. Mutlak varlık, her şeyde, ister makrokozmos ister mikrokozmos olsun, her objede, hattâ en küçük atomda bile hâzırdır, zâhirdir, mevcuttur. O, hudutsuzdur ve bütün ölçüleri aşar. Kâinatın mevcudiyeti, var-oluşu: varlığın önceliğini, yani varlık mefhumunun bütün mefhumlara tekaddüm ettiğini tazammun eder. Sırf oluş vâkıası, her oluşun bir başlangıcı bulunduğu keyfiyeti, henüz daha olmamış, aktüelleşmemiş, fakat ilerde var-olmayı hedef tutan bir şeyin mevcudiyetine delâlet eder. En son temel, mutlak hiçlik değildir,

bil'akis mutlak varlıktır. Mutlak veya saf varlık, her türlü negasyonun dışında kalan bir şeydir. İşte, bu mânâdaki varlık, kendi içinde mekin (kendi içinde sükûnet hâlinde) mutlak varlıktır. Bu, hem bizzat kendisiyle daimî ayniyet hâlinde olan hem de her türlü «var-olma ve olmamanın» ana zemini «varlık» tır.

Eğer varlığın zıddı, negasyonu olmasaydı, hiç bir oluş, hiç bir eser-i hayat mümkün olamazdı. Negasyonsuz varlık, sadece bizatihi ayniyet; sadece potansiyel (aktüelleşmemiş) bir kudret olurdu. Yani varlık tezahür edemezdi. Varlığın megasyonu, varlığı, potansiyel «bizatihi ayniyet halinden» aktüalite hâline getirir. Allah'ın kudret-i külliyyesini idrâk edebilmemizi mümkün kılan faktör işte bu negasyondur (mutlak varlığın kendi dışına çıkarak, kendi zıddına inkılap ederek başkalaşması). Buna parallel olarak diyebiliriz ki varlık zemini veya temeli ve varlığın negasyonu prensipi olmadan bilgi mümkün değildir. Bir şey mevcuttur, vardır dediğimiz zaman, o şeyin varlıkta hisse ve iştirâki olduğunu ve fakat bizatihi varlığın kendisi olmadığını kastetmiş oluruz. Varlık, saf süje - varlık olarak, bize kendi negasyonunda, başkalaşmış ve parçalanmış objeler, nesneler, kendisi olmıyan şeyler hâlinde görünür. Diyebiliriz ki bütün nesneler, varlığın ve varlığın negasyonunun malıdır. Alman mistiklerinden Böhme'ye göre, bütün eşyanın temelinde bir «evet» ve bir «hayır» yatmaktadır. Ancak, şunu da ilâve edelim ki kâinatın hareketi, seyri ve oluşu: varlığın, **kendi negasyonu** üzerindeki, daimî bir zaferidir. Bu itibarla, varlık, kendi negasyonunu kendi içinde taşımaktadır. Mutlak varlık, kevnî (koz-mik) hilkat vetiresinde kendini bizzat teyit ederek kendi varlığının negasyonunu reddeder. Varlığın negasyonundaki negativite unsuru, aslında yine varlıktan gelmekte ve böylece varlığa tâbi bulunmaktadır. Esasen, mücerret olarak, «varlığın negasyonu» tabiri, varlığın, bahis konusu negasyona nazaran, ontolojik önceliğini tazammun eder. Varlık mefhumu, apriorik olarak vaz'edilmeden varlığın negasyonu mefhumu düşünülemez. Mutlak hiçlik, bütün fâni nesnelerin veya âlemlerin öbür yanındaki ve fakat onların hepsinin yaratıcı ana

zemini olan mutlak varlıktan başka bir şey değildir. Buraya kadar geliştirmeye çalıştığımız düşünceleri, Hegel anlamında, ifade etmek istersek, diyebiliriz ki negasyon, mutlak akı ve ya ruhu eksistansa (eksistans hâline) ve eksistansı da (eksistans hâlini de) mutlak akla doğru tahrik eden faktördür. Bu suretle de, mutlak ruh, bu vetireyle, kendini mutlak akıl veya ide olarak tesis etmiş olur. Burada, mutlak varlığın, fâni eksistansları derleyip toparlaması bahis konusudur. Derleyip toparlama bahis konusu olunca da, ölüm faktörü devreye girer. Hattâ bu faktör veya mefhum olmaksızın mutlak varlık, kaabil-i tasavvur değildir. Dahası var: mutlak varlığa mutlaklık kalitesini veren kudret, ölümdür ki bu da yine ancak mutlak varlıkla birlikte mutalâa edilir. Varlığın, bütün fâni eksistansları aşan ve derleyip toparlıyan, bir transsandans kudreti vardır. Varlık, bu kudretini ölüm denilen asli kaynaktan alır. Ama, ölüm, bir yüzü ile transsandansa ve mutlak varlığa bakarken, diğer yüzü ile de hayata bakar. Şu iki kaziye aynı mânâya gelir: hayat, zamanla iç içedir. Ölüm, hayatın her zerresine hâkim ve nâfizdir. İnsan hayatını felsefeye vurduğumuz zaman, ölümü, düşüncelerimizin dışında bırakamayız. Meselâ, Faust, bütün mevcudiyetiyle, hayata dönük, bilgi ve saadet hırsıyla yanıp tutuşan bir insandır; fakat, bu hırsların altında, arkasında veya öbür yanında ruhun selâmeti davası durmaktadır. Ve bu selâmette ölümün, ilâhî bir faktör olarak, oynadığı rol inkâr edilemez. Bütün bunlar, insan varlığının bu dünyadaki hâlinin ciddi bir mesele, bir tragedya olduğunu göstermektedir. Faust tragedyasının ışığında, Goethe'nin dünya ve hayat görüşünü, felsefi bakımdan değerlendirmeye çalıştık. Şimdi, aşağıdaki Exkurs'ta tragedyanın bize telkin ettiği bazı düşünceleri de belirtmeye çalışacağız.

Exkurs

a) Gerek içte gerek dışta iki kozmos (kâinat) vardır: müspet kozmos ve menfi kozmos! Bu düşünceyi şu şekilde de ifade edebiliriz: — Gerek iç âlemde gerek dış âlemde iki prensip câridir: müspet prensip ve menfi prensip! Binaena-

leyh, iç ve dış âlemin her tarafından, bu âlemlerin bütün mesamelerinden menfi prensip de, âdetâ, fışkırmaktadır. (Faust'ta, bu hâli, dramın sonuna kadar, takip etmek mümkündür. Menfi prensipi temsil eden Mephistopheles, insanın yakasını, son nefesine kadar, bırakmaz).

İnsan hayatı da dâhil olduğu halde, kusur ve nakisalarla malûl bu fâni dünyanın her köşesinde, umumî olarak, nizam bozukluğu, ahenk ve denge bozukluğu, isâbetsizlik ve başarısızlık günlük hayatın tezahürlerindendir. Meselâ, insan hayatına baktığımızda, ona menfi tesadüflerin de hâkim olduğunu görürüz. Bir tek başarının karşısında, başarısızlığa uğramış, çıkmaza girmiş bir çok teşebbüsler ve tecrübeler vardır. Bir tek başarı elde etmek için, bazan, bir çok başarısız tecrübelerden geçmek icap eder. Bir parça haz, bir parça saadet elde etmek için bir çok elemeleri tadmak, bir sürü ızdırıp çekmek ve oldukça kabarık sayıda felaketlerden geçmek zorunda kalır insan! — Bir tarafta az sayıda iyiler, diğer tarafta çok sayıda kötüler! Bir sürü günahkârın ortasında bir tek veliy, bir tek ermiş ve bir iki iyi kalbli insan! Dünya kurulalıdan bu güne kadar, bu mevzuda, etrafımıza şöyle bir baka-cak olursak, göz yaşı ve ızdırabın, felâket ve huzursuzluğun, dehşet ve şiddetin, zulüm ve vahşetin: haz ve saadete, adalet ve selâmete, merhamet ve şefkate nazaran, çok daha, ağır bastığını görürüz. Sanki, dünya, geniş ölçüde, kötülükler üzerine kurulmuş bir nizama, bir sisteme benzemektedir. İyilik ve müspet prensip, kötülük ve menfi prensip karşısında, daima, ric'at (geri çekilme) hâlindeymiş gibi bir intıba hâsıl olmaktadır. Bu görünüş, insanı ye'se, ümitsizliğe sevkedebilir. Filhakika, menfi prensip, şer ve habâset, edepsizlik ve ahlâksızlık, kendine hâs tecavüzkârlıkla, dünyanın, devamlı, huzurunun kaçırmıştır ve kaçırmaktadır; fakat, bu mütecaviz kötünün karşısında, kötülüğü reddeden aktif bir iyilik de vardır ki —bu fâni âlemde sâhası ne kadar küçük olursa olsun— fâsılasız ve sabırla, kötülüğe karşı, her mevzuda, mücadelesini yapmakta ve devam ettirmektedir. Kötülüğün sâhası geniş ve kötüler ekseriyette olabilir. Ve hakikaten de öyledir; lâkin, yine de, şu ekalliyetteki (azınlıktaki) iyilik ve iyilerin yüzü

suyu hürmetinedir ki dünya, bu güne kadar, ayakta kalabilmiştir. Hattâ, dünyada ve insanda, günün birinde, müspet prensipten ve iyilikten eser kalmasa bile, müspeti temsil eden kuvvetlerin ve iyilerin, müspetin ve iyiliğin, vaktiyle, bırakmış oldukları izler sâyesinde dünya yine de devam edebilir.

b) Menfi prensipin muhtelif dimansiyonlardaki tezahür şekilleri, şunlar olabilir:

1) Maddi tabiat dimansiyonunda, fizikal nizamda bozukluk; şu veya bu cismi teşkil eden unsurların tertikibinde (teşekkülünde) veya birbirine nispetinde ahenksizlik veya herhangi bir eksiklik.

2) Bu ahenksizlik, eksiklik, bozukluk (müvazene bozukluğu): canlı organizma, canlı tabiat dimansiyonunda «acı»; bedenî dimansiyonda «**hastalık**» şeklinde belirir.

3) Aynı eksiklik, psikolojik dimansiyonda, ruh bozukluğu ve hastalığı olarak görünür.

4) Normlar vaz'etme ve vaz'ettiği normlara kendini tâbi kımla kabiliyetine sâhip olan, düşünen ve düşündüğünü (düşüncelerinin muhtevasını) tekrar düşünen; tercihler yapan, seçen, muayyen hedefler istikametinde, bu hedeflerde teşahhus eden (somutlaşan) ideleri (fikirleri) veya değerleri gerçekleştirmek maksadıyla, hür iradi kararlar veren ve bu kararları tatbik eden **insan şahsiyeti dimansiyonunda** ahenksizlik ve bozukluk: şer ve habaset, fenalık; haksızlık; ahlâksızlık; günah şeklinde tezahür eder*.

(*) Müspet ve menfi düal zıtları izah edilirken, hayat ve ölüm zıtları ve bunların birbirine nispeti meselesi de hatıra gelir. Müspet ve menfi dialektiğinde, hayat ve ölümün değişik ve ayrı bir karakteristiği vardır. Ölüm, hayatı tayin, sevk ve idare eden, hayata hudut çizen, hudut çizerken de hayatı bütünleştiren bir kudret, aynı zamanda insanın bu fânî âlemde nihâî ve mutlak hedefi olarak görünür. Ölüm fenomeni, insanı, mütefekkir bir mahlûk

Müspet ve menfinin, iyinin ve kötünün mücadelesi, bu dünyada, zaruri bir dialektiktir. Ve bu dialektiğin zarureti, zaruri mânâsını anlayabilmek için, onu sonsuz varlığın külli-yeti, külli varlık nizamı, kesretin vahdete intikalini mümkün kılan külli kudret idesinin ışığında mütalâa edip değerlendirmek lâzımdır. O halde bu, metafizik bir problemdir. Bu dialektiğin hedefini, müspet ve menfinin, iyi ve kötünün (hayr ve şerrin) öbür yanında aramak lâzımdır. Bu, ancak insan ve kozmosun temelindeki: hür, sonsuz ve mutlak Süje olabilir. Objektif bir ifadeyle: transsandans ve hürriyettir bu. (Aşk-ı ilâhînin derunen idrâk edildiği, yaşandığı sfer). Mekân - zaman kontinuumu ve insan hayatı: bir «düal zıtlar ve zıt düaliteler», zaruri zıtlar ve zıt zaruretler cedelleşmesi, cenkleşmesidir. Mutlak Süje - varlığın, mekân - zaman kozmosu veya kontinuumu şeklinde tezahür etmesi: onun parçalanması, birbirine zıt parçalara, ek - sistanslara, fertlere bölünmesi ve zıddiyyetler, ihtilâflar dünyası (endividüasyon dünyası) hâline gelmesi demektir. Bunların mühimlerinden

olduğu günden beri meşgul etmiştir, etmektedir ve edecektir. Çünkü, bu ölüm fenomeni veya problemi, varlıkta bâki ve ebedi olan nedir, mutlak varlık ve mutlak hürriyet nedir, ebediyet ve sonsuzluk nedir, transsandans nedir, kozmos ve zaman nedir, hayat nedir, insan nedir sualleriyle iç rabıta hâlinindedir.

Mevzuumuz bakımından ve bu düşüncelerin ışığında, hayat ve ölüm dialektiğini şöyle tespit edebiliriz: Her şeyin göçüp gitmesi, dağılıp yok olması, yani ölüm, başlı başına, bir hususiyet arzeder. Derler ki ölüm, hayata dâhil olma, dünyaya gelme hastalığıdır yahut ölüm, hayatın hiç dinmeyen kasırgası, hiç sönmeyen yangınıdır. Eğer hakikat, bu merkezdeyse, o vakit insan, bu yangından, bu kasırgadan, aşılamiyan bu hudut sitüasyonundan ancak yine ölümle kurtulabilir. Çünkü, ölüm, insanın aşamadığı hudutlardan biridir.

Ölüm, canlılar için kaçınılmaz ve mutlak bir âkıbetir. Hayatın, canlı ölüm, canlanmış ölüm olduğu söylenir. Ölüm olmadan, madde ve maddede hayat mümkün değildir. Hayat, ölümün hayatıdır yahut hayat, ölümlüdür ve bu fâni âlemde yegâne ölümsüz olan şey, ölümdür. (Bu düşünce, ölüm, ölümsüzdür şeklinde de ifade edilebilir). İnsan hayatı - her nefesimizde, her ânımızda - oluşarak yok olma (ölme) ve yok olarak (ölerek) oluşma veti-residir (sürecidir). Her nefeste doğum ve ölüm aktüeldir. İşte bu,

biri de, işte bu «iyilik ve kötülük arasındaki mücadele» dir. Varlığın bu parçalanmış sferine enkarnе olmuş olan insan, bu mücadelenin, yer yüzünde, metafizik ve etik (ferdi - etik ve sosyal - etik) mes'ûlûdûr. İnsan, iyiliği muzaffer kılmak yahut iyilik ve kötülük zıtlarını aşmak suretiyle, daha yüksek bir zemine, sevgi (aşk) zeminine, hürriyet (aşkla dolup taşan vicdan) zeminine geçmeğe mecburdur. Acaba, varlığın zıt zaruretler ve zaruri zıtlar hâlinde parçalara bölünmesinin ve insanın bu bölünmenin ortasına fırlatılıp atılmış olmasının yahut, diğer tabirle, müspetle menfi, iyi ile kötü arasındaki mücadelenin sebebi nedir? Bu niçin böyledir? Menfi prensip, insanla beraber mi doğmuştur, yoksa, daha madde yaratıldığı zaman, maddenin içinde varmıydı, yani maddeyle birlikte mi yaratılmıştı? Bu suallerin cevabı verilemez. Gerçi, bunun sebebini, niçinini filozoflar, teologlar, âlimler, asırlarca, düşünmüşler; muammayı yi-

canlı veya canlanmış ölümdür, canlanmış transsandanstır. Ölüm, «var - olan» ları birbirine bağlayan ve onları aşan, bütün var - olanların temeli olan sonsuz varlığın çekirdeğinden gelen hürriyet ve transsandansla bünyevî (strüktürel) vahdet hâlinindedir. Madde ve hayat, ölüme bir «karşı çıkış» gibi görünür; fakat, hakikatte, bir taraftan ölüm, hayatın, âdetâ, öncüsüdür, diğer taraftan da *hayat ve ölüm*, bütün var - olanları kaplayan ve kapsayan, onların yaratıcı ana zemini olan sonsuz varlığın (akılla mücehhez küllî irade Süjesinin) hür dinamizminin ve dinamik hürriyetinin, mekân - zaman kozmosundaki hareket faktörleridir. Hayat ve ölüm bir bütündür ve var - olanlar (mekân - zaman Gestalt'leri), bu bütünün sembolleridir. (... Tod und Leben sind verbunden,/zun Symbol wird die Gestalt.) Bu itibarla, hayatın karşısına, onun mutlak negasyonu gibi çıkan ölümün fonksiyonu, aslında, başkadır. Ölüm olmadan hayat, ölüm olmadan zaman olmaz. Yaşadığımız hayat ve zaman, ölümün meyvalarıdır, yahut aktüelleşmesidir. Şu beyanların hepsi, aynı mânâyâ gelir: — Hayat zamanın içindedir yahut zamanla iç içedir; hayatı taşıyan, zamandır; ölüm, hayatın her zerresine sâridir, her zerresine nâfizdir. (Aynı mânâyı ifade eden kaziyeler!)

Böyle bir açıdan bakıldıkta, ölüm, biyolojik hayatı, hattâ metafiziği aşan aslî bir kudret ve kaynak olarak görünmektedir. Bu aslî kaynak, mutlak varlıktan gelir ve mutlak varlık da, kesreti vahdete rapteden, transsandans kudretini bu kaynaktan alır.

ne de çözememişlerdir. Bu muamma çözülemez. Bunu çözebilmenin yolu, insana kapalıdır. Çünkü Allah, bu sırrın anahtarını insana vermemiştir. Binaenaleyh, meselenin niçinini bulmak, insan için muhâldir (mutlak imkânsızdır). Ve işte muhâl olduğu içindir ki insan onun cazibesindedir. Zira, meçhûl olan'la muhâl olan, insanın ezeli ve ebedî âşinâsı ve tehassürüdür (özlemidir).

c) Ancak, kötülüklerle nasıl mücadele edileceğinin, kötülükten nasıl kurtulmak mümkün olduğunun ilmini; kesrette vahdeti, sonluda sonsuzu, zamanda ebediyyeti **tefekür** edebilmenin imkânını: Allah, insana ihsan etmiştir, diğer tabirle, metafizik ve etik bir insaniyet vazifesini insan ruhuna yüklemiştir. Diyecek odur ki bu meselenin «niçin»i insana kapalıdır; fakat, «nasıl» ı açıktır. Bu düşüncede isabet olduğu kanaatindeyiz: — Üniversal, ahlâki insaniyet idealinin gerçekleşebilmesi de, işte bu, «nasıl» سوالinin cevabında, iyiliğin ve sevginin, insanın gerek ferdi gerek içtimai tabiatında, organize edilmesinde, müesseseseleşmesinde, an'aneleşmesinde; kültürel ve sosyal kozmosta bir realite hâline gelmesinde yatmaktadır. «bonum est verum» (hayr, hakikattir). Bu hakikati, sadece beyan etmek kâfi değildir, aynı zamanda, onu istemek, iradi dimansiyonda da gerçekleştirmek lâzımdır. Çünkü bu, nazari (teorik) değil, bil'akis iradî bir hakikattir, iradî kararlarla ve kararlarda ve bu kararların tatbikatında aktüelleşen bir kıymettir. Sosyal kozmostaki zıtlar, zıddiyetler ve ihtilâfların, müspet ve menfinin daha yüksek bir zeminde, insaniyet idesinde barışmaları, sükûn ve senteze kavuşmaları keyfiyeti: «kendi kendine, âdetâ tabii bir fenomen gibi, tabii zaruretle, vuku bulmaz; aksine, insan fertlerinin, mes'ûliyetini müdrük hür insanların etik hamleleriyle, aksiyonlarıyla, bu maksatla kurulan müesseselerle ve müesseselerde tahakkuk eder, etmelidir. Şunu da ilâve edelim ki «hayrın, ideal hedef olarak, mânâ ve mahiyeti ve insanın, bu hedefe varabilmek için, sarfettiği cehtte Allah'ın inayetine muhtaç olduğu ciheti» hakkında Faust tragedyasında, bilhassa, tebarüz ettirilmiş düşüncelere rast gelinmektedir.

d) Varlığın zıt parçalara bölünmüş hâlinin, yani mekân - zaman kategorisinin, insan zaviyesinden, karakteri ve karakteristiği nedir? Şimdi, bu mevzuda, müspet ve menfi düalitesini tekrar ele alalım: Menfi bir şey olarak, yalnızlık ve korku hâletleri, daha doğrusu beliyeleri (musibetleri) zikredilebilir. Bu, insanın korkusudur. Buna, kapkaranlık bir kâınatta uyanan insan şuurunun, diğer tabirle, düşünmeğe başlayan insanın hissettiği «haşyet denir. Öyle bir kâinat ki ışığın bir noktadan bir noktaya yahut bir noktadan insan şuuruna varabilmesi için bir çok asırların, daha doğrusu asırlar silsilesinin geçmesi gerekmektedir. Öyle bir kâinat ki insan onu, teorik ilim vasatında tam olarak, bir türlü anlayamamaktadır. Öyle bir kâinat ki insan için ne gibi sürprizler sakladığı, insan hakkında ne gibi şeyler beslediği bilinmemektedir. Bundan başka, zıt zaruretlerin ve zaruri zıtların, varlıktaki dialektiğin bir neticesi olarak gelişme, büyüüp serpilme, istihale veya başkalaşma (oluşarak yokolma ve yokolarak oluşma); zaman vasatında, bir varmış bir yokmuş paradoks mantığına göre oluşan, akıp giden hayat, kısaca, esrarlı zaman ve ölüm fenomeni: insanı, insan dimağını, insanın, kendini ve varlığı (kâinatı) düşünmeğe başladığı andan itibaren, derinden ve devamlı meşgul etmektedir. Şurası muhakkaktır ki her doğumda, her doğum sancılarında esrarlı bir kanunun müessir olduğu sezilir. Bu kanuna göre, her ileriye doğru vuku bulan hamlenin, her gelişmenin hedefi, daima daha büyük ve daha mükemmel vahdetler ve sentezlerdir. «Her ileriye doğru hamle» dedik. Bunun mânâsı nedir? Bu hamle, en basit gibi görünen maddi, meselâ kimyevi, biolojik bir hâdiseden ve hâdiseyle başlayarak ve bir çok safhalardan geçerek, ruhun en yüksek sentezlerine; beşeri aksiyonlar ve mes'uliyetler âlemi, hürriyet ve tarih dünyası olan sosyal kozmosa, insaniyet camiasına kadar uzanır.

Bu tablonun ışığında, «insan - kâinat» asli düalitesine bakacak olursak, o vakit insanın dünyasının bir gelişme değil, bir «didinme ve yorulma», bir «zahmetler ve dertler» dünyası olduğu görülür. Dünya ve hayat, insandan: bağlan-

ma, hayatı yüklenme, mücadele ve zahmet gibi dertlerle dolu bir karşılık istemektedir. Uzaktan baktığımız zaman, insanın yükselişleri, ileri hamleleri: emniyet ve ahenkle çevriliymiş gibi, yani emniyet ve ahenge dayanan bir vasatta cereyan ediyormuş gibi bir intibâ hâsıl olmaktadır. Lâkin, bu intibâ'ın, bu örtünün altında muayyen tipte bir kâinatın, bir dünyanın yatmakta olduğu görülür. Öyle bir kâinat ki şerri (menfiyi) —tesadüfün değil, bil'akis strüktürünün bir neticesi olarak— kendi gelişmesinin dümen suyunda ve lâalettayin mik-tarda ve ağırlıkta, arkasından sürükleyip durmaktadır. Bu tablo, insanın ömrünü karartabilir, insanı ye'se ve ümitsizliğe sevkedebilir. Fakat, bu tabloya, başka bir açıdan bakmak lâzımdır, kanaatindeyiz. Şöyle ki: dünya (kâinat), mütemadiyen, kendi içine, kendi merkezine doğru gitmekte, ufuklar ve hudutlar aşarak içleşmekte, mânâlaşmakta, özleşerek hürriyete ermektedir. Ve, belki, bunun içindir ki bu kâinat, bir taraftan aykırılıklar ve tezatlar, zıt zaruretler ve zaruri zıtlar, zıddıyyetler ve ihtilâflar, kısaca trajik durumlar, dertler, tasalar, endişeler ve zahmetler, elemeler, kederler, günahlar ve suçlar dünyası, diğer taraftan da bütün bunları, bu «trajik kesreti» derleyip toparlıyarak aşmak, vahdete ve ahenge, hayra kavuşturmak gayesini güden bir nizamlaşma ve kendi merkezine doğru bir içleşme, özleşme vetiresi, kesretin vahdete intikal ettiği, sonlunun sonsuzda yokolduğu bir «varlık dimansiyonu» dur. Oluşarak yok - olma'nın ve yok - olarak oluşma'nın, bu tragedyanın hedefi, işte bu içleşme ve özleşmedir. Bu oluşumu idare eden, ayarlıyan, âdetâ, sistamatize eden, fâni nesneleri vahdete tertip ve rapteden kudret, Allah'ın sonsuzluğundan ve ebediyyetinden gelen ölümdür, transsandandır. Bu hâl ve keyfiyetin sembolü de insandır. Bu sebeple, insan, kendi dünyasındaki, kültürel ve sosyal dünyadaki zıddıyyetleri ve ihtilâfları, aykırılıkları ve bozuklukları bertaraf edip aşarak sentezlere, mükemmeliyetlere gitmeyi, zıtların kesretini, hayr ve insaniyet idelerinin ışığında, vahdet (vahdet hâlinde) organize ederek hürriyeti muzaffer kılmayı, kendi dünyasını insani bir kozmos hâline getirmeyi hedef tutar, **hedef tutmalıdır**. Görülüyor ki insanın dünyası

gayeler ve hedefler, ideler ve değerler dünyasıdır. İnsan, takip ettiği gaye ve hedeflerde: ideler ve değerler gerçekleştiren, bu itibarla, mücadele ve mücahede eden bir mahlûktur. İnsanın cehdinin, cidâlinin hedefi: Sosyal kozmosta insanî hürriyeti ve hür insaniyeti tesis etmek olmalıdır. Ve bu hedefe giden yol, «şer ve habasete karşı hayr ve adalet uğrunda mücadele» den geçer. Kâinatı ve kâinatı vücade getiren zıt fonemenleri bir arada tutan ve dengelendiren külli bir ahenk kanunu vardır. İşte bu ahenk kanunu, sosyal kozmosta, adalet idesi olarak tecelli eder. Beşeriyet dünyasının selâmeti, adaletsiz kaabil-i tasavvur değildir. Fakat, adalet de kendi kendine aktüelleşemez. Bu aktüelleşmenin mümkün olabilmesi için, haksızlıklara, adaleti ifsat eden şer kuvvetlerine karşı adalet uğrunda mücadele ve mücahede, şarttır. Fakat, çoğu defa, bu savaş, ızdıraplı bir vasatta cereyan eder. Yani, bunun için varlığın çetin ve meşkûkiyetlerle dolu yolundan geçmek lâzımdır. Burada, birbirine bağlı «müspet - menfi çatışması» bahis konusudur. Bu birbirine bağlı «müspet - menfi» nin, bunun gelişmesiyle iç içe olan insan hayatının icaplarını yerine getirmek, zaruretlerine uymak çok bahalıya mal olmakta, bir dağın zirvesine tırmanışın veyahut fezaları fethetmeye çıkışın zahmetli ve ızdıraplı bedeline benzetilmektedir. Bu bedelin sebeplerini ve ölçülerini bilseydik, etrafımızdaki dünyanın sırrına da nüfuz etmiş olurduk. Sosyal dünyada, tarih dünyasında adaleti ve ahengi tesis edebilmek için, evvelâ bu dünyanın karakterini, yapısını ve kanunlarını bilmek lâzımdır. Halbuki, insanın, kendisi ve dünyası hakkındaki bilgileri, tabiat âlemi hakkındaki bilgilerine nazaran, hâlâ kıyas kabul etmiyecek derecede azdır.

e) ızdıraplar ve kusurlar, göz yaşı ve kan, belki, hilkatle, ruh ve maddeyle birlikte, hilkatin, ruh ve madde münasebetinin neticesi olarak, meydana gelmiştir. Belki, ruh ve maddeyle birlikte bunlar da yaratılmıştı. Hilkat derken, burada daha ziyade, insan - dünya düal münasebetini kastediyoruz. Bu düalite asli (köken) bir bölünmede ifadesini bulur. Mutlak varlığın, mekân - zaman nizamında, süje - obje hâlinde

bölünmesidir bu! Bu bölünme, insanda ayân olur. İnsan, bu süje - obje bölünmesini aşarak onun ana zeminine, kesretin vahdete intikalini mümkün kılan Şey'e, kendi asli menşesine ulaşma misyonunu taşıyan bir «şahıs - varlık» tır. Dinamik varlık, bize bu dramı gösteriyor. Öyle bir dram ki insan, onun hem seyircisi ve müdakkiki, hem de aktörü! Bu itibarla, insan için güç bir misyon! Dünyaya baktığımız zaman, ilk müşahedemiz ve bu müşahedeye dayanan tefekkürümüz, bizde, bu intıbai bırakıyor. Yani kusurlar ve elemeler, göz yaşı ve kan! Lâkin, acaba, dünya ve yahut insan - dünya düalitesi, hakikaten, bundan mı ibaret, bununla mı tükeniyor? Acaba, bu dünyanın başka bir cephesi daha yok mu? Sırf ilmin ışığı ile değil de, acaba, başka bir ışık ile uyanan, aydınlanan ve hâdiselere nüfuz eden bir göz için, hayatımızın her «burada-sı» nda ve «şimdisi» nde, (yani dünyada) yaygın olan şerrin miktarı ve süfliyeti: bir aşırılığı, bir ölçüsüzlüğü, bir dengesizliği (ölçü ve denge dışı bir şeyi) hatırlatmıyor mu? Belki, dünyanın (kâinatın) normal tekâmülünde, bu tekâmülle iç içe olarak, daha doğrusu bu tekâmül aktüelleşmeğe (gerçekleşmeğe) başladığı zaman, yine asli mahiyette olmak üzere, bir felâketin, yani normal tekâmülün bidayetinde ona bir «karşı çıkış», yahut normalin içinden bir şeyin yoldan çıkması ve ona karşı cephe alması gibi bir şeyin bahis konusu olabileceği düşüncesi, akla uygun gelebilir.

Vahdaniyet-i ilâhiyyeye (Allah'ın birliği düşüncesine) dayanan dinler, bu ihtimâli veya keyfiyeti, sembolik şekilde, insana anlatmak isterler. Allah, insanı topraktan (balçıktan) yaratmıştır. (Bunu, ilmin diliyle ifade edecek olursak, hayat, şuurlu münferit varlıklar hâlinde tekrar kendine döner, yani kendini idrâk eder, etmeğe başlar. Bu, aynı zamanda süje - obje bölünmesinin başlangıcıdır.) Allah'ın, insanı topraktan veya maddeden yaratması demek, kendi dışına çıkması, yani kendi atribüleri olan mekân - zaman nizamının muayyen bir dimansiyonunda, insanda kendini belli etmesi demektir. Bu, mücerret buuttan müşahhas buuda, metafizikten fiziğe doğru bir oluşma; mücerredin müşahhaslaşma, metafiziğin fizikleşme oluşmasıdır. Allah (yaratıcı sırr-ı mutlak, yaratıcı

iç kudret), maddeyi yaratmış, ona kendinden bir parça vermiş ve madde canlanmıştır. Bu itibarla, insanın mahlûk tarafı maddesidir, bedenidir (cesedidir), gayr-ı mahlûk (ilâhî) tarafı ise ruhudur, manevî şahsiyetidir.

Dinlerin iyzahına göre, Allah, insanı balçıktan halkedip saf nûr olan kendinden bir parça verdikten sonra, bütün meleklerin bu mahlûka secde etmelerini ister. Buraya kadar her şey, yolunda gitmektedir. Maddeden değil, sırf nûrdan, eş-sâm-ı lâtifeden halkedilmiş olan bütün melekler, içlerinden biri müstesna, Allah'ın iradesine uyarlar. İşte, felâket veya işlerin çığırından çıkması da, o bir tek meleğin bu iradeye isyanıyla başlar. Bu isyandan sonra o melek, ki meleklerin hocasıydı, artık ibliys olmuştur. Demek ki ibliys de, bidayette, meleklerden biriydi. O halde, ibliysin de menşei ilâhidir.

Burada, doğrudan doğruya ilâhî olan bir varlığın Allah'a isyanı, Allah'la ihtilâfa düşmesi bahis mevzuudur. İşte, dinler, hilkatın başlangıcındaki felâketi, işler yolunda giderken, birden bire meydana gelen aykırılığı, zaddiyyet ve ihtilâfı bu tarzda izaha çalışırlar, ki müspet prensip ve menfi prensip, hayr ve şer ve emsâli zıt düâliteler dahi bu hengâmede meydana çıkmıştır; çünkü artık madde ve maddede şuurlu ferdi varlıklar hâlinde kendini idrâk eden şuurlu hayat yaratılmıştı.

Görülüyor ki, insan dolayısıyla, Allah'la meleklerden biri arasında, mevzuu hilkat olan veyahut kozmosla alâkalı bulunan, metafizik bir ihtilâf zuhur ve bu ihtilâf hilkate in'ikâs etmiştir (yansımıştır). İbliys, maddenin (fâni ân'ların) içindeki yahut son fâni ân'a kadar madde ile iç içe oluşan o ilâhî şey ile, insan ruhu ile, artık, kıyamete kadar uğraşacak, insanı, süfliyetin esfel-i sâfiliynine çekmeğe çalışacak, ruhu, bir diken gibi, mütemadiyen ya tazip yahut ifsat ve idlâl edecektir. İbliys, Allah'a kızgın ve kırıgındır. Çünkü Allah, onu, bu insan dolayısıyla, daha doğrusu insana secde etmeği reddettiği için kendi katından koğmuştur. Ve, böylece, İbliys, mekân - zaman âlemine, maddî âleme fırlatılıp atılan (maddeye

enkarne olan) her insan oğlu ile Allah'ın arasına, şer ve dalâletin ajanı olarak, girecek, onun ruhuna hâkim ve sâhip olmaya, onu Allah'tan koparmaya çalışacaktır. Böylece, İbliys, Faust tragedyasında, Allah ve vahdet istikametinde bir gösterge (müş'ir) olan insan ruhunun yolu üzerine, yine Allah'ın bir dikenini gibi, çıkmakta ve bu yolu ona kapamaya çalışmaktadır. Goethe'ye göre ibliys, aslında, insana Allah'ı hatırlatan bir dikendir. Şair, tragedyada, insanın, ibliysi bertaraf edip selâmete nasıl kavuşacağını, Allah'tan (ebediyyetten) bir parça olan insan ruhunun Allah'tan niçin koparılamıyacağını anlatıyor; yani Allah, la insan arasında maddeyle ibliys vardır; ruh, bu engelleri, «zaruri zıtlar ve zıt zaruretler, müspet ve menfi kesreti» olan maddi dünyanın antinomik fenomenlerinden, yani varlığın çetin yolundan geçerek, bertaraf edip selâmete (vahdete) erişmeğe mecburdur. Goethe, görünüşte, Allah - insan - hayat (dünya) vahdetini «mânâ» da tesise veya hut hayatı (maddeyi) ve insanı Allah'a bağliyerek metafizik yabancılaşmayı aşmaya çalışır görünüyor; lâkin, hakikatte, davası, ruhun, transsandan hedefine, yani maddeyi aşarak Allah'a varması keyfiyetidir.

Hülâsa, ister ilmi zaviyeden, ister felsefi veya dini zaviyeden olsun, insanın bu dünyadaki yolu, bir ıztırap yoluna benzemektedir. Hilkatın daha ilk anlarında vuku bulmuş bir hâdisenin, işler yolunda giderken birden bire zuhur etmiş bir ihtilâfın, metafizik bir denge bozukluğunun doğurduğu bir ıztırap! Buna, insanın angaje olduğu bir tragedya, trajik bir kâinat oyunu diyebiliriz. Din, felsefe, san'at ve ilim veyahut insanın bu sâhalardaki davranış ve hamleleri, bu metafizik davanın mekân - zaman nizamındaki tezahür şekilleridir. Burada, maddede fikri ve mânâyı muzaffer kılma veyahut maddeyi aşma bahis konusudur. Ya maddede, daha doğrusu maddi real dünyada hudutlar ve ufuklar aşarak; hayatta ve hayatla iç içe, mütemadiyen, derinleşerek, yani maddi real dünyayı iktisap ederek ve böylece maddeye hâkim olarak «madde» yi aşmak (Batı), veyahut insanın ilâhî tarafı olan ruhu, metafizik çekirdeği, daha bu dünyada iken, maddeden ve mad-

deyi düşünen fikirden tecrit ederek maddeyi ve fikri aşmak (Doğu)!

f) Goethe, hayatı kabul etmekte, ancak hayatta zıt fenomenlerle mücadele edip onları daha yüksek bir zeminde terkip etmek suretiyle aşarak, böylece iç ve dış âlemde vahdet ve terkibi tesis ederek, kesretin vahdet kâline gelmesine mâni olan, dağıtıcı, yıkıcı Mephisto'yu aşmaya çalışmaktadır. Çünkü, Mephisto, kesretle vahdet, zamanla ebediyyet, sonlulukla sonsuzluk, nispi (izâfi) olanla Mutlak olan arasına bir diken, bir kama gibi girmiştir. Yine Allah'tan gelen bu dikenin hedefi, insan ruhudur. İşte, Faust tragedyası, kendini bu dikenden kurtarmaya çalışan insan ruhunun dramatik hikâyesidir. Bu tragedyada insan, mânevi hürriyet (mânevi selâmet) hedefini arayan bir dünyayı sembolize etmektedir. Bu itibarla, Faust, sadece bir san'at eseri değil, aynı zamanda metafizik selâmeti arayan insanın dramıdır.

Faust'ta insan, hayatın zıt zaruretleri ve zaruri zıtlarının dialektiğinde, dertler, tasalar, endişeler, korkular, ürküntüler cehenneminde, önceden hesaplanması, takdir ve tahmin edilmesi kaabil olmıyan sürprizlerle, meşkûkiyetler ve mephistophelik tuzaklarla dolu bir vasatta (medium'da) oluşmakta, olgunlaşmaktadır. Bu sebeple, bu dram, insan ruhunun olgunlaşarak selâmete erme ve selâmete ererek olgunlaşma yolundaki cehdini göstermektedir. Mephisto, insan ruhunun bir derdidir, tehlikeli bir hastalığıdır. İnsan, ancak bu hastalıkla mücadele edip onu yenerek ruhunda iyiliği tesis edebilir, etmelidir. Bu, bir normdur. Ve, filhakika, insan varlığında hem bu yanı, hem öbür yanı alâkadar eden bir normdur. Bu bakımdan da, Faust, insan ruhuna hitap eden, normatif değerde, bir eserdir. Faust dramını, insanın, aktüel hayatı değerlendirerek, tenkit ederek hedefinin ne olduğunu araştırması gerektiğini işaret eden, yahut, daha doğrusu, insana, bu hedefin ne olabileceğini veya, hattâ, ne olduğunu gösteren bir «düşünceler bütünü» olarak vasıflandırmak da mümkündür. Goethe, bunu, yani düşüncelerini felsefi bir sistem şeklinde bina etmemiştir. Bu eser, bir «felsefi eksistans» karakterin-

dedir. Zira, Faust, zaman içinde, değişik ve değişken pozisyonlar ve sityasyonlar karşısında karar vermek mevkiinde olan ve verdiği kararlarla ve kararlarda kendini, daha doğusu kendinde varlığı ve varlıkta, bu suretle, kendini gerçekleştirme ve geliştirme imkânına sâhip insana, daima rehber olacak vasıfta bir eserdir. Öyle bir eser ki hem estetik hem de metafizik ve etik bakımdan yüksek kıymeti haiz bulunmaktadır. Bu eser, teorik ve kapalı değil, bil'akis eksistansiyel ve açıktır.

g) İlmin ve felsefenin bittiği noktadan itibaren, «iymân» sâhası başlar. Veyahut ilim ve felsefenin münteha (bitim) noktası, inanmaya, iymân etmeğe mecbur olduğumuzu idrâk ettiğimiz ân'ın başladığı noktadır. İnsan, mekân - zaman nizamında, real dünyada veyahut tabiatta (fenomenal âlemde), ilmin metodları sayesinde (ilmi akıl ile) icat ettiği cihazlarla duyular sferini aşabilir ve böylece duyularıyla idrâk edemediği şeylerin mevcudiyetini, bunlar arasındaki münasebetleri tespit edebilir. Yani fenomenal âlemde duyulara dayanan müşahede ve idrâk sâhasını, kısaca, duyuları aşarak onların ötesindeki şeyleri, matematik şekilde ve formüller hâlinde, tefekkür ve tespit edebiliriz; fakat, bu keyfiyet, **fenomenal âlemin değil, sadece, fenomenal âlemde, mekân - zaman nizamında: duyu organları ufkunun aşılmış olduğu mânâsına** gelir. İnsan, duyuları teknik cihazlarla aşarak, maddenin (tabiatın), duyularla his ve idrâk edilemeyen, taraflarının mevcudiyetini matematik formüller hâlinde ifade ederken, yine de mekân - zaman içinde kalmaktadır. Yani duyuların aşılması demek, mekan - zaman nizamında bir ufkun (duyu organları ufkunun) aşılması demektir. İnsan, varlığın transsandan özü ile (bütün var - alanların temeliyle), bu dünyada, matematik - sistematik bir münasebet kuramaz. Bu münasebet, ancak sübjektif - esistansiyel yoldan, yani ruhanî duygu ve bir iç âlem hamlesiyle tessüs edebilir. Bu itibarla, sonsuzluğu, ebediyeti ve hürriyeti yaratan, insan varlığı ve kozmik varlık denilen sırları da ihtiva eden mutlak varlık (Allah), objektif - sistematik şekilde kavranamaz. Diğer tabirle, matematik, bu noktada, insan ruhunu dolduramaz, tatmin edemez. Bu fânî

âlemde, Allah, ancak bir iç âlem idealizmi yolu ile, yaşanabilir. Bu da iymândan başka bir şey değildir. Goethe'nin kullandığı tabirle, das Erforschliche ve das Unerforschliche arasındaki hudut, aşılabılır cinsten değildir, kanaatindeyiz. Bu noktada, Kant'ın, ilimle iymân arasındaki hududü işaret eden ve bu hududün transsandansındaki (ötesindeki) realitenin —ki bu realite, fenomenal âlemin yaratıcı ana zemini— teorik akılla yahut tabiat ilmi metodu ile kavranamayacağı, ancak iymân ile yaşanabileceği (derünen idrâk edilebileceği), bundan başka, metafizik bir etik ve etik bir metafizikle, fiil ve hareketlerde hayrı hâkim kılarak, aktüel hâle getirilebileceği hususundaki düşünceleri şayan-ı dikkattir. Bu vesileyle şu ciheti belirtelim ki Kant'ın etik metafiziği ve metafizik etiği yüksek kültürel kıymeti haizdir.

h) İnsandaki ve kozmostaki müspet ve menfi prensiplerin, evet ve hayırın, bir varmış - bir yokmuş'un ve emsâli zıt düalitelerin arkasında, onların ana zemini olarak, «her şeyde her şey olan Külli - Tek» in, yaratan ve düşünen Sırr-ı Mutlak'ın bulunduğunu sezmemek mümkün değildir.

İnsan - kâinat (kozmos); ruh ve mekân - zaman nizamı (maddî dünya) ve bunların ana zemini transsandans! Ruh ve mânâ - madde ve bunları ihtiva ve ihata eden Allah! İnsan, mekân - zaman nizamında maddeyle iç içe yaşarken transsandansı, aslî menşeyini unutmamalıdır. Müspet ve menfi ile mücadelesini yapıp onların ötesine geçebilmek, madde ötesi ve üstü hikmete erebilmek için, «transsandans şuuru» na ihtiyaç vardır. Bu şuuru kaybeden insan, maddenin içinde ve maddeyle iç içe olarak, çıplak hürriyetiyle yapyalnız kalır ve kötü olur. Goethe, bilhassa, bunun içindir ki maddeyi (tabiatı) ve insanı Allah'a bağlamaya çalışmıştır. Dış âlem ve iç âlem, vahdetli bir bütündür ve ilâhidir. İnsanın bu dünyadaki hayat macerası, «mânâ» lı bir ceht ve ıztırap yoludur. Bu yol, kaostan kozmosa, dalâletten selâmete ve hürriyete, şerden hayra cehdetme yoludur. İnsan, dünyada, âdetâ, çile doldurmaktadır; fakat bu çile dolduruş, pasif bir davranış olarak mânâlandırılmamalıdır. Çünkü, O, düal zıtlar ve zıt düaliteler (zıd-

dedir. Zira, Faust, zaman içinde, değişik ve değişken pozisyonlar ve sitüasyonlar karşısında karar vermek mevkiinde olan ve verdiği kararlarla ve kararlarda kendini, daha doğusu kendinde varlığı ve varlıkta, bu suretle, kendini gerçekleştirmek ve geliştirme imkânına sâhip insana, daima rehber olacak vasıfta bir eserdir. Öyle bir eser ki hem estetik hem de metafizik ve etik bakımdan yüksek kıymeti haiz bulunmaktadır. Bu eser, teorik ve kapalı değil, bil'akis eksistansiyel ve açıktır.

g) İlmin ve felsefenin bittiği noktadan itibaren, «iymân» sâhası başlar. Veyahut ilim ve felsefenin münteha (bitim) noktası, inanmaya, iymân etmeğe mecbur olduğumuzu idrâk ettiğimiz ân'ın başladığı noktadır. İnsan, mekân - zaman nizamında, real dünyada veyahut tabiatta (fenomenal âlemde), ilmin metodları sayesinde (ilmi akıl ile) icat ettiği cihazlarla duyular sferini aşabilir ve böylece duyularıyla idrâk edemediği şeylerin mevcudiyetini, bunlar arasındaki münasebetleri tespit edebilir. Yani fenomenal âlemde duyulara dayanan müşahade ve idrâk sâhasını, kısaca, duyuları aşarak onların ötesindeki şeyleri, matematik şekilde ve formüller hâlinde, tefekkür ve tespit edebiliriz; fakat, bu keyfiyet, **fenomenal âlemin değil, sadece, fenomenal âlemde, mekân - zaman nizamında: duyu organları ufkunun** aşılması olduğu mânâsına gelir. İnsan, duyuları teknik cihazlarla aşarak, maddenin (tabiatın), duyularla his ve idrâk edilemeyen, taraflarının mevcudiyetini matematik formüller hâlinde ifade ederken, yine de mekân - zaman içinde kalmaktadır. Yani duyuların aşılması demek, mekan - zaman nizamında bir ufkun (duyu organları ufkunun) aşılması demektir. İnsan, varlığın transsandan özü ile (bütün var - alanların temeliyle), bu dünyada, matematik - sistematik bir münasebet kuramaz. Bu münasebet, ancak sübjektif - esistansiyel yoldan, yani ruhanî duygu ve bir iç âlem hamlesiyle tessüs edebilir. Bu itibarla, sonsuzluğu, ebediyeti ve hürriyeti yaratan, insan varlığı ve kozmik varlık denilen sırları da ihtiva eden mutlak varlık (Allah), objektif - sistematik şekilde kavranamaz. Diğer tabirle, matematik, bu noktada, insan ruhunu dolduramaz, tatmin edemez. Bu fânî

âlemde, Allah, ancak bir iç âlem idealizmi yolu ile, yaşanabilir. Bu da iymândan başka bir şey değildir. Goethe'nin kullandığı tabirle, das Erforschliche ve das Unerforschliche arasındaki hudut, aşılabilir cinsten değildir, kanaatindeyiz. Bu noktada, Kant'ın, ilimle iymân arasındaki hududü işaret eden ve bu hududün transsandansındaki (ötesindeki) realitenin —ki bu realite, fenomenal âlemin yaratıcı ana zeminidir— teorik akılla yahut tabiat ilmi metodu ile kavranamayacağı, ancak iymân ile yaşanabileceği (derûnen idrâk edilebileceği), bundan başka, metafizik bir etik ve etik bir metafizikle, fiil ve hareketlerde hayrı hâkim kılarak, aktüel hâle getirilebileceği hususundaki düşünceleri şayan-ı dikkattir. Bu vesileyle şu ciheti belirtelim ki Kant'ın etik metafiziği ve metafizik etiği yüksek kültürel kıymeti haizdir.

h) İnsandaki ve kozmostaki müspet ve menfi prensiplerin, evet ve hayırın, bir varmış - bir yokmuş'un ve emsâli zıt düâlitelerin arkasında, onların ana zemini olarak, «her şeyde her şey olan Külli - Tek» in, yaratan ve düşünen Sırr-ı Mutlak'ın bulunduğunu sezmek mümkün değildir.

İnsan - kâinat (kozmos); ruh ve mekân - zaman nizamı (maddî dünya) ve bunların ana zemini transsandans! Ruh ve mânâ - madde ve bunları ihtiva ve ihata eden Allah! İnsan, mekân - zaman nizamında maddeyle iç içe yaşarken transsandansı, aslî menşeyini unutmamalıdır. Müspet ve menfi ile mücadelesini yapıp onların ötesine geçebilmek, madde ötesi ve üstü hikmete erebilmek için, «transsandans şuuru» na ihtiyaç vardır. Bu şuuru kaybeden insan, maddenin içinde ve maddeyle iç içe olarak, çıplak hürriyetiyle yapyalnız kalır ve kötü olur. Goethe, bilhassa, bunun içindir ki maddeyi (tabiatı) ve insanı Allah'a bağlamaya çalışmıştır. Dış âlem ve iç âlem, vahdetli bir bütündür ve ilâhidir. İnsanın bu dünyadaki hayat macerası, «mânâ» lı bir ceht ve ıztırap yoludur. Bu yol, kaostan kozmosa, dalâletten selâmete ve hürriyete, şerden hayra cehdetme yoludur. İnsan, dünyada, âdetâ, çile doldurmaktadır; fakat bu çile dolduruş, pasif bir davranış olarak mânâlandırılmamalıdır. Çünkü, O, düal zıtlar ve zıt düâliteler (zıd-

dıyyetler ve ihtilâflar) dan, müspet ve menfi dialektiğinden meydana gelmiş «kesret âlemi» ile mücadelesini yapıp vahdete, kendi asli zeminine teveccüh etmeye mecburdur. Bu itibarla, bu mücadelenin hedefi, mânevi hürriyettir. Hint felsefesine göre, âlemlerin (kâinatın) hedefi: saf vahdet-i külliyyedir veyahut mutlak hürriyettir. Bu düşünce, bir hareketi, bir cehdi işaret etmektedir. İnsan, bütün tenakuzlarına (çelişkilerine), hatâlarına, kusurlarına, sapmalarına, tezatlarına rağmen, ruh yapısı itibariyle, yine de bu cehdi sembolize eden kâr fânidir ve bunu da müdriktir. Bu sebeple, insanın vazifesi, yer yüzünde hürriyeti, aklı, hayrı ve aşkı muzaffer kılmaktır. Bu misyonuna ihanet eden insan, işte o vakit kendini ve dünyayı Mephisto'ya, şerre ve yıkıcı kuvvetlere teslim etmiş olur. Diyecek odur ki insan isterse, tabiat hayırlı bir etof, istemezse veyahut misyonunu unutursa, aynı tabiat kötülüklerin ve felâketlerin kaynağı hâline gelebilir, daha doğrusu gelir.