

# FRIEDRICH VON HARDENBEG'in TARİH FELSEFESİ

RUDOLF GRAF

## 1. Hardenberg'in fikrî inkişafı, felsefe ve tarih tahsili

Ailesinin eski bir koluna istinaden "Novalis" adını kullanan Friedrich von Hardenberg (1772-1801), romantik tefekkür ve edebiyatın en saf mümesilidir. Muhtelif manalara gelen, bir çok münakaşalara mevzu teşkil eden "Romantik" mefhumu ile ifade edilmeye çalışılan ve 1790 yılında başlamış olan fikir hareketi, onun şahsında ve eserlerinde ebedi bir sembol halinde tekâsüf etmiştir. Rasyonel ve irrasyonel kuvvetler, bu sembol içerisinde bir vahdet teşkil ederler. Yazımızın bu giriş kısmında, aileden gelen irsî kabiliyetler, muntazam bir terbiye ve şahsî gayretlerin bu hususta nasıl ve ne derece rol oynamış bulunduğu gösterilmeğe çalışılacaktır.

Hardenberg'in asıl vatani olan Thüringen, bütün şarki Almanya gibi, ta eskidenberi mistik duygu ve düşünceye elverişli bir memleketti. Asırlarca önce buraya gelip yerleşmiş asil bir ailenin torunu olan Hardenberg, "Herrnhuter"<sup>1</sup> tarikatine mensub olan babasından "bir mistik mizacı ve ruhu"<sup>2</sup> tevarüs etmiştir. Doğuştan itibaren alelâde hayatın zaruret ve sıkıntılarından azade olarak yüksek bir kültür muhiti içinde yetişmiştir. Sahib olduğu zengin muhayyele ve parlak zekâ sayesinde realite ve ilim âlemiyle erkenden temasa geçmişti. Tieck bu gencin daha 1789 yıllarından önce büyük bir sevgi ve fevkalâde bir merak ile tarih okuduğunu söylüyor (K IV, 150).

1790 yılının ekim ayında tahsiline devam etmek üzere gittiği Jena'da kendisine örnek olacak hocalar bulmuştu. Filosof Reinhold onu kantçı tefekkürle temasa getirdi. Schiller'in Avrupa devletleri tarihi ve haçlı seferleri devri hakkındaki konferansları, dikkatini Ortaçağ dünyası üzerine çekti. Maalesef Schiller 1791 ocağında hastalanıp konfe-

<sup>1</sup> Protestan pietist mezhebine mensup bir tarikat.

<sup>2</sup> Nadler, *Literaturgeschichte* (III, 450).

ranslarına nihayet vermek mecburiyetinde kaldığından bu baba dostu ve müşidini ancak bir kaç ay dinleyebildi.

1791 şubatında müstakbel meşleği, yani prenslik tuzlağının idaresi için zaruri olan hukuk, matematik ve kimya ilimlerini tahsil etmek üzere Leipzig'e gitti. Bu ilimlerden başka felsefe ve tarih ile meşgul oldu. Bu sıralarda yazılmış olan bir notta, felsefe ve tarihin onu son derece cezbediği görülmektedir (K. IV. 356). Bu not, muhtelif ilim ve sanat şubelerinde yaratıcı başarılar göstermiş olan şahsiyetlerin isimlerini ihtiva etmektedir. Hardenberg şu isimleri kaydediyor: felsefede "Schiller, Herder, Lessing, Kant ve ben"; tarihte: "Schiller, Tacitus ve ben; Fakat bu "ben" i, ümidimizin aksine olarak, edebiyat sahasında büyük başarılar göstermiş olan isimlerin yanına hiç koymuyor. Bundan anlaşılıyor ki, o zamanlar kendisini bir edip olmaktan çok bir tarih ve felsefe mensubu saymaktadır. Bunu şüphesiz Schillerin tesirine atfetmek lâzımdır; zira Schiller Hardenberg'in fikri alâkasını şairlerden uzaklaştırmış vehayattaki vazifelerine, mesleğinin icaplarına karşı yeni bir tavır kazandıracak istikametlere çevirmişti. Wieland ve Bürger'in eserlerinde görülen ve Hardenberg'in gençlik çağında bütün kalbiyle bağlı bulunduğu hayat idcali, yeni bir ideal, hakiki hayatın derinliklerine dalmak ve kendi içine kapanmak suretiyle teşekkül eden ah-lâkî şahsiyet idealî önünde eğilmek mecburiyetinde kalmıştır.

Leipzig'de tanıştığı dostu Friedrich Schlegel ile olan münasebetleri, Hardenberg'in felsefe ve tarih bilgisine karşı gayretlerini kuvvetlendirdi. Sonraları ona yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "tarih tahsilimi her düşündüğümde seni de birlikte hatırlarım." (K. IV, 151). Sanat tarihine, felsefeye ait eserleri ihtirasla okuyan, antik sanat ve edebiyata tapan Schlegel, onun alâkasını Kant'ın düşünce âlemine yeniden çekmiş ve Fichte'yi tanınması için de ona rehber olmuştur.

Genç üniversitelinin kitaplarının bir fihristi (K. IV, 471 ve ill.) tarih araştırmalarına karşı temayülünün diğer bir delilini teşkil eder. Bu fihriste göre muhtelif mevzulara ait eserlerden başka, mühim miktarda tarihî eserlere sahip bulunuyordu. Bunlar arasında şu eserler vardır: Herder'in "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (İnsanlığın tarih felsefesi hakkında fikirler. Riga 1785-92); müsabakayı kazanmış olan "Über den Ursprung der Sprache" (Dillerin menşei hakkında, Berlin 1772); "Geist der hebraischen Sprache" (İbrani dilinin ruhu, Dessau 1782-83) ; ve aynı müellifin "Auch

eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (Bu da bir tarih felsefesi, 1774): Winckelmann'ın "Geschichte der Kunst des Altertums" (Antik sanatın tarihi, Dresden 1764); chr. Dan. Beck'in "Die Anleitung zur Kenntnis der allgemeinen Welt- und Völkergeschichte" (Umumi dünya ve kavimler tarihine giriş); Nic. Langlet du Fresnoy'un "Methode pour étudier l'histoire avec un catalogue de principaux historiens" (Paris 1772); İsaac Iselin'in "Über die Geschichte der Menschheit" (İnsanlık tarihi hakkında, Basel 1764); Ludwig Timotheus Freiherrn von Spittler'in "Grundriß der Geschichte" der Christlichen Kirche" (Hristiyan kilisesi tarihinin anahatları, Göttingen 1782); Johann Stephan Pütter'in "Deutsche Reichsgeschichte" (Alman imparatorluk tarihi, Göttingen 1778); Johann Christoph Götterer'in "Die Weltgeschichte" (Dünya tarihi, Göttingen 1785-87); ve Abbé Basin (Voltaire)in "Philosophie de l'histoire" (Tarih felsefesi, Herder'in tercümesi, Riga 1768). Şüphesiz bunlar arasında felsefi muhtevalli eserler yok değildir.

Hardenberg, Wittcnberg'te felsefi tahsilini bitirdikten sonra (1794), bir taraftan Tennstedt'te vilayet memurlarından Just'un maiyetinde idarecilik stajını görürken, öbür taraftan da Fichte felsefesi üzerindeki bilgisini derinleştirdi. Schlegel gibi o da Fichte'yi felsefede yeni bir çığır açmış, hatta hakiki felsefeyi ilk olarak tesis etmiş bir mütefekkir sayıyordu. Zira Fichte'nin son derece bir mantıki insicam içinde ve kat'i, deduktif ve dialektik bir şekilde ilerleyen bir metoda sahip olan felsefesi, aklın nüfuz edemediği ve ondan iştikak ettirilemeyen hiç bir şeyi arkada bırakmaz ve bütün varlığı şuurdan, ben'den iştikak ettirirken, fikir tarihinde ilk defa olarak akıl kendi kendisini tamamen aydınlatmış ve felsefe ilk defa olarak kendi kendisine hakim olmuştur. Kendi kendisine nüfuz etmiş olan ilk deha — Hardenberg'in kanaatine göre (K. 11, 164) — insanlığın tefekküründe yepyeni bir devrin açılmasını mümkün kılar. Fichte'nin felsefesi bir başlangıç, ruhun (Geist) otonomi ve hürriyetinin meydana çıkışıdır. 1796 da çıkan "Philosophische Studien" (Felsefi tetkikler) inde Hardenberg'i henüz tamamen bu felsefenin tesiri altında görüyoruz. Onu taklid ve tamamlayarak kendisine mal etmeğe çalışmaktadır. Şahsi motifler henüz "Wissenschaftslehre" (ilim nazariyesi)nin kat'i ve vazih mantığına, felsefi refleksiyo-nuna karşı koyacak kadar kuvvetli değildir. Gayri meş'ur bir halde bulunan kendi düşünceleri, henüz şahsi bir ifade tarzından mahrumdur.

Bununla beraber Hardenberg daha o zamanlar tenkid edici bir tavırla Fichte'nin herşeyi "ben" den çıkarmakla keyfî hareket etmiş olduğunu söylemekte (K. 11, 164) ve Kant'ın realiteye daha yakın olan düşünce tarzını Fichte'nin dar mantığından üstün bulmaktadır (K. 111, 183). Fichte'nin iogisismi, gerçi felsefî hakikati mantıkî vasıtalarla zorlayarak çıkarmak için cür'etkârane bir teşebbüs idi; fakat formel, mantıkî kaziyeler ve kriteriumlarla aklın asli (ursprüngliche) aktlarına nüfuz etmek için katlandığı bütün sıkıntı ve gayretlere rağmen, canlı tecrübenin muhtevasından mahrum olduğu için, boş ve mücerret bir şekilden ibaret kalmıştır. Schelling ve Hegel de bu tenkide iştirak ederler. Bu romantik filosoflar gibi Hardenberg de hakiki, objektif varlığın felsefesini istiyor. Mutlak varlığı Fichte hürriyette bulur; daha ileri giden romantikler ise onu tecrübe edilebilen realitede, Schelling tabiatta, Hegel tarihte, Hardenberg de ilâhî varlıkta bulur. Şuur nazariyecisinin sisteminden sıyrılmaya, yavaş yavaş vukua gelmektedir. Hardenberg, Fichte'nin nazariyesinden önemli mefhumlar almış, fakat onlara ekseriya yeni bir muhteva kazandırmıştır. Meselâ Fichte'nin iki kutup arasında bir hareket diye tavsif ettiği hürriyet mefhumu yerine kendi hayat mefhumunu koyarak bunu varlıkla yokluk arasında bir hareket, kesilmeyen bir akış şeklinde anlar. (K. 11, 163, 320); Fichte'nin "yaratıcı muhayyile kuvveti" ve "entelektüel görüş"ü, Hardenberg'te yaratma kuvveti ve sihir manalarını alır. Fakat her şeyden önce Fichte'nin âhlak sahasına ait ihtiras (pathos)ı onu cezbeder.

Pratik denemeler ve felsefî araştırmalarla dolu olan bu devirde, onun bütün hayatı üzerinde kat'î bir tesiri dokunmuş bulunan bir hadise yer alıyor: Sophie von Kühn'e olan sevgisi . . . ilâhî bir cazibeye malik bulunan, Tieck'in tabirince semavi bir varlık olan bu erken olgunlaşmış asil kız, onun bütün huzur ve sükûnunun, bütün faaliyetinin temeli ve hayatının ruhu olmuştur (K. IV, 179, 158, 193). Memuriyet hayatında emin bir istikbal göremediği için, daha güvenli bir hayat tarzı temin etmek kaygusuyla o zamanlar babasının idaresi altında bulunan Weissenfels'deki Saksonya tuzlalarına gidiyor. Fakat yüksek ve hükmedilemeyen bir kader bu arzusuna mânî oluyor ve hayatına başka bir istikamet veriyor. Nişanlısının ansızın ağır surette hastalandığı haberi alıyor. Gittikçe ilerleyen hastalık her türlü iyileşme ümidini ortadan kaldırır. Hardenberg tesellisiz ve ümitsizdir. Mart 1797 de Sophie ölür. Dört hafta sonra da çok sevdiği kardeşi Erasmus'u kay-

beder. Artık bundan sonra "Hymnen an die Nacht: Geceye ilahîler" de tasvir ettiği mahzun, hayalperest, ölümün güzelliğini bütün derinliğiyle duyan bir haleti ruhiye" şairin kalbinde olgunlaşmağa başlar.<sup>1</sup> Ruhunu derin bir hüsrana düşüren Sophie'nin ölümü vak'ası, onda, bu dünyanın sevinçleriyle karışmış bir ahret hasretini taşıyan dinî-mistik bir dünyagörüşünün teşekkülüne sebep olmuştur. Ebeveyninden tevarüs ettiği, herrnhuter tarikatının dinî-mistik duyguları kat'i bir şekilde ortaya çıkar. Bu tarihten sonra Hardenberg, "zahirî bir neşe ve sükün ile derunî murakabe ve aşktan gelen bir ölüm" arasında gidip gelen çifte bir hayat sürmeğe başlar.<sup>2</sup> Başından geçen sarsıcı hadisenin büyüklüğü, derin düşünceli mütefekkinden, bakışları dış dünyanın hakiki gerçekliği gizleyen ışığı içerisine nüfuz eden, ve ruhu, bütün günahları uzaklaştıran gecenin, uçucu rüyaların alemine ve annelerin sonsuz ülkesine çevrilmiş romantik bir şair meydana çıkarmıştır.

Bir kaç hafta süren tarif edilmez bir keder ve yeisten sonra Hardenberg, Tieck'in tabirince "müteselli ve hakiki bir aydınlığa kavuşmuş olarak" Weissenfels'teki işine döner ve herzamankinden daha büyük bir gayretle çalışmaya koyulur. Ertesi kış (1797-1798) Freiberg'teki maden akademisinde tanınmış geolog Werner'in yanında maden ilimlerini tahsile başlar. Sophie'nin ölümünü hemen takib eden bu aylarda dahi, madencilik tetkikleri ve mesleki çalışmalarının imkân verdiği nisbette, tabii ve manevî ilimlerin bütün şubeleriyle, bilhassa felsefe ile meşgul olur. Başından geçen acı hadiseyi bütün derinliğiyle kavramak ve buradan bütünlüğü ile kâinatın manevi bakımdan mana ve derinliğine nüfuz etmek için Fichte'nin felsefesi ona yardım eder. Şimdi felsefî bir aydınlanma ve tasfiye devresi geçirmektedir. İlim ve felsefe ile olan bu meşguliyetlerinin semeresi olarak bir çok fragmentler doğmuştur, ki bunlardan ancak bir kaç tanesi ölümünden evvel (meselâ Blütenstaub 1798 de, Glaube und Liebe 1798 de) neşredilmiştir. Bu yazılar bize derin bir intuition'la bütün tabiat, kültür ve tarih sahalarını, insandaki karanlık kuvvetleri, hayal ve rüya alemlerini derin bir surette aydınlatan üniversal mütefekkir Hardenberg'i tanıtmaktadırlar.

Bu tarihten itibaren fragmentlerde sık sık Spinoza'nın ismi geçmektedir. Tanrının ve tabiatın objektif varlığını deşışmez ve inkar

<sup>1</sup> Stockmann, Die Deutsche Romantik, Freiburg in B. 1921, 58.

<sup>2</sup> Nadler, Literaturgeschichte, 111, 256.

edilmez bir vakıa olarak temellendiren ve isbat eden bir felsefi sistemin, ölüm hadisesiyle sarsılmış ve yeni bir dinî hayata açılmış olan şaire, "subtile" olmasına rağmen, esasında muhtevasız ve formalist olan Fichte' felsefesinden daha manalı gelmesi tabii idi. Aradığını Spinoza felsefesinde buldu. Bu felsefede bütün varlık, kat'i bir "matematik metod"la biricik ve mutlak vahdete, müstakil olarak mevcut ve kendi kendisini kavrayan ezeli ve ebedi bir cevhere, Allah'a irca edilir. Bundan dolayı Hardenberg Spinoza'yı Tanrı ile mestolmuş, fevkalade bir insiyakla herşeyi teolojide arayan bir insan ve Spinozizm'in tanrılıkla dolup taşan bir sistem olduğunu söyler (K. III, 250, 317, 318). Fichte felsefesinde göremediği, herşeyi ilahî menba ile münasebeti bakımından kavrayan o güzel tabiat anlayışını ve hayat verici bir hülkat nefesi gibi bütün tabiatın içine nüfuz eden sonsuz aşk fikrini de yine Spinozada bulur.<sup>1</sup>

Bütün dünyevî varlıkların fevkine yükselen sevgi fikri, yaratıcı bir kudret ve dünyanın temel kuvveti olarak sevgi, Hollanda'lı filozof Hemsterhuis'in, Hardenberg'in çok sevdiği fikirlerinden birisidir. Fr. Schlegel'in söylediğine göre daha Leipzig'de talebe iken bu filozofu yazılarının büyük bir zevk ve heyecanla okuyordu. Yeni bir dünya görüşü elde etmeğe çalışırken o eserlerle meşgul oluyor, notlar çıkarıyordu. Hemsterhuis'in Platoncu fikirleri, tabiatın ahlakileştirilmesi (moralisierung) yoluyla dünyanın dahaiyi bir hale konulabileceğine ve bir altın devrin geri geleceğine imanı ve bilhassa canlı varlıkları canlı olarak kavramak ve daha yüksek bir gayeye erişmek için "ahlakî organ"ın vasıta olduğu hakkındaki düşüncesi Hardenberg'in sempatik bulunduğu fikirlerdi (K. II, 284. 303).

Fakat bir kere uyanmış olan dinî ihtiyaç, kademe kademe tazyikini arttırmaktadır. Dünyada sadece anonim bir sevgi münasebeti ve irtibatı görmek artık onu tatmin etmez. Kat'i ve vazıh bir theosophie tarafını iltizam eder, yani o zamana kadar yaptığı gibi dünyada Allah değil, Allaha dünyayı arar; panteist mütefek kir panenteist olmuştur. Spinoza Allah ile tabiatı birleştirmiş ve tabiata kadar çıkmıştı, Fichte "ben" yahut "şahsiyete"e kadar çıktı, o Allah tezine kadar yükselmek istediğini söylüyor (K. II, 268). Bu arzuyu yerine getirmek hususunda bütün avrupa theosophie'simin babası olan Plotin ve eserlerini Tieck va-

<sup>1</sup> Nadler, Literaturgeschichte, 111, 256.

sıfısıyla tanımış olduğu Jacob Böhme kendisine zengin ilhamlar vermişlerdir. Bu mistikler gibi o da tabiat ve tarihi, hassî ve manevî dünyaları, bütün varlıkların fevkinde bulunan ilahî varlığın in'ikâsı olarak kabul etmektedir.

1799 ilkbaharından itibaren Hardenberg, evvelâ olduğundan çok daha fazla, tarihî ve manevî ilimlere ait tetkiklerle meşgul olmuştur. Tarihçi dostu general von Funck bu hususta kendisine büyük yardımlarda bulunmuş, kronikler ve tarihî eserlerle dolu zengin kütüphanesini daimi surette istifadesine amade kılmıştı. Bu sıralarda yazılmış, fakat birer birer tarihlerinin tesbitine imkân olmayan bir çok planlar, düşünceler ve notlar, Hardenberg'in dünya tarihini bütünlüğü ile kavramak ve içine nüfuz etmek niyetinde olduğunu gösteriyorlar. "Avrupa" adlı eserini yazmadan önce hristiyanlığın din ve tarihiyle yakından alakadar olmuş, Luther ve Zinendorf'un yazılarını tetkik etmiş, eski dinî kitap ve yazıları okumuş, "putperest dinlerden hristiyanlığa geçiş" üzerinde düşünmüş, "ortaçağın muazzam edebî hazineleri"ne alaka göstermiş ve eski eserlerin "halis edebî" üslûbuna hayranlık duymuş, Luther, Böhme'nin nesirleriyle eski Alman nesrini mukayese etmiş, Hans Sachs'ın eserlerinde orijinal alegorik ve tam manasıyla ahlâki bir mitolojinin bütün beşerî, tarihî ve efsanevî hayatı kavrayan dahiyane bir planını görmüştü (K. III. 287, 292, 347).

Eski eserler ve kroniklerin yazılış formunu tanıdıktan sonra hakk için yazmayı tasarladığı zaman şekil ve üslûbunu tayin etmiştir. Bu romanın şöyle olmasını istiyordu: "üslûpta muayyen bir eskilik, parçaların doğru bir şekilde yerleştirilmesi ve tanzimi, belirsiz bir allegori, yazılış tarzı ışıldayan muayyen bir orijinalite, huşu ve hayranlık" (K. 3, 298) Haitaus, Wachter, Schiller, Adelung gibi isimleri ihtiva eden bir listeden anlaşıldığına göre (k. 2, 336) Hardenberg, müşahhas dil ilimleriyle de meşgul oluyordu.

Bütün bunlar bize onun kaynakları nasıl okuduğu hakkında bir fikir verirler. Kaynakları tanımakve tetkik etmek suretiyle orta çağın umumi manzarası ve durumu hakkında etraflı bir bilgi edinmiş ve bunu sonradan "Avrupa" ve "Ofterdingen" adlı eserlerinde tesbit etmiştir. Eski, ağır ve tozlu eserleri hayretle dolu bir saygıyla eline almakta ve onların uzun, geniş ve esrarengiz sahifelerinde mukaddes mazi- nin çehresini aydınlanmış görmekte ve bir elyazmasını hazırlamak için harcanan emek, dikkat ve itinaya hayran olmaktadır. "Ofterdingen"

romanında Heinrich'in, tarihi dünya ya ait kocaman ve güzel resimlerle dolu eski kitapların sahifelerini ne kadar hudutsuz bir zevkle karıştırdığını tasvir eden parça (k, I, 168 ve ilh), bizzat Hardenberg'in orta çağa ait el yazmalarına ne kadar düşkün olduğunu ve onları yakından tanıdığını kafi derecede ispat eder. Geçmiş zamanların vesikalarını inceleyen taşıdığı zihniyet tamamen yenidir. Bu çeşit elyazmalarının canlı renklerine, güzel altın işlemelerine başkalarında hayran olmuşlar, fakat onların muhtevalarında dikkate değer hiç bir şey bulamamışlardır.

1799/1800 Kışında Hardenberg, muhtelif romanlar halinde beşeriyetin mufassal bir kültür tarihini hazırlamak kararını vermiştir. Görüş sahası genişlemiş olduğu için artık mesuliyeti yalnızca orta çağa inhisar etmez, filozofluk ve tarihçilik hasreti onu muazzam projelere doğru sürükler. Reformation, Theophrastus Parezelsus, Hollanda harpleri, Amerikan keşfi ve Haçlı seferleri zamanlarına, İsa zamanına, ilk hristiyanlığa, Muhammet ve İstanbulun tahribine ait tarihi romanlar tasarlar (k, 3, 290). Tarihi mitolojileştirmek isteyen şu eserlerin planları da bunlar arasındadır: Prometheus — Die Etemente (unsurlar) — Saturns Emthronung (Saturn'un tahttan indirilmesi) — Empedokles — Sappho — Aetius — Konstantin — Julian — Das Jüngste Gericht (mahşer) — Geschichte des Christentums in einem Roman (Bir roman halinde hristiyanlık tarihi) — Tempelherren und Jesuiten — (Tempelherren<sup>1</sup> ve Cezvitler) — di zonen (Bölgeler) — Die Weltgeschichte (Dünyatarihi) — Die Zersfö-rung Jernsalems (Kudüsün tahribi) (k, I, 403). Bunlardan başka maziyi, Fransız ihtilalini tarihi bir tablo halinde tespit etmek ister. Mütefekkirin yalnız tasarlamakla kalmayıp, tarihi mevzuların doğrudan doğruya içine girmiş olduğunu, defterlerinde tesadüf ettiğimiz "tarihî makaleler" "romanlar" ve "tarihî kitaplar üzerinde okumalar", gibi notlar isbat ediyor. "evlenmediği takdirde" tedarik etmek istediği kitaplar, yalnızca tarihi eserleri ihtiva etmektedir (hatıra defterine 16 kısım 1800 de yazdığı not, k, 4, 410). Ölümünden biraz önce incili ve Lavaterin yazılarını okurken, aynı zamanda tarihle meşgul oluyordu.

<sup>1</sup> 12 inci asırda, Filistine giden ziyaretçileri korumak maksadiyle kurulmuş, dinî ve askerî bir tarikat.



Erken bir ölüm onu bütün bu tasarırlardan ve yarım kalmış çalışmalarından ayırdı. Tam yirmi dokuz yaşında idi ve mesleki çalışmalarının hedefine vasıl olduğu, maden baş memurluğuna tayin edilmek üzere bulunduğu bir anda öldü. Fakat mukadderatın dünyevi hayatta ona bağışladığı kısa yıllar, onu manen mükemmel bir insan haline getirmeğe, büyük ve biricik bir fragmentten ibaret olan eserini temiz bir zevk ve zengin bir ilham kaynağı yapmaya kâfi gelmiştir.

## 2. Hardenberg ve zamanının tarih felsefesi.

Hardenberg'in kendi tarih görüşünü iyice anlayabilmek için, onun tarih görüşüyle muasırlarının ve kendinden önceki devrin görüşlerini mukayese etmek zaruridir. Bu suretle görülecektir ki onun tarih görüşü ve tarih tasavvuru, kendine has bir çok hususiyetler taşımakla beraber, muhtelif bakımlardan da zamanının felsefî fikirlerine bağlı bulunmaktadır.

### I) Tenevvür

Romantik düşüncenin hüküm sürmeğe başladığı sıralarda dahi tenevvür felsefesi hakim bir rol oynamakta devam ediyordu. Tarih felsefesi de ruh ve mana itibariyle tamamen bu rasyonalist tefekkürün tesiri altındaydı. Buna göre tarih, hadiselerin taazzuv etmemiş, matematik olarak hesaplanabilen, illiyet kanunu tarafından tayin edilen mekanik teselsülünden ibarettir. Hadiseler zarurî kanunlara tabî olarak cereyan ederler; fiil ve hareketlerimiz, rasyonel bir şekilde kavranabilen esaslara maliktirler. Ölçme ve kıymetlendirmede şu kategoriler kullanılır: şuur, rasyonelite ve hesap. Muayyen bir devir ve muayyen bir milletin ölçüleri, yabancı devirler ve milletlere de tatbik edilmektedir. Şüphesiz bu şekilde yabancı kültürleri anlamaya imkân olamaz; hele tenevvür gibi, kendi devir ve kültürünü tarihi inkişaf ve terakkinin en yüksek noktası olarak gören bir cereyan için bu hiç mümkün değildir. Dar ve mahdut, fakat külli olarak mer'î olmayı talep eden bu gibi ölçüler ve kıymetlendirmeler, ister istemez yabancı kültürler ve uzak fikir cereyanlarının kendilerine has kanunîyetleri hakkında haksız hükümler verilmesine sebep olurlar. Sadece aklî ve mantikî olarak kavranılabilen şeyler mer'î bir kıymeti haizdirler. Akıl ve mantığı en yüksek bilgi kaynakları telakkî eden bir devir de, en yüksek terakki devri olarak kabul edilir.

Terakkinin kendisi ise insan aklının açılıp genişlemesinden başka bir şey değildir, ve bu, tarihin en aslı kanunu olarak kabul edilmektedir. Aklın terakkisi ve tenevvürü fikrine aykırı düşen herşey, semeresiz ve mani olucu telakki edilerek ya tarihin umumi kadrosuna ithal edilmekte veyahut sözde bir taraflığa rağmen gayet tarafgirane bir şekilde hakaretle reddedilmektedir. Sadece akıl ve mantığı en yüksek kıymet sayan bir felsefe için, tabiat üstü, olaganüstü ve mucizevi hakikatlere istinad eden hristiyanlık zaruri olarak bir problem olacaktı. Akıl ile "tezad halinde bulunan" hristiyanlık, bilhassa onun katolik mezhebindeki şekli, tenevvürün can düşmanı olarak gösteriliyor, onun yerine felsefe ve tabii akla istinad eden bir "tabii din" konulmasına çalışılıyordu. Eserleri tamamen tenevvür felsefesi zihniyetiyle yazılmış ve fikirleri Hardenberg tarafından tanınan filosofların başında Voltaire, Hume, Gibbon, ve Hume'a dayanan İselin vardı (K. II, 328, 354). Bilgiyi imanın üstüne koyan ve imanı bilgi ile aynı seviyeye getirmeye çalışan bu tabii akıl dinine karşı Hardenberg cephe alır ve hakiki dinin yeryüzünde en yüksek hakimi saydığı papanın, imanı tehlikeye koyacak şekilde inkişaf eden her ilim ve bilgiyi menetmek hakkına malik olduğunu söyler (K. II, 75 ve ilh.).

Tenevvür hristiyanlıkla beraber, hristiyanlığın tesiri altında bulunan ortaçağı da reddeder. Bu devrin tarihçileri, asla rasyonel olmayan karanlık ortaçağı, korku verici bir şekilde tasvir etmeye uğraşır ve böylelikle bir kültürün irrasyonel kuvvetler tarafından sevk ve idare edildiği zamana kadar mutazarrır olacağını ve yine bu yüzden zaruri olarak ince zevkler ve ahlâkın, individuel ve sosyal hayatın ne derece sarsıntıya düşeceğini ve ruhları batıl itikat ve ham hayallerin kaplıyaacağını isbat etmeye çalışıyorlardı. Hocalarının ortaçağı bir vahşet devri, akli ve zekânın sönüklediği bir devir olarak gösteren bir nesle mensub olmalarına rağmen, Hardenberg ona ne kadar başka bir nazarla bakmaktadır! Hristiyan ortaçağsız bir avrupa düşünmek onun için mümkün değildir. Garp kültürünün temel taşı putperest antikite değil, hristiyan ortaçağı teşkiledir. İşte bu kanaatle "Avrupa" adlı eserinde, avrupa tarihini temsil etmek üzere yalnız hristiyanlığın hakim olduğu asırları ele alıyor. Tenevvür, antik dünyanın batışını kültürün sukutu ve hristiyanlığın putperestliğe galebesini akıl ışığının kararması olarak kabul ediyor ve antik fikirlerin tekrar canlandıkları rönesansta beşeriyetin yenidoğan bir güneşini, yeni ve aydınlık bir devrin müjdecisini

görüyordu. Hardenberg ise yepyeni bir bakış istikameti ile rönesansı bir yanılma, hristiyan ortaçağında gerçekleşmiş biricik ve hakikî garp kültürünün inhitatı saymaktadır. Tenevvürün şekil verdiği isfîkbal ideali antikitenin hususiyetlerini taşır; Hardenberg'ginki ise ortaçağı örnek almıştır.

Tenevvür, tarih eserlerine pragmatik bir şekil verir; yani tarih, kendisine has yaratıcı ve şekil verici kuvveti kavramak için değil, o devirde yaşayan insanlara nasıl hareket etmeleri ve nasıl hareket etmemelerini öğretmek maksadıyla yazılır. Bu devre göre tarih "hem halihazır-daki, hem istikbaldeki hayatın hocası" dir.<sup>1</sup> Böyle pragmatik bir tarih görüşüne, ihtilali tetkik edenlerin dikkatini tarih üzerine çekip, onlara tarihin "öğretici irtibatı"nda müşabih devirleri aramalarını ve nümaselet (analogie) den istifade ederek yeni hedef ve vazifeler bulmalarını söylerken (K. II, 78); yahut ta "Ofterdingen" deki tarikedünyaya tarihin teselli ve ümit verici bir dost olduğunu söyletirken (K. I, 162), Hardenberg te taraftar görünür. Fakat bu sadece bir görünüşdür; hakikatte onun pragmatik tarih yazıcılığı hakkındaki kanaati öbürlerinden bütünü farklıdır. Onlar tarihin mana ve ruhunu, kendi sahasının dışında bulunan bir gâyede (meselâ terbiye ve öğreticilikte) görürler; Hardenberg ise onu bizzat tarihin içinde araştırır. Hardenberg'e göre tarihin kendi kuvvetleri ve kanunları vardır, bunlar onun şeklini tayin eder, dağınıklık ve çeşitliliğine bir irtibat ve vahdet verirler, böylece de tarih, bütün olarak bakıldığında, içerisinde ilahî kıymetlerin tecelli ettiği, kendi başına manası olan bir teşekkül manzarası arzeder. İşte Hardenberg tarihte mevcut bulunan bu kıymetleri meydana çıkarmayı, tarihin manasını izah ve bir tarih peygamberi gibi bu muammayı dünyaya bildirmeyi, kendisine başlıca vazife sayar. Bu görüş, rasyonalist tarih telakkilerinden bütünü başkadır; bu, iki tarih felsefesi arasında aşılması kabîlî olmayan büyük uçurum ve tezadın ta kendisidir (K. III, 299).

Hardenberg gençliğinde de bu kanaati taşımıyordu. Onu sadece "Avrupa", "Ofterdingen" ve "Hymnen" ("İlahiler") muharriri olarak tanıyanlar, 1785-1794 senelerinde yazdığı ilk lirik şiirlerinde ortaçağ düşmanı olan tenevvür devrinin hususiyetlerini taşıdığı görünce hayretler içinde kalacaklardır. Bilhassa Joseph II ve Büyük

<sup>1</sup> Karl Lamprecht; Einführung in das historische Denken; Leipzig, 1913, S. 16.

Frederik hakkındaki methiyeleri tamamen böyledir. Bu şiirlerde "manastır rahiplerinin hilelerini açığa vuran" ve "papanın korkunç kutsiyetinin yüzündeki örtüyü yırtıp atan" tenevvür ışığını metheder; "batıl itikatlardan" ve asırlarca hür cermen ülkelerine cebreden "hilekâr papasların korkunç kudretlerin'den bahseder ("Caesar Joseph", K. I, 312). Artık rahiplerin — Hardenberg onlara "hayatın veledleri" adını verir — uydurma masallarla cahil dünyevileri ve kolay inanan halkı kandıramadıklarını söylerken ve "üç defa taç giyenin emirlerine" itaat etmeyen Joseph II ye methiyeler yazarken, "bir karış uzunluğunda bir insan hayatından sonra İtalyanının şavvetinin geçmiş zamanlara ait bir rüya olacağım" iddia ederken, yine aynı kanaatin tezahürüne şahid oluruz (An Joseph den Zweiten: Joseph II ye"; K. I, 313).

1793 te Wittenberg'ten Harz Dağları'na yaptığı bir seyahat esnasında yazdığı "Seyahat Hatıraları"nda aynı rationalist tavrın devam ettiği görülmektedir (K. IV, 357 ve ilh.). Aschersleben, Wernigerode, Halberstadt gibi şehirlerin eski ve dolambaçlı sokaklarından hiç bir zevk alamaz; bu eski surların içinde yaşayan tarih te alâkasını çekmez; eski manastır ve kiliselerde tebellür eden harikulade Gotik ruhunun (Geist) hiç farkına varmaz; ortaçağ sur ve kalelerinin kaba manzarası bakışların zedeler. Yalnız Halberstadt'taki kilise önünde hayretler içinde kalır ve "gotik olmakla beraber son derece sadelik ve asil bir üslûpla inşa edilmiş" olan bu kilisenin diğer gotik kiliselerden bambaşka olduğunu söyler. Bütün bunlar, talebelik zamanında Hardenberg'in tenevvür fikirlerinin tesiri altında bulunduğunu ve tenevvürün bulanık ve karanlık bir devir diye vasıflandırdığı ortaçağ hakkında ancak şahsî tetkiklerde bulduktan sonra adılane bir hükme varabildiğini gösteriyor. Filhakika Tenevvür estetiği ortaçağın "gotik" mimarisini hiç anlamamış ve onda gözü bir takım karanlık fikirlerin labirentine sevkeden bir yığın oymalar, kuiccikler, ve dört köşeli tezyinattan başka bir şey görmemişlerdir <sup>1</sup>.

Hardenberg'in tenevvür devri tarih felsefesiyle münasebetini kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: talebelik senelerinde tamamen tenevvüre bağlı kaldıktan sonra yavaş yavaş ondan uzaklaşmış ve 1797 den itibaren olgunluk senelerinde büsbütün sıyrılarak, Herder'in işaret ettiği, tamamen yeni bir istikamete dönmüştür.

<sup>1</sup> Sulzer, Theorie der Schönen Künste, 1771-74.

## II) Johann Gottfried Herder (1744-1803)

Herder'in dinamik ve derinliğe doğru giden psikolojik tetkik tarzı, tenevvürün statistik, sathî ve mekanist tarih görüşüne tamamen aykırıdır. Tenevvür, tarihî mevzuları dıştan ve önceden yapılmış bir plana göre kavrayabiliyordu; Herder'in cehti ise, tetkik etmek istediği mevzular hakkında objektif bir bilgi edinmek ve bitaraf bir şekilde mevzuun içine girmeye çalışmaktır. Herder'de ilerisini gören ve uzak hedefleri kat'i bir emniyetle aydınlatan araştırma tarzı, bütün inkılapçılara has olan heyecanlı bir radikalizm ile birleşir. Onun metodu görme ve araştırmanın semereli bir terkiibinden ibarettir. Bu sebepten tetkik edilecek mevzuların çokluğuna ve zenginliğine rağmen "bütün" üzerindeki hakimiyetini kaybetmez. "Bütün" parçalara ayrılır ve aforistik bir tarzda aydınlatılır. Gerçi eserine her zaman tam bir berraklık ve vahdet veremez ve bu yüzden esasta bazı aykırılıklar husule gelir ise de, ve eseri nihâî tamamiyet ve topluluktan mahrumsa da, kül halinde ele alınca bu eserler yaratıcı ve müteakip nesiller için meyva verici bir muvaffakiyet olarak kalmaktadır (Schurtz I, 163).

"Idcen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Beşeriyet trihinin felsefesi hakkında düşünceler" (1785-92) adlı eserinde mufassal olarak anlattığı tarih felsefesi, organik-vitalist evolutionism prensibine istinad etmektedir. ilahî bir varlık dünyaya bir çok insiyaklar koymuştur ve bunlar zamanın seyri içinde inkişaf etmektedirler. Bunun neticesi olarak dünya ve beşeriyet tarihi de muhtelif uzviyetlerin, kendi hususiyetlerini mümkün olduğu kadar inkişaf ettirmek için (durchzubilden) aralarında yaptıkları dünya mücadelesinin seyrinden başka bir şey değildir. Tabiat ve tarih, mütemadiyen inkişaf eden, istihale eden ve yeni şekiller alan, oluş halindeki büyük bir alemidir. Tabiat ve tarihi ihtiva eden bu kuşatıcı inkişaf vetiresinde o, ilahî kuvvetlerin tesirini, ilahî vahyi (Offenbarung) ve bizzat Ailahın oluşunu görür. Tarih dünyası tabiat aleminde tam bir mukabilini, bitip tükenmez bir benzerini bulur; her tarihî hadise, esas itibariyle kat'i bir kanuniliğe ve illiyete istinad etmemekle beraber, bir "tabiat mahsulü"dür. Bu suretle Herder, ilk olarak Romantik'in kat'i bir şekilde ifade edeceği fikre, yani tarihin "mutlak varlığın ahenkli bir evolutionu" olduğu<sup>1</sup> ve bütün

<sup>1</sup> K. Lamprecht, Einführung in das Historische Denken, s. 24;

tarihî ve kültürel varlığın herşeyi kuşatan mutlak varlıktan çıktığına daha o zamandan işaret ediyor.

Herder tarihi, tenevvüü ve hususiyetleri içerisinde mütalaa etmektedir. "Briefen das Stadium der Theologie betreffend: İlahiyat tahsili hakkında mektuplar" adlı eserinde (1781) "tarihe şekil veren en mühim şey... onun umumiliği değil, hususiliğidir. der<sup>1</sup>. Herder'in tarihi vakıaları bir defaya mahsus olan realiteleri içinde kavrayan, ve, o zamana kadar ekseriya yanlış bir tarzda ifade edilmiş olan tarihî vakıaları doğru olarak tefsir eden muazzam ve orijinal relativizmi buradan çıkmaktadır. O Böylece ortaçağı tenevvürden daha objektif bir tarzda tetkik etmekte ve o zamana kadar hakir görülen bir devrin daha müsbet bir tasvirini vermediği, hiç değilse tecrübe etmektedir. Tarihî fenomenlerin hususiliği, sırf kendine has bir kanuniyete mahiyetleri ve şahsî kıymetleri hakkındaki kanaatinin yanında Herder, ondan daha az ehemmiyetli olmayan bir başka kanaate daha sahip bulunmaktadır. Bu kanaate göre, müteaddit münferit fenomenleri daha yüksek birlikler halinde kavrayan ve onların içine nüfuz eden, fert üstü ve tarih yapıcı kuvvetler vardır. Bu kuvvetler ve birlikler, bir milletin ve bir devrin ruhunda (Geist) mevcuttur<sup>2</sup>.

Herder tarihin mana ve ruhunu, ferdiyetlerin fevkine yükselen umumi bir terakkide değil, her ferdiyetin (Individualität) kendine has mahiyetinin inkişaf ve tekemmülünde bulur. Tarihin yürüyüşü, tek manalı, dosdoğru giden ve taazzuv etmemiş bir vetire değildir; bil'akis burada daha ziyade, her hakiki organizmde olduğu gibi bir tebeddül ritmik hareket, gençlik ve ihtiyarlığa tabi bir katılma ve gençleşme vardır ("Ideen" 15 inci kitap). Bu hareketin gayri muntazam ve zikzaklı seyrini ırklar ve milletler arasındaki mücadelede görürüz. Her ırk ve milletin, beşeriyetin bütünü içinde ifaya mecbur olduğu hususî bir vazifesi vardır. Meselâ Grekler güzeli tahakkuk ettirmeğe çalışmışlar, Romalılar hukuku inkişaf ettirmişlerdir. Her millet, "humanite" nin tahakkukunda kendine düşen vazifeyi yapmakla mükelleftir. Zira "humanite", beşeriyet tarihinin ulaşmak istediği hedef, bütün hadiselerin kıymetini tayin eden bir ölçüdür. Her milletin malik olduğu kabiliyetler bir ferbiye vetiresine istinaden şuurlu bir şekilde, ve bu hayatta

<sup>2</sup> Schultz, Deutsche Klassik und Romantik, I, 164.

<sup>1</sup> **Humanitätsbrieie. Humanite mektupları**, ikinci koleksiyon, 14 ve 16 cı mektuplar.

mümkün olduğu nisbette, müessir kudretler haline getirilmelidir; zira humanitenin tomurcuğu ancak müstakbel bir hayatta ilahî insan şeklinde inkişaf edecektir<sup>2</sup>.

Hardenberg'in Herder'le münasebetini Rudolf Unger "Herder, Novalis ve Kleist"<sup>3</sup> adlı eserinde araştırmış ve fikirlerin müşabehetinden Hardenberg'in Herder'e tabi olduğu neticesini çıkarmıştır. Şüphesiz Hardenberg'den çok şeyler öğrenmiştir ve bilhssa tarih felsefesine ait fikirleri ondan mülhem olabilir; fakat müşabehet, tabiiyet demek değildir.

Herder, dünya tarihinin bütünü ve muhtelif kültürler ve devirlerin esaslı tarafları hakkında, sonradan kısmen inkar edilmiş olan "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" adlı eserinde toplu bir bakış öne sürüyor. Eser, tenevvür devrinde göklere çıkarılmış olan terakki inancıyla mücadele etmekte<sup>4</sup> ve bütünden ayrılma-sızın mükemmel ve müstakilen organize edilmiş şekillerde manalı bir tarzda tecelli eden, ritmik hareket hâlindeki dünya hadiselerinin bir tasvirini vermektedir. Eserin başında, dini içtimâî hayatın temeli ve biricik felsefe haline getiren şark patriarch'ları zamanındaki otorite üzerine kurulmuş pederşahî hükümet şekillerini inceliyor. Eserin bu tarafı, garbin henüz hristiyan bir memleket olduğu, hristiyanlığın Avrupa'ya hakim bulunduğu ve büyük bir kolektif rabitanın bu manevî ülkenin en uzak eyaletlerini birbirine bağladığı o güzel, parlak devirleri hayranlıkla anan "Europa"nın mukaddemesine benzer (K. II, 67). Herder, Mısır, Finike, Grek ve Roma kültürlerinden sonra Antik kültürün batışını anlatır. Aynı şekilde Hardenberg de onu "Hymnen" de, büyük bir mytos halinde tasvir eder. Bundan sonra Herder, ortaçağ'ın karanlık "gotik" devirlerine geçerek, tenevvürün hor gördüğü bu devrin ruhunu anlamağa, iyi ve fena taraflarını mukayese ederek doğru bir hükme varmağa çalışır. Ortaçağ üzerine dikkatle eğilir, onun kendine has mâna ve ruhunu meydana çıkarmağa gayret eder ve kıymet itibariyle onu Antik dünyanın yanına korken de, eski bir peşinhükmü ortadan kaldırır. Fakat Hardenberg gibi, ortaçağda pürüzsüz bir idealin tahakkuk ettiğine inanmaktan ve bu idatî heyecanla kabul etmekten çok uzaktır. Bütün bu benzerliklerden sonra Herder'iu tarih görüşü ile Har-

<sup>2</sup> *Ideen*, kitap: 5, 5. 6.

<sup>3</sup> *Herder, Novalis und Kleist*, Frankfurt a. Main 1922.

denberg'in tarih görüşü arasında bir benzerlik daha bulmak insanı hayrete düşürmeyecektir: bu benzerlik, her ikisinin de tenevvürü amansız bir şekilde reddetmeleri ve yeni bir devrin, daha güzel bir istikbalin doğmakta olduğuna işaret etmeleridir<sup>1</sup>.

Tabiat ve tarihin vahdeti, tabiatın tarih için bir analogi kaynağı oluşu, ruhun istihalesi nazariyesi, derunî insanla haricî dünya arasındaki benzerlik, tarih dünyasının tetkik ve müşahedesinde duygu alemi ve muhayyilenin kudretine verilen ehemmiyet, intuition ve tecrübenin tarihçi için kıymeti, yabancı kültürlerin tetkikinde fevkalâde objektiflik, tarihin ve tarih fenomenlerinin kendilerine has manalarının tanınması, ortaçağa karşı yeni bir tavır, inkişaf fikri (Entwicklungsgedanke) ve tarihî seyirdeki ahengin sezilmesi, teleolojik ve pragmatik tarih yazıcılığının reddi gibi hususlarda Herder ve Hardenberg aynı fikirdedirler. Şu farkla ki, Hardenberg'in fikirleri fragment ve ima halinde kaldığı halde Herder'inkiler, tamamen düşünülmüş ve tetkik edilmiş olmakla beraber, daha mükemmeldirler; ve Herder fikirleri için bir çok isbatlar gösterdiği halde, Hardenberg'inkiler birer faraziye halinde kalmaktadırlar.

Fakat bütün bu benzerliklere rağmen her iki mütefekkir arasında esaslı ve mühim farklar da vardır. Bu bilhassa katolik ortaçağ'ın tefsir ve anlaşılışı noktasında göze çarpmaktadır. Herder ortaçağı, ancak kendi humanite idesiyle çatışmadığı nisbette tasvib eder. Humanitenin ortaçağda, tenevvürdekenden daha canlı olduğunu kabul eder. Fakat onun kendi humanite mefhumuna aykırı gelen bütün taraflarını kat'iyetle reddeder. Meselâ ortaçağın hierarchik devlet şeklini, humanite düşmanı bir despotizm diye reddeder<sup>2</sup>; hristiyan Avrupaya bir çok servet ve milyonlarca insana malolan Haçlı seferlerini çılgınca bir hareket olarak vasıflandırır<sup>3</sup>. Meryem kültürünü, yalnızca bu kulte dinin insanî bir şekil almasından dolayı, ve edebiyattaki Legend e şeklini, yalnızca ahlakî bir yazı nev'i olduğu için kabul ve tasvib eder<sup>4</sup>. Halbuki Hardenberg ortaçağa ne kadar bambaşka bir gözle bakmaktadır! Güzel humanitede o yalnız ortaçağ ruhunun karakteristiğini görür. Ortaçağda din ile hayat arasındaki sıkı bağıllık ve beraberlik, dün-

<sup>1</sup> Herder'in *Thiton und Aurora* diyalogu, 1792.

<sup>2</sup> *Ideen*, kitap: 19, 1, 3.

<sup>3</sup> *Ideen*, kitap: 20, 3.

<sup>4</sup> *Humanitätsbriefe*, 70, 81.



yevî hayatın tarihin hiç bir devrinde tesadüf etmediğimiz şekilde manevîleşmiş ve bu suretle kutsileşmiş olması, Hardenberg'in bu devri kıymetlendirme ve tasvib etmesinde en mühim amil olmuştur. Herder'in, humanite idesinin tesiri altında daha ziyade dünyevî bir mahiyet taşıyan tarih felsefesi ile, Hardenberg'in Hristiyanlık idesinden mülhem olan dinî tarih felsefesi arasındaki fark, bilhassa işte bu ortaçağ felsefesinde sarîh olarak görülmektedir.

### III) Friedrich Schlegel (1772-1829).

Fragmentlerde ve uot defterlerindeki bir çok işaret ve mütalaalar ve dostu Schlegel'e yazdığı bir çok mektuplar, Hardenberg'in Schlegel'in fikirleriyle diğer muasırlarımızınkinden daha sıkı bir münasebeti olduğunu gösteriyor. Hardenberg'e Herder'in tarih felsefesini ilk defa tanıtan ve tarihî alemin hayattaki ehemmiyetini gösteren, Schlegel olmuştur. Hardenberg bu hakikatı, ona yazdığı bir mektubunda şöyle itiraf eder: "tarih kültürümü düşündüğüm her anda, seni de birlikte hatırlarım" (K. IV, 151). Fakat bu dostluktan yalnız Hardenberg'in istifade ettiğini zannetmemelidir. Bilakis o da şahsiyeti ve düşünceleriyle dostu üzerinde derin tesirler bırakmıştır. "Ideen"inin sonunda "An Novalis. Novalis'e" adını taşıyan bir methiyede bizzat Schlegel bu noktaya işaret ediyor: "Kavranmıyan hakikatın tasavvurları karşısında senin ruhunu tam yanıbaşında hissediyordum. Senin düşünmüş olduklarını ben de düşünüyorum, benim düşündüklerimi sen de düşüneceksin, yahut düşündün bile." (K. III. 364).

Schlegel, abstrakt ve felsefî insan tasavvurunun realiteye uygun gelmediğini anlamıştır. Buna karşı o tarihin verdiği insan tasavvurunu kor ve bu ikincisini daha canlı ve realiteye daha yakın bulur. Bu sebepten hakikî ve realiteye uygun bir insan tasavvuru elde etmek için felsefe ile tarihin birbirlerini tamamlamalarını ister. Zira nasıl felsefe realiteden uzaklaşma tehlikesine maruz ise, tarih te teferuat içinde kaybolmak tehlikesine maruzdur. Schlegel bu çifte tehlikeyi bertaraf etmek maksadiyle, Hardenberg'in heyecan ve hayranlıkla okuduğu tarih felsefesine ait ilk yazılarında, tarih felsefesinin mühim ve esas mefhumlarını teşkile çalışmaktadır. Bu mefhumlar şunlardır: tarihî fert, gayee dayanan münasebetler, müessir kültür bağları ve tarihî inkişaf. Tarihî birlik veya ferdi birlik tabirleriyle, üstakilen mevcut olan, büyümek ve genişlemek imkânı olmayan ve hiç bir suretle değişmeyen canlı bir

bütünü kasteder. Bu gibi birlikleri yanyana getirdiğimiz zaman, tarihin seyri ve mûsavi olmayan ilerlemesi meydana çıkar. Bu birlikler vasıtasıyla tarihi kolayca anlamak ve düzenlemek imkanı vardır. Gayeye dayanan münasebetler, tarih fenomenlerinin zenginliğine topluluk ve nizam kazandırır; zira bunlar, fenomenleri derleyip toplar ve hepsini müşterek bir gayeye tabi kılarlar. Müessir kültür bağlarının rolü de hemen hemen aynıdır.

Hardenberg, Herder'in uzviyetçi tarih felsefesinden neş'et eden bu mefhumları Fr. Schlegel vasıtasıyla tanımış ve "Avrupa" sında kullanmıştır. Schlegel'in "Über das Studium der griechischen Poesie: Grek şiirinin tetkikine dair" adlı essay'sinde (1795), ana fikirler ve komposition bakımından bu esere örneklik etmiştir. Schlegel'i bu essay'i yazmağa teşvik ve tahrik eden şey, içinde duyduğu ikilik, huzursuzluk ve zamanın edebiyatında yeni ve orijinal bir şey görmek arzusudur; buna muvaffak olmak için antik sannatın berraklığını, sükûnet ve objektifliğini o edebiyatın gözleri önüne koyar. Estetik terbiyedeki buhranı, eskileri tetkik etmek suretiyle yenebileceğine kanidir. Eskiler, modernler gibi ferdi, alaka verici, karakteristik şeyleri değil, fakat ölçü ve vazih güzelliği tasvire çalışmışlardır. Schlegel idealini mazide, şiirin altın çağlarında, tabiat ve sanatin çözülmöz bir birlik teşkil ettiği Grek kültürünün devrinde görür. Bu devri, tabiat ve sanati birbirinden zorla ayıran bir devir takib etmiştir. Bu şiirin inhitat devridir. Bu devurde şiir, şun'î, sabit mefhumlara bürünen teşekküllerden ibaret olup, asla uzvî bir varlığı yoktur. Bundan sonra şiire, hayırlı bir estetik inkılabın temellerini hazırlayan, geçici bir anarşi hali hakim olmuştur. Bu inkılabın emarelerine daha bugünden tesadüf edilmektedir. Tabiat ve ideal arasındaki güzel ahenk, halis şiir ve saf insanlık, bu inkılap sayesinde tekrar doğacaktır. Yazısının son kısmında Schlegel, büyük bir heyecan içerisinde şu müjdeyi veriyor: "Estetik ve Grek alemi tetkikleri Almanyada, ve yalnız Almanyada, en yüksek noktasına erişmiştir; bunun neticesi olarak şiir sanati ve zevkler tamamen değişecek ve yeni bir şekil alacaktır". Yeni bir Altın Çağ açılacak, grek ruhu ve sanati yeniden meydana çıkacaktır. Goethe'nin şiiri "halis san'at ve güzelliğin şafak kızılığ"ıdır<sup>1</sup>, onun şahsında güzellik, objektiflik, sakin neş'e, saf kanuniyet, kuvvet ve ölçü yeniden şekil kazanmıştır. An-

<sup>1</sup> Muckermann'dan ıktibas edilmiştir.

antik ve modern şiirin birleşmesi, Goethe'de tahakkuk etmiştir. Hardenberg aynı fikre iştirak eder'. bir fragmentinde şunları söylüyor: şiirin üniversal tarihinde antik, modern, ve bunların birleşik olduğu devirler birbirini takip edenler ve iki nevi şiir — modernlerin "eksik şiir"i, eski-lerin "müfrit şiir" i — Goethe'de birbiriyle birleşmiş görünüyor (K. II, 328)<sup>1</sup>. Hender'in "Auch eine Philosophie" ve "Thiton und Aurora" da görülen tarihî hareketteki ritm, Schlegel'in essay'sinde de görülüyor. Bu ritm şundur: 1) ideal bir halin altın çağı, 2) nes'ut harmoninin bozulması ve anarşi, 3). yeni bir ahenk vadeden istikbal. Hardenberg'in "Avrupa" sının çatısını, bu üç nokta teşkil eder. Yalnız şiirin yerine en yüksek kıymet olarak dini koymakta Hardenberg orijinaldir. Dini en saf şekilde ortaçağ temsil eder; fakat din ile hayatın birbirinden ayrılmasının neticesi olarak, bu devri dinî bir inhitat takip etmiştir; halihazırda dine bir anarşi hakimdir. Hardenberg'in ümid ettiği ve heyecanla müjdelediği şey, Grek çağı ve antik sanatın dirilmesi değil, fakat katolik ortaçağ'ın, bütün mezhepleri içine alan bir kilise halinde yeniden doğmasıdır.

Schlegel ve Hardenberg'in tarih felsefeleri arasındaki benzerliği ve karşılıklı tesirleri böylece isbat etmiş, fakat aynı zamanda duyuş ve düşünüşleri arasındaki büyük bir ayrılığı ortaya çıkarmış oluyoruz: Hardenberg dünyaya bir mistik, Schlegel ise bir estet gözüyle bakmaktadır. Hardenberg şeklen Schlegel'e tabi olmakla beraber, eserine yeni bir muhteva vermeğe muvaffak olmuştur. Alaka ve çalışmalarını ortaçağ'a hasredek olan ileriki nesiller, bu muhtevayı sevgiyle kucaklayacaklardır.

#### IV) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854).

Schelling tarih hakkındaki fikirlerini 19 uncu asrın başında neşrettiği üç büyük eserde topladığı için, Hardenberg'in onları bütün cepheleleriyle ve en son neticelerine kadar tanıtmış olmasına imkan yoktur<sup>1</sup>. Fakat onun yazılarını görmüştü. "Ideen zur Philosophie der Natur: Tabiat felsefesi hakkında fikirler" (1797) in muharririni tanımayı bir mektupta, Schelling'in tabiat felsefesini büyük bir tecessüsle okuduğuna işaret ediyor (K. IV, 202). 1797 aralık ayının birinci günü onunla tanışmış, beraberce felsefe yaparak son derece zevkli bir kaç saat geçirmiş ve büyük ümitler vadeden, "her şeye karşı hassas olan" bu in-

<sup>1</sup> Hardenberg 1801 de ölmüştür.

sanla çabucak dost olmuştu. Schelling'in bir noktadan hareket ederek sonsuzluğun içine dalan "hakikî üniversal temayülü" ve "ışık saçan kuvveti"nden, "poetik duyuş"undan hoşlanmış, fakat "Ideen" in birinci kısmındaki zayıf noktalardan duyduğu memnuniyetsizliği de açıkça söylemiştir (K. IV, 218, 220).

Niethhammer'in 1795-1800 yılında Jena'da Fichte ile beraber neşrettiği ve Hardenberg'in büyük bir alaka ile okuduğu "felsefe journali" inde, Schelling'in "bir tarih felsefesi mümkün müdür?" sualine cevap veren bir makalesi bulunmaktadır. Makale, son zamanlarda tarih ilimleriyle tabiat ilimlerini muhteva ve metot bakımından esaslı surette birbirinden ayıran Rickert'in yaptığı gibi, tabiat ilimlerinin ideografik karakterine işaret ediyor. Fakat sonradan Schelling, tabiat ile Geist'in ayrılığı hakkındaki bu ilk kanaatini terketmiş ve tabiat ile Geist'in vahdeti fikrini kabul etmiştir. Hiçbir mütefekkir uzviyet fikrini, romantik cereyanın başlıca filosofu sayılan Schelling kadar etraflı surette işlememiştir. Bununla beraber uzviyet fikrini o önce tabiat felsefesinde kullanmış ve ancak Hardenberg'ten sonra tarihe nakletmiştir. Beşeriyetin inkişafının ritmik bir seyir takib ettiği tasavvuru, bir tarih san'ati, hristiyanlığa karşı hayranlık ve tarihin kutsiyetine hürmet gibi hususlarda herikisi de müşterektirler. Yalnız karşılıklı fikir teatisi ve yazdıkları yazılar vasıtasıyla Schelling'in Hardenberg'ten ve Hardenberg'in de Schelling'ten müteessir olduklarını kat'i olarak söylemeğe imkan yoktur. Tarih felsefesi hakkındaki fikirlerinin uygunluğunu kabul etmek zarurî değildir. Herikisi de bu fikirlere kendi kendilerine vassıl olmuş olabilirler.

Hardenberg ile muasırlarının ve kendinden önce gelen tenevvür devrinin tarih felsefesine ait düşüncelerinin mukayesesinden neticeye varıyoruz: Hardenberg teorik ve formel tarih felsefesine hiç bir şey ilavé etmemekle beraber, yeni muhtevalı bir çok problemler ortaya koymak ve bunları mevcut formel prensiplere göre işlemek suretiyle, emsalsiz bir ilham kaynağı olmuştur.

### 3. Tarihî inkişafın mana ve mahiyeti.

Hardenberg'in tarih felsefesi hakkındaki fikirlerini başlıca muasır-larının fikirleriyle mukayese ettikten sonra, şimdi kendi tarih görüşünü göstermeğe çalışacağız. Bu teşebbüs, bir çok güçlüklerle karşılaşmaktadır.

Bu güçlüklerden birisi, Hardenberg'in tarihe ait fikirlerini, esas mevzuu tarih olan tamamlanmış bir eserde tesbit etmiş olmaması ve tarihe ait fikirlerinin, sayısız not defterlerinde, fragment koleksiyonlarında ve fragment halindeki edebî eserlerinde dağılmış bulunmasıdır.

İkinci bir güçlük, Hardenberg'in dünya görüşünün değişmesi ile birlikte tarih görüşünün de değişmesidir. Bununla beraber Sophie'nin üzerinde kat'î bir tesir yapan ölümü hadisesinden sonra inkişaf eden tarih görüşü, bu görüşlerin içinde en esaslısı olarak kalmaktadır. Bunu Hardenberg'in asıl tarih görüşü saymak lazımdır; zira bu, onun manevî bünyesine (Geistesstruktur) tamamen uygun gelmekte ve daha önceki görüşleriyle tezat teşkil etmemektedir; bilakis bu, onların mantikî bir devamını ifade etmektedir. Zira Hardenberg, ruhunun en derin tarafı itibariyle, daima aynı insan olarak kalmıştır. Kendisinde sonraları inkişaf eden şeyler, çok daha önceden mevcut idiler. Bunun için, Hardenberg'in kendine has düşünme ve duyma tarzı sarahatle görülebilir-se, bu ikinci güçlüğü kolayca yenmek mümkün olur.

Üçüncü bir güçlük te şudur: Hardenberg gerçek bir realite olan tarih ile, bir ilim olan tarihi birbirinden kafi derecede vuzuhla ayırdetmez. Bu sebepten felsefede hudut çizme sanatının üstadı olan Kaut'ın bile kurtulamadığı bir hataya düşer. İşte bu hatanın neticesi olarak bir mefhum karışıklığı husule gelmekte, yani tarihin mantığı ile ontolojisi birbirine karışmaktadır. Halbuki bir tek "tarih" kelimesiyle ifade edilen bu mefhumları birbirinden ayrı tutmak, bu mevzu üzerinde vazih bir düşünceye erişebilmek için zaruridir. Mamafih Hardenberg, ilim manasına gelen tarih için "Historie" kelimesini ve tarih nazariyesi manasına gelmek üzere de "Historik" tabirini kullanıyor. "Historik" tabiriyle tarih ilmini kastettiği, bu tabirin karakterini filolojik olarak tavsif etmesinden (K. II, 382) ve onun içinde "tatbikî ahlak ve din, aynı zamanda umumî manada tatbikî antropoloji"yi görmesinden (K. III, 341) anlaşılmalıdır. "Ofterdingen" de Hardenberg'in fikirlerine tercüman olan Heinrich, "beşer tarihinin ilim" inden bahsediyor ve buna iki yoldan gidildiğini söylüyor: tecrübe yolu ve derunî müşahede yolu (K. I, 114). Fakat Hardenberg, aynı şekilde, bir ilim manasına gelen tarih mefhumu için de "tarih: Geschichte" kelimesini kullanıyor; öyle ki ilk bakışta bu kelime ile tarih ilmini mi, yoksa tarihî hadiseleri mi kastettiğini ekstirmek her zaman kabül olmuyor. Zira ona göre tarih-

yalnızca tavsif edilen ve mefhumlarla kavranan tarih değil, aynı zamanda hayat, daimî surette yukarı ve aşağı, ileri ve geri hareket etmekte olan sonsuz bir vetire, bitmeyen bir oluş ve akış manasına gelir. Bunun için tarih ilmi, tarihî realiteleri kavramak ve buradan hareket ederek tarihin canlı ve hayat verici bir uzviyet olarak anlaşılmasını temine çalışılmalıdır. Hardenberg'in tarih hakkındaki düşüncesini bütün vuzuh ve kat'iyetiyle kavrayabilmek için, yazımızın aşağıdaki kısmında, tarihin hem tarihî bir vetire, hem de bir ilim olarak anlaşılmasını ayrı ayrı mütalaa edeceğiz.

Hardenberg'in tarihi tarihî bir vetire olarak anlayan görüşünü, "Ofterdingen"e ait pek göze çarpmayan bir notta buluyoruz. Onun kendine has tarih görüşü bu notta şayanı hayret bir vuzuh ve kısalıkla ifade olunmaktadır. Bu notta söylenen nedir? Yalnız ve yalnızca şu: "Şiir kabiliyetine hakikaten sahip olan bir kimse için, bütün dünya inkıtasız bir dramdır." (K. I, 246). Şiir kabiliyetiyle doğmuş bir insan, alemdaki hadiselerin bu bitmeyen akışında "müşahede edilmeye değer, manalı ve hariknlade, ölçülmez bir dram" görür (K. I, 171). Bu dramın içini dolduran, yukarı ve aşağı hareketler, oluş ve ölümdür. Bu dram, karışık ve gayri muayyen şeyden organik bir şeklin (Gestalt) nasıl çıktığını, mükemmel bir uzviyet halinde nasıl inkişaf ettiğini, fakat inkıraza yüz tutup sonunda nasıl ölüme gittiğini tasvir eder. "Değişme, tasfiye ve reduktion vetireleri" bu dramın esas muhtevasını teşkil ederler (K. II, 327). Nasıl bir dram, insan düşüncesi ve iradesinin kör bir tesadüfle tayin ettiği manasız ve kaidesiz bir choas'u temsil etmiyor ve bütün hareket ve hadiseler, kendilerini tanzim ve taazuv ettiren bir mihverin, bir noktanın etrafında dönüyorlarsa, tarih dramı da öylece, tesadüfi ve keyfî bir şekilde husule gelen hadiselerin mana irtibatından mahrum bir teselsülü olmayıp, bir tek mihver etrafındaki manalı hareketidir.

Fakat bu mihver nerededir? Çeşit çeşit hadise ve varlıkların fasılasız bir surette göründükleri, bize bir müddet neş'e veya keder verdikten sonra, nısyan içine gömülüp gittikleri bu durup dinlenmeyen girdabın neresinde aramalıdır bu mihveri? Bir nokta vazıhtır: bu mihver, bizzat bu girdaba düşmemek, hırçın bir şekilde hareket eden kuvvetleri kendisine bağlamak için daima kâfi derecede kudret ve metanete sahip olmak ve bütünün içinde mana ve nizamı temin etmek mecburiyetindedir. Hardenberg bu mihveri nerede görüyor? Mekan ve zaman-

da tesirini gösteren tabiatta mı? Yoksa her türlü tahdit ve relativlikten uzak olan mutlak varlıkta mı? Yoksa bu mühver, zaman ve mekan içerisindeki bütün hadiseleri kuşatan, onları izah eden ve mana kazandıran Allah mıdır? Evet, odur! Çünkü "Allah sevgidir" ve "sevgi" — bu en yüksek gerçeklik ve illet — dünya tarihinin son gayesi, kâinatın sonudur. (K. III, 68, 73). Hardenberg'in tarih felsefesi, bu cümlede en yüksek noktasına erişiyor. Tarihin manasını bulmak için sarfettiği gayretlerin ona kazandırdığı en son ve en derin bilgi budur.

Fakat tarih felsefesi hakkındaki düşüncelerinin burada önceden işaret ettiğimiz neticesini tamamiyle anlayabilmek için bazı mühim problemlerin izah edilmesi lazımdır. Bu problemleri, tabiat, beşeriyet, devlet ve tarih arasındaki münasebetler teşkil etmektedir.

### 1) Tabiat ve tarih.

Tabiat ile tarihin sahaslarını birbirinden ayırmak ve tabiatı maddî alemin insan tesir ve nüfuzundan uzak bulunan vakıalarının bir yekûnu, tarihi de beşerî faaliyetlerin sahası olarak görmek adet olmuştur. Değiştirilemeyen ve daima aynı kalan kanunların idare ettiği tabiat sahasının karşısına, insan ruhunun (Geist) daimî surette değişmelere uğrattığı tarih sahası konmaktadır. Nazariyeler içine dalıp kalmış olan fragment halindeki "Lehrlingen von Sais" isimli şiirinden anlaşıldığı gibi, Hardenberg, böyle bir tabiat ve tarih görüşünü, ve dolayısıyla bunların birbirinden ayrılmasını kabul etmez. Bu eser ve fragmentlerdeki bir çok notlar gösteriyor ki onu, dilsiz olmakla beraber kendisine bir şeyler söyleyen varlıkların sahası olan tabiat cezbetmektedir. Burada Hardenberg'in bir temayülü, yani tabiata şiirle dolu, kutsî, mucizevî ve kavranılamaz bir varlık manasını vermek temayülü, açıkça hissedilmektedir. Bu suretle o, tenevvür devrinde hakim olan tabiat görüşüne karşı cephe almış oluyor. Zira tenevvür tabiatı, fevkalXdelik ve sırdan arî, insan aklı tarafından kavranabilen ve umumî olarak zarurî ve ezeli-ebedî kanunların müessir olduğu bir saha olarak görüyordu. Tenevvür felsefesinin göz kamaştırıcı ışığında tabiat katı bir teşekkül olarak görünmekte ve bu felsefeye kendisini çırılçıplak arzetmekte idi (K. II, 76). Hardenberg ise tabiatı mukaddes bir mabet gibi görür: bu mabedin içine ancak, dille anlatılmaz tabiatı kucaklamak hasretiyle çırpanan, vatanını ve sevgilisini terk ederek, uzun bir yolculuğun zorluklarına aldırmadan, sevgi ve ihtirasın gösterdiği yolu takip eden, taliin

kendilerine güldüğü insanlar ayak basabilir (K. I, 41). İlmî kafaların bilgi iştihakının ve tecrübecilerin mütemadi araştırmalarının elde edemediği şey, saf tabiat bilgisiyle dolu bir şaire hediye olarak verilir. O tabiatın derunî musukisini duyar, sembollerinin dilini anlar ve onun zekâ, nükte ve fantaziye sahib olduğunu bilir (K. I, 27, 31). Tabiatın çeşitli varlıkları birer semboldür ve bütün olarak tabiat, çözümleni mümkün sırlarla dolu bir kitaptır (K. I, 11, 30).

Bunlar tabiatın ruh ve mana (Geist und Sinn) sahibi olduğu manasına gelmez mi? Evet! "Eğer ruh sahibi olmasaydı, tabiat tabiat olmazdı!" Fakat tabiatındaki ruhun elinden eski hürriyeti alınmış ve tabiatın eski ruhi hareketi, mekanik veya tekerrür eden bir organiğe inkılab etmiştir. Tabiat kanunları daha ziyade tecrübe ve tekerrürlerle ortaya çıkan itiyat kanunlarına dayanır. Tabiat mani olunmuş bir şahıslandırma vetiresidir ve hadiseleri muhtelif kademelerde mani olunmuş ruhtur (K. III, 339). Böylece tabiat tarihî bir hadisenin mahsulü olarak görünmektedir; bu hadise daima ruh inkişaf ettiği zaman vukua gelir. Hardenberg'in bir başka yerde söylediği şu cümle de yine aynı şeyi ifade etmektedir: "tabiat sadece maziden — eski bir hürriyetten — başka bir şey değildir, ve bu sebepten tamamen tarihe zemin teşkil eder" (K. III, 333). Hardenberg tabiatı tarihleştirerek, yani tarihî hayatın prensiplerini ona tatbik ederek anlamağa çalışır: "tabiatı kavramak için, onu bütün neticeleriyle derunî olarak husule getirmek lazımdır." (K. I, 33). Bütün bunlar Hardenberg'in değiştirilemeyen fizikî varlıklara can ve ruh vermeğe, ve umumiye ferdileştirmeğe, şahıslandırmaya çalışan romantik düşünce tarzına uygun gelmektedir. Rühlandırma ve canlandırma, ferdileştirme ve şahıslandırma, istihale ve fanilik prensibi olan Geist, tarihî oluşun illetidir.

Tabiat ruha sahip olduğu için, Hardenberg tabiatı beşerî tarih olarak mütalaa etmeği mümkün görmektedir. Şöyle diyor: "her ilahî varlığın bir tarihi vardır; insanla mukayese edilebilecek biricik bütün olan tabiatın, aynen insan gibi, bir tarihe yahut, aynı şey demek olan, Geist'e sahip olması neden mümkün olmasın?" (K. I, 31). Böylece Hardenberg tabiatın tarihî inkişafını beşer tarihine benzetmekte ve aynı zamanda dünya hadiselerinin bir tasvirini vermektedir. Hatta onun nazarında dünya ve tabiat, bir çok bakımlardan birbirine girift mefhumlardır; yalnız bunlardan biri daha ihatalı, diğeri ise daha dar ve ekseriya sadece fizik tabiatı ifade eden bir mefhumdur. Hardenberg'in tabiat, dünya ve



insan arasında nasıl derin bir münasebet tasavvur ettiği bilirse, dünya, tabiat ve insanın inkişaflarını niçin biricik bir inkişaf olarak tasvir ettiği anlaşılır. O kat'i olarak insanın ancak kendi kendini anladığı zaman tabiatı da anlayacağına kanıdır; zira biz ve dünya, bir tek bütünü iki yarısını teşkil etmekteyiz ve kainatın bütün kısımlarıyla münasebet halinde bulunmaktayız (K. II, 32, 338). İnsan dünyanın ve tabiatın bir unsurudur; bunun için hakikî bir tabiat bilgisi, tabiatın insan vasıtasıyla kendi kendisini kavraması demektir. İnsan tabiatın manevî gözüdür, onun vasıtasıyla tabiat kendi kendisine bakar; insan tabiatın esrarını çözecek olan anahtardır. Buna benzer bir şeyi Herder "Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele": İnsan ruhunun bilinmesi ve hissedilmesine dair" (1779) adlı eserinin başında söyler: "yaradılışım, ruhum ve hayatımın bütününde duyduğum sakin müşaheret.

Bu cümlelerde romantik ayniyet felsefesi (identitätsphilosophie), yani tabiat sisteminin, ruhumuzun da sistemi olduğu ve yaratılış bilgisinin ancak insana benzetmek suretiyle mümkün olabileceği uzaşiyesi ilk olarak ileri sürülmektedir.

Hardenberg'in "Lehrlingen: Müridier"iun esas parçasını teşkil eden "Märchen von Hyazinth und Rosenblüt". Gül ve Bülbül Masalı"nda tabiat ve insanın inkişafı vazih ve canlı tablolar halinde ve büyük bir sembol kudretiyle tasvir edilmektedir (K. I, 23). Bu masal, "birbirini ölürcesine seven "iki gencin macerasını, hakiki halk masallarında görülen sade ve samimé bir lisanla hikâye ediyor. Hikâye çok tatlı bir dille başlar: Tabiatta henüz tam bir anlaşma, derin bir sulh ve sükûn hakimdir. Hayvanlar ve çiçekler insanlar gibi başbaşa verip konuşurlar, taşlar ve derelerde bile can ve ruh vardır. Bütün tabiat tıpkı insan gibi duyar ve düşünür. Genç Sümbül, sakin bir ahenk içindeki bu tabiatın çocuğudur. Tabiatın dilini anlar ve onunla konuşmaktan zevk duyar. Çok güzel bir genç kız olan Gül'e karşı duyduğu sevgi, etrafındaki tabiate olan bağlılığı kadar saf ve tekesizdir. Tabiat ve ruh, ahenk bir vahdet içinde yaşarlar; bu idilde hakim olan sulh ve sükûnu işte bu vahdette aramak lazımdır. Fakat ne yazık, bu güzel hayatla birlikte tabiat ve ruhun vahdeti de çok geçmeden sona erer. Bir gün çok tecrübeli ve bilgili bir adam gelir ve Sümbül'ü o zaman kadar sürdürdüğü rüya hayatından ayırır ve kalbinde sonsuz bir bilgi ihtirası uyanır. Sümbül Gül'ü unuttur, kendini tamamen düşüncelere ve araştır-

maya verir; ve nihayet eşyanın anası olan yüzü peçeli Sais'li bakireyi aramak için vatanını ve ailesini bırakıp gider. Bu mukaddes ilâheyi gördüğü anda azgın bilgi hırsının sükûn bulacağını ve son hakikatleri bulmak arzusunun tatmin edileceğini ümid eder. Sümbülün seyahatte takip edeceği yol, ruhunun hakiki kemâle erişmek ve saf bir halde seyahatinin hedefine ulaşmak için takib etmek mecburiyetinde olduğu yolun aynıdır. Fakat bu hedef, bilgi ile temas ve bilgiye doymak değil, fakat başlangıçta tattığı ve sonra gözleri kamaşarak terketmiş olduğu sevgidir. Bakirenin peçesini kaldırınca, terketmiş olduğu sevgilisini görür.

Sümbül'ün Gül'den ayrılışı, yalnızca kendi kuvvetine güvenen ruhun kendini tabiatın zorla ayrışı ve kendisine içten bağlı bulunduğu sevgilisini kaybetmesinden doğan acılar içinde yalnız kalışını sembolleştiriyor. Sümbül, sevgilisini terkettikten sonra nasıl vadiler ve çalılıklar, kurak kırlar ve engin kum çölleri içinde serseriyane dolaşmışsa, ruh da bu ayrılık anından itibaren bedbaht ve rahat yüzü görmeksizin bütün dünyayı dolaşmıştır. Kendi varlıkları içerisinde ruh ve tabiatın herikisini birden tekemmül ettirmek için yaratılmış olan beşeriyette, ruhuna mağrur olarak tabiat ile ruh arasındaki ikilikten doğan trajik bir hal içine düşmüştür; bu andan itibaren bütün beşeriyet için uzak ve ancak sezilebilen bir hedefe doğru fasılasız bir çabalama ve yolculuk devri başlamıştır. Bu devir incil'de anlatılan günah hadisesinden sonra gelmiş, beşeriyet azap ve ızdırap çekmeğe mahkum edilmiştir; diğer taraftan tabiat ta tarifsiz işkenceler içinde çırpınmakta, acılarla inlemekte ve kurtuluşa hasret çekmektedir.

Sümbül'ün gönlü nasıl muhtelif bölgeleri dolaştıkça değişiyorsa ve bunlar, esas itibariyle, kendi değişen hâleti ruhiyesini aksettiriyorlarsa ve başlangıçta bu gönülde hüküm süren derin coşkunluk "hafif fakat kuvvetli bir meyil" halinde tahallül ediyorsa ve yavaş yavaş sükûnet buluyorsa, öylece beşeriyet ve onunla birlikte tabiat ta içlerindeki huzursuzluk ve bu huzursuzluğun doğurduğu acılar sayesinde yavaş yavaş kemâle erişecek ve safiyete kavuşacaktır.

Aynı zamanda halihazırın da tarihi olan bu devrenin tarihi, bir "saflaşma vefresi"dır (K. II, 327). Hardenberg'in Hemsterhuis'ten almış olduğu tabiatın ahlâkileştirilmesi fikri de bu fikir seyrinin bütünü içine kolayca ithal edilebilir. Tabiat mazide olduğu gibi istikbalde de hürriyet ve ahlâkî şuura sahip bulunmalıdır. Tabiat ve onunla birlikte bütün Kosmos ve insan yeniden ahlâkileşmelidir (K. III, 69, 92). An-

cak o zaman şimdiki tabiata, ruhtan ve ruhun hürriyetinden ayrıldığı anda kaybetmiş olduğu bütünlüğü yeniden verebilir; tabiat ancak o zaman yavaş yavaş sükûnet bulacak ve daha samimî bir etos elde edecektir; o zaman daha zarif ve ferahlık verici bir hale gelecek ve insanların arzularına seve seve uyacaktır; kalbi insanî bir şekilde çarpmaya başlayacak, muhayylesi daha ışıklı bir hale girecek ve her dostane suale severekten cevap verecektir (K. I, 18). İnsan ruh sahibi ve bizzat bir ruh olduğu nisbette bu ahlâkî değişimde müessir bir rol oynar; zira bu hadisede aktif unsur ruhtur; ruh tabiata nüfuz edecek, onu şekillendirecek ve sanat haline yükseltecektir; hürriyete dayanarak tabiatla tekvücut hale gelmeyi gerçekleştirecek ve unu kendine inkilâb ettirerek başlangıçtaki hürriyeti tabiate yeniden verecek olan yine ruhtur (K. I, 410). Sümbül yolculuğunun sonunda Gül'ün kollarına düştüğü gibi, tabiat te uzun bir ayrılık ve saflaşma devresinden sonra yeniden ve bir daha ayrılmamak üzere ruh ile birleşecektir; o zaman tabiatın insana teselli veren bir dost, bir rahip, mucizeier yaratan bir peygamber olduğu, insanlar arasında yaşadığı ve semavî bir münasebetin insanları ölümsüz bir hale getirdiği altın devir, tekrar gelecektir (K. I, 18 ve ilh.).

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılıyor ki, Hardenberg tabiat ve tarihi birbirinden ayrı ve birbirine zıt bir saha gibi görmemekte, bilâkis herikisinin birbirine yaklaşılmaya çalıştıklarını, ruhun ve ruhun inkişafının bu oluşun seyrini tayin ettiğini, ruhun yalnız kendi tarihini değil, tabiatın da tarihini meydana getirdiğini kabul etmektedir. Bundan başka yine buraya kadar söylediklerimiz bize Hardenberg'in, tarihin mahiyeti, mana ve mevzuu hakkındaki en esaslı düşüncelerini vermektedir: tarih mütemadi bir oluş, sonsuz bir inhilal ve terkip vasıtasıyla husule gelen yeni bir teşekküldür; kolayca farkedilebilir bir ritm ile hareket etmekte, yani üç admı bir seyir takip etmektedir: menşedeki birlik, bu birliğin çözülüşü ve yeni baştan birleşme; aynı zamanda tarih, saflaşma vetiresi mahiyetini taşıyan seyrinin bir gayeye teveccüh etmiş olduğu, geçmişteki bütün inkişaf kademelerini maksada uygun bir şekilde ilerlettiği için, manalıdır; tarih, umumiye ferdileştiren, temas ettiği her şeye "yegânelik", "bir defaya mahsusluk", "kendine has bir kanuna sahiplik" bahşeden, şekilsiz şekil veren, hareketsiz harekete getiren hür ve yaratıcı ruhun sahasıdır; tarihin mevzuu her şeyden evvel tabiat, ve onunla birlikte (insan da dahil olmak üzere) görünür.

alemin bütün kosmos'udur; şu halde tarihin bir tek mevzuu vardır: "bütün kâinat".

## 2) İnsan ve tarih.

Tarih dramında insanın ve insan faaliyetinin rolü ve manası nedir? Tarih denince, her şeyden evvel umumî mânâda beşeriyet tarihi anlaşıldığına göre, tarih dramında bu rolün ve faaliyetin çok mühim bir yer işgal ettiği şüphesizdir. Hardenberg te, dünya ve tabiattaki bütün canlı ve oluş halindeki şeylere karşı derin bir saygı beslemesine rağmen, bu umumî fikre iştirak ediyor ve bir fragmentinde insanı dünya tarihinin mevzuu olarak kabul ediyor (K. II, 301). Zira mesele yakından tetkik edildiği zaman görülür ki, insan tarihin dramına yalnız iştirak etmekle kalmıyor, aynı zamanda ona kendi damgasını vuruyor, kendisi tarih yapıyor ve ona şekil veriyor. Fakat bu faaliyetler, tarihi vetirede daha başka kuvvetlerin de müessir bir rol oynamalarına mani teşkil etmez.

O halde inkişaf etmiş ve etmekte bulunan her varlık gibi bir tarihe malik olan ve tarih yapan insan nedir? Araştırmamız için çok mühim olan bu suale Hardenberg ne cevap veriyor? Aşikârdır ki Hardenberg'in tarih felsefesi, insan ile tarih arasında mevcut zarurî münasebetten dolayı, antropolojisinden ayrı olarak tetkik edilemez. Hardenberg bilgi toplamak için eşine az raslanır bir gayret göstermiştir. Bıraktığı sayısız fragmentler bunun kuvvetli bir delilini teşkil ederler; bu fragmentlerde felsefe, filoloji, fizyoloji, fizik, kosmoloji, tarih, bilgi nazariyesi, matematik, gramer, harp sanatı, edebiyat ve diğer bir çok bilgi sahaları kuvvetli ve veciz bir şekilde mütalaa edilmekte ve bunlar arasında bazan öyle notlara tesadüf edilmektedir ki, tesadüfen karşımıza çıkmalarına rağmen bahis mevzuu ilimler hakkında çok esaslı fikirler vermektedirler. Mufassal bir ansiklopedi şeklinde tasarladığı "Allgemeinen Brouillon: Umumî müsvedde" de (1798/99) tesadüfen hatırına gelen bu fikirleri toplamaktadır. Fakat kendini yalnızca ilimlerin muammalarına hasretmek, ilim için ilim yapmak ona kâfi gelmez. İlimin harikula-de yapısını önüne serilmiş görmek onu tatmin etmez. Aynı zamanda ruhunu acı acı yakan suale, insanın mahiyet ve mukadderatı sualine bir cevap bulmak ister. İnsan nedir ve ne olmalıdır? Çeşit çeşit seslerin terkip ettiği bir koro bu suale cevap vermiştir. Kant'a gelinceye kadar bir çok mütefekkirler insanın sadece bu dünyaya ait bir varlık olma-

diğını söylemişler, en başta Eflatun, Plotin, Augustin, Ortaçağ ve arap aleminin büyük mütefekkerleri bu fikre iştirak etmişlerdir. Fakat Kant'tan evvel dahi insanın yüksek ve yeryüzünün fevkinde bir varlık olduğundan şüphe eden sesler duyulmuştur. Asıl büyük değişiklik Kant ile ortaya çıkmıştır. O zamana kadar sadece tek tek tesadüf ettiğimiz şüphelerin sesleri şimdi kuvvetli bir koro halinde birleşmiş ve insanın yalnız bu dünyaya ait bir varlık olduğunu yüksek sesle ilân ediyorlar. Kant kendisi böyle bir iddiada bulunmamış, böyle bir iddiaya cesaret edememiş olmakla beraber, kurduğu sistem böyle bir görüşün felsefi temellerini yaratmıştır.

Hardenberg insanı, istisnasız olarak bütün ilk ve ortaçağ mütefekkerlerinin gördüğü tarzda görmektedir. İnsan vücut bakımından gerçi idrak edilebilir dünyaya, tabiata ait bir varlıktır; fakat bunun dışında bir de başka bir dünyanın, hissaslarla kavranamıyan dünyanın sakini, tabiatın yarattığından büsbütün başka bir yaradılışa sahip olan bir varlıktır. Her an hassî dünyanın zincirlerini koparmak ve maddiliğin üstünde bir varlık olmak kudretine sahiptir. Bu kudrete sahip olmasaydı "dünya vatandaşı" olamaz, sadece yiyen, içen, uyuyan, büyüyen ve beslenen, fakat ne gülen, ne ağlayan, ne lisana sahip olan, ne de saygı ve sevgi duyan, ne şiir söyleyen, ne düşünen, ne de dua edebilen bir hayvan olurdu (K. II, 18). İnsan ruha, hiç olmazsa ruhun bir cüz'üne malik ve bu sayede "transcendental mevcudiyetini hükmü altına almak, aynı zamanda benliğinin ben'i olmak (K. II, 20) yani reflexion sayesinde kendi kendini tanımak kudretine sahip olduğu için tabiatın diğer varlıklarını aşar ve onların üstündedir.

İnsan mevcudiyeti itibariyle iki muhtelif sahaya, cismanî varlığı sayesinde maddî fabiat sahasına ve hissesine düşmüş olan ruh parçası sayesinde gayri maddî ruh sahasına aittir ve bu sebepten ne büsbütün tabiat, ne de ruh olup, problematik bir çifte varlıktır. "İnsan beden ve ruhtan mürekkeptir" (K. II, 121): İşte onun bütün trajedisinin esası buradadır. Buna göre bütün insanlığın tarihi gibi, münferit insanın da tarihi, ruhun kanunu olan hürriyet ile, tabiatın kanunu olan zaruret arasında arkası gelmiyen bir mücadeledir. "Hür ve zarurî ben" (K. II, 277) arasındaki tezad devam ettiği müddetçe insan, "her insanın karar kılması icab eden" mütevazın duruma hiç bir zaman erişmeyecektir (K. II, 276). Bir zamanlar sahip olduğu bu muvazeneyi tekrar kazanmaya muvaffak olduğu takdirde hürriyet halini de yeniden elde ede-

cektir. Şimdi hürriyet olarak elinde bulunan şey, tam hudutsuz bir hürriyete malikiyetten ziyade, hürriyete malik olma imkânıdır. "İnsanlar tabiaten hür değil, fakat az veya çok bağılırlar" (K. III, 146); bu hürriyeti en iyi olarak "zarurî olan hürriyet" veya "hür olan zaruret" şeklindeki paradoksal mefhumlarla ifade edebiliriz.

İnsan, tabiat ve ruh sahalarından ne birine, ne de ötekine tamamen ve kat'i surette mensup bulunmadığı ve varlığının kanunu icabı olarak, tabiat ve ruhun kuvvetleriyle her an ve sonu gelmez bir şekilde mücadele etmek mecburiyetinde olduğu için, zarurî olarak aşağı ve yukarı kutuplar arasında sallanan bir hayat sürer.

Bedbaht bir gözkamaşmasıyla insan bu aşağı ve yukarı kutuplar, cismanî ve ilahî âlemler ortasındaki yerini terkettiği zaman, kendi kendini ve varlığını, hakikî humaniteyi inkâr etmiş olur. "İnsan insan olmak mecburiyetindedir, insanlık onun kaderi olmuştur" (K. III, 47). Freiberg'teki talebelik zamanına ait not defterinde bulunan bir fragmentte Hardenberg, humanitenin kanununu hemen hemen klâsik bir şekilde tasvir ediyor (1798/99): "dünyevî bir varlık olan bizler manevî bir terbiye almaya, doğrudan doğruya ruha yüksemeye çalışıyoruz. Dünyanın fevkinde manevî varlıklar olarak ta dünyevî bir terbiyeye, bedene inmeye çalışıyoruz." (K. II, 33). Fakat insanların pekazı insandır, çünkü insanlar ya büyüklüklerinden şüphe ettikleri için kendilerini arzın sert ve katı kanununa terkederler, yahut ta maddî aleme bağılıklarını şeytanî bir kibirle unutarak kendilerini saf ve mutlak ruhla aynı tutmak isterler. İnsanın "muntazam bir şahsiyet olmak ve bunu daima muhafaza etmek" istememesi ve hakikî humaniteye teveccüh eden "tabii temayülünü" takib etmemesi, onun en acıklı faciasıdır. (K. II, 160). Buna rağmen Hardenberg optimist bir inançla şöyle düşünmektedir: dünya dramı, hakikî ve ebedî bir "nesil" le, yani insanın insanlaşmasıyla, nihayet bulacaktır; bugünkü alelade nesiller, o hedefe götüren yolu veya tohumları teşkil etmektedirler (K. III, 73). Tarihi inkişafın hedefi olarak tarihin sonuna konulan, hakikî insan olma yolundaki bu mücadelenin cereyan ettiği sahne, beşeriyet tarihidir. Bu insanlaşma, insanın ve insanlığın vazifesidir ve "bu sonsuz vazifenin başarılışı, hakikatte dünya tarihidir" (K. II, 301).

İnsan bu vazifeyi nasıl başarabilir? Bütün şimdiye kadar söylediklerimizden sonra, insanın bu vazifeyi başarabileceğinden şüphe edilemez. Böyle büyük ve güç bir işi başarabilmek için insan ne gibi

kuvvetlere sahiptir? Bu kuvvetler insanın kendi içinde mi vardır? yoksa daha yüksek bir varlığın lütûf ve ihsanı mıdır? Burada Hardenberg'in tarih felsefesi hakkındaki düşüncelerinin inkişafı değil, fakat daha ziyade, olgunlaşmış Hardenberg'in tarih tasavvuru bahis mevzuu olduğundan, biz bu snallere olgun Hardenberg'in fikrine uygun olarak cevap vermeğe çalışacağız. Hardenberg'in başlangıçta Kant ve Fichte'nin tesiri altında bulunan dünya görüşü, yavaş yavaş ve 1797 deki hadiseden sonra da büsbütün sür'atle değişmiş, ruhunda tohum ve tomurcuk halinde daima mevcut bulunan şeyler, kendisi ve dünya görüşü için kat'i bir ehemmiyet kazanmağa başlamıştır. Dîni bakımdan çok verimli bir mıntakada yetişmiş bir ailenin torunu olan mütefekkir için dîni kıymet her zaman en son ve en müessir bir mevki işgal etmiştir. Son senelerinin şiir ve felsefesinde bu kıymet, bütün diğer kıymetlerin fevkiine yükselmiş, dünya görüşü mistik-sihri-dîni bir mahiyet almış, Allah ve sevgi hakkındaki fikirleri bütün düşüncelerine ve edebî faaliyetine nüfuz etmiştir.

İdealist ve rationalist görüşlere iştirak ettiği devirlerde Hardenberg, beşeriyetin inkişafını sadece teorik ve immanent bir zaviyeden görüyordu. Bu görüş zaviyesinden insan, sahip bulunduğu hürriyette, beşeriyetin inkişaf vetiresine istikamet yerci bir müdahale vasıtasına malik bulunan ve tarihî inkişafın hedefi olan beşeriyetin mükemmelleşmesini tahakkuk ettirebilmek için yalnızca içinde uyuyan kabiliyet ve gayretleri uyandırmaktan başka bir şeye ihtiyacı olmayan bir varlıktır; insan aklı ve düşüncesi en üstün aydınlığa kavuştuğu zaman bu hedefe — mükemmelleşmiş insan hedefine — erişilmiş olacaktır. Realitedeki tecrübeler, bu gibi fikirleri *a priori* konstruktionlar olarak yıkmak mecburiyetindedir; çünkü tarihin realitesi hiç bir zaman beşerî varlığın tam hürriyeti ve daimî surette aydınlanan aklını meydana getirmiyor! Bu bir idealdır ve asil bir ruh bu ideale ancak, realite onun yanlışlığını isbat edinceye kadar bağlı kalır. Kant ve Fichte'nin dahi kendisine tapmış olmalarına rağmen, bu ideal yanlıştır<sup>1</sup>.

Hardenberg, tarihî realiteler ve bunlarını hususî ve bir defaya mahsus değişmelerini tetkike başladığı andan itibaren tamamen farklı

<sup>1</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); Fichte, *Grundzge des gegenwärtigen Zeitalters* (1906).

bir tavır alıyor. Burada tarih eskisine nazaran bambaşka bir çehre göstermektedir. Bu çehre açık ve berrak bir şekilde görünmemekle beraber ve bazı çizgilerindeki bütün çeşitlilik, bulanıklık ve karışıklığa rağmen doğru, nakîki ve canlıdır. Edmund Burke, Justus Möser, Johannes Müller ve Gottfried Herder, Hardenberg'ten önce ve Hardenberg'le beraber tarihî realiteyi araştırıyorlar ve yabancı kültürlere, onları kendi dünyaları içinde yaşayarak (Einfühlung), nüfuz etmeye ve ve doğru bir şekilde kıymetlendirmeğe çalışıyorlardı. Hardenberg bu tarihçilerden şu noktada ayrılmaktadır: o yeni bir tarih anlayışı ile beraber yeni bir kıymet hükmü ortaya koymakta, yani tarihi teolojik-kosmik olarak görmekte, dini tarihteki ehemmiyeti bakımından ön safa geçirmektedir; buradaki teolojik-kosmik görüş idealist nazariyelerin rehberliği altındadır. Bu ikinci görüş, pek sarîh bir şekilde olmamakla beraber, 1797 de yazılmış büyük bir fragmentte göze çarpmaktadır; bu fragmentte, insan tefekkürünün inkişaf kademeleri insanlık tarihinin büyük devirlerine esas tutulmaktadır (K. II, 391). Kant ve Schiller'in fikirlerine aşına olan Hardenberg, beşeriyet tarihinin ilerleyişinde üç kültür kademesinin meydana çıktığını görüyor: bunlardan birincisi maziye, ikincisi hale, üçüncüsü istikbale aittir. Fakat o Kant ve Schiller'den tamamen başka kıymetler vazetmektedir; o aklın geçirdiği değişiklikleri değil, ruhun ve ruhtaki kabiliyetlerin mukadderatın araştırıyor. Tarihin erişmek istediği hedef, maddî ve manevî âlemlerin gençleşmiş bir sentezi, müstakil varlıkların hür bir birleşmesidir; bu sentez Hardenberg'in tarih görüşü "Lehrlingen von Sais" (1798) de yeni bir ilerleme göstermektedir. Sokrat'tan önceki filosofların, Schelling, Hülsen, Goethe, Werner, Steffens ve bilhassa Hemsterhuis'in tesiri altında bulunan bu eserin esas mevzuunu, tabiatın tamamen poetik bir şekilde ve sükûn içinde yaşanması teşkil ediyor. Tarihî inkişafının sonunda tabiat, sanat olacaktır; tarihî âlemden önce tabiatın tabii hali" olarak umumî bir anarşi, kanunsuzluk ve hürriyet halindeki Chaos, yeni bir şekilde şuurlu ve kendi kendine nüfuz etmiş bir Chaos olarak, tekrar avdet edecektir (K. III, 97). Chaos'un tarihî zaman içerisinde yavaş yavaş meydana gelen şekillendirilmesi ve düzenlenmesi vetiresine, insan, kendine has sihirli kuvvetlerle, esaslı bir şekilde iştirak etmektedir; tabiat beşer tarihidir; ve insanın ruhî değişmesi, tabiatın da aynı şekilde değişmesi üzerinde müessir olur. Bu değişmeyi husule getiren başlıca, belki de yegâne kuvvet, sevginin sihirli ve müessir kuvvetidir; zira sevgi yal-



nızca hayatın manasına götüren yolu açmakla kalmaz, aynı zamanda tarihi mükemmelleştirir ve içerisinde her türlü ahenk ve hakikî hürriyetin hakim olduğu bir hayatın inkişafını temin eder.

Tarihin verdiği vazifeyi başarması için insanın sahip bulunduğu kuvvetler meselesi bakımından şu nokta mühimdir: tarihin tekamülünü temin eden şey artık hürriyetten çıkma gayri muayyen bir iradî fiil, yahut sanatkarın düşünce ve ruhundan doğma bir eser değil, fakat tamamen muayyen bir kuvvet, yani sevgidir. Fakat sevginin mahiyeti hakkındaki sual henüz cevapsızdır. Sevgi, fanî varlıkların ruhi ve manevî bir kudreti midir, yoksa daha mı fazla bir şeydir? Acaba sevgi, reel dünyanın faniliğini çok aşan, sonsuz, metafizik bir hakikat ve kudret midir?

Hardenberg gibi, sevginin saadet ve bahtiyarlığını o kadar yüksek derecede yaşamış bir kimse, elbette sevgi idesini kendi dünya görüşünün merkezî fikri yapacaktır. Bunun için sevgi, Hardenberg'te her şeye hakim bir ide olmuştur. Bununla beraber bu ide, dünya görüşünün mütemadî değişimleri esnasında, muhtevası bakımından bazı değişikliklere uğramıştır; fakat bu değişiklikleri, sevgi mefhumunun cezri bir değişmesinden ziyade, muhtevasının tedricî bir inkişafı, genişlemesi ve derinleşmesi şeklinde anlamak lazımdır. Daha 1796 yazında, Sophie ile yakından münasebette bulunduğu zamanlarda Hardenberg, Spinoza ve Zinzendorf tarafından araştırılan ve gerçekleştirme yolları her ikisi tarafından da hiç değilse sezilen ebedî sevgi fikrinin Fichte felsefesindeki yokluğunu hissetmişti. Çok geçmeden "Lehringen" adındaki eserinde sevgiyi, dünyayı yaratan, şekillendiren ve hükmü altında tutan bir kuvvet gibi tasvir eder. Ruhunu sevgi kaplamış olan bir kimse, hakikaten seven insan ve şair, mes'ut anlarda tabiat ve dünyanın sırlarını sezebilir, çünkü "lisanın sevgi ve arzu kelimeleriyle isimlendirebildiği bu kudretli his" (K. I, 36), varlığın en derin köşelerine kadar nüfuz eder. Hardenberg, kendisini değişmiş ve derinleşmiş sihirli bir idealizmden "sihrî-nistik sevgi felsefesi"ne götüren kuvveti Sophie'den almıştır. Şahsî sevgi tecrübesi sonradan genişlemiş ve, ferdî karakterini tamamen kaybetmeksizin, gittikçe hatalı ve sevginin hükmü altında bulunan bir dünya tasavvuru halini almıştır: "her yerde sevilen şeye tesadüf edilir ve her tarafta benzerlikler görülür" (K. II, 47). Böylece o her yerde sevgilisine tesadüf eder, her şeyde onun şeklini görür, bütün dünya sevgilisinde in'ikas eder; sevgi-

İnsi kâinatın bir "hulâsa"sı, kâinat sevgilisinin "genişletilmiş bir şekli"-dir. Hür fertlerin karşılıklı tesirlerinden doğan sevgi ne kadar büyükse, müşâbih âlemin büyüklüğü ve çeşitliliği de o nisbette artar; zira başlangıçta sınırlarla dolu olan sevgi, Kâinata ve Mutlak'a nüfuz etmek ve ebedî surette inkişaf etmek emelindedir (K. II, 47, 344); bu suretle sevgi, mevcut olmayan bir âlemi hiçten yaratan ve mevcut bir âlemi baştanbaşa değiştirmek kudretine sahip olan bir sihirbazdır: "sihiri mümkün kılan şey sevgidir" (K. III, 74).

Bu fikirler çok geçmeden, daha 1797 de, mutlak sevginin kalplere tabi olmayan, imana istinad eden bir din olarak tayin ve tesbitine sebep olmuşlardır (K. II, 307); buna göre dinin özü sevgidedir; din, her şeyi kucaklayan bu kudretin karşısında egoizmden sıyrılmış bir saygı ve teslimiyet, onunla olan bağlılıktır. Sevginin kendisi ise en son ve en yüksek gerçeklik, bütün varlıkların ve bütün hayatın ilk sebebi, dünyayı doğuran ve harekete getiren yaratıcı prensiptir; başka bir tabirle, sevgi Allah'tır ve "Allah sevgidir" (K. III, 73). Sevginin bu dîni telakkisi Hardenberg'in sonraki felsefesinde kat'î bir rol oynamıştır. Gençlik senelerinin transcendentel idealismi tamamen terkedilmiştir; Kant, Fichte, Schiller, Schelling'in idealleri artık realitenin kendisi değil, fakat sadece realitenin üzerinde dolaşan soluk ve cansız gölgeler olarak görünüyorlar; muhtevalarında yaşama kudreti olmadığı için bu idealler, kültür felsefesine ait fikirlerinin tahakkukundan kendilerinin bile şüphesi olan bir takım mütefekkirlerin muazzam gayretlerine rağmen, hayat kudretinden mahrum tasavvurlardan ibaret kalıyorlar. Koyu pietist bir babanın çocuğu olan Hardenberg'in ruhunda daima gizli bir tohum gibi yatan ve sonradan fiil halinde ışığa çıkmağa başlayan şeyler, nihayet coşkun bir sel halinde taşmışlar ve sarsılmaz bir kat'iyet ve emniyet kazanmışlardır: Dünya Atların ülkesidir; Allah ise sevgidir; o halde dünya sevginin ülkesidir.

Dünyada kötülüğün ve kinin mevcut oluşu dahi bu iman ve kanaati sarsamaz. Çocukça bir nikbinlik, Hardenberg'in dünya görüşünün hiç kaybolmayan mümeyyiz vasfı olmuştur. 1791 yılı sonlarında tanıştığı dostu Friedrich Schlegel ile geçirdiği gecelerin birinde, ateşli bir heyecanla dünyada kötülüğün asla mevcut olmadığını ve her şeyin yeniden altın çağa yaklaşmakta olduğunu söyler. Hatta en çok sevdiği insanın ölümü arkasından duyduğu büyük acıyla kıvrırır ve kendi ölümünün yaklaştığını gözleriyle görürken bile, bu kanaatten vazgeç-

mez. Dünyayı müşahede ettiği anlarda muhtelif şekillerde rasladığı kötülük, onun için hakikî bir gerçeklik ve kudret değildir; öyle ki, fazilet ve iyiliğin karşısına kötülüğü koymakla, ona lâyık olmadığı bir şeref bahşedildiği kanaatindedir; kötülük, acı, çirkinlik ve ahenksizliğin, insanlar için zarurî bir takım illüzyonlar olmakla beraber, hakiki varlıklar olmadıkları ve sebebi vücutlarının iyiliği arttırmak ve inkişaf ettirmek için insanlara yardım etmekten ibaret olduğunu söyler; şeytanın mevcudiyeti de hakikî değil, fakat sadece muhayyilenin yarattığı müessir bir saçmalaktır (K. II, 189; III, 147, 350). "Mutlak kötülük ve mutlak fenalık asla mevcut değildir", çünkü tutma ve muhafaza etme prensibi olan kötülük, sonunda kendi kendini ifna ediyor ve mefhumun kendisinde bir tenakuz husule geliyor (K. II, 391; III, 232). Kötülük ve fenalık sadece insanların kanaat ve inançlarında mevcuttur ve insanların vazifesi, ahlak ve şiiirin kanunlarına uyararak hu sun'î mahsulleri yoketmektir. Şu halde kötülüğün menşei ve yuvası, insanın şaşkın ve yanıltılmış müdrikesidir ve kötülük insanın derinliklerine kök salmış, bunun için de koparılıp atılması güç bir ruh hastalığından başka bir şey değildir ve ruh bu hastalıktan ancak bir mucize sayesinde kurtulabilir (K. II, 392; III, 232). İnsanın içinde bulunan ve günahı doğuran kötülük "Allah sevgisi için büyük bir cazibe"dir; çünkü hür olan sevgi, en zayıf ve yardıma en muhteç kimseyi seçer ve bu sebepten Allah, yani sonsuz sevgi, en çok zayıfları ve günahkarları bağrına basar. Böylece Hardenberg, kötülük Hakkındaki düşüncelerinin sonunda, garip görünmekle beraber muhakemelerinin neticesine tamamen tekabül eden bir fikre varıyor: bu neticeye göre günah, büyük dünya planında bir zaruret ifade eder ve hiç bir zaman sevginin ülkesinin, Allahın âleminin karşısına dikilen bir realite teşkil etmez. Her kötü şey, her fenalık bir taraftan Allahın sevgisini celbeden, öbür taraftan insana derunî zaruret ve mücadelesini hissettirmek ve yaşatmak suretiyle, mutlak sevgiyi elde etmek ve tatmak, Allahla birleşmek ihtiyacını ve hasretini uyandıran birer vasıtadırlar (K. III, 289, 330, 371).

İçerisindeki her hadisenin, bütünün iyiliği uğrunda en yüksek bir varlık tarafından sevk ve idare edildiği bir dünyada hürriyetin yeri var mıdır? Allahın insanlara bahşettiği lutf ve nimetler bu hürriyeti tehdit, hatta tamamiyle tahrib etmiyorlar mı? Görünüşe bakılırsa böyle. Fakat eğer hürriyet, mutlak ve mükemmel şekliyle, mutlak varlık kanununun tasdikinde yani hadiselerin bütününü içinde mutlak merkez

noktasının kendi kendisini ebedî ve şuurlu bir tarzda vazetmek ameliyesinde müdemiç bulunuyorsa, o zaman, tarihin esrar dolu, selamet ve felaket doğuran prensibi olan insanî hürriyetin mahiyeti, vital sadadaki tasdikî sadece noksan bir şeklinden başka bir şey olamaz. İnsan, en yüksek kanuna itaat etmek ve bu suretle kendi mahiyetinin kanununa uymak sayesinde hürriyetini iyilik yolunda kullanmak, yahut en yüksek nizama karşı koyarak, varlığının hedefini terketmek ve bu suretle hürriyetini kötü bir şekilde kullanmak imkânına sahiptir, insan hürriyetinin bu esrar dolu ve muammalı taraflarına ve mahdut hürriyet veya mahdut ihtiyaç şeklindeki paradoksa tamamiyle nüfuz etmek bir filozof için belki de kabil değildir. Hardenberg insanî hürriyet problemi üzerinde tatmin edici bir neticeye varmaksızın pek çok düşünmüştür (II, 120, 123, 213 te; III, 225 te hürriyet ile zaruret arasındaki münasebetten bahseder). Bu problemin hâlini ancak, bilgiyi hayret, saygı ve sükuta inkılab ettiren bir iman temin edebilir. Acaba bu "dinî muayyen intellektüel hudutları ve noksanlıklarından dolayı mı böyledir?" (III, 147). İnsan müdrikesi kendi varlığının hayret verici fenomenine, mevzuu insanın bizzat kendisi olan bu "büyük sır" a nüfuz etmeye boş yere çalışmaktadır (K. II, 301); en sonunda itiraf ve kabule mecburdur ki: "bizler kendi varlığımız hakkında hiç bir şey bilemeyiz. Her hakikî bilgi bize verilmiş olmalıdır" (K. III, 168). Fakat bu bilgiyi ancak vahiy dinî verebilir. Dinî dünya görüşü, hürriyet ve zaruret arasındaki tezadı, bütün teadları yenen bir senteze inanmak sayesinde ortadan kaldırılabılır; bu sentez bu alemde muayyen şartlar dahilinde zaman zaman husul bulan bir kuvvet veya aksiyon sayesinde meydana gelir (K. III, 152).

Tesirleri her yerde görülen sevginin mistik kuvveti, insan ve dünyadaki bütün ahenksizlik ve ikiliği yenmeğe ve Allaha mutlak bir birleşmeğe götürür. Birleşme gerçekleştirildiği takdirde tarihî yolun hedefine vasıl olmuş, mükemmelleşme ve tamamlanma için duyduğu — ve insandaki ikiliğin yamalmaz bir işareti olan — derin hasret tatmin edilmiştir. Fakat eğer insan mukadderatının hedefine ve varlığının kemaline ancak üluhiyetle, yani sevgiyle birleştiği zaman vasıl olabiliyorsa ve bu kemale erişmek için müstakîl bir kudrete malik değil ise, o zaman bu hedef uğrunda hür iradesini üluhiyete teslim etmek ve Allahın şefaatine sığınmak mecburiyetindedir. Bu meselede hürriyet, insanın hür olarak karar vermesi zarurî şarttır; zira Allah yalnızca hür irade ile kendisinin sevgi dolu basiretine iltica edenlere kucağını açar,

Böylece en yüksek saadete nail olmak insanın kendi elindedir; onu kazanabilir ve kaybedebilir; ferdi hürriyetini Tanrıya teslim ettiği anda hakiki hürriyetini kazanır ve mukadderatına uygun bir şekilde hareket etmiş olur (K. III, 152, 330, 371; IV, 410).

Hardenberg son yıllarda (1799-1800) yazdığı bir fragmentte hürriyet, zaruret ve şefaât problemi hakkındaki düşüncelerini lakonik bir tarzda ifade ediyor: "doğru anlaşıldıkları takdirde, şefaât ve hür irade nazariyeleri asla birbirlerini nakzetmezler; ikisi de bir tek bütüne mensupturlar ve çok kere birbirlerinin varlığını zarurî kılarlar" (K. III, 342). Hürriyet ve şefaâtin doğru bir şekilde anlaşılmasına ancak dinî bir dünya görüşü imkân verir. Başından geçen kat'i maceradan sonra Hardenberg'in, düşüncelerinde gittikçe artan bir vuzuh ve derinleşmeyle kendisini böyle bir dünya görüşüne ne kadar verdiğini, son yıllarda yazdığı fragmentler ve hatıra defterindeki notlar isbat ediyor. Bu yazılarında bilhassâ şu fikirlere tesadüf ediyoruz: eğer insanın kalbinde Allah varsa, derin düşünmeye lüzum yoktur, ruhta büyük bir teslimiyet duygusu taşımak kâfidir; Allahın gözüyle bakanlar için bulanıklık yoktur, fakat yalnızca parâltı ve ihtîşam vardır; hastalanınca çok kan kaybettiği için endişeye düştüğü zamanlarda bile Hardenberg, korkunun hiç bir işe yaramıyacağı, bilakis zarar verebileceği ve hastalığı yenmek için en iyi çarenin Allahın iradesine teslimiyet olduğu kanaatindeydi; böylece hastalığı bir tasviye olarak kabul etmeye ve "çocuk saffetile" Allahın yardımını beklemeğe karar vermişti (K. IV, 405, 407).

Dünyanın Allahın ülkesi olduğu fikri, dünyada her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ve tesadüf olmadığı meselesi (K. IV, 405), ve zaman içerisindeki bütün hadiseleri istikbale bakarak manalandırmak düşüncesi, imandan neş'et eylemektedir. Tarihin bütün örgüsü bu noktadan tabiat üstü bir ışıkla aydınlanmaktadır. İnsanlık bu örgünün modelini bilmesede dahi, ipliklerin birbirine nasıl dolanıp bağlandığına ve renklerin birbiriyle nasıl birleştiklerine bakarak, niyet edilen son ve kat'i şekli tahmin edebilir. Bir örgüdeki iplik ve renkler nasıl birleşerek tek bir bütün haline gelmişler ve bu bütünün dışında hiç bir mânâ ifade etmiyorlarsa ve ancak bu bütün içerisinde bir mânâ ve ifade kazanıyorlarsa, münferit hadise ve devirler de ancak zaman ve tarih nihayete erip tamamlandıktan sonra bir mânâ ve ifade kazanacaklardır. Hedef istikbaldedir, beşeriyetin bu hedefe yaklaşması, az veya çok, hergün ve her insanın hayatında vukua gelmelidir; hiç bir devir

ve hiç bir insan bu vazifeden kaçınmaz. Bir şahıs veya bir devir bu husustaki kaderini yerinegetirdiği zaman, tarihî bir vazife ifa etmiş olur. "Tarih ile mukadderatımız arasında mucizevî bir rabıta" mevcuttur (K. III, 342). Muhteva bakımından Plotin'in, Ortaçağ mistiklerinin, Jacob Böhme ve Hemsterhuis'in eserlerinin tetkikiyle beslenen ve olgunlaşan, şekil bakımından piétism'e ait yazıların, Zinzendorf, Lavater ve Schleirmacher'in tesiri altında bulunan Hardenberg'in dünya ve tarih görüşünün bu en son şekli, (Kant ve Fichte'nin idealismine uygun olan) ilk egosentrik dünya görüşünden kosmosentrik bir dünya görüşüne doğru radikal bir değişmeyi ifade etmektedir. Artık kâinat insana nisbet edilmiyor — filvakî "Lehrlingen'de tabiat hâlâ beşer tarihi olarak görünmektedir — bil'âkis insan kâinatın bir parçası oluyor; münferit insanın mukadderatı, tarihî hayatın içerisinde ince bir damardır ki, bu damar yavaş yavaş dolan denize doğru akmaktadır. Zamanın kemal ve sükûnet getiren hedefi olan bu denize, günün birinde bütün nehir ve ırmaklar, kavimler ve devirler akacaktır.

Daha, Kluckhohn'un 1797'deki Sophie macerasını en samimi ifadesi olarak adlandırdığı, "H y m n e n" de egosentrik görüşten kosmosentrik görüşe geçildiği müşahede edilmektedir. Tek bir insanın mukadderatı beşeriyetin inkışafının sembolü gibi görülmekte ve bütüne nisbet edilmektedir. Burada en hakim ide artık tabiat veya beşeriyet değil, dünyaya şekil veren ve beşeriyet tarihini idare eden Allah'tır.

Yeryüzünde feleğin herçeşit cilvesine göğüs geren, en derin arzu ve özleyişlerinin yıkıldığını gören şairimiz, bütün varlıkların asıl sebebi olan ve durmadan, ebedî olarak yaratan kuvvetlerin ve "metafizik bağlılığın" öz mefhumu olan geceye döner. Şimdi ona, ebedî sevgi saadetini, ateşli sevgi hasretlerinin tatminini vadeden, öte dünya, ahrettir. Ölüm, ona ahretin kapılarını açan ölüm, bu azap dolu hayattan kurtuluş ve gurbet illerden baba evine dönüş gibi görünür. "Ölüme hasret" i sonsuzdur. (6. Hymne):

Bu ışık ülkesinden kaçıp  
Toprağın bağrına inelim  
Azgın acılar ve ızdırap darbeleri  
Bu sevinçli yolun işaretidirler.

Gün ve gece sembolleriyile Hardenberg, ahret ve dünya, ölüm ve hayat, ebediyet ve zaman tasavvurlarını şekillendiriyor. Nasıl gün ge-

ceden çıkıyor ve tekrar geceye avdet ediyorsa, dünya, hayat ve zaman da öylece ahret ölüm ve ebediyetten doğuyor ve tekrar oraya dönüyor. Mütenahi kosmosa mensup olan insanın da başlangıç ve hedefi sonsuzluktaadır. İsa gönüllü olarak hayatını feda edip ölümü yendiğindenberi, ölümdede hiç bir acılık kalmamıştır, ölüm artık — maddî hazlar peşinde koşan antikitede olduğu gibi — acı şikayetlerin ve boş yeislerin mevzuu değil, fakat saadet ve sonsuz sevinçlerin kaynağı, daha yüksek ve mükemmel bir hayatın kapısıdır; artık ölüm bu hayatın manasını tehlikeye koyan bir problem değil, bil'âkis hayatın bütün problemlerinin çözülüşüdür. Ölüm hayat, hayat ta ölümdür: bu Hardenberg'in ölüm felsefesinin en derin mana ve ifadesidir.

Bu düşünceler beşeriyet tarihi ve onun muhtelif devirleri üzerine yepyeni bir ışık saçıyor. Beşinci ilahide isa ve İsa'nın vücuda getirdiği inkılap, dünya hadiselerinin merkez noktası yapılıyor. Antik dünya, korkunç bir hayal gibi insanların maddî hazlar ve yaşama sevinçlerini bulandıran ölüm vakasıyla akamete uğramıştır.

“Ölüm bu neş'eli cümbüşe korku, acı  
Ve gözyaşlariye nihayet verdi.”

İnsan ölümün korkunç maskesini boş yere güzelleştirmeye çalışmış, bunun için meş'aleyi söndüren delikanlıyı tasavvur etmiştir; gökyüzü çocuklarının ve yeryüzü oğullarının asırlardanberi sonsuz ve renkli bir bayram ve biricik bir ilkbahar gibi kutladıkları hayat, yavaş yavaş parlaklığını kaybetmiş ve nihayet güzel bir yalan ve akisden başka bir şey olmadığı meydana çıkmıştır. Bu alacalı ve aldatıcı görünüş terkedilmiş ve gözler daha derin bir mabede ve ruhun daha yüksek mekânlarına çevrilerek dünyanın doğmakta olan haşmetini beklemeğe başlamıştır. O zaman İsa görünmüş ve onun semavî kalbi kudretli aşkın bir mahfazası şeklinde inkişaf etmiştir; sevimli dudaklarından ilahî bir ruhun kıvılcımları gibi bir çok ebedî sözler ve hayırlı müjdeler dökülmüştür; içten gelen bir sevginin mucizeli bir şekilde sardığı saf gönüller, onun etrafında toplanırlar; Şarkın hikmeti onun önünde hürmetle eğilmiş ve antik dünya onu Hellas'ın aydınlık seması altında doğan muganniye şekli içerisinde “Karanlıkta teselli veren bir işaret, daha yüksek bir insanlığın sevinçli bir başlangıcı” olarak selamlamıştır (K. I, 62). O ölümün dehşetiyle çırpınırken yeni dünyanın doğum saati müthiş korkular içinde yaklaşıyordu; ve o tekrar dirilip kalktığı zaman, onunla birlikte insanlık ta kalkmış, yeni dünya doğ-

muştur. İsa'nın ölümü, insanlığı ölümün dehşetinden kurtarmış ve bu ölüm dünyanın ve insanlığın Allahın ülkesine avdetinin başlangıcı olmuştur. İlahî, saf bir sevinç ve neş'eli bir emniyet içinde, ebedî sevgi ülkesine doğru bir bakışla sona ermektedir:

Die Lieb' ist frei gegeben  
Und keine Trennung mehr.  
Es wogt das volle Leben  
Wie ein unendlich Meer.  
Nur eine Nacht der Wonne —  
Ein Ewiges Gedicht —  
Und unser aller Sonne  
Ist Gottes Angesicht.

Sevgi serbest bırakıldı  
Artık ayrılık yok  
Coşkun hayat  
Sonsuz bir deniz gibi dalgalanıyor.  
Yalnızca bir saadet gecesi —  
Ebedî bir şiir —  
Ve hepimizin güneşi  
Tanrının çehresidir”

Beşinci ilahideki tarih felsefesi, Schiller'in "Die Götter Griechen-land" (Grek ilahları) şiirine karşı şuurdu olarak yapılmış bir itiraz ve tezadı temsil etmektedir. 1790 yılında Hardenberg, hürmetkârı bulunduğu üstadı hakkında Friedrich Stolberg ve Franz von Kleist'a karşı bir müdafaaname yazmıştı. İŞimdi ise derunî inkişafının neticesi olarak, Schiller'e hücum edenler arasına katılmıştır. Schiller — şahsen dünya görüşü bakımından çok derin bir ikilik içinde bocaladığı için ikna edici bir dünya görüşü kuramamakla beraber — şiirinde Hristiyanlığa kat'i olarak hücum etmekte ve onun karşısına politeismin neş'eli görünüş alemini koymakta idi; Hardenberg ise şimdi aynı kat'iyetle Hristiyanlık Allahımın tarafını tutmaktadır, "Grek ilahları" ndaki mersiye havasına mukabil ilahî, kapıları İsa tarafından açılan ebedî hayatın ve sevginin müstakbel ülkesinin saadet verici emniyetini müjdelemektedir. İsa'nın ortaya çıkışı ve kurduğu dinin Antik İlahlar dünyasına karşı zafer kazanışı Schiller'e göre bir inhitat, ilahlardan ve ruhtan uzaklaşmak mânâsına geldiği halde, Hardenberg için yeni bir hayatın



açılışı ve başlangıcını teşkil etmektedir. Gerek Hardenberg, gerekse tenevvür görüşüne bağlı olan Schiller için İsa'nın gelişi, beşeriyet tarihinde büyük bir dönüm noktasıdır. Aralarındaki fark sadece bu vakıyı kıymetlendirişlerindedir. Fakat eğer İsa beşeriyet tarihinin dönüm ve merkez noktası ise ve beşeriyetin saadet veya felâketi, İsa'yı ister tanınsın ister inkâr etsin, bu peygambere tabi ise, o zaman bizat beşeriyet tarihi imanla imansızlık arasında bir mücadele olarak tecelli etmektedir. Bu tarzda dîni bir tarih görüşü yeni bir şey değildir. Bu görüşü Augustinus'un "Tanrı devleti" nde bulmaktayız; bazan Goethe de bunu kabul etmekte ve romantik filozoflardan Franz von Baader yine bu görüşe temayül etmektedir; Baader "Allahın insanla, dolayısıyla dünya ile hemvücut oluşu" nazariyesini, inkişaf halindeki dünya tarihinin eseri şekline irca etmiştir. İsa'nın gelişini Hardenberg'in ne kadar büyük bir imanla dünya hadiselerinin merkez noktası olarak telakki ettiğini beşinci İlahî'nin, son şeklinde mevcut olmayan, mukaddemesi de isbat ediyor. Bu mukaddemede İsa'dan söyle bahsedilmektedir (K. III, 384):

Von ihm will ich reden  
Und liebend verkünden  
Solang ich  
Unter Menschen noch bin.  
Denn ohne ihn  
Was war unser Geschlecht.

İnsan olarak yaşadığım müddetçe  
Ondan bahsetmek  
Ve sevgiyle onu müjdelemek istiyorum.  
Zira o olmasa  
Neslimizin hali nice olurdu.

Hardenberg böylece tenevvür ve klasisizmin, Schiller ve Hölderlin'in ("Archipelagus" a bakınız) takib etmiş oldukları yoldan ayrılmış ve hristiyan teoloji ve mistiğinin çok önceden işaret etmiş olduğu yola sapmıştır.

İlahî' de üç devrede, yani dünyadaki parlak başlangıcı, acı ölümü ve muzafferane dirilişi şeklinde ve bir dram olarak tasvirde tamamlanan hristiyanlık tarihini sembolleştirmektedir. 1799 yılının sonuna doğru çıkan "Hristiyanlık yahut Avrupa" adlı yazısında bunu Le-

gende şeklinde tesbit eder; Hardenberg'in felsefesinde sık sık tesadüf ettiğimiz ritmik hareket, yani:

- 1) vaad dolu bir başlangıç ve olgunluğa doğru inkişaf
- 2) inkırazın başgöstermesi ve eski şeylerin tamamen tahrip ve inkârı
- 3) önceden sezilip kat'iyetle inanılan ve ilk mes'ud anları gölgede bırakan son hal

bu tarihin teselsülünü tayin etmektedir. "Hymne"lerde henüz çok sübjektif ve yeryüzünün Tanrı ülkesi olduğu hakkındaki müphem ideal, "Europa" da vuzuhla çizilmiş, tarihî olarak delillendirilmiş, objektif bir şekil alıyor: bu şekil, ortaçağda tebellür etmiş olan şekildir.

Katolik dünya görüşü ortaçağa, yüksek ve olgun şeklini vermiş, ve bu dünya görüşü o kadar esaslı bir rol oynamıştır ki, ortaçağı bundan ayrı olarak anlamağa imkân yoktur. Hardenberg'in katolik ortaçağa karşı alâkası, "Offerdingen" romanı münasebetiyle bu devri tetkik ederken artmıştır; bu roman — elimizde bulunan şekliyle — Ortaçağ'ın kültür dünyasını mufassal bir şekilde tasvir etmektedir; fakat tarih felsefesine ait muhtevası bakımından "Europa" da mevcut olan fikirlere yeni bir şey ilâve etmez. Ortaçağ dünyası ile meşgul olduğu bu devirde Hardenberg, romantiklerin muhiti ile yakından münasebette bulunmuştur. Bunlardan, ve bilhassa "Genoveva" şairi ve "Sternbald" müellifi, halk kitapları ve ortaçağ'ın lirik şairleriyle ve Jacob Böhme ile esaslı surette meşgul olan Tieck'ten, kendi çalışmaları için çok kıymetli ilham ve heyecanlar almıştır. Fakat onun Ortaçağ'a dönüşü yalnız bununla izah edilemez. Bu dönüşün daha mühim bir sebebi, Nadler'in işaret ettiği gibi<sup>1</sup>, Reformation ve tenevvür, ortaçağ'a götüren kanalları büsbütün tahrib etmemiş, bir çok tarikatler ve gizli cemiyetlerde, mesela Rosenkreuzertum'da, piétisme'de ve hatta farmasonluk gibi teşekküllerde Ortaçağ'ın dinî ve içtimâî idealleri muhafaza edilmiştir.

Şüphe iz Hardenberg'ten evvel de Alman edebiyatı, Ortaçağ ile müsbet bir şekilde meşgul olan şair ve araştırmacıların varlığına şahid olmuştur. Mesela ortaçağ'ın sarsılmaz millî kuvvetlerine hayran olan bir Sturm und Drang cereyanı, eski Alman şiirinin uzun zaman gizli kalmış olan hazinelerini meydana çıkararak Göttingen'liler, İsviçre

<sup>1</sup> Nadler, Literaturgeschichte, III, 256.

tarihi adlı eserinde katolik devirleri medh ve sena eden Johannes von Müller, "Ideen" in 20 inci kitabında ve "auch eine Philosophie der Geschichte: Bu da bir tarih felsefesi" adlı eserinde Ortaçağ'ın, yeni devirlerin yaradılışında bir alet olduğunu söyleyen Herder bunlar arasındadır. Vaziyete bu noktadan bakılınca, Hardenberg'in "Europa" sının, uzun zaman güneşte kalmış, olgunlaşmış ve ağacından kopup yere dümüş bir meyva gibi, kendiliğinden, anlaşılabilirliği zannedilir. Fakat hakikatte bu böyle olmamıştır. Basılmaya hazırlanmış halde bulunan "Europa" yı gören muasırları ve hattâ dostları bu hususta ne söyleyeceklerini bilememişler ve nihayet eseri reddetmişlerdir. Hardenberg'in, romantiklere has bir hayalperestlikle, ortaçağı çok ciddiyle ele alışı ve katolik ortaçağını tereddütsüzce beşeriyet tarihinin ideal devri olarak kabul etmesi, bu yazıya inkılapçı bir mahiyet vermiştir. Dostu Schlegel'e "katoliklik hakkında" bir yazı vadetmiş ve, kendisi katolik olmamasına rağmen, bunu hayret verici bir anlayış (Einfühlung) ve alâka ile yazmıştı. Bu sebepten Hardenberg'in "Europa"yı tamamen Schleiermacher'in "Reden"ine dayanarak yazdığı hususunda Haym tarafından ortaya atılan<sup>1</sup> ve son zamanlara gelinceye kadar kabul ve tasvib edilen iddia, inanılacak gibi değildir. Herikisinde de meselâ dinin mutlak ve total bir kıymet olarak alınması, taksim edilemez ve şümüllü bir kilise fikri ve bunların ileride tahakkuk edeceğine dair peygamberane bir teşpir gibi — bir çok müsterek taraflar bulunmasına rağmen, birbirinden derin tezadlarla ayrılırlar. Schleiermacher Ortaçağ katolikliğini kabul etmez; dünyevî ve ruhanî, siyasi ve dîni meselelerin bir birine karıştırılmasını tasvib etmez ve papalıkta katolikliğin en yüksek noktasını değil, bilakis inhitatını görür.<sup>2</sup> Ortaçağa karşı alınan bu tavırlar gösteriyor ki, tenevvürün görüşleriyle şuurlu olarak mücadele eden Schleiermacher, kendisini bu görüşlerden tamamiyle kurtaramamıştır; Gençliğinde aynı görüşlere bağlı olan Hardenberg ise, yaşadığı his hayatı ve yaptığı tetkikler sayesinde onları tamamen aşmış ve yeni bir hareketin ve dünya görüşünün mübeşşiri olmuştur.

"Europa" ortaçağın müşahhas realitesinden ziyade, idesini tesbit etmekte ve esas itibarıyla ortaçağın ne olduğunu değil, ne olması lazım geldiğini tasvir etmektedir. Fakat yüksek, katolik ortaçağın son-

<sup>1</sup> Haym, *Die Romantische Schule*.

<sup>2</sup> Schleiermacher, *Reden*, No. 4 ve 5.

raki inhitatını değil de, inkişafını halihazır ve istikbal için nümune yapan şey nedir? Bu, ortaçağın kültüründeki bütünlük, metafizik alemle münesebetleri, ferd ve kavimlerin, kilise ve devletin kanunlarına ve Tanrının ebedî kanununa karşı duydukları bağlılıktan doğan dahili ve harici birliktir. "Avrupanın hristiyan bir ülke olduğu, insanî duygular taşıyan dünya parçasında hristiyanlığın hüküm sürdüğü zamanlar, güzel ve parlak devirlerdi; büyük bir içtimâî alaka bu geniş manevî ülkenin en uzak eyaletlerini birbirine bağlıyordu." (K. II, 67). Bu mütenevvi çehreli toprak parçasının yüce merkezi olan Romada en yüksek ruhanî reis, bütün siyasî kuvvetleri idaresi altında tutuyor ve onları nefsinde cemediyordu. Roma imparatorluğu sukut ettikçe, onun mirasını katolik kilisesi ele geçiriyor ve Avrupa milletlerinin hayatlarını ve fikir dünyalarını, doğrudan doğruya Allaha yükselen dünyevî ve uhrevî bir sembol olarak tasvir edilen manevî bir âlem idesine bağlıyordu. Bu manevî âlemin başında bulunan şahıst dünyevî ve ilahî âlemler birbirine nüfuz ediyordu. Allahın dünya yüzündeki mümessili olan Papa, muhtelif kademelerden mürekkep bir hierarchie'nin başında bulunuyordu. Alelâde insanlar bu hierarchie'nin muntelif uzuvlarını müntehap ve fevkalâde kuvvetlerle mücehhez kimseler, semanın kutsiyet ve şefaati getirici çocukları olarak görüyor ve onların verdikleri haberleri çocukça bir itimatla kabul ediyorlardı. Dünyevî varlıkların fevkindeki bir kudrete, ebediyetin fanî dünyaya faikiyetine sarsılmaz bir itikatla inanan ortaçağ insanı, hadiselerin değişmeleri karşısında, bu inançta huzur ve emniyet buluyordu. Bu sebepten fanî varlığı ebediyete teslim etmek, dünyevî meselelerin tanzimini manevî bir kuvvete bırakmak, bu insan için gayet tabii idi. Dini kıymeti diğer bütün kıymetlerden üstün tutmak, sonraları asla erişilemeyen sağlam bir nizam doğurdu, ve bu nizam önünde hefkes, derin bir huşu ve itaat ile baş eğiyordu. Zira bunun muhafazası emin bir istikbal vadediyor ve bu nizama bağlılık, hakikî hürriyeti kazandırıyor. Bu nizamı hayatlarının kanunu yapan ve dünyayı yenmeğe muvaffak olan kimseler aziz telakki edilerek hürmet görmekte ve fiil ve hareketleriyle etrafındakiler için sadece bir misal teşkil etmekle kalmayıp, aynı zamanda doğrudan doğruya veya bilvasıta müdahaleleriyle dünyadaki kardeşlerine hayırlı birer kornyucu ve candan birer yardımcı olmakta idiler. Şahıslarına karşı gösterilen saygı, ölümlerinden sonra hayatlarının nişanesi olarak bıraktıkları şeylere de teşmil ediliyordu. Bu azizler Tanrılık ile insanlık arasında mutavassıt rolü oynadıkları gibi, sevginin ve sulh ve sükunun vaizleri olan

rahipler de sema ile dünya arasında birer bağ idiler. Bunlar doğrudan doğruya reislerine tabi, sayıca zengin ve hierarchie'ye göre tanzim edilmiş bir sınıf, hakiki bir uzviyet teşkil ediyorlardı.

Hardenberg'ih, hierarchie'nin katolik dini için mühim olan unsurları ve azizlere taabbüt meselesi karşısında aldığı müsbet tavır, uzvi kademelenme duygusu ve muntazam sisteme verdiği ehemmiyet ve kıymet ile izah edilebilir. Ölümünden sonra karmakarışık bir çok fragmentier bıraktığı için, bu iddia biraz garip görünmekle beraber, Hardenberg, sisteme aşık bir mütefekkir. Fakat bu sistem aynı zamanda uzviyetin canlılığını da ihtiva eden bir sistemdir. Zira onun fikrince hakiki bir sistemde hürriyet ve ebediyet, yahut mübalağalı bir tabirle sistemleştirilmiş bir sistemsizlik mevcut bulunmalıdır (K. II, 272). Bu görüş, muhtelif kademeli kısmî uzviyetlerden mürekkep biricik ve büyük bir uzviyet telakki ettiği kâinat nizamı hakkındaki görüşüne de uygun geliyor (K. III, 80, 196). Offerdingendeki Sylvester, kâinatın yapısındaki bu kanunu şöyle ifade ediyor: "Kâinat, sonsuz ve mütemadiyen daha büyük dünyalar tarafından kucaklanan dünyalara ayrılmaktadır" (K. I, 234). Dünya ve ahret âlemlerinin yanyana ve rabtasız olarak değil, bilâkis birbirleriyle zengin mütekabil tesirler altında buldukları da, tamamiyle uzviyet fikrinden doğmuş ve sağlam esaslara dayanan bir kanaattir. Hierarchie'de ve azizlere sapma'da, dünyevî ve semavî âlemler arasındaki bu münasebet tebarüz etmektedir; bunlar insanları ebediyete rapteden mutavassıt unsurları temsil etmektedirler. Mevzuu din olan "**Blütenstaub: Çiçektozu**" fragmentinde şu satırlara tesadüf ediyoruz: "Bizleri Tanrılığa bağlayan mutavassıt bir unsur, hakiki dinde mutlaka lâzımdır. İnsan Tanrılıkla doğrudan doğruya bir münasebet asla tesis edemez" (K. II, 27). Mutavassıtın rolünde hem yukarıya hem de aşağıya doğru bir temayül mevcuttur. Mutavassıt, Tanrının elinde dünyayı kutsileştirmek için itaatli bir alettir; yüksek bir nüfuz sahibi olan mutavassıt, beşeriyeti Tanrılığa ulaştırmak için intihab edilmiştir. Ortaçağda tamamiyle dünyevî ve siyasî meselelerde dahi Hierarchie'ye en yüksek hakimlik hakkının verilmesi, "dünya yüzündeki ilahî devletin muazzez merkezi" addedilen Roma'nın, Hristiyan Avrupa'nın da merkezi sayılması ve kralların aralarındaki münakaşaları halletmesi için "Hristiyanların Pederin"ene müracaat etmeleri bundan ileri geliyordu; bu devirde dünyevî kuvvetler, en yüksek ve ilahî kudretin mümessili önünde meşruiyetlerini isbat etmek mecburiyetinde idiler.

Hardenberg'in yazısına müttehid bir vasıf veren ve ortaçağdaki hakiki katolik devirlerinin tasvirinde gözümüze çarpan fikir, ilâhi devleti dünya yüzündeki biricik devlet yapmak düşüncesidir. Avrupa henüz, isanın beşeriyeti kurtarması inancında birleşmiş bir hristiyanlığın ülkesi iken — Herder bu vakıyı "İdeen"inin 19,2 inci kitabında mütalaa ediyor — hem hakiki ve manasını kendi içinde taşıyan ve hem de istikbaldeki faaliyetlere nümune teşkil etmeğe lâyık bir tarih cereyan ediyordu. Katolik kilisesinin hakiki üniversal temayülünden doğan, Ortaçağda en saf şekliyle gerçekleşen, sonradan tarihi rolünde yanlış tanınan ve, isteyerek veya istemeyerek, reformation ve tenevvür gibi fikri cereyanların hücumuna uğrayan "Hristiyanlık" mefhumu, Hardenberg'in dünya görüşü için karakteristik olan şu fikirlerde mündemiçtir: görünmeyen varlık görünür varlıklarda, uzak yakında, ilâhi varlık dünyevî mevcudiyette kendisini gösterir; bütün varlıklar arasında binbir türlü münasebetler hakimdir, bütün devlet ve kavimler bir beşeriyet, büyük ve biricik bir aile şeklinde birbirlerine merbuturlar. Bu gibi kanaat ve düşünceler "mukaddes bir duygu"nun, tamamıyla dinî bir ruhun derinliklerinde kökleşmişler; bu duygunun kaybolması veya ortadan kalkmasıye "hristiyanlık" gibi bir mefhum da yavaş yavaş parçalanır ve en nihayet ancak dünyadan uzak bir ıssızlıkta, berrak bir safiyet ve kemal içinde, hayatını idame ettirebilir, yalnız bu ıssızlığa girmek cesaretini gösterenler tarafından hürmet görür. Lâkin burada yaşamasına devam eder ve beşeriyet onun ölmez realitesi için tekrar olgunlaştığı zaman, şekli biraz değişmekle beraber, mahiyeti itibariyle aynı kalmış olarak tekrar dünyevî hayata avdet edecek ve ortaçağdaki kadar güzel yeni bir dünya doğuracaktır. Hardenberg, yaşadığı devrin Almanyasında bile yeni bir dünyanın nişanelerini gösterebileceğini iddia ediyor. Bu nişaneler hernekadar kaba ve rabitasız iseler de, yine tarihî bir bakışa, "üniversal bir ferdiyet, yeni bir tarih, yeni bir beşeriyet, genç ve mütehayyir bir kilise ile seven bir Tanrının candan kucaklaşmasını" ifşa etmektedirler; bu kucaklaşmada, doğduğu zaman pederinin tasvirini çehresinde taşıyacak olan yeni bir beşeriyetin tohumu atılmaktadır; o zaman "karanlık, sonsuz gözlü yeni bir altın devir, peygamberane, mucizeler gösteren ve yaraları iyi eden, teselli veren ve ebedî bir hayat doğuran yeni bir zaman" meydana gelecektir (K. II, 78 ve ilh.); yalnız biraz sabretmek lâzımdır; "ebedi sulhun mukaddes devri" bir gün mutlak gelecektir, gelmeğe mecburdur (K. II, 84).

"Avrupa"nın sonundaki, tecrübe ve temaşanın tatmin edici bir

birlik teşkil ettikleri ebedî sulhun, müstakbel altın devrinin tasvirinde felsefe ve din tarihinde tekrar tekrar tesadüf ettiğimiz üç mefhum canlı bir şekilde göze çarpıyorlar: eski altın devir, ebedi sulh ve bin senelik devlet mefhumu; beşeriyet bu mefhumları, yaşadığı devrin sıkıntı ve sefaletlerinin bir tesellisi ve nihai kurtuluşun ve ebedî saadetin güzel bir hayali gibi yaratmakta ve yaşatmaktadır.

İlk defa Hesiod'un şekil verdiği ve sonraları bilhassa Hemsterhuis'in "Alexis"inde inkişaf ve tekâmül eden "Altın Devir" mefhumu daha "**Lehrlingen**"de anamotifi teşkil ediyor. (Hardenberg "Alexis"ten bir çok hususlarda mülhem olmuş ve bir çok yerlerini not defterlerine kopya etmiştir, K. II, 294 ve ilh.). Bu mefhum, tabiat ve insanın doğrudan doğruya Tanrının nüfuzu altında yaşadığı, herkesin anlayacağı bir dille konuştuğu ve dünyanın mânâsını kavradığı mes'ut devrin efsanevî tasvirini ihtiva eder. Ortaçağın kaybolmasından dolayı pasif bir yeise düşüp boş şikâyetlerde bulunacak yerde, bilâkis bu devrin tekrar geleceğini ümit etmesi ve bu avdeti birincisine benzeyen fakat aynı olmayan bir şekilde hazırlamağa yardım edecek vasıtalar aramağa çalışması, Hardenberg'in mazideki varlık ve hadiselerin ölmeyip devirlerce yaşadıklarını ve daima müessir birer kudret teşkil ettiklerini tasavvur eden dinamik bir tarih telâkkisine sahip olduğunu aşikar bir surette isbat eder (Ofterdingen'in Paralipomena'ları K. I, ve ilh.).

Ebedî sulh mefhumuna daha Vergil'in dördüncü Eglog'unda tesadüf ediyoruz; Vergil bu şiirde imperator August zamanını, büyük ve mütenevvi bir medeniyetin inkişafı olarak medh ve sena etmektedir. Vergil bu mefhumla, bütün kavimleri ihata eden bir devlet, müttehid bir idare altında — Romalı için bu idare tabii Roma idaresi idi — bir imperatorluk tasavvur ediyordu. Dante "Monarchie"sinde bu mefhumu bir dünya imparatorluğu şeklinde düşünmüş, Kant "Gedanken vom ewigen Frieden: Ebedî sulh hakkında düşünceler" isimli yazısında bunu bir millîler cemiyeti gibi tasavvur etmişti. Ebedî sulh ediali Hardenberg'e zamanının siyasî durumunu tetkik ederken gelmiştir; "eski ve yeni dünya mücadele halindedirler; devlet teşkilatlarındaki kusur ve noksanlar tehlikeli badiseler halinde meydana çıkmışlardır". Harp ve ihtilaller sadıkları milletleri mavedecek kadar mânâsız mıdır? Yoksa harbin tarihî hedefi, devletlerin daha yakından ve muhtelif şekillerde münasebet ve temasa gelmeleri, uyuşmuş olan Avrupanın yeni bir hayata kavuşması ve devletlerin fevkinde bir devletin teşkili midir? Harden-

berg bu suali sorarken cevabını da bereber veriyor: Devlet ve milletlerin bunu kendi kendilerine yapmaları kabil midir? Hardenberg buna hayır diyor: "dünyevî kuvvetlerin kendi kendilerine muvazene bulmaları imkânsızdır . . . . mücadelede bulunan devletler arasında sulh yapmak mümkün değildir, yapılan her sulh sadece bir hayal, bir mütarekedir.... Milletler kendilerine devri daim yaptıran müthiş çılgınlıklarının farkına varıncaya kadar Avrupada kan gövdeyi götürecektir" (K. II, 82 ve ilh.) Hardenberg bu korkunç cümlelerle kendi zamanının olduğu kadar zamanımızın da siyasî durumunu tasvir etmiyor mu? Esasen "Avrupa"da bahis mevzuu olan meseleler tamamiyle bugükülerinin aynı değil midir? Sadece Avrupaya taallük etmeyen bu sefaletin önüne nasıl geçilebilir? Eserin bilhassa başındaki fikirler bu suale cevap veriyorlar:

"Harplerin kâfi olup olmadığını kimse bilmez; ancak yalnız manevî bir kuvvetin uzatabileceği bir sulh dalını tutmadığı müddetçe harp asla sona ermeyecektir."; bu manevî kuvvet mücadele eden partilerin fevkinde, hem dünyevî hem ilahî, üçüncü bir unsur temsil etmektedir. Devletlerin esas simetrik şekli olan hierarchie, teşekkül edecek olan devletler cemiyetine, siyasî benliğin entellektüel görüşü olarak, prensip olmalıdır; milletler arasında ebedî sulhu tesis etmek kudretine ancak o maliktir.

Eski Ahd'in Eşia, Danyal ve Yüksek Şarkı fasıllarında ve Yeni Ahd'in sonundaki Johanna'nın Vahyi'nin 21inci babında ilk defa teşekkül etmiş olan "bin senelik devlet" mefhumu, Augustin ve Joachim von Kalabrien (1197) tarafından geniş ölçüde bir tarih felsefesi halinde tekâmül ettirilmiş ve sonradan protestan mistiğinde yaşamıştır; J. Adlung, Spener Krusius gibi filozoflar tarafından bir sisteme sokulmuştur; Lessing'in üç devreli dünya nazariyesinde, Herder ve Schleiermacher'de tesadüf ettiğimiz bu mefhum, Lavater'in "**Aussichten in die Ewigkeit: Ebediyete bakışlar**" isimli yazısı ve "bin senelik devlet" in tarihini hulasası eden mektup şeklindeki makaleleri için kuvvetli bir ilham kaynağı olmuştur. Lavater, idealizm nazariyesinin aksine olarak, "Bin senelik devlet" in mutlaka bu dünyada tahakkuk edeceğini ve semavî devletin sadece dinî değil, bilâkis dünyevî bir devlet olarak, yeryüzünde görüneceğini iddia etmektedir. Lavater'in eserlerini okumuş olan Hardenberg te (K.III, 218, 319), dünya görüşü değiştikten sonra ruhunda aynı inancı taşımakta ve diğer mmtakaların da iştirakiyle tahakkuk edecek olan Avrupa'nın barış ve dirilmesini müteakip semavî bir devletin yeryüzündeki ideal durumunu tarihî tekâmülün hedefi gibi göstermekte-



dir ("Europa" ve beşinci "Hymn"). Bu devletin mutlaka geleceği hakkındaki inancı, beşeriyetin mantıkî bir tekâmül ve inkişafı kanaatinden ileri gelmektedir; zira sonunda inkişaf huzursuzluklarının sükûnet bulacağı ideal bir durum mevcut olmasaydı, beşeriyetin inkişafının mânâsı olmazdı; bu devletin geleceği hakkındaki sarsılmaz ümit, beşeriyet için ahlâkî ve dinî gayretler göstermek, humaniteyi tahakkuk ettirmek bakımından büyük bir teşvik, "beşeriyetteki tekenmülün prensibidir."; eğer "Bin senelik devlet gelmeyecek olsa idi, beşeriyet beşeriyet olmazdı (K. II, 274). Bu "Bin senelik devlet" insanların ruhunda iman galip geldiği ve milletlerin hristiyanlığa, tekmil formalizm ve tektarafılıktan kurtulmuş olan üniversal kiliseye ve yeryüzündeki ilahî devlete iltihak ettikleri zaman vücut bulacak ve — Kant'ın ve hatta Hardenberg'in idealist devresinde dediği gibi — sadece şuurun terbiyesi ile gerçekleşmiyecektir (K. II, 281).

Altın devrin edebî, ebedî sulhun siyasî ve "Bin senelik devlet" in dinî bir mahiyet taşıyan mefhumlarının birbirine karıştıkları bu istikbal görüşü, muhteva itibariyle bizzat tarihten çıkmaktadır. Tarih, beşeriyete karanlıklarda yol gösteren bir kılavuzdur: Halihazır maziye bağlı bir varlık gibi gösterir; mütakbel hadiselerin nüve halinde yaşadıkları halihazıra dayanarak istikbali tayin eder; bu kudret tarihin mânâ ve ehemmiyetini kâfi derecede belirtiyor, ve Hardenberg'in tarihi niçin istikbalin bir İncili gibi mütalaa etmek istediğini ve bu İncili dünyaya yaymayı en yüksek vazifesi telâkki ettiğini izah ediyor (K. III, 284, 299). Bu vazifeyi tanımak ve tarih İncilini dünyaya yaymak için sadece hakiki tarih duygusuna, hadiseleri peşin hükümlere kapılmadan, saf bir alâka ile düşünebilmek kabiliyetine malik olmak lâzımdır: "ah, ruhunu zu cinler ve periler sarsa da, beşeriyet ve tarihe şekil vermek hevesinden, kendi istikametinizi kabul ettirmek hususundaki şu ahmakça gayretlerinizden vaz geçseniz! Tarih müstakil değil midir? Kendisine mahsus kuvvetleri yok mudur, ebedî sevgiye lâayık olan ve ilerisini gören hakîm bir varlık değil midir?" ("Europa", K. II, 78).

Hardenberg'in tarihi izaha teşebbüs ettiği ve muasırlarına işitilmiş ihtarlarda bulunduğu en toplu ve olgun eseri olan "Europa", bu kısımda bahsettiğimiz, insanın tarih içindeki ve tarih karşısındaki durumunu tamamen aydınlatıyor. Tarihi tekâmülün mânâsı hakkındaki daha etraflıca problem de burada nihai bir hal çaresine doğru ilerlemektedir. Hardenberg her iki meseleyi de bilhassa hristiyan dininin gö-

rüş noktasından halletmekte ve böylece Augustin'in "Civitas Del" isimli eserinde muazzam bir şekilde tasvir ettiği hristiyanlığın tarih metafiziğine iştirak etmektedir. Bu fikre göre tarihin mânâsı, Tanrıyı beklemek ve yeryüzünde Tanrının devletini tahakkuk ettirmek sayesinde mükemmel'i hazırlamaktır; fanî olan insanın vazifesi ise beşeriyeti tarihe yaklaştıracak olan gayeyi — ne kadar uzak olursa olsun — her an nefsinde tahakkuk ettirmek, yenileşmektir.

Beşeriyetin yeniden doğuşu, insanın dinî ve ahlâkî yeni bir doğumu sayesinde hazırlanır. Hardenberg'in şu mühim cümlesi bu münasebetle büyük bir mânâ kazanıyor: "İnsan kendi kendisine verilmiş olan tarihi bir şahsiyettir." (K. II, 13). Bu fikre göre mukadderatının gösterdiği yolda yürüyen bir insan, dünyanın en ıssız köşesinde dahi olsa, tarihi bir vazife ifa ediyor demektir.

### 3.) Devlet ve tarih.

Tarih felsefesi mütalaa edilirken, tarihin seyri üzerinde hiç şüphesiz kat'i bir rol oynayan bir fenomenden bahsetmek lâzımdır. Bu fenomen, tarihî bir realite, aktif ve müessir bir ide olan devlettir. Bilhassa Hardenberg'in tarih felsefesinin tasviri bahis mevzuu olduğu zaman, bu mefhumu mutlaka nazarı itibara almak lâzımdır; zira onun tarih felsefesine ait düşünceleri devlet hakkındaki düşünceleriyle sıkı sıkıya münasebettardır. Hardenberg'in tarih felsefesinin başlangıç ve merkez noktasını devlet teşkil eder. Yalnız başına bu vakıa, onu hakiki bir tarih müşahidi olarak göstermeğe kâfidir; zira Hardenberg, tarihî âleme mücerret düşünceler vasıtasıyla nüfuz etmiyor, bilâkis tarih felsefesi hakkındaki kanaatlerini yaşayan realiteye istinad ettiriyor.

Bu yaşayan realitelerden biri hiç şüphesiz devlettir. Devlet'in tarihî âlemle olan münasebetleri çeşitli ve muhtelifdir; devletin başlangıcı, devamı ve sonu tarihî kudretler tayin ederler. Bu suretle devlet, tamamiyle tarihî tekâmülün cereyanına karışmış ve bu cereyanın dalgalarıyla örtülmüş bir manzara arz eder; muhtariyet ve ehemmiyeti ortadan kalkmış gibidir. Devleti bu görüş zaviyesinden tetkik etmek kabildir. Fakat — Hardenberg'in yaptığı gibi — diğer bir görüş zaviyesinden de tetkik etmek mümkündür; o zaman devlet bambaşka bir ışık altında görülür; bu ışık onun nüfuz ve ehemmiyetini artırır; devlet bizzat tarihî bir kudret olur. Devlet, hadiselerin seyri esnasında sakin bir anı temsil eder; diğer tarihî kuvvetleri ve bütün hayat kıymetlerini kendi içine alır; bunları birbirine karıştırır ve tekrar bırakır; devlet tarihî hayatın bağlı olduğu bir merkezdir; yani kütüpheler ona iltihak

ederler ve onun etrafında yeni güzel şekillerde teşekkül ederler; devlet yuvarlanıp giden hadiselerin akışına ve herşeyin dağılıp gitmesine mani olur; aza ve kemiklerin yumuşamasının, tipik bağlarının kopmasının önüne geçer; nüfuz ve kudreti bunlardan ileri gelmektedir (K. II, 52). Tarihî felsefî bakımdan tetkik eden bir âlim, bu sebepten, devleti sadece tarihî bir vakıa olarak değil, aynı zamanda bir ide gerçekleştiğini görecektir, tarihin mânâ ve gayesini — yani tedricen insan olmayı — yerine getirecek kabiliyette bir teşekkül müşahede edecektir.

Devlette tarihin gayesinin gerçekleşebileceği düşüncesi Hardenberg'i müsbet bir devlet fikrine sevk etmiş ve onu devletin mübeşşiri yapmıştır; ferdiyete tapan tenevvür devrinin devlet ve devlet problemi hakkındaki ihmalkâr tavrına karşı, keskin tenkid silâhları kullanarak mücadele eder. Tenevvüre göre devlet "zarurî bir belâdır"; fertlerin istirahat ve emniyetlerini temin eden bir cihazdır; bütün fertlerin fevkinde, hepsini ihata eden ve kendisine karşı en yüksek vazife hissi ve sonsuz bir itimad ve teslimiyet gösterilmesi lâzım gelen bir uzviyet değildir. Hardenberg bir çok muasırlarının devleti sadece bir "tembellik postu" yapmakla kalmayıp, ona karşı hattâ alçakça ve çok kereler adeta düşman bir vaziyet takındıklarına teessüf etmektedir (K. III, 107, 209). Cemiyetin her şekli için derin bir duygu besleyen Hardenberg, çok az tepşir edilen devletin bir mübeşşiri ve vatansızlığın vazı olmak arzu ve emelindedir (K. III, 329).

Cemiyetin modeli, bizzat insanda, şahsı meydana getiren ruh ve beden sentezi içinde ve şahsın fikirle olan münasebetinde önceden teşekkül etmiş bulunur. İnsanın şahsında tezadlar sonsuz bir şekilde anlaşmış ve uyuşmuşlardır; bunun neticesi dünyanın bütünüdür. İnsanın en derin varlığı "pluralism"dir. En yüksek ihtiras, yaratıcı başarı, dehanın faaliyeti hepsi derunî bir "sen" ile manevî ve derunî münasebetten doğar (K. III, 255, 325, 331, 369). İnsan kendi içinde derunî bir pluralite keşf ettiği ve kendi kendisiyle mes'ud bir izdivaç yaptığı anda, ancak fert üstü bir cemiyet için olgunlaşmıştır (K. II, 336). Hardenberg bu düşüncelerle doğrudan doğruya Kant'ın dualismini ve Fichte'nin solipsismini yenmeğe teşebbüs ediyor; 1797 de başından geçen maceradan önce idealizmin "ben" nazariyesine tabi olan düşünce tarzı olgunlaştıkça cemiyet fenomenini daha ziyade kendisine maletmiş ve en nihayet ona fert fenomeninin fevkinde çıkacak şekilde bir mânâ kazandırmıştır. Fikrî, manevî ve siyasî kıymet ve başarılar ancak canlı bir cemiyetten çıktıkları takdirde, mümkündürler; buna nazaran tarihî hayat

herşeyden önce cemiyette husul bulur ve ferdin faaliyeti ancak beşerî bir topluluk içinde neşvünema bulduğu takdirde tarihin müşterek seyri için bir ehemmiyet kazanır (K. III, 91, 121, 330).

En yüksek cemiyet şekli olan devlet, kültürün gelişmesi ve olgunlaşması için en münbit zemindir; hattâ daha fazla: "bütün kültür devletle olan münasebetlerden doğar" (K. II, 121). Tabii hukuka istinad eden rasyonel devlet felsefesi ise bu mesele hakkında başka düşünüyordu. Sadece bir makine olan devletin faaliyet sahası kültürün inkişafı değil, yalnız umumun hayır ve istifadesi idi. Devlet ile kültür arasında yapılan bu tefrik neticesinde, devletin elinden can ve ruh veren muhteva, ve kültürün elinden de istinad ve müdafaası alınmış oluyordu. Kültüre ihtimamı en yüksek bir vazife gibi telâkki etmeyen bir devlet, Hardenberg'in fikrinde, sadece bir fabrika, hususi istifadelerin temini için kurumuş idarî bir makinedir (K. II, 56). Justus Möser "Über die Deutsche Sprache" (Alman dil ve edebiyatı hakkında, 1781) isimli yazısında Büyük Frederik'in tenevvür devri prensiplerine istinad eden devlet şeklini aynı sebeplerden dolayı red etmektedir; Frederik, devletin vücuduna kuvvet, metanet ve büyük bir canlılık vermek için kırk sene uğraşmış, fakat bu makineye kalp ve hayat vermediği unutmuydu (Möser, Deutsche Staatskunst und Nationalerziehung: Alman devlet sanatı ve millî terbiye, S. 47). Bu sebepten Hardenberg devletin sadece hukukî ve siyasî bir müessese değil, bilâkis bir akademi ve sanat birliği olmasını, bütün faaliyetlere ilham vermesini ve insanı en mânâlı bir varlık haline getirmesini talep eder (K. II, 374). Şüphesiz devlet insanın zahmetlerden kurtulmasına değil, bilâkis zahmetlerinin artmasına sebep olacaktır; fakat bu suretle, insanın kuvvetini de sonsuz bir şekilde arttırmış olacaktır. (K. III, 107). Tarihin ve devletin vazifesi şudur: İnsanı tam bir faaliyete, içinde mevcut olan kabiliyetlerin gelişmesine, "seviyesini yükseltmeğe" teşvik etmek. Bu suretle devlet "bir tembellek postu değil, bilâkis insanı her nevi faaliyet için" silahlandıran bir müessese telâkki edilmektedir (K. III, 107 ve ilh.).

Devlet uzviyetinin mükemmel bir şekil kazanması isteniyorsa, bütün uzuvlar, yani devlet içinde bir dost bağrında gibi yaşayan vatandaşlar, bu şümullü uzviyete tabi olmak mecburiyetindedirler (K. III, 91, 121); hürriyet ve arzularından fedakârlık yapmak, devleti hayatlarının en mühim meselesi telâkki etmek, varlık ve ihtiyaçlarını, faaliyet ve kanaatlerini daha kuvvetli olan devlet müessesesinin varlık ve ihtiyaçlarıyla, faaliyet ve kanaatleriyle birleştirmek, hayatlarını devletin

muazzam hayatına bağlamak, şuur ve muhayyefelerini büyük mevzu- larla genişletmek, kendi dar benliklerini her hususta, ve hatta gayri ihtiyarî olarak, bu muazzam bütün içinde unutmak mecburiyetindedirler (K. III, 330). Bu talepleriyle Hardenberg, ferdi tamamen cemiyet içinde eritmek istiyormuş hissini uyandırıyor; fakat onun fikri bu değildir! Devletin kendisi, prensiplerindeki birliğe rağmen, azasında sonsuz bir çeşitlilik inkişaf ettiren canlı bir uzviyet olduğundan, fert için de, ben- liğini inkişaf ettirmek imkânı her zaman kâfi derecede mevcuttur (K. III, 105). Hattâ bundan fazla olarak, her fert hususî bir tekâmül ve inkişaf, yüksek bir canlılık ve fikrî hayat için gayret göstermek mecburiyetinde- dir; zira yalnız bu şekilde bütünün kendisi canlı ve ruh dolu bir var- lık, "fert gibi bir şahsiyet" olacaktır (K. II, 195): "uzuvlar ne kadar canlı, fikir ve ruh sahibi iseler, devlet te o kadar canlı ve şahsiyet sa- hibidir". Hardenberg efkârı umumiyenin mümtaz bir devlet şuru şek- linde inkişaf etmesini talep eder; insanın ancak bir devlet içinde ve devletle beraber yaşadığı takdirde insan olabileceğine ve insan kalabi- leceğine iman ettiği için, insanlarda bir "devlet ihtiyacı" uyandırmayı, her tarafta devletin kıymet ve ehemmiyetini belirtmeyi ve her insanı bir devlet sakini olarak karakterlendirmeyi en yüksek vazifesi olarak telâkki eder; devletsiz insanın bir vahşî olduğunu söyler (K. II, 51; III, 121). Vatandaşlarda devlet şuru olgunlaştığı ve azalar hür bir intihapla devletin uzvî sistemi içine katıldıkları takdirde devlet, taazzuv etme- miş kitleye sadece kanun kuvvetiyle düzen veren hukukî bir müessese olmaktan çıkacak, bilâkis mükemmel ve muayyen uzuvlardan mürek- kep canlı bir cemiyet olacaktır; devlet vücudu o zaman bir devlet ruhu ve devlet firiyle yuğrulacak, sade noksan tabiat ve varlıklar için bir ilti- fat olan, kanunlara lüzum kalmıyacaktır; devlet vücudu tek bir kanun, tek bir irade gibi hakim olduğu ve her aza içinde devletin fikri aksettiği takdirde kanunlar bedihî bir mahiyet alacak, cebir ve şiddet hissi uyan- dırmayacaklardır (K. III, 122, 242).

Bu durum tarihin sonunda mümkün olan ve beşeriyetin daima yak- laşmak mecburiyetinde olduğu ideal durumdur. Devletin tabii bir va- ziyete geçeceği böyle bir durumu Hardenberg tamaniyle imkân dahilinde görmektedir (K. III, 47). Yarı devlet ve yarı tabii durumdan mürek- kep bir halita olduğu için dâhi kafaların nefret ettiği sun'î ve çabuk kı- rılır bir makine manzarası arzeden mütedil hükümet şeklini canlı, auto- nom bir varlık haline getirmek kabil olduğu takdirde, büyük devlet problemi halledilmiş olur. Makineyi canlı, autonom veyahut, başka bir

tabirle, uzvî bir varlık haline getirerek halletmek işi, her şeyi zeveban ettiren ruhun eseridir. Teker teker şekillerin hür ve tâbî bir tarzda büyüyüp inkişaf etmelerini, cüzülerin bir merkez tarafından kat'i ve sun'î ihataların husule getirerek Hardenberg'in "Edebî devlet" ismini verdiği uzviyeti yaratacak tarzda keyfî tabiat ile cebri sanatın birbiri içine nüfuz etmelerini temin eden ruhtur. "Edebî devlet" hakikî ve mükemmel devlettir" (K. II, 41). En güzel devletin tasvirini ve en tam şeklini 1798 senesinde, "Glaube und Liebe: İnanç ve sevgi" ismi altında inişar eden fragmentler ihtiva ediyorlar; bu şekil sadece nazariyattan doğmuş değildir, bilakis muhtelif devlet şekillerinin mukayesesi neticesinde hayatiyet ve kıymetlerini isbat etmiş unsurlardan mürekkeptir. Beşeriyet mükemmel bir duruma erişemediği ve tebeddülata maruz kaldığı müddetçe, her yerde ve her zaman için muteber ve akıl kanunlarına göre yapılmış bir devlet şekli tesbit etmek mümkün değildir; böyle bir şeye teşebbüs edildiği takdirde neticesi insan tabiatına cebretmek olur ve beşerî fertlerin bir topluluğu olan devlet mefhumu bizzat mefluç bir vaziyete düşer. Zira devletin canlılığı, kendi hususî kanunlarına tabi olan fertlerin hayatiyetine ve hür canlılığına bağlıdır. Mutlak hürriyet prensibine ve insanların değişmezliklerine istinad eden bir devlet şekli tabiata aykırıdır (K. III, 146). Anayasa tarihinin mukayesesinden sonra devlet şekillerine sadece nisbî bir kıymet veren ve siyasi müsamaha taleb eden Hardenberg, tamamen tarihî bir görüşü takib etmektedir: "Şuurlu bir varlığın bizden farklı temayüller taşıyabileceği imkânım kabul etmek kâfidir. Bana öyle geliyor ki bu müsamaha yavaş yavaş, her müsbet şeklin nisbî olduğu hakkında ulvî bir kanaate götürür ve olgun bir ruhu, kendisi için zarurî bir aletten başka bir şey olmayan ferdî şekillere tabiiyetten kurtarır" (K. II, 427 ve ilh.) Hardenberg, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin anayasa şekillerini yan yana getirmekte ve bunları ruhanî teşkilâtlarla mukayese ederek, hepsinin birleştiği bir anayasanın mümkün olacağını kabul etmekte; "muhalif fikirlerin biraraya geldikleri", birbirine aykırı siyasi unsurların birleştikleri ve bu suretle en mühim siyasi problemin çözüldüğü "dahiyane bir devlet" tahayyül etmektedir (K. III, 244); Monarşi ve demokrasinin hakiki üniversal bir devletin unsurları şeklinde birleşip birleşemeyeceklerini tecrübe etmedikleri için, nazariyatçı diplomatlarda teşebbüs cür'etinin noksan olduğunu söyler (K. II, 41).

Tarihte zaman zaman vukubulan fikrî ve siyasi inkılapları tarihî oluş için zarurî addetmesi, Hardenberg'in donmuş mefhumları çözen,

eriten, nisbîleştiren ve hakikaten tarihî bir mahiyet taşıyan bir düşünce tarzına matik olduğunu gösteriyor. Onun fikrinde ihtilâl ve inkılaplar — tıpkı tarihî hadiseler gibi — devir devir manevî dünya sistemini değiştiren ve gençleştiren aslî hadiselerdir; bu hadiselerde yeni bir alemin yaratılması yolunda şedit ve zarurî bir "tenbih'in tezahürlerini müşahade eder (K. II, 51). Dünya tarihinin en büyük hadiselerinden biri olan Fransız ihtilaline karşı genç yaşlarında müsbet bir cephe almış olmasını bu suretle izah edebiliriz. Bir çok mütefekkirlerle beraber Hardenberg de bu ihtilalde yeni bir zaman ve hayat duygusunun belirdiğini görmüş, eski ve donmuş şekillere karşı yapılan bu itiraz ve protestoyu selamlamıştır: Almanyanın hemen hemen her ileri gelen münevveri bu ihtilalde, yeni ve yaşama kabiliyetini haiz olanın, eski ve yaşama kabiliyetini kaybetmiş olana karşı kazandığı zaferi selamlamakta idi. Kant, aklın yeni koyduğu kritik esaslarıyla Fransız ihtilalinin hedefi arasında aşkar bir münasebet görmektedir<sup>1</sup>; Fichte büyük bir heyecan içinde efkârı umumiyenin ihtilâl hakkındaki düşüncelerini düzeltmeye ve ihtilalin temayüllerinin mantıkî esaslarını kurmaya teşebbüs eder<sup>2</sup>. Herder ihtilal sayesinde Grek ve Roma devirlerindeki cumhuriyetçi ruhun tekrar avdet ettiğine, hür ve kültürel bir inkışaf ve humanite hakkındaki düşüncelerinin tahakkuku için lazım gelen şartları yaratacaklarına ihtimal verir<sup>3</sup>; Schelling ve Hegei de aynı heyecana kapılmışlardır. Kant ve Fichte gibi Friedrich Schlegel de, ihtilalcı fikirleri felsefî bir şekilde izah ve isbata çalışır<sup>4</sup>. Lakin çok geçmeden bu takdîr-kâr haleti ruhiye tamamen tersine döner ve yahut, hiç değilse bu mütefekkirler hayal görmekten uyanırlar. Eylül ayındaki katiller ve 1793 te kralın idamı, nazariyat ile ameliyat arasında mevcut olan müt-hiş tezadı, başıbozukluk ve ölçüsüz bir hürriyet arzusunu insanları nelere sevk edebileceğini gayet açık şekilde meydana vururlar. Genç romantik şairlerin arasında ilk olarak Hardenberg, ihtilal hakkındaki fikirlerinden geri döner. İhtilalin doğurduğu gayri lusanî hareketler karşısında ruhunu derin bir nefret kaplamıştır; neticeleri kan ve dehşetten başka bir şey olmayan bu mefhumların bile kendisine şüpheli

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, 1790.

<sup>2</sup> 1793 ihtilali hakkındaki yazısı.

<sup>3</sup> Humanitätsbriefe, 1790.

<sup>4</sup> Versuch über den Republikanismus.

geldiklerini görürsek şaşmamalıyız. Lâkin bütün bunlar, bir realite olan ihtilali tarihî bir zaruret gibi telâkki etmekten ve hedeflerinde bazı iyi şeyler sezmekten kendisini menedemezler. İhtilal hakkında "tıbbî bir kanaat" hasıl eder; bu kanaate göre ihtilal sadece patolojik bir durum ve geçit devresidir; bu durum yenildikten sonra yeniden sıhhat alametleri baş gösterecektir (K. II, 84, 398); zira, hiç olmazsa ideal bakımından, ihtilalde mühim bir rol oynayan sehhar hürriyet duygusu, kudretli ve müessir bir durumun mutlak surette geleceği ümidi, yenilik ve gençliğin verdiği zevk, bütün vatandaşlarla serbest bir şekilde temas, umumî kıymet mefhumunun insanda doğurduğu gurur, şahsın amme haklarına iştirakten duyduğu sevinç ve kuvvetli bir vatandaşlık duygusu, bütün bunlar her insanın bağrında mevcut olan ölmez ve kıymetli bir takım güçlerdir; ve yalnız kendilerini muvazenede tutacak olan muhafazakâr kuvvetlere muhtaçtırlar (K. II, 82). (55)

Hardenberg, ihtilalin müşahede ve tetkiki neticesinde müsbet ve muhafazakâr bir devlet görüşüne vasıl olmuştur. Bu yeni kanaat eskiye karşı derin bir hürmet, tarihî anayasaya bağlılık, ecdadın abidelerine ve eski şerefli devlet ailesine karşı bir sevgi ve itaat doğurur (K. II, 82).

Prusya devlet camiasına muhtelif şekillerde bağlı olan eski ve asılzade bir ailenin çocuğunda bu gibi duyguların nihayet patlak vermiş olmaları tabii bir hadisedir. Bundan mada psikolojik bir nokta da bu hususta müessir ve kat'i bir rol oynuyor: aile duygusu ve izdivaç arzusu (K. IV, 51, 59 ve ilh.). Beşerî cemiyetin ilk şekli addettiği izdivaç ve aileyi her insanda aradığını, tek insanı eksik bir şahsiyet telakki ettiğini ve ferdî, erkek ve dişi prensiplerden mürekkep bir vahdet, bir androgyne (hiinsa) gibi tasavvur ettiğini evvelce söylemiştik. İnsanın ancak kendi kendisiyle mes'ut bir izdivaç kurduğu ve güzel bir aile teşkil ettiği takdirde evlenmek ve aile kurmak kabiliyetini kazanacağını tahmin eder (K. II, 331, 352). Aile ve izdivacı, insanın varlığında bu kadar derinden kökleşmiş farzedebilmek için aile duygusunun hakikaten çok büyük olması lazım gelir! Fakat evlenmek ve aile kurmak nizam, emniyet ve sükûnet ister; evli insanın biricik arzusu, ailesiyle beraber daha büyük bir aile, yani muntazam bir ev ve devlet varlığı içinde yaşayabilmektir. Hakiki monarşi bu arzuları yerine getirir görünüyor; bundan dolayı da en iyi devlet şekil olarak aranmaktadır (K. II, 425). Gençlik gerçi değişikliği, inkılap ve ihtilali, serbest rekabet ve emsali gibi demokrasi tezahürlerini sever ve cumhuriyeti monarşiye tercih eder, fakat gençlik yılları geçtiği anda bu tezahürata karşı



gösterilen hayranlık ve heyecan da geçer; olgun insan, “merkezî bir güneşin idare ettiği bir alem tarafından cezbedildiğini hisseder ve önder olmak maksadıyla tahripkâr silahlara sarılmaktansa, seyyare kalmayı tercih eder” (K. II, 427). Eğer insanlık tarihî devre içinde ideal durumuna vasil olsa, tamaniyle olgun bir hale gelir ve en uygun hükümet şekli için mücadele etmeğe lüzum kalmazdı; o zaman bütün devlet şekilleri aynı olacak ve beşeriyet her tarafta aynı şekilde fitrî kanunlarına göre idare edilecekti. Böyle bir devlet şekli ise her şeyden önce monarşinin şekline benzeyecekti; zira monarşi, “en güzel, ve en tabii şekil olan” aile şeklindedir. Şu halde monarşi, ailedeki babaya müşabih bir baş tarafından idare edilen büyük ölçüde bir ailedir; bunun için de muhtelif aileler bir devlet ailesi şeklinde toplanmışlardır. Gerek dünya yapısını ve gerekse ideal devletin yapısını aynı esas kanun tayin eder: cüzülerin, ayrı ayrı varlıkların ve bütünü tanzim edilmiş fonksiyonları altında, birbirleri içinde uzvî bir hayat sürmeleri ve sonsuz zenginlik içinde bir birlik; bu birlik, her şeye nüfuz eden ve her şeyi kucaklayan aşk sayesinde ruh kazanır ve idame ettirilir. Hardenberg yazılarının bir yerinde şöyle diyor: “Her hakikî ve kopmaz rabitanın ebedî ve biricik temelini, kalpte menfaat gözetmeyen bir aşk ve aşkın kafa içindeki kanunu teşkil eder; devlet rabıtası da izdivaçtan başka bir şey midir?” (K. II, 57).

Hakiki ve mükemmel devlet ideali istikbalde, tarih sona erdiği ve geniş, tarihsiz bir durum başladığı zaman, saf ve sağlam bir şekilde vücut bulacaktır. Tarihî devrede devlet bu ideale ancak eksik ve noksan bir surette yaklaşabilir. Buna rağmen Hardenberg, tarihî devleti, insanın asıl ve tamam bir hayat şekli olarak tasdik ve tasvib etmekte insanın asıl ve tamam bir hayat şekli olarak tasdik ve tasvib etmekte ve ona karşı, diğer eski romantik ve klâsik şairlerin aksine olarak, yukarıda isbat ettiğimiz veçhile, tamamiyle müsbet bir vaziyet almaktadır. Meselâ Herder otoriter devletin taleplerini kendi humanite mefhumu ve saadet nazariyesiyle birleştirmek imkânını bulamaz; “İnsanın devlet için yaratılmış olduğu, hakiki saadetinin devlet teşkilatında zaruri olarak doğacağı” iddiası ona anlaşılmaz bir fikir gibi görünür<sup>1</sup>. Hardenberg’in devlet problemi ve devletin ehemmiyeti meseleleriyle meşguliyeti, 1800 senelerindeki Alman düşünce aleminin yeni bir motifini temsil etmektedir. Devlet’i, Hardenberg gibi, “zarurî, insanın her nevi yüksek hayat muhtevasının temelini teşkil eden bir hayat şekli” olarak telâkki eden mütefekkirler — Justus Möser müstesna — çok azdır<sup>2</sup>.

Bundan dolayı tarihçi Karl Lamprecht, romantik cereyanın son sene-lerindeki muhafazakâr düşünce tarzının, De Maistre, Albrecht von Haller ve Adam Müller'in nazariyelerinden ziyade, Hardenberg'in devlet felsefesinin tesiri altında olduğunu ve bu felsefenin romantik devlet felsefesinin esasını teşkil ettiğini haklı olarak iddia ediyor.<sup>1</sup> Hardenberg'in devlet hakkındaki düşünceleri, sonradan Hegel tarafından devletin hakikî kıymetinin gösterilmesine sebep olmuşlardır; Hegel devlette, hürriyetin tahakkukunu bizatihi makul olanı, ahlâkî bütünü ve yeryüzündeki ilahî mefhumu görmektedir.<sup>4</sup>

### Bilgi Metodu ve tarih yazmak şekilleri

Tarihçinin tarihin manasına ne şekilde nüfuz ettiği ve tarih hakkındaki bilgiyi nasıl elde ettiği suali, tarih felsefesinin mühim meselelerinden birini teşkil eder. Halledilmesi lazım gelen ikinci bir mesele de, tarih gibi ehemmiyetli muhtevayı haiz olan bir ilmin tasvirine en uygun gelen şeklin hangisi olduğudur. Bundan sonraki araştırmalarımızın mevzuunu, Hardenberg'in bu iki meseleyi ne şekilde hallettiği teşkil edecektir.

"Ofterdingen" de Heinrich, insanlık tarihi ilmine götüren iki yoldan bahseder. Bunlardan biri tecrübe yoludur yorucu, uzun ve dolambaçlı bir yoldur; bu yoldan yürüyen kimse, aradığı şeyleri bitip tükenmez hesaplar içinde birini diğeri vasıtasıyla bulmağa mecburdur. Diğeri yol, derunî müşahede yoludur, ve hemen hemen sadece bir sıçramadan ibarettir. Bu yoldan yürüyenin işi kolaydır; bu kimse her hadisenin ve her şeyin mahiyet ve tabiatına nüfuz eder; her vak'a ve cismi, canlı ve muhtelif münasebetlerde müşahede ve diğerleriyle kolayca mukayese edebilir (K. I, 114). İkinci yol, Tanrı vergisine sahip olan kimse için, yalnız kolay olduğundan dolayı değil, aynı zamanda tecrübe yolundan daha derin bilgilere götürdüğü için birincisine tabiatıyla tercih edilir. Gerçi herkes derunî murakabe yolunu seçmek imkânına sahip değildir; çünkü bu yolu takip edebilmek bir Tanrı vergisidir; bu yolun yolcusu daha başlangıçta "hususî tarihî bir duygu ve usule", "her hadisenin kendisine has ruhuna" nüfuz kabiliyetine sahip olmalıdır (K. III, 313),...

<sup>1</sup> *Ideen*, kitap: 8, 5.

<sup>2</sup> O. Mann, *Romantische Welt*, S: 45.

<sup>3</sup> *Deutsche Geschichte*, cilt: 10, 442 ve ilk.).

<sup>4</sup> Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s: 69 ve ilh.

Tarih duygusu bir nevi "peygamberane görüş hassesidir" (K. III, 343), haricî tesirlere lüzum kalmadan hasseleri aşan ve doğrudan doğruya bir bilgi edinmeği mümkün kılar; bu duygu, hariçten bir sebep ve temas olmaksızın bilgi elde eden "hakiki divination duygusu"dur.

Böyle bir duygu, olgunlaşmamış, genç ve halihazır hadiselerinin gürlütiyle başı dönen kimselerde ekseriya bulunmaz; "ancak sonraları, halihazırın zorlu tesirlerinden ziyade, hatıranın sakin nüfuz ve tesiri altında inkişaf ve tekâmül eder". Her şeye nüfuz eden, hadiseleri hakiki münasebetleri içinde gören ve teselsüllerinin derin manasını ve ehemmiyetlerini ölçebilen bu toplu bakış, ancak her nevi tecrübelerle zenginleşmiş ve ahlâken tekâmül etmiş olan bir ruha mahsustur. Bundan dolayı tarihi, bizzat tarihleri sona yaklaşan ve artık sadece ebediyetin bahçesine dikilmeyi bekleyen ihtiyar ve Tanrı korkusu taşıyan kimseler yazmalıdır. Bunların tasviri karanlık ve bulanık olmayacak, bilâkis kubbeden bir ışık, her şeyi en doğru ve en güzel parlaklığı içinde gösterecek ve kutsî ruh, garip şekillerle oynayan bu suların üzerinde uçuşacaktır"(K. I, 162). Bütünün bilgisini menfaat gözetmeksizin elde etmeğe uğraşan bir kimsenin duyguları yavaş yavaş inceleyecek ve tamamen inceldikleri zaman bu gayretli insana yeni ve daha başka bilgiler elde etmek imkânını vereceklerdir. Bir noktadan çıkan bilgi yavaş yavaş genişler ve daima yeni ve tanımayan alemleri ışıklı çevresinin içine çeker; her istikamette sayısız görüş imkânları açılır; bilgi kazanmak daima daha kolay, daima daha canlı bir oyun olur; insanın ruhu o zaman her günkü ve en garip hadiselerin üstünde, yüksek bir vecd içinde, hür ve serbest dolaşır (K. III, 167). Hardenberg'in "entellektüel görüş" tabirinden kastettiği ve "derunî ışık fenomeni" ismini verdiği şey budur (K. III, 167). Görüş vasıtasıyla elde edilen bu bilgi, dünyanın öz ve varlığını açmak için kullanılan "hayatın anahtarı"dır; mutlak ve derunî hürriyetin durumudur; bu durumda iç ve dış alem arasında artık hiç bir hudut mevcut değildir; iç ve dış burada birbirlerine nüfuz ederler; dış alem şeffaf ve iç alem çeşitli, canlı ve manalı bir hale girer (Intellectüel görüş hakkında, K. II, 227 ve ilh., 235, 350, 369; III. 167 ve K. I, 28 ilh.).

Vakıalar yalnız başına bir kıymet ifade etmezler. Sadece vakıaların realite ilmi telâkki edilen bir tarih, felsefî karakterden mahrumdur ve ancak böyle bir karakter taşıdığı anda kıymet kazanır. Hardenberg'e göre tarihte felsefî bir kısım mevcuttur; bu kısım tecrübeden çok daha ilerlere götürür ve tarihe yüksek realitelerin sembolü olarak vazife gör-

dürür; Hardenberg, hayvanat ve nebatat alemlerinin, meteorların yıldızların, duyguların, ruh ve sairenin sembolistiğini talep ettiği gibi, "tarihin de bir sembolistiğini" talep ediyor: "her şey diğer bir şeyin sembolü olabilir" (K. III, 239). Bir fragmantinde dediği gibi, tarihe plastik veya müzikal bir şekil verilebilir. "Yalnız başına tarih müzikal ve plastiktir. Müzikal tarih felsefedir; plastik tarih kronik — hikâye — tecrübedir" (K. III, 183). Şu halde plastik tarih, sadece vak'aların raporu, hadiselerin kronik hikayesidir; bir taraflı, gayri edebî ve gayri felsefidir; canlı ve oluş halinde değildir. Tarihi bu şekilde işleyen kimse "direkt" bir tarihçidir; bu tarihçi kaynak ve material toplar, tetkik vetanzim eder ve böylece "teemmüle dayanan" tarihçi için faydalı ve lüzumlu olan, hazırlayıcı bir çalışma yapar. Teemmüle dayanan tarihçi "direkt" tarihçinin topladığı materyali ele alır, sıralar, seçer, ehemmiyetlileri ehemmiyetsizlerden ayırır ve bütün kompleksi tasvir eder. "Teemmüle dayanan" tarihçi tetkiklerine bir tamamîyet ve intizam verir ve materyalini seçer ve toplarken, yaptığı iş hakkında asla bir düşünce yürütmeyen tarihçi gibi, işi tesadüfe bırakmaz; muhtelif hadiselerin husul ve neticelerini, maksad ve gayelerini her zaman gözönünde bulundurur; bu sebepten onun tasvirleri eksik notlardan mürekkep karma-karışık bir halita değildir. (K. I, 163). Filozof Orpheus gibi hareket ettiği takdirde ancak varlığın bütünü muntazam, umumî ve yüksek, mükemmel ve manalı bir şekilde — hakiki ilimler halinde birleşip nizama girer (K. III, 183).

Şu halde müverrih, tarihî malzemeye şekil verebilmek için intuitif bilgiye muhtaçtır (K. III, 272). Münferit tarihî vakıalar esaslı bir şekilde araştırılıp toplandıkları ve kaynaklar ilmî ve sistematik bir şekilde gözden geçirilip sıralandıkları takdirde ancak, intuition sayesinde tarihî realitenin bütününe nüfuz etmek, mana ve mefhumunu ortaya çıkarmak mümkündür.

Hardenberg, tarihî bir tasvirin muhtevasının, total ve niversal bir şekilde işlenmesini ister. Aslına bakılırsa her tarih, dünya tarihi olmalı ve her bir tarihî mevzu bütün tarihe nisbet edilerek tasvir edilmelidir; üniversal münasebetler açığa vurulmalı ve tek tek hadiselerin sembolik durumu kavranmalıdır. "Ofterdingen" deki "münzevi" diyor ki: "birbirini takib eden hadiseler yalnız gevşek bir şekilde bağlı gibi görünürler ise de, uzak olanlarla aralarında o nisbette mucizevî bir alaka ve bağ mevcuttur; hadiseler ayrı ayrı mütalaa edilmediği ve uzun bir sı-

rayı bir bakışta kavramak kudretine malik olduğu mazi ve istikbal arasındaki gizli bağlılık derhal göze çarpar" (K. I, 162). Tarihçi mevzuuna yeni bir hayat vermek ve onu organize etmek mecburiyetindedir. Tasvir sayesinde bu uzvileşmekte en esaslı nokta, tarihî bütünü iyice tanımlıp şekillendirilmesi ve kısımların bu bütüne nisbet edilmelelerinde mündemiçtir; fakat muhtelif hadiseler arasında hakim olan münasebetler de bu hadiselerin fevkinde açık olarak tasvir edilmelidir. Tarihçi tarihî varlığı organize eder. Tarihin mutaları küttedir ve tarihçi canlandırmak sayesinde kütleyle şekil verir. Tarih dahi bu suretle canlandırmak ve organization prensiplerinin hakimiyeti altındadır; bu prensipler mevcut olmadığı takdirde tarihte de hakiki bir sanat eseri yoktur (K. II, 33). Hardenberg'te tekrar tesadüf ettiğimiz organism düşüncesi, bütün romantik şairlerin çok sevdikleri bir mefhumdur ve bu mefhum, bütünde mevcut bir inkişaf ve tekâmül kanununun muhtelif hadiselere bir şekil verdiğini ifade eder. Hardenberg bu mefhumu, sanat bilgisi bakımından kıymetlendirdikten sonra, mantıkî olarak, tarih ilmine de nakletmiştir. Sanat ve tarih ilmi arasında organism-idesi zaviyesinden yaptığı bir mukayese, tarihî sanat eserlerinden ve tarihin şiiriyetinden bahsetmesine sebep olmuştur (K. III, 352). ister şair, ister ressam, ister musikişinas olsun bir sanatkâr, bir material küttelinden nasıl ki kendisine en uygun geleni seçer, önemliyi önemsizden ayırır, kısımları kendine mahsus bir rabıta ile bütüne raptederek yükseltir, birini diğerinin içinde yetiştirir ve bütünü bir ruh ve bir fikir sayesinde birleştirir ve canlandırırsa, hakiki tarihçi de materyelini aynı şekilde işler: ona canlı ve organik bir şekil verir. Hardenberg bu fikri "Osterdingen" de "Graf von Hohenzollern"ın ağzından açık bir şekilde ifade ediyor: "herşeyi haklı olarak düşünecek olursam, bana öyle geliyor ki, bir müverrih zarurî olarak aynı zamanda bir şair olmak mecburiyetindedir; zira yalnız şairler, hadiseleri mahirâne bir şekilde birbirlerine raptetmek sanatın beceriler" (K. I, 163).

"Tarihin şiiriyeti", "müzikal tarih" gibi mefhumlar, tarih hakkında umumiyetle malik olduğumuz mefhumla aykırı gibi görünüyorlar. Tarih, mazinin kat'i realitesinin âlemi sayılır. Hardenberg bu aleme şairane bir şekil vermek ve onu izah etmeğe çalışmakla bu realiteyi hiç bir suretle inkâr etmiş olmuyor; sadece dünya fevkindeki bir ışık altında görüyor; O da hakiki realiteyi bilmek ister; Fakat bu gayreti esnasında düşüncesi basit yer yüzüne bağlı insanlarınkinden daha ilerilere nüfuz eder; onun için hakiki realite sadece duygularımızla kavrayabil-

diğimiz cisimler alemi değil, bilakis daha yüksek bir âlemin aksi ve modelidir; yüksek âlem ve realite, mekan ve zaman tarafından tayin edilen realitenin manası, fikri, ruhu, hayat ve mahiyetidir. Buna göre tarihi hadiseler, tarihin realitesinin sadece bir analogisi, yüksek fikrî kudretler ve ideal mahiyetler âlemindeki hadiselerin bir sembolüdür. Tarihçinin vazifesi fikir ve ruh âlemine götüren yolu göstermek, ahret ve dünya arasında bir köprü kurmaktır; bunlardan başka "dünya nizamının muammasını halletmek ve en yüksek ruhun en güzel tesirlerini karşılamaktır". (Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte: Dünya tarihi nedir ve ne maksadla tahsil edilir?). Görünce, renkli ve faal hayat çerçevesinden kesip çıkarılmış bir parça içinde en yüksek ruhu şeffaf ve berrak bir şekilde gösteren şair de aynı şeyi yapmak emelindedir. Bir filosof gibi tarihçi ve şairin de en derin tabiat, ve kabiliyeti kendisinden, "maddî unsura fikir vasıtasıyla hakim olmaya çalışmasını ve bu unsuru gönüllü olarak uygun getirmesini" taleb ederler (Wilhelm von Humboldt, Über Schiller und den Gang seiner Geistes Entwicklung: Schiller ve Schiller'in fikrî inkişafı hakkında). Tarihçilik istidadı ile ebedî ve felsefî kabiliyetler arasındaki yakınlık bu suretle izah edilir.

Hardenberg'in dram, roman, masal, mytos ve legende gibi edebî şekilleri tarihin tasviri için en uygun şekiller addetmesi, objektif ve hakikî realiteyi kendisine gaye ittihaz etmiş olan tarihî tasvirin kanununa muhalif gibi görünüyor. Shakespeare'in piyeslerinin amelî ve tatbikî tarih olduklarını ve tarihin, bir şair için tarih olan şeyin, bu piyeslerde bir şekil kazandığını, hakiki tarihe muhalif görünmelerine rağmen tarih ihtiva ettiklerini iddia eder (K. III, 348). Diğer bir yerde, "bütün milletleri ve dünya tarihini kavrayan tarihî piyeslerden" bahsetmektedir (K. III, 311). Aynı iddialar roman, masal, mytos, legende ve fable gibi edebî şekiller hakkında da varittirler. Hardenberg'e göre şair ve müverrih arasındaki yakınlık, herikisinin de peygamberane bir vazife başardıkları hakkındaki duygularında da görünüyor; gerek şair, gerek müverrih zaman ve devirleri peygamberane bir görüşü kavramak, onlara nüfuz etmek ve gördüklerini ilân ederek istikbale işaret etmek mecburiyetindedirler. Tarih müjdeler getiren bir elçidir, istikbalin incilidir, mukaddes bir kitaptır (K. I, 237, 262, 400) ve beşeriyete, fanî ve tarihî dünyanın üstünde ebedî ve manevî olana müteveccih bir bakış, temin etmelidir; tarih "metahistoire" olmalıdır. Bu sebepten direkt ve teemmüle dayanan tarih tasvirlerini kâfi görmez; gerek direkt tarihçi-

nin ve gerek teemmüle dayanan müverrihin çalışmaları, Hardenberg'in tasavvur ettiği tarihçilik ideali için sadece bir ilk mertebeye hükmündedirler. Hatta Hardenberg yalnız edebî şekillerdeki tasvirin bu ideale tevafuk edeceğini iddia ediyor: "hakiki ve mutlak hakikat şiidir. Bu, benim felsefemin özüdür. Bir şey ne kadar edebî ise o kadar hakikidir" (K. II, 411). Şiirden kasdinin ne olduğunu açık olarak tasvir etmek mümkün değildir. Hardenberg'e göre şiirin mahiyeti sonsuz derecede girift fakat buna rağmen sade ve basittir; güzel, romantik, ahenkdar gibi mefhumlar bunu yalnız kısmen ifade edebilirler (K. III, 342). Şiir ve tarih birbirlerine o kadar uymaktadırlar ki, bu mefhumları biricik bir mefhum altında toplamak ve, Richard Samuel'in Hardenberg'in devlet ve tarih felsefesi hakkındaki kitabında yaptığı gibi, "edebî bir tarih telâkkisinden" bahsetmek akla yakın gelir. Tarih ve edebiyatın, mana, gaye ve başarılarını aynı olarak tayin etmeğe çalışan muhtelif fragmentlerde böyle bir telâkkinin ispatlarına tesadüf ediyoruz. Tarihin bu dünya ile öbür dünya arasında bir mutavassıt rolü oynadığını ve beşeriyete transsendental alemin yolunu gösterdiğini yukarıda söylemiştik; şiir de buna benzer başarılar gösterir: en büyük hedefi "insanın kendi kendisinin fevkine yükselmesidir"; en yüksek seval ve müşterek faaliyet, fani ve ebedî arasındaki en içten birlik" şiir sayesinde meydana gelir: (K. II, 294, 327). Hardenberg nazarında şiir mefhumu o kadar çok ve derin manalar taşımaktadır ki, en sonunda bütün hayat ve varlık, düşünce ve duygu bu mefhumda birleşirler: "en sonunda her şeyin niçin şiire inkılab ettiğini anlamak gayet kolaydır (K. I, 245 III, 348).

Şiir ve tarih arasındaki çeçitli münâabetler tetkik edildikten sonra, tarihî tasvirlerin araştırma şekilleri kolaydır; zira bunlar haricî üsluplarına ve, daha mühim olarak, derunî şekillerine nazaran, intüitif bilginin edebî şekilleridir. Bunlar vasıtasıyla tarihin muhtevası ve tarihteki müessir ide, mahiyetlerine uygun olarak ifade edilebilirler; direkt ve teemmüle dayanau tarihçinin kullandığı şekillerde ise bu kabil değildir, Hardenberg'in fragmentlerinden istihraç edilen (K. III, 183, 224, 242, ve ilh.) muhtelif tarih neveleri ve tarih şekillerinin bir hülâsasına, Richard Samuel'in Hardenberg'in tarih felsefesi hakkında yaptığı araştırmasında tesadüf ediyoruz (S: 50) bu hülâsa şöyledir:

#### A. Plâstik tarih.

1— Direkt ve müşahedeci tarihçilerin kronik (material toplama) bu tarihçi, tarihleri tenkidî usullerle sembol ve büyük

ve muntazam bir vazife halinde düzenlendirir.

- 2— Teemmüle dayanan müşahedecinin hikâye (tasvir) nevi: bu tarihçi vazifeyi ve sembol sistemini halleder.

### B. Müzikal tarih (= tarihin felsefesi).

- 3— Roman, masal, legende, mythos (tarih yazma san'atı) — intuitif bir tarihçi olan şair, hadiseleri intellektüel görüş vasıtasıyla birbirlerine bağlar.

Müzikal tarih, realiteyi daha yüksek bir idealin sembolü olarak kavrar ve istikbale işaret eder; plastik ise mazide hakikaten vukua gelmiş hadiseleri sadece tasvir eder.

Hardenberg yalnız muzikal tarih şekillerinin tarihin muhtevasını kavrayabileceğini kabul ettiğinden, aşağıda yalnız bunları tarif ve tayin etmeğe çalışacağız.

#### 1.) Roman

Hardenberg'in romanın mahiyeti hakkındaki fikri en iyi bir şekilde, Goethe'nin Wilhelm Meister'i ile kendi arasında çıkan ihtilaftan anlaşılır. Hardenberg bu eserle derinden meşgul olmakta, sanat şeklini takdir etmekte ve en sonunda tamamen reddetmektedir; bu romanı, "tasvirin gayetle edebî olmasına rağmen, ruh bakımından hiç bir şiir kıymeti taşımayan, büyük iddialı, **sım'î, berbad** ve aptalca bir kitap" telâkki eder (K. III, 313;); bu kitapta romantik olanla hayranlık vereni, tabiat şiirini ve mistisismi bulamaz; şiirden arı bir nesir olduğuna hükmeder (K. III, 324). Kendi "Ofterdingen" romanını bir "Antimeister" şeklinde tahayyül eder; bu halisromanda, hakiki realitenin asıl yaratıcısı olan şiir kutlanacaktır. Hardenberg bir romanın tamamen şiir olması ister, herşeyi güzelleştiren ve her cisme hususî manzarasını veren ahenkdar halleti ruhîyenin her romana nüfuz etmesi lazım geldiğini söyler. Bir romanda her şey o kadar tabîî ve buna rağmen o kadar hayret verici olmalıdır ki, başka türlü olmayacağına, şimdiye kadar dünyada gözleri kapalı yaşandığına ve ancak şimdi âlemin hakiki mânâsının doğduğuna inanılmalıdır (K. III, 286). Böyle edebî bir roman "hayatın metafizik rabıtasının" ifadesidir (Dilthey); tasvir edilemeyen, böyle bir romanda tasvir edilmiş, görülmeyen, gösterilmiş, duyulmayan duyurulmuştur (K. III, 344). Bunun içinde bütün kâinat "şiirleştirilmiş" ve "romantikleştirilmiş"tir; yani faniye ebedî bir akis, ebediye munis bir ifade verilmiştir; ferdi mutlaklaştırılmış ve kâinat kadar genişletilmiştir, münferit



tesadüfî hadiseler bir kâinat organı haline kalbedilmişlerdir. Bu sebepten edebî roman daima semboliktir. Tarihî hayat ta romanda aksetmemelidir; zira umumî olarak dünya ve mukadderat ismini verdiğimiz şeyler kadar romantik hiç bir şey yoktur ve biz insanlar muazzam bir roman içinde, yani dünya hadiselerinin müşterek münasebeti dahilinde yaşıyoruz (K. III, 162). Hardenberg, mufassal ve tarihî romanların planını hazırlamaktadır. Bu eserlerin vazifesi, hür ve şairane muhayyile ile tarihi sembolleştirmek ve mythos haline getirmek olacaktır (K. III, 340). **“Saturns Enthronung: Saturn'nun tahttan indirilmesi — Prometheus — Das Jüngste Gericht: Mahşer — Julian — Konstantin — Sapho — Empedokles — Geschichte des Christentums: Hristiyanlığın Tarihi — Tempelherren und Jesuiten — Die Zerstörung Jerusalems: Kudüs'ün tahribi”** bu planlar arasındadır (K. III, 338 ve illr.). Aynı zamanda Reformation. Theophrast Paracelsus. Hollanda muharebesi, Hristiyanlığın ilk devirleri, Haçlı seferleri, İstanbul'un tahribi, Amerika'nın keşfi, İsa ve Muhammed zamanlarına ait tarihî romanlar tasarlanmaktadır. Bütün bir devri ve medeniyeti kavrayıp tasvir edebilecek mahiyette mühim hadiselere, dünya tarihinin ana noktalarına elini uzatır. Seri halinde bir takım romanlarda beşeriyetin mufassal bir medeniyet tarihini yazmak, muhtelif kültür ve medeniyetleri izah etmek arzusunda; her romanın merkezini, muayyen bir hayat tarzı teşkil ededektir (K. I, 397 ve ilh.).

## 2.) Masal

Hardenberg kendi haleti ruhiyesini, dünya ve tarih hakkındaki duygularını masal vasıtasıyla en iyi bir şekilde ifade edebileceğini zannediyor (K. I, 400). Masalda tabiat ve ruhlar alemi hayret verici bir tarzda birleşmişlerdir: Masalda herşey “mucizevî”, her şey esrarlı ve her şey “rabitasız”dır; masalda keyfî hareket ve hürriyet, anarşi ve kanunsuzluk vardır; “ahlâkî bir kader” ve “kanunî bir rabita” kadar masala aykırı hiç bir şey yoktur (K. III, 97). Masal esas itibariyle bir “hayal”, “hayret verici şeylerin ve vakaların bir topluluğu”, “müzikal bir muhayyiledir” (K. III, 167, 253). Bilhassa bu sebeplerden dolayı Hardenberg masalda “şiiirin ilâhî prensibini”ni görmekte, onu şiir'in en saf olarak tecelli ettiği şekil addetmektedir (K. III, 248).

Fakat en mühim motifleri keyfî hareket ve kanunsuzluk olan edebî bir şeklin, tarihin objektif ve değişmez alemini kavrayıp teksif etmeğe hiç bir suretle müsaide olmadığı hatıra gelebilir. Hardenberg'in,

tarih ve masalın tamamen birbirlerine benzedikleri ve bu benzerliğin, Chaos ile tamamlanmış hilkat arasındaki benzerliğin aynı olduğu şeklindeki iddiası çok paradoksal görünüyor; ona göre masalda hiç bir düzen mevcut değildir ve bu sebepten her şey tabii durumunda gibidir. Bu böyle olduğu için masal, dünyadan ve devletlerin teşekkülünden önceki devri, anarşi ve saf tabiatın hüküm sürdüğü zamanı tasvir edecek kabiliyettedir. Masal, en eski zamanlardan tarihin başlangıcına kadar olan devri, ilmî izahlar yerine, hayrete şayan ve alacalı tablolar halinde gözlerimizin önüne serebilir. Devirleri birbirinden ayıran ve bir âlemi diğerine düşman gösteren bütün farkları ortadan kaldırır ve cüretkârane bir tarzda zamanın başlangıcı ile sonunu birbirine bağlar. Devletler halinde nizamlanmış âlemden önceki devri ve bu devrin kâinattan sonraki zamanla olan münasebetlerini tasvir eder; zamanın dağınık hatlarını tarihin sonunda gelecek olan ebedî devletin tasvirini meydana getirecek şekilde toplar. Realitenin en önemli muhtevasını intuitif bir kuvvetle ve sembolik bir tarzda şekillendiren hakiki masal, beşeriyet tarihinin başlangıcının ideal bir tasviridir; fakat aynı zamanda istikbale işaret ettiği ve beşeriyetin ümit ve hasretlerini yerine getirmek vadinde bulunduğu için "peygamberane bir tasvirdir". Fakat gerek dünyadan, evvelki ve gerekse dünyadan sonraki devrin tasvirinin, mutlak zaruret kanunu tarafından taşınması lâzımdır; fakat bu, masalda ilmiyet kanununun şekil verici prensip olarak görünmesi lâzım geldiği mânâsına gelmez — zira bu masalın ruhuna aykırıdır — bilâkis o, hadiselerin karmakarışık kalabalığı içinden büyük ve sade hatları meydana çıkarmak ve bütün keyfî hareket, anarşi ve kanunsuzluğa rağmen felsefî zaruret kanununu bu kütlede aksettirmek mecburiyetindedir. Bu vasıfları haiz olan bir masalda, şahıs ve mukadderatları uydurma dahi olsa, ilmî kroniklerden daha fazla hakikat mevcuttur. Zira bunları icab ettiren düşünce hakikî ve tabiidir ve bizler zaman tezahüratının büyük ve sade ruhuna doğrudan doğruya bakmak isteriz; şahısların tesadüfî varlıkları bizi alâkadar etmez (K. I, 164; III, 97).

Tarihi masal şeklinde tasvir eden şair, idelere şekil veren ve hakikat ile realite arasında yüksek bir mânâda tavassutta bulunan bir şahsiyettir; tarihin mânâsının müfessirdir, istikbalin falcısıdır (K. III, 97). Bundan dolayı o "yüksek" masalı alet olarak eline alır; bu şeklinin içine herhangi bir şuuru, rabıta veya fikri, masalın ruhunu ürkütmezsiniz, sokmak kabildir (K. III, 253). Hardenberg masalın her şekliyle yakından meşgul olmuş ve bizzat yüksek tarzda masal yazmak istemiş-

tır. Tasarladığı masallardan yalnız ikisi tamamlanmıştır. Bunlardan biri "Lehrlingen: Mürdier" deki Gül ve Sümbül masalı, diğeri "Offerdingen" de Klingsor'un Eros ve Fabel masalıdır. Bunların herikisi de, insan ile tabiat ve tarih arasındaki münasebeti canlı bir şekilde aydınlatan ve "dünyanın şiirleştirmesi" ve "masal dünyasının iadesi" için yapılmış iki muvaffak olmuş tecrübeyi temsil eden derin mânalı ve sembolik şiirlerdir (K. I, 246). Bunlarda tarih müşahhas olarak değil, bilâkis beşeriyet ve dünya tarihi üzerine derin bakışlar altında şekillendirilmiştir. Hardenberg, kronik toplamak hususundaki gayretlerle masal ruhu arasındaki işbirliğinde tarihin hakiki mâna ve ruhunu görmektedir. İdeal tarih onun için "plastik ve müzikal" tarihçilik arasındaki sentezdir. Tarihi umumî şekliyle kavramak için en uygun form masalıdır.

### 3.) Mythos.

Tarih yazmak için üçüncü bir şekle mythos'ta tesadüf ediyoruz. Hardenberg tarih felsefesine ait fikirlerini ifade etmek için bu şekli kullanıyor. Meselâ beşinci Hymn'de beşeriyetin tekâmülünün ve bu tekâmülün muhtelif devirlerinin sembol taşın bir lisanla yapılmış kısa bir tasvirini görüyoruz. Şahsî mukadderatı ve maceraları bu hymn'de dünya görüşü mahiyetini taşıyan bir inanç ve dünya tarihi kadar geniş bir bakış olmuştur. Dünya tarihinin muayyen vakia ve hadiseleri, bütünüle olan münasebetleri kaybetmeksizin, toplanırlar. Her hadisede yüksek kuvvetlerin tesirini ve kudretli bir yaratıcı ruhunun hür oyununu sezen masal ruhu, roman ve masalda olduğu gibi, mythos'da da hakimdir. Fakat mythos tarihî esaslara istiad ettiği için masaldan farklıdır; masalda bu gibi esaslara lüzum yoktur. Mythos, "beşeriyetin en asil madeni" ve "en saf beşerî varlığın ve en yüksek insanî yaratıcılığın modeli" olan İskender, Sezar, Napolyon gibi şahsiyetleri kendisine mevzu olarak alır<sup>1</sup>. Bu şahsiyetler hakikaten tarihe ait olmakla beraber beşeriyet bunlarda büyüklük, kahramanlık, yüksek başarılar gösteren kuvvet gibi hasret çektiği idealleri görüp saymaktadır. Bir devrin idealleri böyle bir şahsiyette toplanırlar. Ve böyle bir tasvir esnasında hiç bir suretle fazla material gözden geçirilmez; mukayese edilip kıymetlendirilmez ve hiç bir zaman ilmi bir metotla rasyonel hü-

<sup>1</sup> Hermaun Hefele. «Mythos, Geschichte und Historie», Hochland XXIII, cild: 2, 304.

kümler vermeğe çalrılmaz; bilâkis en mühim nokta mümkün olduğu kadar kuvvetli bir sembol kabiliyeti göstermek, tarihî bütünün sembol halinde tecessüüne gayret etmektir. Mazideki realitenin hakiki şeklinin ehemmiyeti nisbeten azdır; ehemmiyetli olan nokta, mythosta tesbit edilen şahsiyetin halihazır hayatına müessir olabilmek ve yeni bir hayat doğurabilmek için kâfi derecede kuvvete malik olup olmadığıdır. Mythos'un ehemmiyet verdiği nokta, vakıaların varlığından ziyade, bir devir ve medeniyetin mahiyet, mânâ ve muhtevasını kavramaktır. Mythos'un hedefi bir devri ne olduğunu değil, ne olmak istediğini tasvir etmektir. Bu istek tesbit edilmekte ve halihazıra bile hâlâ tesir eden ve şekil veren, ferdiyetin fevkinde canlı bir kuvvet olarak anlaşılmaktadır. Mythos sadece, "şahsî bir hayatın bütün sür'atli ve kuvvetli nefesini bağrında taşıyan müessir bir şahsiyetin kahramanca varlığını" tasvir eder<sup>2</sup>.

Bu şekilde mitolojik düşünce ve duygulara "Ofterdingen" de tesadüf ediyoruz. Hardenberg bu romanı "hür tarih ve tarihin mitolojisi" şeklinde tasavvur etmektedir. Burada mitolojiden kasd ettiği şey, realiteyi çok muhtelif şekillerde sembolleştiren hür ve serbest şairane bir buluştur (K. III, 340). Bu da kâfi derecede isbat ediyor ki, Hardenberg daha ziyade bütününü intuitif bir şekilde bilmek, muhtelif tezahüratın hakikatını, mahiyet ve idesini kavramak arzusundadır; bunlar vasıtasıyla içimizde henüz açılmamış gözlere temas edilmektedir. Bu işi becerebilmek için bittabi zengin edebî ve felsefî fikirlerin nüfuz ettiği bir kafa lâzımdır (K. II, 257). Solger'in hükmüne göre (K. I, 93 ve ilh. da yazılıdır). Hardenberg'in "Ofterdingen"i, hakiki hayattan başlayarak, dünyevî varlıkların hududu üzerinden, Tanrılığa götüren hakiki bir mythos'tur. 1803 de Friedrich Schlegel "Europa" da, "Ofterdingen" de romandan mitolojiye geçişin bir misalini gösterebileceğini yazıyor.

#### 4.) Legende.

Hardenberg'in tarih tasviri için uygun bulduğu Legende nevinin masal ve mythos ile müşterek olduğu nokta, onun da hadiselerin realitesine sanatkârane form gayesiyle yaklaşması ve realiteyi muayyen bir serbesti altında şekillendirmesidir. Bilhassa reel varlığı çözer gibi görünerek bu suretle hakikati keşfeden masal ruhu burada da hâkimdir.

<sup>1</sup> Hermann Hefele. «Mythus, Geschichte und Historie», Hochland XXIII, cild: 2, 304.

Legende, yüksek bir âlemin mevcudiyetini muayyen hadîsat ve mukadderatta belirtir; bu işi yapmaktan maksadı şekillendirdiği mecaz ve semboller sayesinde okuyucuya haz ve malûmat vermektir. İnsanın kendi fiilleri için nümune olabilecek şeyler Legende'da gösterilir. Bu nümunelerin, kahraman ve azizler gibi, muhtelif şartlar olmasına lüzum yoktur; bunların fikir ve mukadderatları da insanın bağrında, tasvir edilen nümune gibi olmak ve hareket etmek arzusunun uyandırmağa müsaidirler. Legende'm my'thos'tan ayrılan tarafı, tarih dünyası ile olan sıkı münasebeti, tarihî objektivitesidir. Legende tarihî realitenin zenginliği içinden fikrine uygun geleni seçer ve tasvir etmek istenilen karakteristiği, müteaddit hatların topluluğu içinden çıkararak, alacalı ve nağmeli, şairane bir lisanla verir. Burada en mühim şey, derunî muhtevanın hakikiliğidir; bunsuz Legende mânasızlığın kurbanı olurdu.

Hardenberg'in "Die Christenheit oder Europa — Hristiyanlık yahud Avrupa" isimli yazısı bu şekilde, "tarih felsefesi mahiyetinde bir Legende" (Haym), teşkil ediyor. Tarihî hakikat bu yazıda belki de daima isabetli bir şekilde tecelli etmiyor; fakat, bilhassa sonlara doğru saf ve edebî bir kemale ermiş ve bütün kavimleri birleştiren bir hristiyanlık idesi halinde tebellür etmiş yüksek bir düşünce, bu yazıdaki muazzam material küttlesini canlandırmaktadır. Hristiyanlık ve Avrupa'm değişici mukadderatı bu Legende'da esas çizgileriyle toplanmıştır ve hepsinin üzerinde hakikat gibi ölmez bir fikir parlamaktadır. "Semanın ruhu en parlak bir surette beşerî hadiselerde tecelli eder." Bu sema ruhu Legende vasıtasıyla tecelli edecek ve mânevî rabıatalar beşeriyete gösterilip ilân edilecektir. Zira Legende bir İncil'dir (K. III, 294). Beşinci "Hymne"nin ihtiva ettiği fikirler "Avrupa" da tekrar meydana çıkıyorlar. En başta hakiki bir Legende üslûbu ile, Ortaçağın ideal bir tasviri gelmektedir. "Avrupanın bir hristiyan ülkesi olduğu ve beşerî bir surette şekillendirilmiş olan bu kıtada hristiyanlığın sakin bulunduğu zamanlar, güzel ve parlak devirlerdi" (K. II, 67 ve ilh.). Bunu müteakip Ortaçağdaki kültür birliği ve maddî dünya fevkindeki âlemle olan bağlılık, fevkalbeşer kabiliyetlere mâlik azizlerle insanlar arasındaki münasebetler heyecanlı bir lisanla methedilmektedir. İnsanlar olgun olmadıkları için bu mesut vaziyet sonradan mahvolmuştur. Yazının sonunda "devirlerin cereyanı ile temizlenmiş bir katolik dini"nin müstakbel ve parlak bir tasviri mevcuttur. Muhtelif devirler, mistik şekildeki beşinci "Hymne" de olduğu gibi, umumî bir şekilde değil, bilâkis mufassal ve açık bir surette karakterlendirilmişlerdir. Müstak-

bel sentetik devir, mythos'ta olduğu gibi tahakkuk etmiş ve mevcut kabul edilmeyip, sadece Legende bir şekilde müjdelenmektedir.

Şu halde roman, masal, mythos ve legende, tarihin en mühim noktalarının zaptedilebileceği tasvir şekilleridirler. Bunlar edebî neviler olmak hasebiyle tarihin edebî karakterine gayet uygun gelirler. Hardenberg'e göre, kronik ve vekayiname gibi diğer şekiller, sadece reel hadiselerle ıktifa eden ve bir tarih felsefesi vazetmek istemeyen tecrübî tarih sahasında mümkündürler. Bu şekiller tarih felsefecisi için de muhakkak lüzumlu olmakla beraber, tarihin mâna ve vazifesi hakkındaki bilgilerini ifade etmeğe müsaid değildirler. Hakiki tarih felsefesi fêcrübî varlığın üstüne çıkar; beşeriyetin ulaşmak istediği ve istikbalde tahakkuk etmesi icab eden bir ideale doğru atılır; bu felsefe olmuş olan ve olanı değil; olması lâzım gelen şeyin tasviridir. O, tarihi yok ederek zamandan arı bir duruma getirir.