

**İNSANİYET İDESİNİN IŞIĞINDA :**  
**GEOETHE'NİN İNSAN VE HAYAT ANLAYIŞI,**  
**HEGEL VE KANT'A NİSPETİ <sup>1</sup>**

Prof. Dr. Orhan Münir ÇAĞIL

- I -

Goethe ve Hegel

a) Goethe'nin görüşünün umumî hedefi : Hegel gibi Goethe de, ayniyet<sup>2</sup> ve vahdet filôzofu olduğu, küllî (üniversel) düşündüğü, immanan-transsandan bir evolüsyon panteizmini terviç ve müdafaa ettiği hâlde, yine de Hegel'den farklıdır. Goethe'yi Hegel'den ayıran karakteristik farklar nelerdir? Hegel gibi Goethe de üniversel düşünen bir mütefekkindir: fakat, öyle olmakla beraber, müşahhasferdî insana da, felsefesinde, merkezî bir mevki ve ehemmiyet vermiştir. Zira, her insan, başlı başına bir şahsiyet, bir hürriyet, bir ruh ve mânâ

---

<sup>1</sup> Bu etütte, insan şahsiyetinin veya ferdî ruhun, bir kültür âmili olarak, kıymet ve ehemmiyeti üzerinde durulmuş, insan ve kâinatın temeli olan “metafizik transsandan” idesi, Kant ve Goethe'nin fikirlerinde, teşhis ve tespit edilmeğe çalışılmış, Hegel'le mukayeseler yapılmış; ayrıca, varlıkta, iç âlemden (manadan, metafizikten) dış âleme (maddeye, fiziğe) doğru ebedî bir hareketin ve dış âlemden (maddeden, fizikten) tekrar iç âleme (manaya, metafiziğe) doğru ebedî bir dönüşün vuku bulduğu (oluştugu) hakikati tebarüz ettirilmiştir, bu hareketle bu dönüşün kesitlikleri hudutta, bu metafizik dramın hem aktörü hem mütefekkindir olarak, yaratış olan fâninin (insanın) varlıktaki, dolayısıyla Allah karşısındaki zor ve mes'ûliyetli durumu değerlendirilmeye çalışılmıştır.

<sup>2</sup> Ayniyet düşüncesi, Hegel'in sistemine de hâkimdir; fakat, bu ayniyet, “Schelling”inkinden farklıdır. Onun sisteminde zıtlar, zıddiyetler, devamlı olarak, hem aynileşmekte hem de farklılaşmaktadır. Hegel, katı, değişmez bir ayniyeti ve değişmez bir farklılığı reddeder. Gerçi, onun sisteminin merkezinde, küllî hakikat veya hakikî varlık olarak, “mutlak ide” ve bu mutlak idenin binefsihi oluşması düşüncesi yatmaktadır; fakat, Hegel, akıl veya fikir (tefekür) ile varlığın aynı şeyler olduğunu söylemekte, varlık olarak varlığın, madde veya duyular üstü ve zamandan münezze entellejibl küllî akılda mündemiç olduğunu iddia, böylece, varlık bilgisiyile mantık, ontoloji (metafizik) ile lojik arasında bir ayniyet tesisine gayret ve “bu ayniyetle oluşan varlığı” bir arada tasavvur etmektedir. Hegel, meselâ, sonluluğun, sonsuzluğun kendini sonlulaştırması olduğunu söylemekle, felsefesini, nev'i kendine mahsus, bir ayniyet düşüncesine istinat ettirmiş oluyor. Varlıktaki (hayattaki) tekâmül veya hareket düşüncesiyle mutlak ideyi, daha doğrusu Tanrı'yi bir yakınlık, bir rabîta tesisi cihetine gitmiştir. (Dinamik varlık ve kendini düşünen ide, varlık ve tefekkür aynı şeylerdir: (varlık ve varlık idesi).

Anlaşıyor ki, Hegel, (Mutlak) ın ilmini arıyordu. Bu Mutlak, ide olarak kavranan ilâhi akıldır. Bu ilâhi akıl, ebedî “binefsihi tekâmül” hâlinindedir ve bizatihi varlığı haizdir. İlâhi aklın binefsihi tekâmülü, immanan – transsandan karakterlidir. Böylece, mutlak ide, bütün fânî ferdiyetleri, zıtları ve zıddiyetleri, sineside topyalayarak, aşar; lâkin, bu aşma keyfiyeti, bu transsandan maddî realiteye, fenomenal kâinata bağlı, yani immanan bir transsandanıdır. Binaenaleyh, Hegel'in sistemine, immanan – transsandan bir tekâmül, bir hareket panteizni hâkimdir. Hegel, mutlak ideyi ve onun binefsihi tekâmülünü, fenomenâl (fânî) âleme o derece cür'etkârane bağlamıştır ki Allah'la kâinat (fânî anlar kâinatı) arasında, ayniyete varacak kadar, bir yakınlık husûle gelmiştir. Hegel'i izah ederken, umumiyetle, onun felsefesinin (Mutlak'ın ilmi hakkındaki görüşünün), Schelling'inkinden farklı olduğunu, yani Schelling gibi, (Mutlak) ın ilmini, (real olan şey) ile (ideal olan şey) arasında ayniyet olarak anlamadığını, bil'akis, bu ilmi, mutlak ide olarak kavranan ilâhi akıl şeklinde tasavvur ettiğini tebarüz ettirmek âdet olmuştur; fakat, Hegel'in metafizikle mantık, varlıkla akıl, ebediyetle zaman, sonsuzlukla sonluluk arasında bir vahdet ve bir ayniyetin mevcut olduğunu iddia ve, ayrıca, bu düşünceye paralel olarak, bir immanan – transsandan evolüsyon panteizmini terviç etmesi, kendisinin, yine de, bir nevi ayniyete mütemayil olduğunun delilidir, kanaatindeyiz. Demek ki ayniyet, tekâmül (hareket) düşüncesine bağlanmıştır. Hegel'in ayniyeti, oluşan muhtevalı bir ayniyettir. Buna, dialektik zıddiyetleri içinde zıtların vahdeti ve ayniyeti felsefesi de denilebilir.

dünyasıdır : küllî-tek sùje varlığın, sonsuzluğun canlandığı, oluştuğu, fikir ve hür irade hâline geldiği bir dünyadır insan!\_ Goethe'nin davası : \_müşahhas (somut) insanı gözden kaybetmeden, "küllî olan"ı, "sonsuz olan"ı kavramak, onun yerini tayin etmek, onunla fikir ve duygu vasatında, irtibat kurmaktır. Kendisi, insanı, "Mutlak olan"ın içinde eritmek istemiyor, bil'akis, insanı, bu "Mutlak" uğrunda, Tanrı veya hakikat yolunda cehdeden bir mücahit olarak göstermek istiyordu. Gayesi, insandaki ilim (hakikat), maddede ve mânâda ahenk ve selâmet kaygılarını tebarüz ettirmektir. Bu sebeple, Goethe'nin dünya görüşünde insan, daima temel kategorilerden biri olarak görünür. İnsan varlığındaki inşan şahsiyeti, insan ruhu ve insaniyet ideleri, sonsuzluğun ifadesi olarak, şairin felsefesinde, bir temel ide, teel realite ve temel değer fonksiyonunu haizdir. Tanrı (transsandans), hayat (tabiat) ve insan (insaniyet) ideleri, Goethe'yi birden ve derinden alâkadar eden problemlerdi. Her büyük filozof gibi Goethe de insanı, hayatı, tabiatı ve bunların transsandans ana zeminini, aralarındaki ahengi ve vahdeti düşünüyor, bunlar üzerine reflexionda bulunuyordu. Goethe'nin dehası şöyle izah edilebilir: --bu hârikulâde insanda, yani kâinatta Goethe ismini taşıyan bir entellijibl merkezde, bir ruh ve mânâ mihrakında: --insan (sonsuz insan), kozmos (kâinat) ve bunların ana zeminin (yani insan ve kâinatın temeli transsandans) birden canlanarak dile gelmiş ve bu mihrak, bunların hepsini, kendine göre, iktisap edip kucaklamış, kâinatın ve kâinatın transsandansını, varlığı, iç âlemi ile, teneffüs etmiş ve onları, iç âlemin nefesleri olan fikirlerle birleştirerek, kelimeler hâlinde ve edebi şekiller iç inde tekrar ederek, insanın dünyasına tevdi etmiştir. Goethe, transsandans (Tanrı) –hayat (tabiat)—insaniyet ideleriyle meşbu bir "filozof şair ve şair filozof"du; hayatı anlamış, hayata anlayışla, sevgi ve insanî duygularla yaklaşan bir insandı. Dialektik ayniyet düşüncesinin tesiri altında kalmakla beraber, onun terviç ettiği bu ayniyet, Hegel'de olduğu gibi, insanı bunaltıcı ve insaniyet duygusuna yabancı karakterde, katı ve radikal değildi. Sebebi de, zikredildiği veçhile, Goethe'nin, hayatı anlamış bir insan sıfatıyla, hayata insanî bir sevgiyle yaklaşmağı, hayatı sevgiyle tefekkür ve terennüm etmeğı bilmiş olmasındandır.

İşte, Goethe'yi şu yukardaki mülâhaza ve mutalâaların ışığında, değerlendirmek icap eder. Goethe'nin fikrî portresini çizerken, evvel\_i emirde, onun, sadece bir şair değil aynı zamanda ve bilhassa, bir ayniyet, vahde, terkip ve ahenk filozofu olduğunu da bilmek lâzımdır. Goethe, hayatın çok karışık ve zıt cepheliliğini gören ve antinomik fenomenleri, vahdetli bir ahenk ve ahenkli bir vahdet hâlinde, birleştirmek gayesini güden bir ruha sâhipti. Onun kastettiği ayniyet ve vahdetin gayesi, ahenk tevazündü (denge idi). Ayniyet ve vahdeti , zıtlar arasında ahenk ve tevazünü temin etmek için, terviç ve müdafaa ediyordu. Sanki, metafizik duygunun entütif gözü ile, külliyet veya vahdet, ayniyet ve ahenk ile, sonsuz varlığın hürriyetiyle daimî temas hâlindeydi. Âdetâ, zıtları ayniyet ve vahdet, ahenk tevazün

(denge) vasatında tefekkür etmek için yaratılmıştı. Her şeyde, ahengi, vahdeti ve külliyeti, logosu ve kozmosu, ebediyeti ve sonsuzluğu gören ve yaşayan bir iç âlemi vardı. Kısaca, Goethe' "külli-i mutlak"ı, entüfif bir idrâk ile –doğrudan doğruya—düşünerek hissedenden ve hissederek düşünen bir insandı. Kâinat nizamında ahenk vahdeti, evölüsyonist-panteist bir çerçevede içinde, arıyordu. Dahası var: Çünkü, bu böyle olunca, insanın, varlığın çetin yolundan geçerek, selâmet ve hidayete nasıl erebileceği, bu yolda nasıl cehd, hangi menfi kuvvetlerle mücadele etmesi lâzım geleceği; kader ve saadet probleminin ne olduğu; hakikatin nede ve nerede mündemiç olduğu meseleleri de, onun kaygılarının sıklet menlerin sâkin ve sâbit kutbunu aramak! İşte, Goethe'nin filozofik gayret ve faaliyetlerinin hedefi bu idi. –Bundan başka, insanı kâinata ve bu her ikisini mutlak mânevi varlığa bağlayan ve üniversal düşünen Goethe, insanın hür şahsiyetini (intelligibil ben'i) de kabul ve müdafaa etmiştir. "İnsan ruhu, ebediyetten bir parçadır, bir ebediyet fragmanıdır veyahut insan bir modus değil, bir monad'dır" derken, sadece, insanın sonsuzluktan (tefekkür eden fikirden ve hür iradeden) yaratılmış metafizik çekirdeğini değil, aynı zamanda bu çekirdeğin, mekân-zaman nizamında, hâmil olan müşahhas (somut)- canlı insanı da göz önünde tutmuş, onu gözden kaybetmemiştir.

a) Müşahhas insanın merkezî ehemmiyeti : Her müşahhas ferdî insan, başlı başına, bir ruh ve mânâ dünyasıdır. Bu itibarla, herşeyden evvel, müşahhas insanlara değer vermek lâzımdır. Goethe'nin davası müşahhas insanlardı. O, her müşahhas insanda, üniversal insanîyetin bir mümessilini görüyordu. Binaenaleyh, kitle insanı veya insan kalabalıkları, O'nu alâkadar etmiyordu. Kendisinin şu sözleri, şayan-ı dikkat bir "peda"ojik direktif" intibâını bırakıyor: "Wenn wir die Menschen behandeln wie sie sind, so machen wir sie schlechter, wenn wir sie behandeln, wie sie sein sollten, so machen wir sie zu dem, was sie werden können." Goethe, demek ister ki: "İnsanlara, oldukları gibi muamele edersek, onları daha da kötüleştiririz. Eğer insanlara (karakterlerinin müspet taraflarına uygun olarak) nasıl olmaları lâzım geleceği tarzında muamele edersek, o vakit onları (müspet yolda) ne olabilecekleri hâle (duruma) getiririz. —Bu, kategorik değil, sadece pedagojik bir direktiftir, daha doğrusu, bir metoddur.

Goethe'nin yukardaki sözlerini, muayyen bir zaviyeden, mânâlandırmağa çalışırsak, hedef tuttuğu gayeyi daha iyi anlarız: Goethe, "üniversal olan"ı, "partiküler ve müşahhas olan" da göstermeğe çalışmıştır. O'na göre, "partiküler olan", "üniversal olan"ın hâmilidir. "Üniversal olan, umumî olan" , "ferdî, müşahhas ve partiküler olan"ı yutmamalıdır, yutamaz. Hürriyet "ferdî, insanın şahsiyeti ve yaratıcılığı yahut yaratıcı şahsiyeti) ve farklılaşma, Goethe'nin nazarında, kolektif rasyonalite ve homojeniteden daha kıymetlidir. Bu sebeple, partiküler olan ve partiküler olanın şahsî yaratıcılığı [fevriyeti (özgürlüğü) ve hürriyeti] korunmalıdır, "üniversal (umumî) olan"ın içinde erimemelidir. Görülüyor ki Goethe, Hegel ve Marx'ın aksine, "üniversal

olan"ı, "partiküler olan"ın (insan şahsiyetinin) içine vaz'etmiştir. Burada, insan şahsiyeti, ferdi hüviyeti itibariyle, bütün kozmosun bir aynası olabilecek şekilde genişlemiş, büyümüştür. Her insanda, bütün kozmos (daha doğrusu, kozmosun külliyeti, varlık) dile gelir, yani objeler kâinatı şeffaflaşır.

Her insan, bütün müşahhas insanlar, başlı başına, birer dünyadır. Ve bu dünyaların her biri: hem küllî hem cüz'i olan'ın, hem vahdetin hem ihtilâfın, hem ayniyetin hem ziddiyetin, hem ebediyetin hem zamanın, hem gayrı fâninin hem fâninin, hem mükemmelin hem nâkis ve kusurlu olan'ın, hem sonsuzluğun hem sonlu ve sınırlı olan'ın, hem müspet olan'ın hem menfi olan'ın, hem normun hem norma aykırılığın, hem hürriyetin hem bağımlılığın hâmilidir (norm ve normative : varlığı, nizamı, hürriyeti, ahengi ve dengeyi, külliyeti ve vahdeti tazammun eder). –O hâlde, her insanın iç dünyasında mevcut normativiteye (külliye) uygun olarak, İnsanlar (müşahhas insanlar), olmaları lâzım geldiği veya geleceği şekilde yetiştirilirse, o vakit onlar, müspet yolda ne olabilecekleri hâle getirilirler. Her insanın iç dünyasındaki normativite, insanın espirisiyle, manevî nefis, bu normativite: her insanda başka başka tezahür eder. Meselâ dini (mistik) filozofik, entelektüel (ilmi), etik, estetik, sosyâl teknik kabiliyetler ve fonksiyonlar gibi! İşte, her insanı, haiz olduğu bu müspet kabiliyetine veya kabiliyetlerine göre terbiye ederek yetiştirirsek, o vakit onları ne olabilecekleri hâle getiririz.

b) Goethe'ye göre, ayniyet ve vahdet mefhumları; evolüsyon panteizmi : Hegel gibi Goethe de ayniyet düşüncesinin tesiri altındadır. Fakat, o, bu ayniyet düşüncesini aşırı ve radikal hâle getirmemiş, aşırı derecelere vardırmamıştır. Ayniyeti, daima ahenk düşüncesiyle müvazenelendireğe çalışmış ve, bu itibarla, Tanrı, insan ve tabiat arasındaki iç rabıtayı gösterirken daima ahenkli bir vahdetli ve vahdetli bir ahengi hedef tutmuştur. Varlığı, bir bütün olarak, tefekkür ederken Tanrı, insan ve kozmos arasındaki iç münasebeti daima göz önünde tutmuş, Hegel gibi, siyasî bir gaye güderek, Tanrı düşüncesini devlet müessesesinde dejenere edip insanla Tanrı arasına lüzumsuz ve yersiz bir mutavassıt ikame etmemiştir.

Filozof Goethe, varlığı bir bütün olarak tefekkür ediyor; şair Goethe ise, "varukta mukaddes olan"ı, heyecanlarının kaynağı olarak, yaşıyordu. Goethe: madde, hayat ve espiri (ruh ve mânâ, mânâ-ruh) vahdetini hedef tutmakta ve bu vahdeti "Tanrı"da temellendirmektedir. Zıt düaliteleri, ayniyet düşüncesinde, uzlaştırmaya çalışmış, meselâ maddeyi düşünürken ruhu da, ruhu düşünürken maddeyi de, birlikte, tefekkür etmiş, bundan başka, "süjede olan şey objede de, objede olan şey süjede de mevcuttur", demekle bizatihi şeyin, (transsandan realitenin) kavranabileceği iddiasını ileri sürmüştür. Kendisi, bu düşüncelere müvazi olarak, felsefe, ilim, din ve san'atı da bir vahdet hâlinde tasavvur ediyor; felsefesinde, antinomilerin terkiibini, vahdetli ahengini arıyordu.

c) Kozmos ve insanın dünyası şeklinde tezahür eden varlıktaki hareket ve tekâmülün hedefi nedir? Goethe, hareket, tekâmül, oluşum, kendini aşma, kendini yenileme, daima daha ulvi ve daha mükemmel dimansiyonlara yükselme düşüncesini, kozmik nizama ve kozmik harekete tatbik ettiği gibi bunu insanın dünyasına da teşmil etmiştir. Bu, Goethe'nin benimsediği ve müdafaa ettiği bir dünya imajı ve hayat görüşüdür. Filozofik bakımdan derin mânâlı böyle bir hayat görüşü benimsenince, tekâmülün, kozmostaki ve insanın dünyasındaki hareketin nihâi hedefi meselesi de ehemmiyet kespedir. Goethe, bunlar ve bunlarla alâkalı noktalar üzerinde, mütemadiyen, durmuştur. Kendini yenileme, kendini aşma düşüncesini, Goethenin "Westöstlicher Dewan"ındaki "Selige Sehnsucht" isimli şiirinde, pervane (insan ruhu) sembolünde, teşhis etmek mümkündür. Goethe, bunu şöyle ifade ediyor: "Keine Ferne macht dich schwierig, / Kommst geflogen und gebannt, / Und zuletzt, des Lichts begierig, / Bist du, Schmetterling verbrannt." (Düşüncenin Türkçe ifadesi : "Mesâfeler takatin'i kesemez, / Uzaklardan, süzülerek, büyülenmiş gelirsın, / Ve, akıbet, yanarsın o ilâhî alevde, / ey, nûra susamış âşık pervâne."

Aleve (nura) müncezip pervane, uzaklardan gelerek, nurun etrafında döner ve daha ulvî dimansiyonlara, nurlu sferlere yükselerek daha yeni, daha mükemmel şekil ve hüviyetlere ermek için nurun alevinde yanar, yane kendini "küll-i mutlak" a doğru aşar. Bunu, mistik zaviyeden, mânâlandırma icap ettiğinde, denilebilir ki: insan, Tanrı ile veyahut her şeyi yaratan, veren ve alan, ihtiva ve ihata eden, her şeyin ana zemini ve her şeyde her şey olan (her şeyde kaabil-i teyit olan): fakat, yine de hiçbir şeye benzemiyen, tüm başka "varlıkla", yani transsandan "Küllî-Tek Süje" ile; sonsuzluğu yaratan, insan ve kâinat denilen sırları da ihtiva eden Hâlikle kendi arasındaki yabancılaşmayı aşma yolunda cehdederek mükemmeliyetlere doğru merhaleler kat'etme iştihak ve hasrenidedir. Çünkü, insanın hürriyetinin (tefekür kabiliyetinin ve hür iradesinin) hedefi: sonluluğu aşan (transfinit) Sonsuzluk ve mutlak hürriyettir, saf vahdet-i külliyedir, saf transsandanstır. Esasen, kozmosun da hedefi budur; Çünkü, bu her ikisinin temeli, transsandanstır. İşte hedef bu temeldir. Ve bu hedefte, insan ve kozmos birleşmektedir. Yabancılaşmanın bertaraf edilmesi hasretinin temelinde bu ideâl ve bu ideâlde de insanın özü yatmaktadır.

d) Bu "kendini aşma, kendini, fâsılasız, yenileme" keyfiyeti, sadece, dinî-mistik değil, insan hayatının diğer dimansiyonlarında da bahis konusudur. Mühim olan cihet, insanın, mütemadiyen, mutlak mükemmeliyet hedeflerine (ideallerine) müncezip olması; hikmet ve fazilet, ilim ve marifet, kader ve saadet, hidayet ve selâmet dimansiyonlarında, gittikçe, daha yüksek ahenk ve mükemmeliyetlere doğru cehdetmesidir. Bu cehd: -- Tanrı ve mânevî değerler istikametinde, dinî-mistik; insanla tabiat ve kozmos arasındaki münasebetlerde entelektüel (ilmî ve teknik); insanla kendi dünyası (tarih dünyası, psiko-endividüel dünya,

psiko-sosyâl dünya) arasındaki münasebetlerde entelektüel, psikolojik, etik, estetik, filozofik, sosyâl, politik ve jüridik karakterli olabilir. İnsan ruhunun din, mistik, felsefe, ilim, ahl âk, estetik, sosyâl ilimler (hukuk, sosyoloji, iktisat) sahasında gösterdiği hamleler ve sarfetiği cehtler, bunun delilidir. Ümanite (insanîyet) yolunda, insanın, fâsılasız, merhaleler kat'etmesi lâzım geldiği meselesi, Goethe'nin, bilhassa, üzerinde durduğu bir husustur. Pervâne sembolünde ve sembolü ile, kendisinin kastettiği şeylerden biri de budur. Diğer büyü filôzofler gibi Goethe'nin de davası: insan ve varlık bu her ikisinin temeli idi. Ancak bu temel istikametinde sarfedilecek daimî ceht, inşa, yabancılaşmayı aşma konusunda, muhtaç olduğu hamle kudretini verebilir. İnsan hayatı, fâsılasız, kendini şan bir şeydir. İnsan, her an öler, yani rihlet ederek, daha açık ifadeyle, kendini aşarak, transsane ederek oluşur. Bütün kâinat, âdetâ, bir türlü kavuşamadığı, fakat fâsılasız mütehasir ve müncezip olduğu nihaî müşterek bir şeyin, bir sırr-ı mutlak'ın, kendi zâtıyla ahniyet-i dâime hâlinde bulunan o sonsuz '(X)'in peşinden koşmaktadır. Tasavvuf, bu hâli: "âlemlerin hedefi, mutlak hürriyettir" tarzında ifade eder. İnsan varlığında tezahür eden aşkın, aklın ve hür iradenin bu müşterek temeli, insan ruhunun nihaî ideâl hedef-objesidir.

Kendini aşarak oluşma, kendini aşma (ölerek oluşma), kendini arkada bırakarak yeniden olma, yeniden doğma; kendini aşarak, fâsılasız, kendine ve insanîyet idesine, olgunluğa ve mükemmeliyete, ahenge ve dengeye doğru hamleler yapma; kendini aşarak kendini (kendinin ve varlığın müşterek temelini) bulma ve böylece selâmete erişme: işte, Goethe'nin bilhassa, üzerinde durduğu meselelerden biri de budur. Ona göre, bu hâli idrâk edemeyen, buna sâhip olamayan bir kimse, "bu karanlık dünyada, sadece acınacak bir müsafirdir." Pervâne sembolüne Goethe'nin şu mısraları arasında bir paralellite vardı: "Und solang" du das nicht hast, / Dieses Stirm und Werde, / Bist Du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde, (kendin'i aş, kendin'i yenile" gerçeğine / ermediğin müddetçe, / Zavallı bir konuksun / Bu karanlık kürede.) Pervâne sembolü ile bu mısralar. Birbirini tamamlamaktadır. "Kendini, mütemadiyen, mutlak mükemmeliyetlere doğru aşma" düşüncesinin temelinde mistik bir hakikat yatmakla beraber Goethe, bununla başka bir şeyi de insanın (müşahhas insanın) bu dünyadaki mühim bir fonksiyonunu da kastetmektedir. Zaten, bunun böyle olduğu, yukardaki kıt'ada açıkça görülmektedir. a) İnsan ruhunun, varlığın çetin yolundan geçerek ve iç âlemde mer'haleler kat'ederek, selâmete ermesi ve Tanrı ile vahdet hâline gelmesi! Esasen, mistikte ideâl: Tanrıyla birleşmek, Tanrıyla insan arasındaki yabancılığı ve yabancılaşmayı sıfıra münce kılmasıdır. Bi hâlin sebebini şöyle izah edebiliriz: İnsan, diğer fâni nesnelere gibi fâni bir nesnedir, yani kendini, diğer fâni var olanlar gibi, mütemadiyen aşma temayülünde olan bir "var olan" dir; fakat, onlardan mühim bir farkı vardı: insan, fâniliğini (sonluluğunu) veyahut kendini (insanı) ve dünyayı aşan şeylerin mevcut olduğunu bilen bir fânidir. Fânilik, insanda şuurlaşmıştır. Ve insan, fâniliğini bildiği için "Mutlak" dan, "külfî-tek Süje"den, gayrı fânilikten

(ebediyetten) yaratıcı sonsuzluktan isabet almıştır. Sonsuzluktan isabet almış olduğu için tefekkür kabiliyetine ve hür iradeye sâhiptir. Mahlûk olduğunu bildiği için Hâlikten isabet almıştır ve Hâliki düşünür. Tanrı idesinin hâмили olduğu de mahlûk olduğunu müdriktir. Bunu, şu şekilde de ifade edebiliriz: --insan, endividüasyon âleminde, yani daima fâni, zamanî parçalardan, bölünmelerden meydana gelmiş sonlu bir âlemde, bir "fertler ve ferdiyetler âlemi"nde --ki bu âlem, zaten, mutlak varlığın parçalanmış fenomenleşmiş hâlidir--yaşar; lâkin, yerinin, her şeyi aşan "Mutlakta, mutlak varlıkta", sonsuzlukta, "küllî-tek Suje"nin yanında olduğunu da bilir. İnsan, bu bilgiden hâsil olan yabancılaşma (kâh Tanrı'ya karşı kâh kendine ve kozmosa karşı yabancılaşma) gerilimini aşmanın, daima, hasret ve ıztırabı içindedir. --İnsan ruhu, sonsuzluktan beslenir. Tanrı'nın sonsuzluğu, insan ruhunu gıdasıdır. Bu sonsuzluk, insanda aktüelleşir, canlanır, harekete gelir, şuurlaşır. Sonsuzluğun insanda bu şuurlaşması: --tefekkür, hürriyet ve irade, (hür irade) şekilden tezahür eder. İnsan ruhu, tefekkür ve hür iradeden oluşur. Tefekkür ve hür irade (irade ve hürriyet) ise, yaratıcı sonsuzluğun aktüalizasyonudur. Bu sebeple, sonsuzluğun (transsandansın, Mutlak'ı, mükemmeliyeti) şuurlaştı var-olu (insan), gayet tabîdî ki, sonsuzluğu, valıktbâki ve ebedi olan şeyi ve gerek kendinde gerek tabiattaki zıtları (zıddiyetleri<sup>9</sup> ve ihtilâfleri aşarak bu şeyle ayniyet ve vahdet hâline gelmeği düşünenecek, bir ideâl olarak arıyacak, isteyecek ve, dinmeyen bir hasretle, özliyecektir<sup>3</sup>. Bu itibarla, insanın

<sup>3</sup> İslâm kabristanlarının atmosferine, Hüv-el-Bâki (Hüv-el-Hallâkül-Bâki) ve (Âh Min-el-Mevt) sözlerinin tazammun ettiği mânâ hâkimdir. Bu sözler: çaresizliğin, bitkinliğin, yılgınlığın bir ifadesi değil, bil'âkis, insanın, bu mutlak hakikati idrâk edebilecek seviyede bir fâni olduğunun delilidir. Ve bu sözler, bu fâninin, sadece, son hükmü değil, aynı zamanda son hedefidir. Zaten, insan, **fâni olduğunu müdrik** bulunduğunu içindir ki Tanrı'dan ve Tanrı'nın sonsuzluğundan isabet almıştır. Tanrı'yı ve Tanrı'nın sonsuzluğunu idrâk edebildiği için de, fâniliğin ne ve yerinin neresi olduğunu, perdenin öbüryanında veya "bir varmış bir yokmuş"un, hayatın bu paradoks mantığının arkasında neyin durduğunu hissetmekte ve düşünmektedir. İnsan, sonluluğu reddet ve aşan mutlak varlığın ışığında sonluluğu (fâniliği) idrâk edebilen, değerlendirebilin bir fânidir. İşte, düşünme, tefekkür dediğimiz şey budur. diğere tabirle, insan, kendini ve dünyayı (kozmosu), "Mutlak"ın Külliyyetinde ve Küll-i Mutlak"ta ölçmek ve değerlendirmek ideâli uğrunda cehdedebilme imkân ve kabiliyetine, yani hürriyete sâhiptir. Bu itibarla, o, daima, mânânın daha yüksek dimansiyonlarını arayan bir mahlûktur. Bu sebeple, "Hüv-el-BÂKİ" diyebilecek ve Hüv-el-Bâkinin cazibesinde cehdedebilecek seviyede bir "entelijibl ben" dir, bir mânevi nefstir. İnsan: --Tanrı, sonsuzluk ve transsandans (ölüm) idelerinin, yani "Mutlak"ın hâмили bir mahlûk olduğu için "Hüv-el-Bâki ve âh min-el-mevt" diyebilmektedir. (Mutlak'ın daha doğrusu mutlak mânâ'nın hâмили, yani hür olan, mânâyı ve hürriyeti bir vazife olarak yüklenmiş bulunan bir varlık, gerek dış gerek iç âlemdeki maddeye hâkim olabilmeli, tabiat ilmi dimansiyonundan başlayarak ve etikten geçerek mistik dimansiyonlara varıncıya kadar madde ile, sonlulukla başa çıkabilmelidir, ve başa çıkabildiği nispette insan, hür olabilir, yani insan olabilir.) Transsandans ve ölüm, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Hattâ, bunlar, aynı şeylerdir. Tanrı, haiz olduğu transsandans kudretini, metafizik küllî yalnızlığını, metafizik küllî tekliğini "ölüm" denilen asfî bir kaynaktan alır. Ve dağınık, fâni, cüz'î nesnelere, bu kaynakla ve bu kudretle, derleyip toplarlar, sinesinde toplar ve aşar, bu kudretle ihtiva ve ihata eder, sistematize eder; sonlulukları sonsuzluğa tertip ve rapteder. Bu keyfiyet, insanda şuurlaştığı için, insan, gerek tefekkür gerek irade gerek duygu plânında bu hakikatin cazibesindedir. Bu cazibe, insanda hem vecd ve sürür hem de veleh-ü haşyet, hem sonsuz bir haz hem de sonsuz bir hüznün tevhit eder. Bu, Tanrı'nın transsandansının, metafizik küllî tekliğinin, metafizik küllî yalnızlığının --yine Tanrı'nın bir eseri olan fenomenâl âlemdeki-- bir fâniye, insana in'ikâs etmesinin (yansımalarının); insanda, fikir, irade ve duygu hâlinde şuurlaşarak, oluşmasının neticesidir.

tefekkürü ve iradesi sonsuzluğa, bâki ve ebedî olan şeye (Hüv-el-Bâki) ye müteveccihdir. İnsan (insan ruhu), mütemadiyen, kendini aşma, kendini yenileme, mütemadiyen varlığın ve kendini müşterek merkezine doğru hamleler yapmak iştihak ve hasretindedir. Hayat (insan hayatı), kendini aşarak, özünü (küll-i mutlak)ı arıyan bir şeydir. Hayat, bu mânâda olmak üzere, canlı ölümdür, canlanmış transsandandır. Ölerək, yani kendini aşarak oluşan bir şeydir. Goethe'nin mısralarının, bu mânâda, anlaşılması gerekir. mısradaki "öl ve ol" veyahut "öl ve oluş" formülünün mânâsı: --kendini fasılasız aşmak, kendindeki ve varlıktaki maddeyi (fâniliği, sonluluğu) sonsuzluğa, Bâki ve Ebedî olan şey'e, mânâyâ ve vahdete doğru aşmaktır. İnsanın, bu fâni âlemde, göstereceği bu cehd, sadece kendi nefsiyle değil, aynı zamanda tabiat ve kozmosla olan münasebetlerinde ahengi temin edecektir. Ruhun, iç âlemde merhaleler aşarak, selâmete ve hidayete ermesi, Tanrı ile dialôg tesis edebilmesi: --işte, (öl ve ol) formülünün bir mânâsı da, budur. b) Fakat, Goethe, hayat felsefesinde, ümanite (insaniyet) idesine ve ideâline de merkezî bir mevki verdiği için, insanın, kendi egoizmesini aşarak, camia ile ünyon hâline gelmesi, böylece insan şahsiyetinin olgunlaşması da ehemmiyet kespemektedir. İnsanın camiaya bağlanması, camialaşması lâzımdır. Lâkin, bu camialaşma, Hegel'inkinden farklıdır. Goethe'nin istediği camia, insanî bir camiadır. İnsan şahsiyetlerinden meydana gelmiş bir camiadır. Camia, ancak ümanitenin ışığında mutalâa edilebilir. Her insan, başlı başına, bir ruh ve mânâ dünyasıdır, bir monaddır, bir şahsiyettir. İnsan, insan olarak, insan şahsiyetini muhafaza edere, diğer insanlarla beraber olmalıdır. İşte, camia ve camialaşma, budur. Hâlbuki, Hegel'de, fert (insanın ferdi tabiatı), camia (insanın sosyâl tabiatı) içinde, tamamiyle, erimekte, bu da insanın varlık bütünüünün, kültür dünyasında, lâyıki veçhile, gelişmesini engellemekte, insanı insan yapan küllî kaliteden (insanî hür şahsiyet şuurundan) tecrit etmektedir. Hegel'e göre, kânat ruhunun yer yüzündeki mümessili olan devlet, insanın dünyasının bu tanrısı karşısında ferdi insan, hiçbir şeye sâhip değildir. Tabîi hak ve hürriyetlerinden tecrit edilmiş bir hâlde "tanrı-devlet"le karşı karşıyadır. Tanrı-devletin her iradesi, hürriyetin ve adaletin ifadesidir. Fert, bu iradeye kendini ne kadar teslim eder, bu iradede ne kadar erirse, o kadar hür olur. Çünkü, bu irade, doğrudan doğruya ve tek başına, hürriyet ve adaletin hâmil, mümessili ve müessiridir. Hegel'e göre, devletin iradesi, tabîi hukuku aşar. Binaen camia düşüncesinin, kendi üzerinde tecrübe edilmesine ne kadar tahammül ederse, adalet ve hürriyet de en radikal ve en mükemmel şekilde gerçekleşmiş olur. Bir tarafta tanrılaştırılmış devlet (insanın dünyasının tanrısı), diğer tarafta bu devletin karşısında tabîi hak ve hürriyetleri red ve inkâr edilen ferdi insan! Böyle bir devlet anlayışı ve böyle bir "devlet-fert münasebeti" anlayışı: ancak, devlete hâkim iktidar sâhiplerinin, "tanrı-devlet"in arkasına gizlenerek, hiçbir had ve hudut tanımayan iradelerini ve ihtiraslarını fertlerin



üzerinde, istedikleri gibi, serbestçe tecrübe edebilmelerine, yürütebilmelerine, zemin teşkil etmekten başka bir işe yaramaz.

e) Goethe'nin gerek immanan-transsandan evölüsyon panteizminin gerek camia anlaşının gayesi, Hegel'inkinden farklıdır. Evölüsyon panteizmiyle, anlatılmak istenen şey, mânâ yolunda cehdederek gayret sarfeden insanın, varlığın çetin ve meşkûk yolundan geçerken, Tanrı'nın inayetiyle, ruhânî selâmete erebileceği keyfiyetidir. Zira, insanın vazifesi: -- nefisini, iradesini terbiye etmek, iyilik yolunda iradî cehdde bulunmaktadır. Bu cehd, Tanrı'nın inayetiyle, hedefe varabilir. Ama, her şeyden evvel insanın, iyilik yolunda gayret sarfetmesi lâzımdır. Tanrı, daima cehdederek gayret sarfedenleri, selâmete ve hidayete eriştirebilir<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cehdederek gayret sarfeden süjenin, Tanrı'nın inayetiyle, erebileceği hidayetin ifade ettiği mânâ, yine Goethe'nin şu mısralarında tezahür ediyor: "Sofort wende dich nach innen, / Das Zentrum findest du da drinnen". (Hiç durma, eyle teveccüh ruhun un â'mâkına,/ Aradığın merkezi bulacaksın orada.)

Goethe anlamında : -- mekân – zaman nizamında mânâ ve madde, ide ve hayat, ruh ve beden iç içedir. Mânâda bulduğumuz şey maddede, maddede bulduğumuz şey mânâda da kendini göstermektedir. Goethe'nin görüşü bu merkezde! Ancak şunu ilâve edelim ki, gerçi fânî hayatımızda, bunlar iç içedir; ama yine de, bunların **aynı şeyler olmadığını**, binaenaleyh, **aralarındaki farkları** bilmemiz lâzımdır. Hayatın huhudü, maddenin bittiği noktadır. Ve maddenin bittiği, tükendiği noktadan, mekân – zamanın sona erdiği andan itibaren, ruh, tek-ü تنها, Tanrı ile Tanrı'nındır. Ruhun bu tek-ü tenhalığı, bu yalnızlığı: küllî bir yalnızlıktır. Rih, ilâhidir, ebediyetten bir parçadır ve tekrar edebiyat, Tanrı'ya döner. "Faust" tragedyası, bu inançla biter. Bu tragedya, sadece, bir san'at eseri değil, aynı zamanda, ruhun selâmet ve hidayetini terennüm eden bir eserdir; varlığın meşkûk ve çetin yollarından geçmeğe mahkûm insanın, hakikat, selâmet ve hidayet yolunda cehdererek sarf ettiği gayretlerin hâkiyesidir. İnsanın girdaplarla, zulmetlerle, kötülüklerle, meşkûkiyetlerle dolu, ardı arkası gelmeyen krizlere giriftar (saplanmış), karışık hayat macerasının ve insan ruhunun mânâlı hamlelerinin hikâyesidir Faust tragedyası!

Alman edebiyatının klâsik – romantik devresinin başında "Klopstock"un "Messias"ı ve sonunda da, bir hidayet ve selâmet eseri olarak, "Goethe"nin "Faust"u durmaktadır. Her iki şairi de aynı problemin meşgul ettiği, aşağıdaki mısralardan anlaşılıyor. İnsanın, bilhassa, iç âlemindeki maddeyle, fânilikle başa çıkması; mânâyı maddeye hâkim kılarak, ruhun, Tanrı'nın inayetiyle, hürriyete ve hidayete kavuşması; insanın gerek kendi nefsiyle gerek tabiatla (hayatla) ve gerek Tanrı ile münasebetlerinde, daima, ahenk, tevazün (denge) ve vahdeti hedef tutması keyfiyeti: -- Goethe'nin bilhassa, üzerinde durduğu hususlardandır.

"Sing", unsterbliche Seele,  
der sündigen Menschen Erlösung!" (Klopstock)  
(Eyle terennüm ey ruh-i ebedî,  
Günahkâr insanların selâmetini.)  
"Wer immer strebend sich bemüht,  
Den können wir erlösen." (Goethe)  
(Her kim ki dâim cehdederek gayret ede,  
Erdirebiliriz anı biz selâmete.)

Cehdederek gayret etmek : -- insanın, hidayet ve selâmet yolunda, ûlvî dimansiyonlara doğru yükselmesini, mükemmelleşmesini tazammun eder. Diğer tabirle, bu yükselme ve hidayete erme, ancak, Tanrı'nın inayetiyle Tanrı'ya imanla mümkündür. Düşüncede, ağırlık merkezi "cehdetme"nin üzerindedir.

Klopstock ve Goethe, insanın metafizik "misyon ve kaderini", Tanrı'nın inayetiyle, hidayete, hürriyete ve hayra kavuşmasında görüyorlardı. İnsanın ideâal hedef – objesi : mânevi karakterli bir ana zemindir. Bu noktada, ilginç bir mukayese yapmak icap ederse, **Nietzsche'nin**, insanın ezeli, daha doğrusu aslîkevnî kaderi ve misyonu hakkındaki, **düşünceleri** hatırlanabilir. Nietzsche'yi ruhun selâmet ve hidayeti hiç âlâkadar etmiyor veyahut o, bu selâmeti bambaşka bir vasatta görmeğe ve göstermeğe çalışıyordu. Şöyle ki: Nietzsche, metafizik arka plânı reddediyor. Arka plân reddedilince, selâmet ve hidayet problemine, artık yer kalmaz. Bu sebeple,

---

Nietzsche, sırf bir ön plân insanıdır. Binaenaleyh, o, ampiriyi (ampirik hayatı), ateizm boşluğu üzerinde, mutlaklaştırmakta, insanın misyonunu, hayatın sonsuz ufuklarına, ya da hayatın küllî kudretine (küllî dinamizmine) doğru yapacağı “dionysos’v’arı” iradî hamlelerde görmektedir. Bu iradî hamle, sırf “bu yan hamlesi”dir. Nietzsche’nin dionysos imajında terennüm ettiği “insan – üstü”, kozmosta istediği hedefleri seçmede ve bu hedeflerde istediği değerleri gerçekleştirmede, mutlak – hür’dür. İnsan – üstü’nün hayat felsefesi, ser – âzat bir hikmettir. Kuşlar gibi hür bir hikmettir, bir hikmet-i tayr’dır bu! Bu hikmetin özünden gelen şey, doğrudan doğruya, hayatın küllî kudretine müteveccih (yönelik) bir “dev aksiyonlar” hamlesidir. Nietzsche’nin dünyası, hiçbir had ve hudut tanımayan insan iradesinin hamlelerinden, aksiyonlarından vücade gelmiş bir dünyadır. İnsanın misyonunu, hiçbir hudut tanımayan, zincirden boşanmış, dionysosvârî “insan – üstleri”, “insan – ifritleri” imajında nasıl tasavvur ettiğini, Nietzsche’nin ateist düşüncelerinde teşhis ve tespit etmek mümkündür. Filozof, insan iradesinin, metafizik değerler sistemiyle, alâkasını kestikten sonra bu iradeye çizdiği yolu, “Zarathustra”nın ağzından, hiçbir şüpheye mahal kalmıyacak şekilde, açıkça, ifade ediyor : Şöyle ki: Wenn jch je stille Himmel über mir ausspannte und mit eigenen Flügeln in eigene Himmel flog : wenn ich spielend in tiefen Licht – Fernen schwamm/und meiner Freiheit Vogel – Weisheit kam : so aber spricht Vogel – Weisheit : Siehe es gibt kein Oben kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du leichter!/ Singe! Sprich nich mehr ...

“Zarathustra”nın yukardaki sözlerinin ihtiva ettiği görüş, **mânâ** itibarıyla ve **genişletilmiş** olarak, Türkçe şöyle ifade edilebilir:

Açınca başımın üstüne sessiz semaları,  
Uçunca kendi eflâkime kendi kanatlarımla,  
Sonsuza dek uzanan nûr – ufuklarında  
Cezbelenince vecd ile ruhum,  
Ve bir hikmet-i tayr gelince hürriyetime,  
Duyarım bu hikmetin hitabını  
O zaman derinden derine :  
Hele bak dinle beni : yoktur bu yan ya da öbür yan;  
İleri, geri, aşağı, yukarı :  
İstedğin hedefe eyle akın, koş...durma atıl!  
Kuş gibi hürsün, bağlı değilsin,  
Bütün ufuklar hep sana açık,  
Şarkın’ı söyle, konuşmak artık!

(spielend – oynuyarak : burada, “vecd ile” diye ifade edilmiştir./ schwimmen – yüzmek : cezbelenmek diye ifade edilmiştir. Ayrıca, Oben, yukarı : “öbür yan, yani rûhânî âlem; Unten, aşağı : bu yan, yani cismânî âlem mânâsına gelmektedir.)

Nietzsche’nin bu düşünceleri, onun hayat ve insan anlayışının temel unsurlarından biridir. Bu şarkı, aslında, insan – istlerinin şarkısıdır. Bu düşüncelerin, insanın bugünkü hâli için, aceba, her hangi bir ehemmiyeti var mıdır? Bugünün modern nihilizmi (ateizmi) zaviyesinden, Nietzsche, şüphesiz. İlk plânda gelen şahsiyetlerden biridir. Modern nihilizm, kozmolojik karakterlidir. Modern insanın davası, kozmiktir. Ve bu insan, dinin mânâ ve kıymetini, yavaş yavaş, artık anlayamaz hâle ve derekeye düşmüştür. Modern insanın veya modern nihilizmin kozmik mânâ ve gayesini kavramak için, Zarathustra’nın sözlerini, iyice, tetkik etmek ve değerlendirmek kâfidir.

Nietzsche’nin felsefesi, Kant ve Goethe’nin dünya ve hayat felsefelerinin zıddıdır. Kant ve Goethe, küllî (üniversel) insaniyet ve bu insaniyetin vahdeti idelerini, felsefelerinin temeli hâline getirmişlerdi. Hâlbuki, Nietzsche, bu külliyeti tahrip eden bir zihniyetle karşı çıkıyor : **insan – üstü** ve hayvanla insan – üstü arası “**alel’âde insan**” tefrikını, kuvvetlilerin zayıfları ezmesini terviç ve telkin eden, bunun, doğru ve haklı olduğunu ispata çalışan bir felsefenin en başta gelen müdafilerindendir Nietzsche! Onun ahlâk ve hukuk felsefesine, bu esasa dayanan, haşii, gayr-ı insanî bir zihniyet hâkimdir.

Hangi zaviyeden bakarsak bakalım, Nietzsche’nin felsefesi “**Allah**”la yahut metafizik transsandandsla savaş hâlinindedir. Eskiden, mazinin derinliklerinden gelen kıymetlerin hepsine karşı harb ilân etmiş; fakat, bu hareketiyle de, hayatı bütün an’anevî, daha doğrusu bütün mânevî değer muhtevalarından mahrum etmiştir. Nietzsche, böyle bir savaşın, kendisini nihilizm denilen uçurumun kenarına getirdiğini sezmiyor değildi. Hâlbuki o, nilizmi aşmak, nihilizm, iliklerine kadar işleyen bu inkârcılık duygusu, işte bilhassa bu sebeple, hayatı ( hayata müteveccih küllî kudreti ve küllî kudrete müteveccih hayatı), tek taraflı olarak, göklere çıkarmağa ve bu hayata,

Fakat, bunun için, Tanrı ile insan arasındaki münasebetin (dialogun) deruni olması, insanın Tanrıdan uzaklaşmaması lâzımdır. Ancak, bu suretle, mânâ ve selamet yolunda bir evolüsyon mümkün olabilir. Tanrı'nın inayeti, "ûlvi dimansiyonlara, mânâ dimansiyonlarına incizap ve tehassür duygusu"nun, cehdeden insanın kalbine, yine Tanrı tarafından, bahş ve ihsan edilmiş olmasında mündemiçtir. Bu incizap ve tehassür, esrarlı ve yaratıcı bir kabiliyettir. Meselâ, Kant, Herder, Schiller ve Goethe bu kabiliyetle meşbu idiler, bu cezbesinde ve cazibesindeydiler. İnsan, nura müncezip bir mahlûktur. İnsanın iç âlemindeki bu nûr, maddeden kurtulup şekil ve hüviyet kespemek ister. Bu nûr, ûlvî dimansiyonların malıdır; insandaki asıl insanın, insanîyet idesinin sembolüdür. İşte, Goethe, bu insanın ve bu insan imajına uygun bir dünyanın peşindeydi. (Hegel gibi, devleti tanrılaştırmanın peşinde değil!). Onun için, insanla Tanrı ve tabiatla (hayatla), Tanrı arasında, vahdete varacak kadar, yakın bir münasebeti derpiş ve terviç ediyordu. Kendisinin benimsediği bu karakterdeki bir tekâmül, hayatın bütün sahalarna şâmil küllî bir harekettir. İnsan ruhunun, müspet ve iyi hedefler istikametinde, ebedi bir "kendini yenileme, kendini aşma" harekettir bu! Goethe, hayatın ideden, maddenin mânâdan, immanansın transsandanstan, insanı ve kozmosun Tanrı'dan kopmasını istemediği için, bunları, ayniyete varacak kadar, iç içe tasavvur etmiştir. Böyle bir ayniyeti terviç etmesi, aynı zamanda, Tanrı, insan (ferdî ruh) ve tabiat (kozmos) münasebetlerinde vahdet ve ahenk gayesini hedef tutmasından ileri gelmektedir.

f) Anlaşıyor ki Goethe'nin bütün düşünceleri, vahdet, ayniyet ve ahenk prensiplerinin tesiri altındadır. Goethe'ye, bir bakıma, ayniyet filozofu da denilebilir. Fakat, o, ayniyet düşüncesini, Hegel gibi, radikalleştirmemiştir. Meselâ, bu düşünceye daima mücezip olduğu hâlde kritisizmi de terviç ettiği, bazı görüş ve fikirlerinden anlaşılmaktadır. Goethe, üniversal düşünür; fakat, onun üniversalitesi, Hegel'de olduğu gibi radikal, katı, insana ve hayata yabancı bir ayniyet düşüncesinin sultanı altında değildir. O, Hegel'in aksine, hayatı anlamış, bu itibarla, hayata anlayış ve sevgiyle yaklaşan, humain (ümen) bir ahenk ve sentez filozofudur. Goethe, daima ahenkli sentezi aramıştır. Ayniyet düşüncesini: --ahenk ve tevazün

---

Dionysos (Diyonizos) imajında insan – üstü'nü yaratarak, hâkim olmağa Nietzsche'yi sevk etmiştir. Bu insan – üstü, hayata hâkim olmağa Nietzsche'yi sevk etmiştir. Bu insan – üstü, hayata hâkim, hayat üzerinde muzaffer bir Dionysos'tur. Böylece, Nietzsche, nihilizmin, ruhunda husûle getirdiği kaotik sarsıntıları, insan – üstü gibi tasavvurlarla ve tasavvurlarda, müvazelenelendirmeğe çalışmıştı. İdeâl arka plânı inkâr ettikten sonra Nietzsche'nin, hayatı tanrılaştırması, hayata dört ealle sarılması gayet tabiidir. Nietzsche, bir "Hıristiyan kültür dünyası"nda yetişmiştir. Hıristiyan bir dünyanın insanıdır. Öyle olduğu hâlde, Hıristiyan dinini hor ve hâkir görmüş, yerden yere vurmuştur. İnsandaki merhamet duygusunu, âdetâ, aşağılamış, bu duyguyla alay etmiştir. Ne gariptir ki hakikatin mutlak kıymetini göstermek uğrunda fikrî ceht sarfedeyim derken, hakikati izâfileştirmiştir. İşte Nietzsche'nin bütün bu davranışları, onun kendi ruhunun (Nietzsche denilen ruh ve mânâ dünyasının) derinliklerinden, kâinatın aslî özü olan "**ruhların merkezi**"nden, **Allah**'tan kaçışının neticeleriydi. Yoksa Nietzsche, çok hassas, çok derin engin bir ruha sâhipti.

(denge) düşüncesiyle, hayata anlayış ve sevgiyle yaklaşarak, insanileştirmiştir. Fikirlerinin en son hedefi: zıt fenomenlerin sâkin ve sâbit kutbunu arayıp bulmak, Tanrı-insan-kozmos (tabiat ve hayat) arasında vahdetli bir ahenk ve ahenkli bir vahdet tesis edebilmek! Burada Tanrı, insan ruhunun selâmete, safiyete ve mükemmeliyete kavuştuğu mânevî bir ana zemindir. Bu mânevî an zemin, aynı zamanda, tabiatı da ihtiva ve ihata eder. Goethe'nin immanan-transsandan evolüsyon panteizmi, Hegel'de olduğu gibi, insanı ve tabiatı (hayatı) yutan, kendi gayelerine bir vasıta, kendi şekillerine (kılıklarına) bir etof olarak kullanan bir kâinat aklının plâni veya şeması olarak tasavvur edilmemiştir. Hayatı (tabiatı) ve insanı, immanan – transsandan bir Tanrı idesine bağlamak istemesinin sebebi: varlığın çetin ve meşkûk yollarından geçerken selâmet ve hidayete erişebilmesi için insana emin bir mesnet, bir rehber ve ideâl temin edebilme endişesidir. İnsanı, sadece, elle tutulur ve gözle görülür" maddi tabiat"a bağlarsak veya yaklaştırırsak, o vakit tabiatın, hayatın temelini veya temellerini ihmâl etmiş ve insanı, sırf dışa dönük, sırf ampiriyi mutlaklaştıran bir pozitivist, bir materyalist hâline getirmiş oluruz. Buna mukabil, insanı, münhasıran hayatın metafizik temellerine bağlar, hayatı ve tabiatı ihmâl edersek, o zaman onu "bud'ı mücerred"de (soyut boyut'ta) bir hayâlperest yapmış oluruz. Bu'd-ı mücerrette yaşayan bir hayâlperest, aşırı bir materyalist kadar tehlikelidir. Çünkü, o, hayatı anlamadığı için hayata anlayış ve sevgiyle yaklaşamaz. –Goethe'nin felsefesinde, Transsandans (Tanrı): hayata (tabiata) ve insana hâkim olmakla beraber bu hâkimiyet, bu sulta: Hegel'in kâinat aklının sultasına benzememektedir. Goethe, Tanrı'ya her şeyden üstün bir mevki veriyor; ama, yine de, gayesi, bu dünyada, Tanrı –insan—hayat münasebetinin, bir hâkimiyet münasebeti olmaktan ziyade, bir ahenk ve denge, bir iç rabita, bir sevgi münasebeti olduğunu veya olması lâzım geldiğini göstermekti.

Goethe'nin immanan-transsandan panteizmi, (Faust) tragedyasından anlaşılacağı veçhile, eninde sonunda, metafizik-transsandan bir Tanrı idesine müntehi olmaktadır, denilebilir. (müntehi olmak = nihayetlenmek, nihayet bulmak). Çünkü, Faust'ın ruhu iblise, daha doğrusu maddeye teslim edilmez, melekler tarafından Transsandansa, Tanrı'ya götürülür.. Bu suretle, Goethe, ruhun safiyet hürriyetini ve menşeinin sonsuzluk ve ebediyet olduğunu kabul etmiş oluyor. Esasen, kendisine göre, ruh, "ein Stück Ewigkeit"tır. (bir ebediyet fragmanıdır. Bir "parça-ebediyet"tir yahut ebediyetten bir parçadır.) Goethe'nin panteizminde, Tanrı idesi, safiyetini muhafaza etmiştir. Onun bütün kaygısı: Tanrı-insan-hayat arasında, doğrudan doğruya, mevcut münasebeti tebarüz ettirmekti. İnsanın bir taraftan, yine doğrudan doğruya, Tanrı ile (sonsuz hakikatla) münasebetini müdafaa etmiş olması Goethe'nin, ümanist olmasından ileri gelmektedir: insanın hem Tanrı'ya hem hayata (tabiata), hem iç âleme hem dış âleme bağlı olarak olgunluk hedefine doğru tekâmülü ve tekemmülü!

Goethe'nin ayniyet, vahdet ve ahenk görüşü ile alâkalı bazı hususları belirtelim: ide ve hayat (ampirik dünya), ide ve tecrübî âlem, felsefe ve tabiat araştırmaları, iç âlem ve dış âlem bir vahdet ve bir bütün teşkil ederler. Goethe'ye göre: bilginin bir tek kaynağı vardır: tecrübî âlem! İdeler dünyası, Goethe'ye göre, bu tecrübî âlemde mekindir, yani immanan karakter dilidir; ideler, hayatın içindedir. Çünkü, tefekkür ve idrâk<sup>5</sup>, birbirinin zıddı değildir. Her ikisi de tecrübenin şekilleridir. Bu görüşe müvazi olarak, Goethe, her şeye şekil ve hüviyet veren mânevî kudretin, tabiatta (tabiatla iç içe); sonsuzluğun, sonlulukta (sonlulukla iç içe) olduğunu belirtiyor. Meselâ "Gott-Natur" tabiri gibi! Goethe, panteisttir. Sonsuzlukla sonluluğun, iç içe olduğunu şöyle ifade ediyor: "Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten. —Şaire göre, iç âlemlerle dış âlem, vahdetle kesret arasında karşılıklı bir üessiriyet (tesirlilik) vardır. bu tezin neticesi şudur: dış dünyamızın ahengi, ahenkli ve dengeli olarak şekillendiren ve hüviyetlendiren bir iç âlemlerle mümkündür; fakat, huzursuz bir iç âlem de tabiatın ritmiyle huzura kavuşur. Burada, ide ve tecrübe (hayat), ruh ve mânâ (mânevî nefis) ve tabiat, sonsuzluk ve sonluluk, ebediyet ve zaman bir iç rabıta hâlinindedir. Nasıl ki kanın deveranından (dolaşımından) mevsimlere ve nihayet yıldızlar âlemine kadar, her tarafta, her yerde ritmik bir kanun hâkimse, Goethe de, tıpkı bunun gibi, her mevzuda ritmi hâkim kılmağa çalışmakta, kendi düşünceler dünyasını, karışık, bulanık heyecanlar ve ihtiraslardan kurtarıp ölçülü ve müvazeneli, ahenk dolu huzura kavuşturmuştur. Goethe' yaşadığı asrın heyecanlarını, dertlerini, ıztıraplarını, başarılarını, vardığı hedefleri, uğrunda cehdettiği gayeleri, hülâsa, bir kesret dünyasını, vahdetli bir bütün olarak, toplamış, tefsir etmiş ve şi'riyet dolu bir açıklık ve berraklığa kavuşturmuştur. Bunun böyle olası da gayet tabiidir; çünkü. Goethe, bir fikrî nizam (fikrî kozmos) üstadıydı. Filözofik kültürü ile, san'atındaki şiirle ve şi'rindeki san'atla, dehasıyla bunu yapabilecek kudretteydi. Schiller'in şu mısraları, fikrî nizam üstadlarının<sup>6</sup> kudretini, şi'rini ve san'atın beşerî dünyadaki misyonunu, kâfi derecede, tebarüz ettiriyor:

"Der Dichtung heilige Magie  
Dient einem weisen Weltenplane,  
Still lenke sie zum Ozeane  
Der grossen Harmonie<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Burada, kastolunun idrâk : hem hâssî idrâk hem de entüitif idraktir. Goethe, fizik gözleriyle, doğrudan doğruya, idrâk ettiği eşyanın (hayatın) arkasındaki şeyi de ruhun entüitif gözü ile, yine doğrudan doğruya, idrâk ediyordu.

<sup>6</sup> Fikrî nizam üstadlarının, siyasî nizam üstadlarıyla (büyük devlet adamlarıyla) , en azından, aynı seviyede, aynı değerlerde olduklarını söylemek, bir hakikati teyit ve teslim etmekten başka bir şey değildir.

<sup>7</sup> Schiller şi'rini yolunun, küllî ahenge isâl eden yol olduğunu, bu itibarla, insanın dünyasını bu ahenge sevk ve tevcih ettiğini anlatmak istiyor. insanın dünyasında (kültür dünyasında) ise, en aslî ve en mühim unsur rûh ve

(Şi'rin o kutsî sihr-ü füsunu  
Hâdimdir hikmet dolu bir kevnî nizama,  
Ve sessizce sevkeder ruhu  
O büyük ahenk ummânına.)

Goethe'nin gayesi siyasî değil, insanî idi. İnsan ruhunda, ülvîyete ve aydınlığa bir incizap vardır. İnsan, çalışmak ve aynı zamanda mânâyâ, iç âleme doğru cehdetmek için yaratılmış bir mahlûktur. Bu cehd, Tanrı'nın insana bir ihsanıdır. Bu itibarla, mânâyâ doğru cehd, Tanrı'nın inayetiyle mümkündür. İnsanın mânâyâ doğru cehdi, Tanrı'nın mutlak hürriyetinden gelen, esaslı bir "yaratıcı kudret ve kabiliyettir". Bu sebeple, insan, bu kudret ve kabiliyeti, hiç bir mevzuda, kötüyü kullanmamalı, insan ve tabiat, Tanrı yetime hâline gelmemelidir. Tanrı'dan, mânâdan, metafizik transsandandan kopmamalıdır. Goethe'nin, gerek insanda gerek tabiatta, mütemadiyen, Tanrı'yı teşhise ve tebarüz ettirmeğe çalışması; kozmik nizam ve harekette bir kutsiyet; insanın, mütemadiyen, kendini aşarak ve yeniliyerek, hayatın her sâhasında, daha mükemmel, daha ülvî dimansiyonlara doğru yükselme incizabında ilâhî bir hikmet görmeğe mütemayil olması, bu bakımdan, câlib-i dikkatir. Goethe'nin nazarında insan, bu hedef uğrunda cehdeden bir mücahittir. İnsan demek, tabiat ve hayatı ( dış âlemi) gözden kaybetmeden, ruh ve mânâ yolunda, iç âlem yolunda mücahit demektir

İnsan olmak demek, ruh olmak, mânâ olmak demektir. Bunun için de, insanın, aydınlığa doğru, hakikat nuruna ve insanî aşka doğru cehdetmesi lâzımdır. İnsanî aşkı yaşamanın şartı, mânevî karakterli metafizik –transsandan realiteye inanmak, bu realitenin, herşeyi alan ve veren ana zemin olduğunu, yani " her şeyi veren ve alan Tanrı'dır" kaziyesindeki hakikat-i külliyyeyi, derûnen, idrâk etmektir. İnsan sevgisinin, tabiat sevgisinin temeli, bu derûn' idrâktedir<sup>8</sup>. Aşkı insanîyi idrâk edebilmek için, evvelâ, aşk-ı ilâhiyi idrâk etmek, bunu derunen

---

mânâdır, insan ruhudur. Bu sebeple, küllî ahenk, insan ruhunun hedefidir. Ve bu hedefe de, şi'rin füsunkâr kudretiyle, varılır.

<sup>8</sup> İnsan ve kâinat (varlık) sevgisi : "mekân ve zamandan mücerret, fakat yine de mekân ve zamanın sâhibi, süjesi olan Şeye" imanda mündemiçtir. Bu imân ise, transsandansla karşı karşıya gelen, transsandansın realitesini derûnen idrâk eden ruhta (insan ruhunda) uyanır. "İnsan ve varlık sevgisinin temeli" : Bâki ve ebedî olan şeye, Tanrı'ya ve Tanrı'nın sonsuzluğuna ve ebediliğine imandadır. Fâni eksistansların dağınıklığını aşarak derleşip toparlayan Tanrı (mutlak varlık, küll-i mutlak, matlak hakikat), haiz olduğu bu kudreti (transsandans kudretini) : -- yine kendisinden gelen başka bir kaynaktan alır. İnsan, bu kaynağa "ölüm" diyor. **Transsandansla karşılaşmamızı mümkün kılan kaynak!** İşte, imânın (ebediyete imânın) kökleri: insanın iç âleminin, Tanrı'nın transsandansının asli kaynağı olan, ölümle karşılaşmasında, yani bu hâl ve keyfiyetin insanda şuurlaşmasında; veyahut mutlak varlığın : göçüp giden anlarda; maddenin her an bittiği, hayatın her nefeste tükediği, daha doğrusu, var – olan her şeyin, her fâni ve sonlu nesnenin, her anda, transsandansın câzibesinde olarak, kendini **Mutlak'a** doğru aşığı hudutlarda bize kendini hissettirmesinde mündemiçtir. Göçen "an"da, "ölen an"da "rihlet eden an"da Allah'ın külliyyetini, ezeliyyetini ve ebediyetini yaşarız. "Fâni an" veya "fâni an'lar" : Küll-i Mutlak'ı işaret eden göstergelerdir. Yani, insan, her nefesinde, maddeye veda eder. Yahut insan, her

yaşamak lazımdır. Bunun için de insan her şeyden evvel, kendini ve kozmosu aşan mânevî şeylerin mevcudiyetine ve bu şeylerin merkezine imân etmelidir. Bu imân, insanı: hürriyete, hayra ve ruh olgunluğuna kavuşturur. Bu imân, insanı insan ve tabiat sevgisine ve hayatın temelindeki hikmet-i külliyeye götürür. İşte, Goethe, eserlerinde ve eserleriyle, insana, daima, bu tabiat ve hayat sevgisini, insan ve Tanrı sevgisini telkin etmeğe; insana, kozmik nizam ve hareketin azameti yanında, insan şahsiyetinin yüksek kıymetini, mânevî dimansiyonların ûlviyet ve kutsiyetini göstermeğe ve telkin etmeğe çalışmıştır. Zira, Goethe, biliyordu ki Tanrı ile artık dialog hâlinde olmayan insan, sadece, tahripkâr ve habîs bir ruhtur.

## II

### Goethe ve Kant

Goethe ve Kant'ı mukayese etmek her cihetçe ilginçtir. Çünkü, bu mukayese, iki insanın, aynı şeyleri, başka yollardan giderek, değişik fikrî ve ruhî hâlet içinde, düşündüklerini, bazı bakımlardan aynı neticelere vardıklarını, birbirlerine yaklaştıklarını; bundan başka, Kant gibi filozofun Goethe gibi bir şaire, hangi zaviyelerden ve hangi mevzulardan, tesir ettiğini göstermesi itibarıyla, şayan-ı dikkattir.

“Goethe”nin “Kant’a nispeti nedir?

a) “Goethe”, dünyayı nasıl görüyordu ve gördüğünü, ruhu ile, iç âlemiyle nasıl tefekkür ediyor, muhayyalesiyle nasıl işliyor, ruhunda ve ruhu ile nasıl yaşıyordu? Dünyayı (kâinatı) nasıl iktisap ediyor ve iktisap ettiğini, dünyüyü, tekrar, nasıl veriyordu? Bu cihet, Kant'ın tefekkür ve tehassüs tarzıyla mukayese suretiyle, tetkik ve tespit edildikçe, aradaki farklara rağmen, her iki

---

nefesinde, Tanrı'dadır. Göçen an'lar (insanın ve kozmosun göçen an'ları) : -- “var – olan”ın, varlığa oluştuğunu veyahut “var- olan”ın fâsılasız, kendini Mutlak'a doğru aşma hâlinde olduğunu, o müşterek ana zeminden gelen fâni nesnelere, tekrar o ana zemine doğru hareket hâlinde olduklarını; kesretin vahdete intikal hâlinde olduğunu göstermektedir: -- “Küll-i nefis-in zâika-tülmevt”, her “an”da, her nefeste vuku bulmaktadır. İnsan ve bütün diğer fâni nesnelere, her an ölümü tadmakta, yani her anda, diğer tabirle, zaman vasatında kendini aşarak Tanrı'nın transandansına intikal etmektedir. Son nefesten sonra vuku bulan şey ise, intikal-i mutlaktır. İşte, insan ve varlık sevgisi: her şeyin Tanrı'dan gelip tekrar Tanrı'ya döndüğü hakikatindedir; “ölümü tefekkür etme, ölümle derûnen karşılaşma” dediğimiz hakikatte tezahür eden “sonsuzluğa ve ebediyete imân”da mündemiçtir. İnsan ve kâinatın temeli, bu sonsuzluğun ve ebediyetin saf ve küllî Süjesindedir, Tanrı'dadır. Ölümle, transandansın bu asli kaynağı ile karşılaşma, insanda şuurlaştığı için insan, “Hüve-el-Bâki” ve “Küll-i nefis-in zâika-tül-mevt” diyebilecek kabiliyet ve seviyede yaratılmış bir “ruh ve mânâ” dünyasıdır.

Yukardaki izahların neticesi olarak diyebiliriz ki insan ve kâinat sevgisinin temeli, ebediyete yani zamandan münezze olan şeye imânla mündemiçtir ve imânın kökleri, transandansın aslî kaynağı olan “ölüm”ü tefekkür etme, “metafizik duygu vasatında, yani derûnen, ölümle karşılaşma” dediğimiz hakikatindedir.

mütefekkir arasında, bazı bakımlardan, fikrî bir rabıta ve münasebetin mevcut olduğu ve her ikisinin düşüncelerinin, aynı nihâi edef istikametinde seyrettiği görülür. Bu hedef: insan, kâinat ordo universii ordo rerum) ve mânevi karakterli metafizik transsandans<sup>9</sup> arasında vahdeti tesis ve temin etmektir. Daha doğrusu, insanı ve tabiatı (kâinatı) : her şeyi kaplıyan ve kapsıyan mânevi bir ana zemine, fâni olan hiçbir şeye benzemiyen, fakat yine de her şey olan “ O Tek Şey”e bağlamaktır. Bu itibarla, Kant ve Goethe, metodları ve hareket noktaları, tefekkür tarzları, hattâ mizaçları farklı olmakla beraber, esasta ve hedefte birleşiyorlardı; onlar, Tanrı, insan ve dünya vahdet ve ahengini istihdaf eden (hedef tutan) ahenk ve terkip filozoflarıydı. Goethe, ayniyet düşüncesine müsteniden ve metafizik duygunun entütif gözü ile, mistik irâk ile, Tanrı-insan-kâinat (tabiat) vahdetini arıyor, böylece, insan ruhunu, daha bu dünyada iken, transsandan âlemdeki selâmete hazırlamak istiyordu<sup>10</sup>. Kant ise, aklın kritik gözü ile, tahlilî-kritik yoldan (ilmi yoldan) giderek, dünya ve insan münasebetlerini, insan ve insanlar münasebetini, insan ve Tanrı münasebetini, personel espiri metafiziği zemininde, mefhumlara bölerek ve mefhumlar hâlinde tefekkür ederek ve bunları nihâi mefhumlara bağliyerek ve birleştirerek

---

<sup>9</sup> Burada, kastolunan “metafizik transsandans” şu şekilde de ifade edilebilir : mânevi karakterli, metafizik transsandan küllî süje; hür, mutlak, nâmütenâhi ruh; mutlak sipiritüel hürriyet, sonsuz ve ebedî varlığın hikmeti ve hürriyeti; mutlak varlık; Allah.

<sup>10</sup> Bu selâmetin, ancak, maddeden gelen ihtiraslarla, menfi (münkir) ruhla çetin, ıztıraplı ve uzun mücadelelerden; varlığın dikenli ve meşkûkiyetlerle, dertlerle, mihnetlerle dolu yolundan geçtikten sonra, zaman mahrekinin (yörüngesinin) sonunda, ruha müyesser olabileceği; esasen, insan ruhunun ebediyetten, yani metafizik transsandandan, sonsuz varlıktan, Allah’tan bir parça olduğu ve, bu itibarla, tekrar Allah’a intikal ettiği, binaenaleyh, iblisin malı olmadığı ve olamayacağı ciheti, (Faust) tragedyasında, açıkça, gösterilmiştir.

İnsan ruhunun, rabbanî menşeli olduğu keyfiyeti, çok eski bir efsanenin kalıbı içinde de, anlatılmaktadır. Milâttan önce 25’te, Hyginus, insanın yaratılışına dair bir masalda, insanın asaletî hâletinin, daha doğrusu insan varlığının aslî özünün dert ve mihnet olduğunu anlatırken, şu sembolik tabloyu çiziyor: “Bir gün, **derdin** içi sıkılır, dolaşmaya çıkar. Yolda giderken, eğilir, yerden bir miktar balçık alır, yoğurup şekil vermeğe başlar. Dert, elindeki balçıkla meşgulken, karşıdan, Jüpiter çıkagelir ve derdin elindeki şekille alâkalanır. Sonra, şekle nefes eder... ve şekil, canlanıp insan olur. Bunun üzerine, Jüpiterle dert arasında, bu mahlûkun kime ait olduğu hususunda, ihtilâf çıkar. Dert: “Ben, bu balcığa şekil ve hüviyet vermeseydim, Sen ona, nefesinden bir parça vermek imkânını bulamıyacaktın, der. Jüpiter ise, ben nefes etmeseydim,elin’deki balçık canlanamıyacaktı, cevabını verir. Hülâsa, Dertle Jüpiter, anlaşamazlar ve Satürnün (zamanın) hakemliğine başvururlar. Satürnün veya zamanın kararı şöyledir : “ Bu mahlûk, yaşadığı müddetçe, Dert malıdır; çünkü, onu yoğuran, ona şekil veren : Derttir. Ancak, öldüğü zaman, ruhu Jüpiterinde (Jüpitere dönecektir), balçık kısmı da toprağında (toprağa dönecektir). – Bu derin mânâlı tabloda da anlaşılacağı gibi, insan ruhunun ilâhi menşeli olduğu düşüncesi, çok eskidir. Ve problem, Faust’ta da karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıdaki imajda, felsefede daima tekkürür eden bir problemi de teşhis ve tespit etmek mümkündür : -- maddî tabiat (ampirik realite) – zaman – insan ruhu, daha doğrusu ruh ve mânâ (mânevi yahut ideâl realite)! Bunların birbirine nispeti meselesine paralel olarak, kesretin vahdete, var – olanlar’ın mutlak varlığa nispet edilip bağlanması meselesi ehemmiyet kespeder. İnsana baktığımız vakit, onun, tabiat (madde), zaman (tarih) ve ruh ve mânâ terkibi olduğunu görüyoruz. İnsanda tespit ettiğimiz bu unsurları, kâinatta da teşhis ediyoruz. Bu ise, kerette (kesret hâlinde) vahdettir. Bütün mesele, kesrette vahdeti; tabiat, zaman ve ruh ve mânâ arasındaki rabıtayı mümkün kılan “Temel”de, yani insan ve kâinatı aşan ve aynı zamanda onların transsandan ana zemini olan “Şey” de toplanmaktadır.



Tanrı-insan-kâinat sentez veya vahdetine ulaşmak istiyordu<sup>11</sup>. Kant'da, evvel-i emirde, düalizim ve kritisizm, metod olarak; Goethe'de, ayniyet ve entüsyon, esas olarak, ön plândadır; ve her ikisi de hakikî bütün'ü, Mutlak olan'ı, Tanrı'yı aramaktadırlar. Onlar, her şeyin mutlak olarak nispet edilebileceği bir ana zemini, varlıkta bâki ve ebedî olan'ı, sonsuzluğu ve ebediyeti, transsandansı ve bunları mümkün kılan küllî kudreti aramakla, insan şahsiyetinin mahiyetine de parmak basmış oluyorlardı. Kant, her şeyi, ilmî temele dayanan, filozofik bir gözle gördüğü için, fenomenolôjik-entüitif şekilde, ayniyet düşüncesi oynudan giderek, aynı mistik hakikati aramışlardır. Kant felsefesinin hedefi: insan-dünya-Tanrı vahdetidir: dünya ve insanı ihata eden "Allah"! Goethe'nin de hedefi, bu idi.

Goethenin düşüncesinde de kritik unsurlar vardır. diğer taraftan, düalist (metodda düalist) olmasına rağmen Kant'ın, fikirleri itibariyle, yine de "non-düalizm (vahdet) hedefine müteveccih olduğu ve Goethe'nin, non-düalizme mütemayil olmakla beraber, yine de bu non-düalizmden, âdetâ, sıkılmış gibi vakit vakit, bir "düalizmi ve kritisizmi" arama temayülünde bulunduğu görülmektedir. Mamafih, Goethe, felsefi tefekküründe, ayniyet düşüncesinin tesirinden veyahut ayniyeti, bir hedef olarak değil, de, ilk plânda ve hemen hemen her

<sup>11</sup> Kant, insanı ve dünyayı ve bunları ihata eden mutlak varlığı, evvelâ, analitik – kritik şekilde, müteakiben, bir vahdet olarak tefekkür etmiştir. İlkönce, kesreti mefhumlar hâlinde tefekkür ve tenkit etmiştir ve, sonra, bu kesreti, yine kritiğin (tenkidin) ışığında, insan, - dünya – Tanrı münasebetinde bir vahdete bağlamıştır. Kant'ın felsefesinde en son ve küllî mefhumlar şunlardır: -- insan ruhunun hürriyeti ve ölmezliği (aklı varlık olarak sonsuz insan) –kâinatın (kevnî nizamın) külliyeti—Allah (her şeyi ihata eden hikmetin külliyeti) ! Ve bunlar arasındaki iç rabitanın tespiti! Gaye düşüncesinin ışığında, Allah idesinde zirvelenen "etik (mânevi) bir kâinat nizamı" düşüncesi!

Kant, konuyu, evvelâ, kritik bir tahlile tâbi tuttuktan sonra, adım adım vahdetli bütüne doğru yürümüştür. [kritisizmden hareket ederek bu kritiğin yardımıyla, mistik bir hakikate, eşyanın (insanın ve kozmosun) temelindeki "saf hür Süje"ye doğru gidiş!]. – Goethe ise, evvelâ, ayniyet düşüncesine müsteniden, vahdeti yaşamış, ondan sonra bu vahdetten kesrete doğru inmiş veya inmeğe çalışmıştır. Goethe, insan, tabiat ve Tanrı'yı, ilkönce, bir vahdet hâlinde düşünmüş, ondan sonra cüzü'lere (parçalara) doğru yürümüştür. Gerçe, Goethe'de de tefekkür unsuru, kuvvetlice, belirlemektedir; lâkin, bir şaire hâs heyecanın atmosferi içinde, bu tefekkür, yine de duyguyla meşbû' bulunmaktaydı. Kant'da metafizik duygu unsuru vardır; ama, O, bu duyguyu, kritik tefekkürün ışığında ve ışığıyla, aydınlatarak hedefe varmağa çalışmıştır. Hülâsa, Kant, tefekkürün kritik gözü ile; Goethe, tehassüsün (duygunun) entüitif gözü ile: Allah, insan ve kâinat problemleri arasındaki iç rabitayı, iç vahdeti aramışlardır.

Kant felsefesinde, **duygu ve tecrübenin** ikinci plânda kaldığı veyahut arslan payının, daha ziyade, akla verildiği iddia edilir. Bu iddia, doğru olabilir veya üzerinde münakaşa edilebilir. Ancak, Kant'ın bütün davası ve endişesi : mânâ – ruhu, saf ve temiz tutmak; insan ve dünyayı, bu saf ve temiz mânâ-ruhun ışığında görmek, göstermekti. Maddeyi mânâ-ruha bulaştırmadan, maddi realiteyle mânâruh arasında en doğru münasebeti tasavvur etmek, maddeyi mânâ-ruha bağlamaktı. Mânâ – ruhu, temiz ve saf tutarak, maddeye hâkim kılmak, maddeyi mânâ-ruhta ölçüp değerlendirmek ve , böylece, bu münasebeti [maddeyi (hayatı) ve iradeyi] : hayr'a bağlamaktı. Dünyanın ve insanın iyi olması için, her şeyden evvel, mânâ-ruhun (Geist'in) saf ve temiz kalması ve tutulması lâzımdır. Bunda, insan ruhunun selâmeti ve hürriyeti endişesi sezilmiyor mu, yahut bu endişe bütün vüs'at ve azametiyle tezahür etmiyor mu? Saf mânâ-ruhun, saf insanî duygunun ışığında, insanın ve dünyanın kusurlarını göstermek ve bunlardan kurtulmak; **olan insanı ve dünyayı, olması lâzım gelen insana ve dünyaya** yaklaştırmak için takip edilmesi gereken yolu göstermek! İşte, Kant'ın felsefesinin en son hedefi budur.

mevzuda, bir hareket noktası olarak alma temayülünden yine de, tamamıyla, kurtulamamıştır.

b) Goethe, bir defasında, Kant hakkında “..der vorzüglichste:Philosophg” tabirini kullanmış, “bu filozofun fikirleri, Alman kültürüne o derece nüfuz etmiştir ki, onu hiç okumayanların bile, bundan böyle, tesirinden kendilerini kurtarmaları imkânsızdır”, demiş, müteakiben de şu şayan-ı dikkattir. Nihâi hedeflerde (insanın ilâhi hikmete ve bir kâinat nizamına bağlanmasına rağmen, yine de hürriyetinin, hür şahsiyetinin muhafazası hedefinde) birleşmiş oldukları, bu birbirine zıt iki büyük ruh ve mânâ dünyası arasında yakınlıklar bulunduğu, kuru bir iddiadan ibaret değildir. Bir kere, Goethe'nin yukardaki sözleri, bu iddianın doğruluğuna bur delil teşkil, sâniyen, Goethe'nin, açıkça, ileri sürüp benimsediği bazı düşünce ve hükümler dahi bunu ispat etmektedir. Genç Goethe'de, henüz daha, Kant'ın tesirleri görülmüyordu. Bu tesir, ancak, şairin yaşlılığında başlamıştır; Kant'tan önce ise, Spinoza, Leibniz, Plotin ve Giordano Bruno gibi filozofların tesirinde olduğu görülüyor. Bundan başka, Goethe, bidayette, tabiatta, doğrudan doğruya hâssî ve hadsî, olarak, yani doğrudan doğruya duyularıyla, duygularıyla, iç sezgileriyle (daha doğrusu hadsî fenomenolôjik idrâk yolu ile) yaşıyor, iktisap, teneffüs ve nihayet fikirler hâlinde ifade ediyordu. Kant'ın filozofik şahsiyetinin, Goethe'nin hayatının hangi devresinde, kendisine tesir etmiş olduğu ciheti, nazardan uzak tutulmamalıdır. Kant'ın, Goethe'nin yaşlılık devresinde, şaire tesir etmiş olmasının ehemmiyeti büyüktür. Esasen, Goethe de bu keyfiyeti, açıkça, belirtiyor<sup>12</sup>. Hülâsa, Kant, Goethe'nin fikrî hayatına, şairin yaşlılığında yahut artık olgunluk çağında, tesir etmişti. Ve onun içindir ki bu tesir, verimli ve müspet olmuştur. Kant, hayatının her safhasında olgun bir insandı ve son nefesine kadar da öyle kalmıştır. Kant'ın felsefesi: tefekkürün, aklın, daha doğrusu ruh ve mânânın (Geist'in) çok derin bir tahlil, tetkik ve tenkidini tazammun eder. Goethe'ye gelince: onun fikrî hayatının heyecan ve duygunun tesiri altında kalmış, safhaları vardır. Goethe, ayniyete dayanan vahdete (mânâ ve madde, ide ve hayat vahdetine) müncezip bir mütefekirdi. Gayesi, hayatının her sahasında antinomileri bir vahdet içinde ahenkleştirmekti. O, tabiatın ve tabiat ötesinin bir âşkıydı. Hayatı, doğrudan doğruya ve küllî olarak, idrâk etme ve yaşama kabiliyetini haiz bir ruha sâhipti. Gerçi, Kantta da aynı kabiliyet vardı; fakat, Kant, tahlil ve tenkit yolundan giderek, bu hedefe ulaşmıştır. Goethe'nin, hayat karşısındaki fikrî davranışı, onun san'atkâr ruhuna, tamamıyla uygundu. Kant'ın kritisist tefekkür tarzıyla, Goethe, olgunluk çağından önce, temas etseydi, bu keyfiyet, belki, onun ayniyete dayanan vahdet şuuruna, eşyayı ve dünyayı, doğrudan doğruya, entüitif idrâk etme, yaşama hâline menfi ve selbi şekilde tesir edebilir, vaktinden evel vuku

<sup>12</sup> “...Es ist keineswegs gleichgültig. In welcher Epoche unseres Lebens der Einfluss einer fremden Persönlichkeit stattfindet... dass Kant auf mein Alter wirkte, war für mich von grosser Bedeutung.”

bulacak böyle bir temas ve bunun neticesinden husûle gelecek tesirler, Goethe'nin fikrî hayatında, muhtemelen, tutukluluklar meydana getirebilirdi. Diyecek şudur ki Kant, tam zamanında, Goethe'nin rü'yet sahasına girmiş ve onda kritik şuurunu uyandırmıştır. Mamafih, Goethe, son nefesine kadar, yine de ayniyet düşüncesine sâdik kalmıştır. Teorilere ve mücerret idelere karşı antipatisi olduğu hâlde, şair, Kant'ın mahz aklın teorisi hakkında şöyle diyor: "Zum erstenmal schien eine Theorie mich anzulaecheln." Bu sözler, Goethe'nin, "mahz aklın tenkidi"ne nüfuz edebilmek için yaptığı ilk teşebbüsü ifade ediyor. Lâkin, asıl, Kant'ın "Kritik der Urteilskraft" ile ilgili düşünceleri –ki bu kritikte Kant'ın diğer kritikleri birleşmiştir— Goethe'yi filozofun fikir dünyasına daha ziyade ve daha iyi yaklaştırmıştı. Bunu da şairin " Kritik der Urteilskraft" hakkındaki şu sözlerinden anlıyoruz: "Ich bin ihr ( der Kritik der Urteilskraft) eine hoechst frohe Lebensepoche schuldig" kırk senesidir. Yani ölümüne kırk sene kala, Goethe, Kant'ın fikirlerinin de tesirine maruz bulunmuştur. Bu kırk senelik devre, Goethe'nin fikrî hayatının olgunluk çağıdır. Şairin dünya görüşü, bu kırk senelik devrede, Kant'ın felsefesiyle canlı bir rabita ve münasebet hâlinde bulunmaktadır. Bundan başka, Kant'ın da dünya ve hayat görüşü ile yakından ve devamlı olarak meşgul olduğu, söylenebilir. Meselâ, şu söz karakteristiktir: "Aber-und abermals kehrte ich zu der Kantischen Lehre zurück ...und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch." Böylece, kendisi, Kant'ın mahz aklın tenkidini, müteakiben, hüküm melekesinin tenkidini (Kritik der Urteilskraft) iyice tetkik etmiş bunu da, Kant'a daha derin nüfuz edebilmek için yapmıştır. Çünkü, Kant gibi büyük bir filôzofun dünya görüşünü iyice anlayabilmek için, onun eserini vücude getiren büyük parçalardan yalnız birinin tetkik etmek kâfi değildi. Bu eserin bütün parçalarını incelemek ve, bu suretle, onların temelinde bir ve aynı fikrin, aynı ana düşüncesinin yattığını idrâk etmek icap ediyordu. Bu parçalardan her biri diğerini işaret etmekte ve tamamlamaktadır. Goethe, Kant'a nüfuz edebilmek için, bunun zarûf olduğunu müdrikti ve, bu idrâk ile, Kant'ı bütün cepheleriyle, ve yahut hiç olmazsa, filôzofun, dünya görüşünün ana unsurlarını hitiva eden, eserlerini incelemişti. Goethe, insanlar hakkında verdiği kıymet hükümlerinde çok dikkatli ve titizdi. Binaenaleyh, Kant'dan "...unser herrlicher Kant" diye bahsetmesi veyahut Kant'ın, "...Das grenzenlose Verdienst"inden söz etmesi dikkate şayandır. (Das grenzenlose Verdienst, das der alte Kant um die Welt, und ich darf auch sagen um mich, erworben hat." Nihayet ölümünden altı ay evvel, şair, Staatsrat Schultze'ye yazdığı bir mektupta, Kant'ın dünya görüşü hakkında şu kat'î hükmü ihtiva eden sözleri söylüyordu: --"Sie (yani Kant'ın Weltanschauung'u) hat mich auf mich selbst aufmerksam gemacht; das ist ein ungeheurer Gewinn." Burada, "auf mich selbst" sözleriyle kastolunan şey insanın mânevî şahsiyetidir; entellijibl ben'dir. Şunu da ilâve edelim ki Kant felsefesinde, entellijibl ben, bir dev hâline gelmişti. Goethe ise, lirik ben'i devleştirmiştir.

Gerçi, Goethe, Spinoza'nın tesiri altında kalmıştır, veyahut müellifler, bu tesirden, mütemediyen ve daha ziyade, ön plânda bahsederler. Aslında, Spinoza, Goethe'nin, Bruno'yu ve bu sonuncu ile birlikte bir nevi' indo-cermen panteizmini –o da bozulmuş ve çarpıklaşmış şekilde—tanınmasına ve benimsemesine vâsita olmuştur.

c) Kant ile Goethe'yi, iyice, mukayese edebilmek için bu her iki mütefekkirin, dünyayı ve insanı, ruhlarının gözü ile, nasıl gördüklerini (Kant, kafasıyla, aklın kritik gözü ile; Goethe ise, kalbiyle, duygunun entütif gözü ile), nasıl düşündüklerini, nasıl yaşadıklarını, yakından, tetkik etmek lâzımdır: --"göz", ruhun penceresidir. Ruh, bu pencereden dünyaya "bakar" ve dünyayı "görür" Goethe, hakikaten, gözleriyle, dünyayı (kâinatı), insanı ve tarınsandansı (ilâhi olan"ı) görebilmiştir. (görüyordu). Dünyayı "bu görüş ve yaşayış", tabîi, Goethe denilen bir entellijibl noktadan vuku buluyordu. Bu göz, âdetâ mistik menşeli, fenomenolôjik-entütif karakterdeydi. Bu, aynıyet düşüncesinden gıdalanın bir entüsiyonu. Goethe'nin ruhunda, kâinat (kâinatın köken fenomenleri), devamlı surette, şahlanma ve oluşma hâlindeydi. Diyebiliriz ki Goethe'nin ruhu, kâinatı, metafizik bir hamleye, kavrama ve yaşama, teneffüs etme hâlindeydi.

Goethe'nin gözü, dünyanın antinomik fenomenleri içinden ve arasından, aynıyet düşüncesine dayanan vahdeti görüyor ve böylece antinomik fenomenlerin daima terkip ve tevhidinde doğru gidiyordu. Ruhun, hakikî bütünü ve bütünün vahdetini, kaplayıcı ve kapsayıcı varlığı arayan, bu davranışı, metafizik bir hamledir. Goethe'nin gözleri, sanki, aynıyeti, vahdeti, antinomik fenomenlerin terkibi yollarını, fenomenolôjik-entütif şekilde, görmek için yaratılmıştı. Nasıl ki kalb, kanın, vücudümüzün her yanına dağılışının sağlandığı ve yine bütün kanın, vücudün en hücre köşelerinden gelerek, toplandığı bir merkezse, öylece, "göz" de, Goethe'nin fikrî hayatının merkeziydi. B merkezde, bütün dünya toplanıyor, iktisap ediliyor ve yine bu merkezden, âdetâ, yeniden yaratılmış gibi tekrar etrafa yayılıyor. Şair, gözü ile, sadece fizik dünyayı görmekle kalmıyor, aynı zamanda, fiziği taşıyan ana zemini de yahut bu ana zemini vücudu getiren aslî kategorileri de görüyor ve yaşıyordu. "Dichtung und Wahrheit" namındaki eserinde, şöyle diyor Goethe: --"Das Auge War vor allen anderen das Organ, womit ich die Welt fasste." Goethe, ruhunun gözleriyle kavradığı bu dünyayı, aynı zamanda, ruhunun bütün melekeleriyle, yaşamış, âdetâ, onu canlı bir bütün ve bütün bir canlılık, dinmez tükenmez bir dinamizm hâlinde, âdetâ, yeniden ibdâ' etmiştir. Goethe'nin düşüncelerinde, insan ve insan ötesi, dünya ve dünya ötesi karşısında, yine insanın hissettiği "küllî metafizik idrâk"i ve hürmeti, küllî vecdi ve hayranlığı görmemek mümkün değildir. Kâinat, O'nun için bir ma'bettir. O, bu ma'bedi dolduran esrarlı varlıkları, iç âleminde yeniden yaratmış ve yaşamıştır. Derler ki: kâinat ve kâinatın temeli metafizik transsandans, insan ruhunda, insan dimağında kendini tekrarlar. Fikrî nizam üstadlarının (büyük filozof ve

mistiklerin, büyük âlimlerin, büyük şair ve san'atkârların, nihayet peygamberlerin) kafalarında ve kalplerinde, bu hâdise, mediâl ve daha bilmediğimiz, kavrayamadığımız bir atmosfer ve esrar içinde, vuku bulur, âdetâ, bir entelijibl noktada bütün varlık, Küll-i Mutlak dile gelir, aktüelleşir. Yeniden ve orijînâl şekil ve hüviyet kespeder; mistik, filozofik, ilmî, estetik, edebî ve etik şekiller içinde, tekrar, insana hitap eder. İşte, deha, budur. fikî nizam üstadları, bu dehanın mümessilleridir. Goethe, bu mertebeye ermiş fânilerden biriydi Kendisi diyor: -"Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben in Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempel der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat." Bu sözler, Goethe'nin küllî tefekkür tarzı hakkında, kâfi fikir vermekte, yani bu tefekkür tarzında kuvveli metafizik unsurların bulunduğunu göstermektedir. Ancak metafizikti transsandan küllî varlıktan tam ve müspet isabet alan bir ruh, böyle konuşabilir. Goethe, fikirlerinde, daima hayata bğlı ve hayatı terennüm eden bir insan olarak görünür; fakat, unutmamalı ki O, bu hayatı, küllî ruha, Allah'a bağlamış, insanı, dünyayı, tabiatı, kendi ruhunda ve ilâhi bir ana zeminde, selâmet, vahdet ve ahenge götürmek istemiştir. Yukardaki sözlerine bakarak, "İşte Goethe budur.", diyebiliriz. Bu sözler, bize başka bir şeyi de ispat etmektedir. Goethe'nin ruhu, kendini daima yenileyen, daima gelişen bir varlıktır. Bu ruh, fâsılasız olgunlaşan bir şeydir. O, hayatının sonuna kadar, tıpkı her bahar mevsiminde baştan aşağı taze ve genç yapraklarla donanan asırlık bir çınar gibi, fâsılasız, kendini yenilemiş, oluşmuş ve olgunlaşmıştır.

d) "Göz", fert ile tabiat arasındaki rabıta ve münasebeti tesis eder; lâkin, maddemizin gözü (fizik göz), ruhumuzun gözü (metafizik göz) olmadan, bir şey yapamaz. Ruhumuz, tabiatın çeşitli ve ferdî fenomenlerini (kasreti), beşerî ölçüler içinde tanzim eder; aynı zamanda illî kanuniliğin hâkim olduğu dünyayı, yani histen âri (soyut) objektif dünyayı, bir hürriyet ve duygu dünyası hâline getirir.

-İnsan fertlerini, bir bakıma, iki kategoriye ayırmak mümkündür. Bazı insanlar, bütün davranışlarının, bütün gayretlerinin ağırlık merkezini dış âleme vaz ve ikame ederler. Bu tip insanlar, dış dünyanın mümkün mertebe, intibalarıyla iktifa ederler. Onlar, sırf bu intibaları işlemekten zevk duyarlar. Diğer bazı insanlar ise, hayatlarının bütün gayretlerini, iç âlemdeki merkeze bağlarlar. Diğer tabirle, davranışlarının ağırlık merkezini, iç âlemlerinde tesis ederler. Bu tip insanlar, âdetâ, devamlı olarak yüksek bir rasat mevkiinde otururlar ve, oradan, hayatlarını mütemadiyen yeniliklerle zenginleştirmek ve oluşturmak endişesindedirler. Bu insanlar, ruhlarıyla, sadece fizik dünyayı görmezler; aynı zamanda, bu dünyanın bitip tükenmek bilmeyen ufuklarını aşmak ve aşarak hayatı yenilemek, oluşturmak, zenginleştirmek, derinleştirmek ve genişletmek maksadıyla, hayatı ve dünyayı, mütemadiyen, mânalandırırlar. Onlar, sadece, dünyanın illî izahıyla yetinmezler; aynı zamanda dünyaya yeni yeni mânâlar

ve değerler verirler. Dünyayı, yeni mânâlar ve değerler açısından, tefekkür ederler ve değerlendirirler. Onlar, "hep yeni" fikirlerin tükenmez kaynağı gibidirler. Diyecek Şudur ki dünyanın dış kanunliğini görmek kâfi değildir. Onu, küllî ve vahdetli olarak idrâk etmek lâzımdır. İŞte o vakit, onun k lleyetin ve vahdetinin, "mutlak hürriyet" istikametinde bir dinamizm olduğu anlaŐılır. "Sehen", "Schauen" (kontampl syon) ile tamamlanmalıdır. Goethe'nin fikrî tekâmül seyrinin en son merhalesi, yani onun fenomenol jik entüitif görme kabiliyetinin, yahut "fizik görme"den geçen ve fiziğin arkasındaki (veya fiziği taşıyan) asliyet ve mahiyetleri (asli fenomenleri) entüitif Şekilde kavrama ve yaşama kabiliyetinin hedefi: -- ayniyete dayanan süje ve obje, ruh ve madde, i âlem ve dış âlem vahdeti ve, nihayet, antinomik fenomenlerin tevhit ve terkibidir. Bu tevhit ve terkibin, insan-kâinat-Allah ideleri vahdeti olduğu da söylenebilir. Kant, aynı hedefe fenomenol jik ent isyon yoluyla değil, bil'akis, tahlil -kritik tefekkür yoluyla varmıŐtır. (İnsan-kâinat-Allah) ideleri vahdeti, dedik. Buna, aslında, kâinat nizamı ve insan arasında –metafizik transsandan varlık veyahut Allah denilen ana zeminde—ahenkli vahdet ve vahdetli ahenk tesisi demek, daha doğru olur. Kant ve Goethe'nin tefekkür tarzlarının en son hedefinde, insan ruhu ve ordo universi (kâinat nizamı) arasında bir i rabita tesisi düşüncesi yatmaktadır ve onlar, bunu ana zeminini de, "Allah idesinde" bulmaktadırlar.)

*(Devam Edecek)*