

Burhanettin Batıman

NAMIK KEMAL'DE DEİZM VE HUMANİZM

Mecmuamızın geçen sayısında yayınladığımız bir yazıda Namık Kemal'in «Cezmi» romanındaki bir manzumesinin bazı beyitlerini, 18 inci asırdaki Orta Avrupa idealizmi ile mukayese ederek incelemiştik¹. Dikkatli ve ilgili okuyucularımızdan bir kaçı,

Yüksel bu da şive-i hüdâdır
Esrârını sorma kim hatâdır

mısralarını ihtiva eden son beytin bu incelemelere niçin ithal edilmediğini sorarak sebebini öğrenmek istediler. Çok yerinde ve haklı bulduğumuz bu sorunun karşılığını bu yazımızda vermeğe çalışacağız. Sözü geçen manzumenin Avrupa idealizmi ile ilgili olan beyitlerini incelerken yukarıdaki mısraları tefsir etmeyişimiz, bunların diğerlerinden daha az önemli olduklarından ileri gelmiyor. Bilâkis bir çok etraflı ve derin düşüncelere yol açan bu son beyit bizlere çok daha mühim ve bambaşka bir mahiyette görüldüğünden, konunun birliğini bozmamak için aynı makalenin çerçevesi içine almayı uygun bulmamıştık. Şimdi bu iki ufak mısram garp düşüncesi ile olan uygunluk veya aykırılığını, garp kültürü dediğimiz dünya ve hayat görüşü alanında bizlere ilham ettiği duygu ve düşünceleri, çeşitli devirlerde hüküm sürmüş olan başlıca iki ide sistemine nisbet ederek bu yazımızda belirtmeye çalışacağız.

Fikrimizce diğer mısralarla son beyit arasındaki fark, kâinat düşünce alanında iki muhtelif devrin ve fikir sisteminin karakteristik vasıflarını ifade edecek kadar önemli bir mahiyet arz etmektedir. Bu ayrılığın iki muhtelif kutbunu, bir tarafta **humanist** dünya görüşü, diğer tarafta, bilhassa ortaçağda hüküm sürmüş olan ve isminden de anlaşılacağı üzere daha ziyade dinî bir mahiyet taşıyan **deist** dünya görüşü teşkil etmektedir. Fakat fikir tarihinin seyri esnasında bu

¹ E. Batıman, *Namık Kemal'in bir manzumesi ve Alman idealizmi*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi; İstanbul, Horoz Basımevi, 1948; s. 153-161.

görüşlerden ikincisi, yani deist görüş, kronolojik olarak diğerinden önce geldiği halde, Namık Kemal'in manzumesinde kronolojik akış aksi şekilde belirlemekte ve humanist görüşü deist görüş takip etmektedir. Hatta diyebiliriz ki, tez ve antitez olarak vasıflandırabileceğimiz deist ve humanist görüşler, son beytin bu iki ufak mısraında birleşmekte, birbirleri içinde kaynaşarak müteakip devirlerin, bilhassa asrımızın kültür görüşünde hâkim olan sentezi meydana getirmektedirler.

Tarihî seyri, yani gerçek kronolojik akışı takip edecek olursak görürüz ki, hemen hemen bütün dinlerde, bilhassa hıristiyanlıkta ve evleviyetle Ortaçağ kilisesinde hâkim olan târiki dünyalık prensipini, herşeyden evvel Renesans devrinde gözümüze çarpan, hayata karşı bir bağılık düşünce ve duygusu takibetmektedir. Zira birinci prensipin sıklet merkezini (**theos**), yani **Allah** teşkil ederken, ikinci görüşün mihverini (**homo**), yani **insan** almış bulunuyor ve insan artık dünyadaki ef'al ve harekâtını ileride kavuşacağını umduğu bir hayata, yani **ahret** mefhumuna göre değil, bilâkis içinde varolduğu bir hayata, yani **realite** mefhumuna göre tanzim etmektedir¹. Bu suretle, bilhassa Ortaçağda insanın tekâmülü bakımından gözümüze çarpan ve en önemli yeri işgal eden **aziz insan** tipi yerine, Renesans devrinde **yüksek insan** idesi kaim olmuş; **ilâhî** prensip nüfuz ve mevkiini **insanî** görüşe terketmiş; **ahrette ebedî bir saadete** kavuşmak arzusu belki henüz kuvvetten düşmemişken onun hemen yanbaşında bir **dünya hasreti** başgöstermiş; eskiden geçici ve değersiz sayılarak terkedilmek istenen hayata sonraları ebediyetle hemen hemen aynı değere ehemmiyeti taşıyan bir varlık gözile bakılmağa başlanmış; kısacası **deist** görüş, **humanite** idealine inkılap etmiştir.

Değişmiş olan bu dünya ve hayat görüşünü, bir taraftan ahretteki ebedî saadet mefhumunu tamamen terketmemiş olmakla beraber diğer taraftan arzadaki hayatın da müsbet değerini duymuş ve anlamış olan Renesans insanının dünya hasretini, muazzam bir dramın konusu yapmak suretile garp fikir hayatında en içten tasvir ve ifade eden şair hiç şüphesiz Goethe olmuştur. Faust trajedisinin dramatik bakımdan başlangıcını teşkil eden «gece» sahnesinde Makrokosmos işaretinin kendisine sağladığı en son ve mükemmel teorik bilgileri kâfi görmeyen ve Ortaçağ kilisesinin ilme ve âlimlere tahmil etmiş olduğu şüphe ve mahzurlardan nefsinin kurtararak diğer bir

¹ H. A. Korff, Geist der Goethezeit, Leipzig, Verlag Weber, 1923, c. I, s. 19. ve dev.

takım sihirli işaretler vasıtasile «arzun ruhunu», *Archeus terrae*'yi, çağırmağa hazırlanan kahraman şöyle haykırır:

«Bu işaret benim üzerimde nasıl bambaşka bir tesir yapıyor! Ey arzun ruhu, sen bana daha yakınsın; daha şimdiden güçlerimin arttığını ve sanki taze bir şarapla içimin yandığını hissediyorum. Dünyaya atılmak, yeryüzünün elem ve saadetlerine katlanmak, fırtınalarla çarpışmak, batan geminin patirtularından yılmamak için cesaret duyuyorum.»

Goethe, *Faust* plânlarının yirmincisinde arzun ruhunu şu şekilde karakterize ediyor: «Bu ruh dünyanın ve faaliyetin ruhu olarak görünecektir»¹. Bu sahnede arzun ruhunun tekmiil müsbet ve aktif faaliyetlerine iştirak etmek isteyen, ahret fikrini tamamen terk etmelele berabere dünyevî hayatın da değerini tam mânâsiyle takdir eden *Faust* bu bakımdan Renesans insanının karakteristik bir sembolüdür. *Faust* dramının ikinci kısmının üçüncü perdesinde, hayatın insan için aktif bir vazife olduğu fikri tekrar karşımıza çıkıyor. Aşk alanındaki titanizminin en yüksek noktasına varmış ve güzeller güzeli ilâhî Helena'ya kavuşmuş olan *Faust*, estetik ideali ile hayatın, sanat ile realitenin birleşmesini temsil eden bu kucaklaşma esnasında bazı derin mülâhazalara dalan sevgilisine:

«Eşsiz saadetimizi böyle kuruntularla bozma! Bir an için bile olsa hayat bir vazifedir»².

diyerek bu estetik, fakat aynı zamanda erotik olan, yani esas itibarile maddî bir zevk bahşeden hayat anını bile, her yaşanan dakika gibi bir vazife telâkki ettiğini göstermektedir. Zevkin de hayatın bir unsuru olduğunu unutmamak, meşru ve nezih bir anın verdiği zevki faydasız ve boş mülâhazalarla ihlâl etmemek Renesans insanı için bir vecibedir. Zira her anın kendisine has olan maddî veya manevî zevkini tadararak hayatın emir ve icablarını yerine getirmek, modern insan nazarında ibadet ve faaliyet kadar kudsi ve ilâhî bir vazifedir.

Yüksel ki cihan sefil ve dundur
Rağbet ona âdetâ cünundur

¹ B. Batıman, *Goethe, Faust*, Birinci kısmın tahlil ve tefsiri, İstanbul, 1942, Rıza Koşkun matbaası, s. 38.

² *Faust*, II, mısra 9117-18.

mısralarile âdetâ **deist** prensipe tercüman olur gibi görünen Namık Kemal de diğer taraftan:

Yüksel ki boyun kadar kalırsın
Sây eyle ki bîhüner kalırsın

beytile, sai eylemek, yani çalışmak ve çabalamak, müsbet faaliyet göstermek mefhumunu müdafaa ederken aynı zamanda bu dünyaya değer vererek yükselmek isteyen Renesans insanının **humanist** idealini de terennüm ediyor.

Gerçekten gerek humanizm ve gerekse Renesans cereyanları insandaki şahsiyet mefhumunun gelişmesi üzerine çok derin ve müsbet tesirler yapmışlar; insanın hem maddî ve hem de manevî bir şekilde yükselmesi fikrini gerçekleştirmek için büyük gayretler sarfetmişlerdir. Almanya'da daha ziyade ilmi bir mahiyet arzeden bu modern cereyanlar, İtalya, Fransa ve İspanya gibi lâtın kültürünün hâkim olduğu memleketlerde ve İngiltere'de ilmi ve dünyevî bir tahsil ve terbiye sayesinde halk tabakalarının fevkine çıkmaya çalışan, şahsiyetlerini değerlendirerek gerek bilgi ve gerekse nükte ve zekâlarıyla, aynı zamanda manevî yükseklik sembolü olan faziletleri ve maddî - estetik gelişmenin ifadesi olan güzellik ve kuvvetleriyle, kısacası harmonik varlıklarıyla cemiyet içinde mümtaz bir mevki kazanmayı gaye edinen kültürlü bir sınıfın meydana çıkmasına yardım etmişlerdir¹.

Bu bakımdan mütalâa edildiği taktirde Namık Kemal'in geçen yazımızda etraflı bir şekilde inceleyip tefsire çalıştığımız beyitleri, Renesansın esas fikrini müdafaa ederlerken, diğer taraftan, o yazımızda terkettiğimiz:

Yüksel bu da şîve-i hüdâdır
Esrârını sorma kim hatâdır

beytinin bilhassa ikinci mısraı bu fikirlerle bir tezat teşkil ediyor-muş gibi görünüyor. Zira bu son mısra **deist** bir karakter taşımakta

¹ H. Kluge, *Geschichte der deutschen Nationalliteratur*, Aaltenburg, Thür. Oskar Bonde Verlag, 1937, 53 baskı, s. 83.

ve manzumenin diğer beyitleri ile yakından bir birlik teşkil etmiyor-muş gibi bir intiba uyandırmaktadır. Hattâ bu beytin daha ilk mısraı, yani «yüksel bu da şive hüdâdır» cümlesi, insan ve kâinatın bütünü hakkında mülâhazalar yürüten, hayat ve varlığın mâna ve gayesini anlamak, âlemin Allah tarafından yaratılışındaki gerçek maksadı bilmek, vücudun sebep ve hikmetini öğrenmek isteyen bir insanın ortaya atacağı sonsuz suallere karşı verilen ilâhî yani **dinî** bir cevaptır. Bu mısraın ihtiva ettiği derin manaya göre, Allah'ın insanı yaratmaktaki biricik gayesi, onun kendi sai ile yükselmesini, yani kültür sahibi olmasını sağlamaktır. O halde kültür bir «şivei hudâ», yani Tanrı buyruğudur ve insanın manen yükselmek için sarfettiği gayretler sadece ilmi ve ahlâkî bir faaliyet değil, aynı zamanda ilâhî ve dinî bir vazife karakteri taşırlar. Fakat çok kereler bir taraftan dinî istinatgâhını kaybeden, diğer taraftan dünyevî vazife ve mukadderatını kesin olarak tayinden âciz bulunan modern insanın, hayatında derin bir boşluk hissederek, yaşamaktan gayenin ne olduğunu kendi kendisine sorması ve çok kereler tatmin edici bir cevap bulamıyarak varlığın mâna ve değeri hakkında derin bir yeise kapılması sık sık tesadüf edilen hâdiselerdir. Bu şekilde melankoli ve pesimizme kapılan insanın, hattâ varlığın boş ve gayesiz bir yük olduğunu zannedecek ve çok kereler hayatı dahi hakir görecektik kadar ileriyeye gittiğini düşünecek olursak, büyük Türk şairi Namık Kemal'in, böyle bir durum ve soru karşısında, deist ve humanist dünya görüşlerini mezcederek sentez şeklinde verdiği derin cevabın değeri kendiliğinden meydana çıkıyor. Bu cevaba göre, realite içinde yaşayan, transsendental düşünceler ve ideler âleminde değil, bilâkis bu dünya içinde vazifesini yapmak için çarpınan insanın mukadderatı, **yükselmek**, sai sarfederek hakikati araştırmak, ilim ve irfan sayesinde adî bir durumdan kurtularak «şivei hudâyı», yani Tanrının mukaddes emrini yerine getirmektir.

Bu fikirler bize, varlığın mânası hakkında aynı mahiyette bir soruyla karşılaşan ve bir tülü halledemediği hayat muammasının ağırlığı karşısında tatmin edici bir cevap bulamıyarak çıldıracak kadar yeise düşen ve en sonunda kendi eliyle hayatına nihayet veren bedbaht bir Alman sanatkârını hatırlatıyorlar. Dünya ve hayat problemini bu realite içinde halletmek, dünyanın mana veya manasızlığını hayata nisbet ederek araştırmak isteyen; insanın yaratılışındaki gayenin ne olduğu suallerine tam bir cevap bulmaya çalışan ve bu muammayı yalnız başına rasyonel bir şekilde halledemiyeyeceğini anlayınca: «Ey hakkaniyetin Rabbi! İnsanla daha açık konuş ki, o da ne ya-

pacağını bilsin¹» diye feryat eden genç şair Heinrich von Kleist, fikrimizce böyle bir insan tipi için en karakteristik misâli teşkil ediyor. Mukadderatın kör tesadüfleri içine düşmüş olan insanın diğer insanlarla olan problematik münasebetini, dünya içindeki muammalı durumunun mahiyetini içten gelen bir arzu ve ateşle araştıran Kleist de, realite ile olan münasebetlerinde hayatın mânasını ve kendi mukadderatının hakikî gayesini bulabilmek için ebedî varlığın yardım ve inayetine muhtaç olduğunu çokgeçmeden anlamış²; fakat kadının hayattaki mukadderatını ideal **analık** olarak vasıflandırdığı halde, bir erkek olan kendisinin asıl mukadderatını tayinden âciz kalmış ve varlığının gayesi hakkındaki suali cevaplandıramadığından dolayı, doğru yolu bulmanın insan için kabil olamayacağı kanaatine vararak nihayet, içine düştüğü derin yeisten asla kurtulamıyacağını ve dolayısıyla hiç bir zaman mesut olamayacağını anlayınca bu zor ruh durumuna dayanamamış ve intihar etmiştir. Gerçekten hayatta mukadderat kesin olarak tayin ve tesbit edilmediği müddetçe mesut olmaya imkân yoktur; ancak ilâhî ve dünyevî mukadderatını tanıyan bir benlik kendisini kâinat ve Tanrı ile ahenktar bir münasebat içinde hissedebilir³.

Herşeyden evvel vatan ve memleket aşkıyle yanan, şairliği nisbetinde aynı zamanda bir hayat ve cemiyet adamı olan mücadeleci ve mefkûreci Namık Kemal ise, incelemelerimizin esas konusunu teşkil eden beytin ilk mısraında bu suali veciz bir şekilde cevaplandırmakta, **kültür vazifesinin** insan için ilâhî ve aynı zamanda dünyevî mukadderat olduğunu tayin ederek, hiç olmazsa dünya alanındaki doğru yolun, kültür kazanmak için takip edilmesi lâzımgelen yol olduğunu belirtmektedir.

Fakat insanın kültür sayesinde yükselebilmesi için baş vuracağı birtakım vasıtalar vardır ki, bunların en başında hiç şüphesiz **din** ve sanat yanında **ilim**, yani hakikatı araştırmak için sarfedilen gayretlerin bütünü gelir. Felsefî mânsiyle ilim, dünya ve tabiatın sırları hakkında sualler sormak; bu sırları çözüp cevaplandırmak; tabiat ve kâinatın kalın bir perdeyle örtmeğe çalıştığı tezahürleri karşısında derin düşüncelere dalan insanın bir gün gelip mutlak duyacağı metafizik ihtiyacı tatmin etmek demektir.

İncelemelerimizin konusunu teşkil eden beytin ikinci mısraında

¹ **Die Familie Schroffenstein**, V. perde, I. sahne.

² Gerhard Fricke, **Gefühl und Schicksal bei Heinrich v. Kleist**, Berlin, Yunker und Dümhaupt Verlag, 1929, s. 45.

³ Gerhard Fricke, aynı eser s. 23.

ise «esrarını sorma kim **hatâdır**» şeklinde bir ihtâr ile karşılaşırız. Biraz evvel ilâhî bir mukadderat olarak tayin edilen kültür vazifesini yerine getirmek ve ilim ateşini teskin etmek için, tekmil hayat ve kâinat olayları karşısında sualler sorarak sırlarını çözmek ve bu sayede bilgi edinerek yükselmek ihtiyacını duyan insan şimdi bu esrarı sormanın bir **hata** olacağını işiterek şaşırıyor. Tabiat ve kâinat hadiseleri karşısında sual sormadan hakikatı araştırmaya imkân var mıdır? Tabiat hadiselerinin sebep ve hikmetini sorup öğrenmeden ilim yapmak, kültür ve irfan kazanmak mümkün olabilir mi? Bir taraftan kültür kazanmak ve diğer taraftan da Tanrı önünde herhangi bir hataya düşmemek arzu ve ihtiyacında olan insan, zıd gibi görünen bu iki düşünceyi acaba ne şekilde mezc ve telif edebilecektir? İlim yapmak ve hakikatı araştırarak kâinatın sırlarını çözmeğe çalışmak yoksa gerçekten bir hata mıdır?

Bu gibi düşünceler bugünkü insan için her ne kadar abes gibi görünürlerse de, tarihin karanlık devirlerinde, dinin sağladığı kesin doğmalardan gayrı herhangi bir bilgi edinmek fiil ve arzusunun gerçekten **hata** sayıldığı zamanlar olmuştur. Hatta hıristiyan kilisesinin telâkkisine göre, Âdem ile Havva'nın cennette yasak olan meyvasından yedikleri ağacın ismi **bilgi** ağacıdır, ve insan, Tanrının yasak etmiş olduğu bu meyvadan yiyerek en büyük suçu işlemiştir. İnsanı bu memnu işi yapmaya sevkeden menfî ruh da yılan kılığına girmiş olan şeytandır ve şeytan insanı bilgi ağacının meyvasından yemeye teşvik ederken şu sözleri söylemiştir:

«Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum»

Katoliklerin lâtince yazılmış mukaddes kitaplarından aldığımız bu cümleyi ihtiva eden vaka, Eski Ahid'in **Tekvin** bahsinde (3,5) şöyle hikâye ediliyor: (ve yılan kadına dedi: «katiyen ölmezsiniz; çünkü Tanrı bilir ki, ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve **iyiyi kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız**»).

Demek oluyor ki, cennette meyvası yasak olan ağacın **bilgi** ağacı olarak kabul ve telâkki edilmesi, hıristiyan kilisesine bilgiyi de yasak bir fiil gibi tefsir etmek imkânını vermiştir. Ve bu bakımdan mütalâa edilecek olursa, bilgi toplamak için kâinatın esrarını sormak gerçekten büyük bir **hatadır**. Korff bu telâkki hakkında şöyle diyor: «Hıristiyan teolojisinin telâkkisine göre insanın günahkarlığı, ruhunda beslediği tenevvür etmek arzusundan ve, büyük günah mythos'unda ifade edildiği gibi, bilgi edinmek için sarfettiği sonsuz gayretler-

den, daha doğrusu, Tanrı tarafından iyi veya fena diye gösterilen şeyler hakkında şuurlu ve hür bir şekilde düşünmek isteğinden ileri gelmektedir. Zira, Tanrıdan ve ilâhî kanunlardan ayrılış, Faust efsanesinde de açık olarak gösterildiği gibi, bilgi edinmek arzusuyla başlar. Bu kanunlar sadece gayrişuurlu birer sevkitabiî hakikatları olarak kaldıkları müddetçe sağlam bir değer taşırlar; fakat şura hitap eden emirler haline geçtikleri anda objektif bir ispata muhtaçtırlar ve dolayısıyla şüpheye yol açarlar. Düşünce muhtariyeti, hareket muhtariyetinin ilk kademesidir ve bunun mânası da, Tanrıdan ve tanrılığın emirlerinden Emanzipation demektir¹.

Fakat ne İslâm dini ve hatta ne de İslâm şeriatı ilim ve bilgi hakkında bu şekilde bir kanaat beslemediğinden, Tanzimat'ın Avrupalı ilhamlı aktif gurupuna dahil olmakla beraber² dindar³ bir müslüman olan Namık Kemal'in de «esrarını sorma kim hatâdır» cümlesiyle, bilgi edinmenin yasak olduğunu kasetmediği ve edemeyeceği kendiliğinden anlaşılır. Hazreti Muhammed hakkında mühim bir kitap yazmış olan meşhur İslâm âlimlerinden ve Mısır eski Maarif Nazırlarından Mehmet Hüseyin Heykél Paşanın eserini, «hakikatı yalnız hakikat olduğu için arayanlara» ithaf etmesi de İslâm âleminin bu husustaki düşüncesi için karakteristik bir misal teşkil ediyor⁴.

Diğer taraftan Faust efsanesinin muhtelif dramatik şekillerinde edebî bir kisve altında karşılaştığımız bu problemin reddine, yani bilgi edinmek için çalışmanın, ceht ve gayret sarfetmenin Allah tarafından yasak edilmiş bir fiil olarak sayılamıyacağı hakkındaki mutalâalara, Goethe'den evvel daha Lessing'in, ne yazık ki tamamı bir yolculuk esnasında kaybolmuş olan ve bugün elimizde sadece bir fragmanı bulunan Faust dramında tesadüf ediyoruz⁵. Lessing'in dostlarından Von Blankenburg, (14.5.1784)de yazmış olduğu bir mektupta, kendisinin de tanıdığı bu dram hakkında oldukça malûmat veriyor. Bu malûmata göre Lessing Faust'u, ruhunda bilgi ateşi yanan bir alim olarak tasvir etmekte idi. Mephistopheles bu alimi doğru yoldan çıkarmak işini üzerine almıştır. Yolladığı cehennem ruhları vazifelerini başarı ile yaptıklarını zannederler. Fakat Tanrı bunların sevinçlerine çok geçmeden bir son verir; zira Faust daha vak'a

¹ H. A. Korff, zikredilen eser, c. I, s. 17.

² Mehmet Kaplan, *Tanzir-i Telemak*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi II, s. 19.

³ Aynı eser, s. 7.

⁴ Mehmet Hüseyin Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*; Tercüme, Ö. R. Doğru, İstanbul Ahmet Halit Kitabevi, 1945, s. IX.

⁵ Lessing, *Aus den Briefen, die neueste Literatur betreffend*, 1759, Nr. 17.

başlarken bir melek tarafından uyutulmuştur ve başından geçen macera sadece bir rüyadır. Dramın sonunda gökyüzünden bir melek, demon ve şeytanlara hitaben şöyle bağırır:

«Sevinmeyin! Sizler insana ve insanın bağrındaki bilgi hasretine karşı hiç bir zaman muzaffer olamazsınız. Tanrı insana bu **en asil duyguyu** onu ebediyen bedbaht etmek için vermemiştir. Sizin ele geçirdiğinizi zannettiğiniz şey, Faust'un ruhu değil, sadece bir hayaldir.»

Bu sözlerden de anlaşılıyor ki, Lessing'in Faust'u macerasının sonunda, tıpkı Goethe'nin Faust'u gibi Tanrının affına mazhar olacaktı. Bu suretle ilk defa olarak **ideal bilgi arzu ve hasretinin**, on altıncı asırda olduğu gibi, büyük bir günah ve hata değil, bilâkis insanın **en asil vasfı** telâkki edildiğini görüyoruz¹. Hiç şüphesiz aynı kanaati besleyen Namık Kemal'in o halde «esrarını sorma kim hatâdır» cümlesinden kasdı ne olabilir?

Yukarıda sözü geçen lâtince cümlenin ilk kısmı, yani Eritis sicut Deus sözleri **Tanrı gibi olacaksınız** mânasına gelmektedirler. Bizler de buna istinaden diyebiliriz ki, Namık Kemal'in cümlesinde kastedilen şey, bilgi edinmek maksadiyle esrarını sormak meselesi değil, bilâkis insanın, kültür vasıtasıyla yükselirken Tanrının birlik ve büyüklüğünü unutmuyarak faaliyetinin sahasını dünyevî hududlar içine hasretmesi, insanî kudretleri dahilinde kalması ve Tanrı gibi olmak, yani Tanrıya benzemek, Tanrı ile rekabete kalkışmak gibi ham hayallere düşmemesidir. İnsanî kudretleri aşan olaylar ilâhî ve dinî alana aittirler; bu alandaki sırlara sırf rasyonel bir şekilde, yani sadece akıl kuvvetile nüfuz etmeye kalkışmak biz kullar için kabil değildir; bu sınırın ötesinde hâkim olan kuvvet **imandır** ve imanın nüfuzu altında bulunan alanın mahiyetini sormak ve araştırmak, dinî olduğu kadar aynı zamanda da dünyevî ve hattâ ilmî bir **hatâdır**. Zira bu alanda artık bilmek değil inanmak, akıl değil sadece dinî duygu bahis mevzuu olabilir.

Bu fikirleri yine çok canlı ve müşahhas bir şekilde izah ettiği için, Faust problemine nisbet ederek daha yakından belirtmeye çalışacağız. Gerçekten dramın birinci kısmında, sadece üstün bir insan olmakla iktifa etmeyen, bilâkis kâinat ve hilkatın tekmil sır ve problemlerini çözmek için ortaya atılan alim Faust da aynı hataya düşmüş, yani Tanrıya benzemek, onun gibi aynı kontemplatif ve aktif

¹ B. Batıman, Faust, birinci kısmın tahlil ve tefsiri, giriş s. XXIV.

bilgilere sahip ilâhî bir varlık olarak meydana çıkmak istemiştir. Fakat, insanda ve bilhassa sanatkârda da tecelli etmekle beraber, en yüksek şeklele sade Tanrının varlığında tezahür eden yaratıcılık gücünün dünyada mümessili bulunan **arzın ruhu**, kahramanı daha o kısımda insanî hududları dahiline irca etmekte, «sen kendi kavradığın ruha benzersin, bana değil¹» diyerek kudretinin haricinde şeyler istememesi için kendisini ikaz etmektedir. Işık Tanrının sembolü olduğuna göre, birinci kısmın Faust'u da hayatı, ilâhî ışığın **kendisi** telâkki etmekte ve bütün faaliyetlerini ilâhî ışığa benzemek yoluna yönetmekte idi. Fakat üstün insan Faust bu arzunun imkânsızlığını çok geçmeden anlar ve daha ikinci kısmın başında faaliyetlerinin istikametini değiştirmek zorunda kalır. Bu kısımdaki yeni hayat görüşüne göre varlık artık ilâhî ışığın **kendisi değil**, sadece bir **aksi** telâkki edilmektedir:

«Hayat renkli bir akisten ibarettir!»²

Çünkü insan ilâhî ışığın kendisine tahammül etmek kudretini gösteremez. Faust da en sonunda teslim etmek mecburiyetinde kaldığı bu hakikatı şu şekilde itiraf ediyor:

«Ne yazık ki daha şimdiden gözlerim kamaştı; acısına dayanamıyarak başımı çeviriyorum.»³

Büyük Türk şairi Ziya Paşanın Terkib-i Bend'inden aldığımız aşağıdaki mısralarda da aynı itirafı duyuyoruz:

Kıl san'ât-ı üstadı tahayyürle temâşâ
Dem vurma eğer ârif isen çün-u çeradan
İdrâk-i maalî bu küçük akla gerekmez
Zira bu terazü o kadar sıkleti çekmez

O halde insanın rasyonel faaliyetlerinin sahasını yalnız **insanî** hudutlar dahilindeki hakikatler teşkil edebilir. Ondan ötesinin esrarını sormak hatâdır. Mutlak hakikatı ve hakikî varlığı, akıl ve düşün-

¹ Faust I, mısra, 512-13.
Faust II, mısra 4727.
Faust II, mısra 4702-3.

ce vasıtasile doğrudan doğruya kavramanın imkânı yoktur; kâinatları halketmiş olan bu üstad sanatkârı sadece eserinde tahayyürle temaşa etmek ve onun birlik ve büyüklüğüne, sonsuz varlığına inanmak, iman etmek lâzımdır. Goethe, Pandora adlı eserinde aynı fikri şöyle ifade ediyor:

«İnsanın mukadderatı ışığı değil, aydınlanan şeyi görmektir.»

Keza Schiller de, sonsuz varlığın yaratmış olduğu sonsuz bir varlık olan hakikata ancak sembolik tezahürleri sayesinde erişebileceği mefhumunu şöyle izah ediyor:

«Ey biricik sonsuz varlık, orada biricik sonsuz varlığın yanında otur. Ey değişen renk, yalnız sen güler yüzle insanların yanına in!»¹

Demek oluyor ki, aklın kavrayamadığı hakikatlara inanmakla mükellef olan ve kültürle yükselen insan, rasyonel faaliyetlerinin çevresini dünyevî sınırlar dahilindeki sahaya inhisar ettirdiği takdirde Tanrının emrini yerine getirmiş ve mukadderatının gayesini gerçekleştirmiş olur. Fazilet sahibi bir insanın göstereceği bu faaliyetlerin en başında insan olarak manen ve bedenen kuvvetli bulunmak, çalışmak ve hemcinsine yardım etmek meselelerinin geldiğini hatırlatmaya lüzum görmüyoruz. Bu münasebeti çok samimî ve şairane bir şekilde belirten ve yaratanın insanı kendi eşi olarak değil, sadece müsbet faaliyet, ahlâk ve güzellik gibi ilâhî duygulara sahip bir kulu olarak tasavvur ettiğini anlatan ve aynı zamanda Namık Kemal'deki son beytin bize ilham ettiği düşüncelerin doğruluğunu teyid eden E. Lehmann'ın aşağıdaki sözlerini araştırmalarımızın sonuna ilâve etmeyi münasip gördük:

(Bir delikanlının macerasını hikâyeye eden küçük bir şark şiiri vardır. Bu delikanlı geceleyin sevgilisinin kapısını çalar ve kim olduğunu soran kıza: «Benim!» cevabını verir; fakat kız kapıyı - açmaz. Delikanlı oradan başını alıp inzivaya çekilir. Bilâhare bir gün tekrar sevgilisinin kapısını çalıp da kim olduğu sorulunca, «sensin» diye cevap verir ve kapı bu sefer kendisine açılır). Bu hikâyenin mistik görüşü belirttiğini söyleyen Lehmann, aynı zamanda dinî olan modern görüşü de ifade için sözlerine şöyle devam ediyor: (Münzevî insan bin yıl sonra tekrar gelip Tanrının kapısını çaldı; içeriden kim olduğu sorulunca, yukarıda öğrendiği gibi: «sensin» diye cevap ver-

¹ Tabulae votivae 5555: «Licht und Farbe = Işık ve renk».

di; fakat kapı - açılmadı. Bunun üzerine insan dünyaya geri döndü; çalıştı, çabaladı; hımcinsine yardım etti. Bir gün yine geri gelip de kapıyı çaldığı zaman tekrar içeriden kim olduğunu sordular; o da: «Benim!» cevabını verdi ve bu sefer kapı açıldı. Demek oluyor ki Tanrı fikrini değiştirmişti; artık kulunun kendisine eş olmasını istemiyor; bilâkis onun Allah korkusu içinde kendi kendisine benzemesini emir ve arzu ediyordu)¹.

¹ E. Lehmann, *Mystik im Heidentum und Christentum* (Aus Natur und Geisteswelt c. 217) 2. baskı, s. 144.