

FAUST TRAGEDYASININ FELSEFİ, KÜLTÜREL, AHLÂKİ MÂNÂ VE KIYMETİ VE İHTİVA ETTİĞİ HUKUKİ DÜŞÜNCELER

Prof. Dr. Orhan Münir ÇAĞIL

Prolog

Fakültemiz Mecmuasının 1983 (Cilt 49, 1-4) ve 1984 (Cilt 50, 1-4) sayılarında, Goethe'nin insan ve hayat anlayışına dair birer etüdümüz intişar etmişti. Bu etütlerde, Goethe'nin felsefî tefekkür tarzı, felsefesinin karakteristiği ve dayandığı prensipler, felsefî metodu, bu bakımdan Kant ve Hegel'e nispeti izah edilmiş, bilhassa Kant'la mukayesesı yapılmış, felsefedeki yeri ve kültür dünyasındaki kıymeti üzerinde durulmuştu. Bahsi geçen etüt, Goethe'nin felsefî tefekkür tarzına, felsefî metoduna bir giriş mahiyetindeydi. Şimdi, Şairin, Faust tragedyasında insanın hayat macerasını ve insan ruhunun hikâyesini nasıl ele alıp değerlendirdiğini izaha çalışacağız. Esasen, Goethe'nin felsefî dünya ve hayat anlayışı, evvel-i emirde, Faust'a, bundan mada, bilhassa, yaşlılık ve olgunluk, çağında yazdığı şiirlerinde, nihayet "Maximen und Reflexionen" namı altında toplanmış sözlerinde ve vecizelerinde, kısmen dostlarıyla yaptığı sohbetlerde ve teati ettiği mektuplarda kültür dünyasına intikal etmiştir.

Goethe'nin felsefî tefekkürünün oluş seyri, teorik felsefeye, bilhassa, Üniversitelerde okutulan Scholphilosophie'ye (Collegium Logicum'a), yani medrese felsefesine karşı bir antipatiyle başlar. Bu antipati, kendisinde felsefî sistem düşüncesinden uzaklaşıp felsefî eksistans düşüncesinde karar kılma temayülünü uyandırmıştı. Goethe'nin felsefesi, teorik ve sistematik değil, bil'âkis eksistansiyel karakterdedir. O'nu, daha ziyade müşahhas-canlı insan, canlı tabiat, binbir renk ve şekilde tezahür eden hayat alâkadar, ediyor, müşahhas-ferdî olan'da umumî-külfî olan'ı kavrayıp göstermeye çalışıyordu. Teorik olan'a karşı antipatisini, şöyle ifade ediyor: "Grau, Freund, ist alle Theori, /Grun ist des Lebeans goldener Baum. (Mânâsı, şöyle ifade edilebilir: "Aziz dostum, her teori kasvet verir insana,/ Şunu bil ki yemyeşildir altın ağacı hayatın"). Böylece, şair hayatın altın ağacını, canlı tabiatı, var-olan'ları hareket noktası olarak, onlarda Bütün'ü, külfî vahdeti, külfî ahengi; sonlu ile sonsuz arasındaki iç rabıtaı, kendi tefekkür tarzı içinde, göstermek gayesiyle ve Eflâtunu, Plotin'i (Neo – Platonizm'i), Giordano Bruno'-yu, Leibniz'i ve Şpinoza'yı esaslı şekilde tetkik etmek suretiyle kendi tabiat felsefesini ve dünya görüşünü bina etmiştir¹. Bilhassa, Şpinoza'nın tabiat felsefesi t, Goethe'nin felsefî tabiat görüşü üzerinde müessir olmuştur. Şpinoza'nın umumî felsefesi ve etiği (ahlâk felsefesi,) "Sturm und Drang" devresinin, Goethe'nin fikrî hayatında husûle getirdiği kaostan kurtulmayı mümkün kılan bir rehber olmuştur. Şair, "Dichtung und Wahrheit" başlıklı otobiyografisinde bu ciheti şöyle ifade ediyor: "Ich fand hier aine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und frei Aussicht über die sinnliche und sittliche Wealt aufzubauen". Şpinoza ile alâkalı şu ibare, bilhassa, şayantı dikkattir. "Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine

¹ Goethe, Kant'ın da bir hayli tesiri altında kalmıştır. Bu tesirin, hangi bakımlardan olduğu; Filözofun, bilhassa, hangi eserlerinin tesiri altında kaldığı eihetine, bundan önceki etüteerimizde temas etmiştir (İst. Huk. Fak. Mec. , Cilt 49 ve Cilt 50).

mathematische Methode war das widerspiel meiner poetischen Sinnes-und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenstaenden nicht angemessen finden wollte, macht mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer."

Spinozanın görüşünün esası ne idi? Tabiatı (kâinatta) matematik bir kanuniyet, matematik bir ide câridir. Bu, küllî ve ebedî bir idedir. İşte Allah dediğimiz kudret, budur. Allah, bu matematik idede ve ide ile kendini belli eder. Böylece, Allah'la insan arasındaki bağ, şahsî-sübjektif olmaktan çıkmış, mücerret-objektif ve ilmî bir karakter iktisap etmiştir. Bu görüşün neticesi şudur: tabiatın ilâhî karakterine nüfuz etmek istersek, o vakit suret-i katiyyede, yani yüzde yüz matematik karakterli tabiat ilmi metodunu benimsememiz, bu metoda dayanmamız icap eder. Bu matematik – ilmî metod, vâzıh ve kat'îdir; açık seçik ve kesindir. İşte, bu metotta tespit ettiğimiz bu açıklık ve berraklık, iç âlemimizden gıdalanan fiil ve hareketlerimize de, davranışlarımıza da in'ikâs etmelidir (yansımalıdır). Yani davranışlarımıza bir sekiyet ve itidâl hâkim olmalı; davranışlarımız berrak, ölçülü ve aklın kontrolü altında olmalıdır. Bu görüşe göre, Allah aşkı, entelektüel bir sâfiyet ve nazâfettir (temizliktir); entelektüel bir temizlenmedir. (amor intellectualis dei). Bu düşünceler, Goethe'de "kanuniyetler dünyası" ile meşgul olma arzu ve ihtirası uyandırmıştır. Gayesi, "tabiatı tetkik" yolundan giderek tabiat üstü ve ötesi (metafizik) dimansiyona nüfuz imkânını bulmaktır. Böylece Goethe, bir tabiat müdakkiki olmuş ve bütün hayatı boyunca tabiat ilminin bir çok sâhaları kendisini alâkadar ve meşgul etmiştir. Bu sâhalar nelerdi? Bunlar: kimya, fizik (fizikte bilhassa optik bahsi), botanik, anatomi ve jeoloji. Optikte alâkalı olarak, kendine hâs, bir "renkler teorisi (Farbenlehre)" vaz'etmiştir.

Şair, münferit fonomenleri aşarak tabiatı müessir temel kanuniyeti yahut temel tipi, asfî tipi (Urtyp, Archetyp), yani fenomenlerin sâkin ve sâbit kutbunu arıyor; fenomenlerde bâkî ve ebedî olan şey nedir sualine bir cevap bulmaya çalışıyor, böylece, Allah mefhumuna, mâhiyet-i ilâhiyeye yaklaşmak istiyordu. Tip ve metamorfoz, kendisinin, bilhassa, üzerinde durduğu mefhumlardandır. (Tip) ten bahsederken, "tabiatı cârî hâsseler (duyular) yahut tabiat ötesi bir kudretin, hâssî âlemden (mekân-zaman âleminde) tezahür eden, şekli'ni kastediyordu. Bu kudrete göre, kat'î bir kanuniyet çerçevesinde, bu tipten veya tiplerden daima muayyen varlıklar meydana gelir. Meydana gelen varlıklar, birbirlerine benzemezler, bil'âkis dâimî bir metamorfoz, istihâle hâlinedirler. Fakat, istihâle, tabiatı oluşturan ve oluşum, aynı sevkedici kanunlara göre vuku bulur. Yani kesretin arkasında vahdet vardır. (Kesret hâlinde vahdet ve vahdet halinde kesret)! Goethe, "Über die Metamorphose der Pflanzen (Bitkilerin istihalesine dair) başlıklı şi'rinde, kesretin arkasındaki bu vahdetin esrarlı bir kanun, ilâhi bir muamma olduğunu belirtmektedir. Fenomenler, var-olanlar arasında benzerlikler olabilir, ama hiç biri de diğerinin aynı değildir. Müşahhas ferdiyetler arasında daima farklar vardır. Lâkin, bu farklılıklar, yine de esrarlı bir kanunu işaret etmektedir. Bitkilerin metamorfozunda (istihalesinde), Goethe, muammayı, "asfî bitki tipi" ile halletmeğe çalışıyor. Bundan mada, Şair, fenomenleri umumî bir kanuna bağlamak isterken yahut kesretin arkasında vahdeti ararken panteist bir inanca temayül ve bu mevzuda da Spinoza'ya istinat etmektedir.

Tip, zikredilmiş olduğu veçhile, hâsseler üstü yahut tabiat üstü bir kudreti temsil eden "şekil"dir. (Buna "tipik olan" da denilebilir). Goethe, aynı düşüncüyü san'at, bilhassa şiir san'atı sâhasında da tatbik etmek istemiştir. San'at, alelâde bir taklit yahut objelerin alelâde bir tetkik ve tekrarı olmamalı, bil'âkis bilginin en derin temellerinden, daha doğrusu eşyanın mahiyetinden, özünden mülhem olmalı, gıdalanmalıdır. Binaenaleyh, san'atta, bilhassa şiir

san'atında mahiyet temaşası, Goethe'ye göre eşyanın özüne (eşyanın iç dünyasına) nüfuz etmekten başka bir şey değildir. Şair, bu mahiyet temaşasından ne anlıyordu? Bu mevzuda, Spinoza'nın izinden yürüyen Goethe'ye göre, mahiyet temaşası, yani iç dünyanın özüne nüfuz etmek, kesin ve istisnasız olarak, kanuniyet düşüncesinin normlarına göre nüfuz etmek demektir.

Tabiatıta (kâinatıta) temel veya küllî kanuniyet düşüncesi, Goethe'nin dünya görüşüne hâkimdir. Böylece, insan, kâinatıta istediğini yapabilecek bir varlık, yani başı boş bir mahlûk değildir. Hürriyet, bu umumî kanuniyeti bilmek, fil ve hareketlerde ona uymaktır. Böylece, Goethe, sübjektivizmden uzaklaşmakta, itidâl ve murakabe-i nefsiyeyi ön plâna almaktadır.

İnsan, varlığa hâkim kanunlara nüfuz ederek, onlara vâkıf olarak yaratıcı olursa, tabiatıta ve kendine karşı vazifesini de yerine getirmiş olur. Felsefe, bize kâinatıta (kâinata hâkim küllî kanuniyetle) insan arasındaki vahdeti, iç rabıtayı gösteren, bizde bu vahdet ve rabıta duygusunu uyandıran, yücelten, sağlıyan bir davranış olmalı ve bu duyguyu, ruha sükûn ve ahenk veren derin ve ülvî bir reflexion hâline getirmelidir. Varlığın temel ve küllî kanuniyetiyle insan arasındaki bu vahdet ve rabıtayı, insan ne kadar derinden idrâk edebilir ve yaşarsa, buna ne kadar uyarsa, o kadar hür olur. İnsanın aksiyon ve aktivitesi, başı boş bir dinamizm olamaz. Beşerî aksiyon ve aktivite, dünya (kâinat ve hayat) etofuna bağlı olmak icap eder. Her insan, ancak bu etoftan kendine uygun dünyayı, kendi dünyasını yaratır, yaratabilir.

Goethe'nin dünya görüşü için en yüksek sembol, tabiat (hayat) ve Allah ideleri veya mefhumlarıdır. Şair, bu sembolü ifade etmek için, "Gott-Natur" tabirini kullanıyor. Gott-Natur (Allah-Tabiat), ebedî bir hayatı, oluşu ve hareketi temsil eder. "Gott-Natur" sembolünde mânâ ve madde, ruh ve beden, düşünce obje, irade ve aksiyon, varlığın (kâinatın) temel kaliteleridir. Binaenaleyh, aktif yaratıcı insan için, bu keyfiyetten şu hatt-ı hareket prensipleri çıkar: "Wer das höchste will, muss das Ganze wollen, wer vom Geiste handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen oder im stillen mitverstehen. "Kâinatın veya varlığın külliyeti, ahengi : bir Küllî-Tek : muhtelif şekillerde tezahür eder. Goethe, tabiatın veya kâinatın çekirdeği ile kabuğu arasında bir tefrik yapmıyor. Tabiat veya kâinat, yekten bir bütündür. "Natur hat weder Kern noch Schale, -Alles ist sie zu einem male." (Tabiatın ne çekirdeği vardır ne de kabuğu, /Yekten bir bütündür o.) Allah, tabiat (kâinat ve hayat) ve insan vahdeti; insan ve kozmik nizam arasında bir iç rabıta ve vahdet; imman-transsandan bir evölüsyon panteizmi; Üniversal insaniyet ve tekâmül düşüncesi : Goethe'nin felsefî dünya görüşünü tayin eden temel faktörlerdir. Müteakip izahlarımızda, bu cihet, Şairin fikirlerine hâkim bu Üniversalite, değişmez bir karakteristik olarak, mevzuun mihrakını teşkil edecektir. Bu prolog'da anlatmaya çalıştığımız "şeyler"ın ışığında, şimdi konuya girebiliriz.

-A-

Bu etütte, Faust'u esas alarak, Goethe'nin felsefî fikirlerini tespit edip bir neticeye varmaya çalışacağız; ancak müteakip bir etütte de bu fikirler üzerinde, daha da, derinleşerek bir senteze gitmeye gayret edeceğiz:

Goethe, 28 Ağustos 1749 senesinde "Frankfurt am Main"da doğmuş, 22 mart 1832de "Weimar"da vefat etmiştir. Orada medfundur. Bu tarihleri, bilhassa, ölüm tarihini, burada, zikretmemizin sebebine gelince: "Goethe, "Faust" dramını (82) yaşında iken bitirmiştir. Fakat, işin şayan-ı dikkate tarafı, bu dramın, "Goethe"yi tam altmış sene meşgul etmiş olmasıdır; diğer tabirle, Şair, "Faust"u altmış senede bitirmiştir. Ve bu eser, Goethe'nin dünya, hayat ve insan anlayışının aynasıdır; insanın dünya ve hayat (mekân-zaman) macerasının, toplu ve

vahdetli, bir "mânâlandırma ve değerlendirmesi"dir; insan ruhunun fâni âlemdeki hikâyesidir; bu tragedya, hem bir san'at eseridir, hem de bir selâmet ve hidayet eseridir.

Goethe, bu esere ait ilk çalışmalara "Leipzig"den "Frankfurt"a avdetinde, ebeveyninin evinde başlamıştı. O sıralarda, kendisi ilm-i simyâ ile meşgul olmakta idi. Bu arada "Doktor Faust" başlıklı bir kitap eline geçti. Bu kitabın ihtiva ettiği düşünce, "Goethe"nin üzerinde derin bir tesir bırakmıştı. Böylece, Goethe, ruhunda yaşadığı şeyleri, eski Faust masalı çerçevesinde, ifade etmeğe karar verdi. Şair, "Faust"u (1774) ten itibaren hazırlamaya başlamıştı. Bu suretle ilk Faust dramı meydana geldi. Lâkin, bu ilk Faust, münferit bir takım parçalardan, yani cüz'î (fragmenter) bir eserden başa bir şey değildi. Mesalâ, "İlk Faust" parçaları (Faust dramının en eski cüzü'leri) iftitâhi monolog. Faust'un, hizmetkârı Wagner ile muhaveresi ve Gretchen ile ilgili sahnelerden müteşekkil bulunuyordu. İşte, bu tarihten itibaren, eserin meydana gelmesi prosedürü başlamıştır.

"Goethe", İsviçre yaptığı ilk seyahati esnasında, Faust'un bazı sahnelerini tespit ve telif etti. İtalya'da, bu mevzudaki çalışmalarına ara vermedi. Meselâ, "Villa Borghese"nin bahçesinde "Hexenküche"yi yazdı: fakat, daha bu başlangıç safhasında, eserini ileride bitirebileceğinden de pek emin görünmüyordu. (1790) da, dramın bazı parçalarını tab'ettirdi. "Schiller"ın tavsiye ve tahriki üzerine, "Faust çalışmaları"na tekrar başladı; ve bazı yeni kısımlar ilâve etti (1791 ve 1806). (1808) de (Faust)un birinci kısma tab'edildi. Birinci kısmın üzerinden yirmi seneyi mütecaviz bir zaman geçtikten sonra, nihayet (1831) de dramın ikinci kısmı da bitti. Şunu belirtmek icap eder ki bu dramın yazılmağa başlandığı tarihle bittiği tarih arasında "Goethe"nin bütün san'at hayatının ve felsefî tefekkürünün seyri vardır. bu itibarla, "Faust", muhtelif tekâmül safhalarına ait unsurlar ihtiva etmekte ve , bir eski hikâyenin, Faust hikâyesinin çerçevesi içinde, Şairin bütün "hayat-ı fikriyesi"ni aksettirmektedir. "Goethe", ruhunda ve ruhu ile bizzat yaşadığı şeyleri ifade etmekle, "müşahhas ve ferdî olan"ı "umumî-beşerî bir şey" haline getirmeğe muvaffak olmuş, böylece vücuda gelen eser, sadece yazıldığı zamana bağlı olmakla kalmamış, bil'akis, bir dünya ve beşeriyet imajı hüviyeti iktisap etmiştir.

"Faust" tragedyasında, sahnelerin tenevvüü câlibi-i dikkattir. Bu sahnelerde, hassas, zarif, ince bir çok şeyleri iblisâne (diabolik), korkunç ve haşyet dolu şeyler takip eder. Sahnelerin bu tenevvüü ile birlikte, beşerî fiil ve hareketlerin, beşerî âmalın türlü tezahürleri, beşerî tefekkür ve tehassüsüsün binbir türlü nüansları ile karşılaşırız. Bu meyanda, bilhassa, insan ruhunda cereyan eden ebedî ve muazzam mücadeleler, zıt zaruretlerin, ve zarurî zıtların dialektik ya da antiteik çatışmasından doğan dalgalanmalar, kaynaşmalar gözlerimizin önüne serilmektedir. Meselâ, ilim ve îman arasındaki, insanın cismânî (nefsânî) tabiatı ile ruhânî (mânevî) tabiatı arasındaki çatışmalar gibi! –"Faust", insanı temsil eder. O, bütün derinlikleri ve yükseklikleri ihata edecek, doymak bilmez bir ilgi ihtiras ve iştiyakıyla yanıp kavrulmaktadır; böyle bir bilgiye susamıştır. Hedefi, her şeyi bilmektir, külfî hakikattir, hakikatin külliyevidir. Bu iştiyakın, bu susayışın sevk ve tesiriyle, ilmin bütün sâhalarında dolaşmış bütün ilimleri tahsil etmiş; fakat, heyhat, aradığı hakikati ve ruh sükûnu yine de bulamamıştı; hattâ, bir ara kendini verdiği sihir ve büyü yolu ile de aradığı "varlığın aslî menşei"ne, "bütün var olanların gayr-ı mahlûk temeli"ne nüfuz edememişti. "Faust", ruhlarla münasebet tesis edebilme kabiliyetine de sâhipti. Hattâ, "Erdgeist"i, "Gnom"u dahi çağırabiliyordu. Fakat, o da, münhasıran, "Faust"un yüzüne, tabiat üstü şeyleri kavrayamayacağını haykırmak için görünüyordu. "Sen, fehm-ü idrâk ettiğin ruha benziyorsun, bana değil!" Lâkin, buna rağmen, mahiyet-i hakikiye ve zât-ı eşyayı idrâk hırs ve iştiyakı da, bir türlü Faust'un yakasını bırakmıyordu. Bu sebeple, sihirli bir içkiyle, kendini beden bağlarından kurtarmaya çalıştı.

Çünkü, bedeni (maddi) engeller, onun, zat-ı tabiata ve mahiyet-i eşyaya nüfuz etmesine mâni oluyordu. İşte, bunun için, sihirli içkiden istifade etmeğe karar verdi.

Bu sahne şöyle cereyan eder : -Sihirli içkiyle dolu kupayı dudaklarına götürdüğü sırada, "Faust", civardaki katedralden çan sesleri ve paskalya ilâhîleri işidir : "İysâ dirildi." Bu sesler, bu melodiler, kendisinde, çocukluğunun mes'ut yıllarına ait tatlı hâtıralar uyandırır. O mes'ut yıllarda, ruhu, huzur ve sükûnu imanda, inanmada bulmuştu. Uyanan bu çocukluk hâtırası, "Fakat, bu kararının yanında şüphe de (mefistofelik ruhun muayyen bir davranışı) hemen yeniden uyanır. Şüphe, onun, bu mevzuda bir takım düşüncelere dalmasına sebep olur ve böylece, iblisin eline düşer. Esasen, ibli, çoktan, "Faust"un etrafında, uzaktan, dolaşmaya, ona yaklaşmaya başlamıştı. Evvelâ, bir gezindi esnasında ve bir fino köpeği kılığında yanına yaklaşır, etrafında dolaşır, yaltaklanır ve nihayet bir takım sesler çıkararak ayaklarına sürünmeğe başlar. Neticede, "Faust", köpeği alır, evine götürür. Faust, odasında, eski büyü kitaplarında müteâmel olan bazı efsunları okumak suretiyle, habîs ruhu çağırır. Okuduğu efsunlar, tesirini gösterir ve köpek şeklideki kalıp içinden, köpeğin aslî nüvesi veya hüviyeti olarak, mephistopheles (mefisto) meydana çıkar. Mefisto, iblistir, ebedî münkir (menfi) ve şüpheci ruhtur; mânevî atmosferden, ideden mahrum, sırf amprîk-dünyevî, maddî âleme dönük ve buz gibi soğuk rasyonalizmin mümessilidir. Esasen, kendisi de bunu muteriftir veya kendini: "Ich bin der Geist, der stets negiert." , diye takdim eder (ebedî münkir ruhum ben!). Mefisto, bütün Faust tragedyasında, başından sonuna kadar, iyilik, doğruluk, hakikat, güzellik, ulyiyet, safiyet ve makuliyet namına ne varsa, hepsinin inkârı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her hâli ve tavrı, zâhiren, pesendide ve makbul, uygun ve düzgün, zarîf ve kibar, cerbezeli ve girgi; hulâsa, görünüşte, her cihetçe makbul ve sevimlidir. Lâkin, içi, habasetin, hudkâmlığın (bencilliğin), aşağılık ve alçaklığın ta kendisidir. (Mamafih, mefisto'nun fonksiyonları sırf bundan ibaret değildir. Bu cihete, sırası gelince temas olunacaktır.)

Mefisto, Faust'a, onu, bu dünyada, saadete eristireceğini vaadeder. Fakat, bir şartla: Faust, ona, ruhunu teslim etmelidir. Faust, bazı şartlarla, razı olur. Aceba, mefisto, Faust'un ruhunda, ilâhî olan'ı boğacak onun (insanın) ruhuna, tamamiyle, sâhip olabilecekmidir? İşte, dramın, cevap vermek istediği ve cevaplandığı, daha doğrusu cevaplandırmaya çalıştığı mesele, budur. (İnsan ruhunun selâmeti meselesi; insanın hayat macerasının mânâsı.)

Faust, mefisto ile anlaştıktan sonra, mefisto, onu, cismanî zevklerin muhtelif safhalarından geçirir. Fakat, bunlar, Faust'a pek tesir etmek. Bunun üzerine, şeytan, Faust'un karşısına (Gretchen'i) çıkarır. Bu genç kıyı görünce, Faust'un gönlü, dayanılmaz bir aşk ateşiyile sarsılır; akli bayımdan, ihtiyarı elden gider. Gretchen, ruhu çocuk safiyetiyle dolu bir kıyıdır. Faust, aradığı saadete yaklaşmıştır. Gretchen'e karşı hissettiği temiz. İdeâl duygular ve emeller galebe çalmak üzeredir. Yahut galebe çalacağı benzemektedir. Lâkin, habasetin tesiri, kendini gösterir. Böylece, Faust o ideâl duyguların ulviyetinden ayrılır, âdi, nefsânî zevklerin zebunu olur. Gretchen'in ruhunun o temiz aynası bulanır. Faust'a karşı beslediği hudutsuz aşk ve, bunu neticesinde, körü körüne itimat, onu da safiyetinden ve iffetinden uzaklaştırır. İffetini kaybettikten sona, Gretchen'in daha sukut etmesi için habîs ruh gayretler sarfetmeye başlar. Zavallının başına, arka arkaya, felâketler gelir. Faust'un teşvikiyle, annesini zehirler. Erkek kardeşi, hemşiresine lânetler, beddualar yağdırarak ölür. Gretchen, müthiş bir vicdan azabı içinde, Hazret-i Meryem'e sığınır. Tanrı'ya yalvarmaktadır. Uzaktan org sesleri duyulur. Bu sesler, sanki, "Mahkeme-i Kübrâ"yı ilân eden "Sûr-i İsrâfil"i andırmaktadır. Bu sırada habîs ruh, zavallının kulağına korkunç şeyler fısıldar. Gretchen bayılmıştır. İhtirasları şahlanmış, doymak bilmeyen Faust, bu taze çiçeği çiğneyip ezdikten sonra, ızdırabını uyuşturmak için kendini cılgın bir sefahetin korkunç kargaşalığına bırakır. Fakat, bütün bunlar, kalbinin o yanan ve

yakan azâbını uyuşturamaz, dindiremez. (Walpurgus) (*) gecesinin çalgın gürültüleri arasında, birden bire (Gretchen)i hatırlar.

Gretchen'in başına gelenleri öğrenir. Zavallı, çocuğunun katili olmuştur. Tecennün etmiştir (delirmiştir). Zindanda inlemektedir. İşlediği suçu, hayatıyla ödemek için dünyevî adaletin eline düşmüştür. Faust, bu neticeyi öğrenince, deliye döner. Bütün bunları kendisinden saklamış olan mefistoya karşı hiddet ve tehevür hâlinindedir. Mefisto'dan ayrılmak ister. Fakat, çaresizlik ve ümitsizlik, onu tekrar mefisto'ya sürükler ve (Gretchen)i zindandan kurtarma mevzuunda, mefisto'nun yardımını ister.

Gretchen'i kurtarmak için, Faust, elinde bir deste anahtar ve bir fenerle, hapis haneye girer. Gretchen mütereddittir. Bu esnada, mefisto, iğrenç yüzünü kapıdan uzatmış, Faust'a, acele etmesini söylemektedir. Zavallı kız, iblisin iğrenç yüzünü görünce, nefretle, başını çevirir. Gretchen'in, böyle bir kurtuluşa itimat etmediği görülür. Nihayet, bu çilekeş kız, dünyevî adaletin verildiği cezaya çarptırılır. Ama, büyük bir nedâmet (pişmanlık) ve vicdan azâbı içinde, Gufrân ve Rahmetine sığındığı "Yüce Hâkim (Allah)", onu affeder. Hâtif'ten bir ses, Gretchen'in affedildiğini, kurtulduğunu, (gerettet-kurtuldu) nidasıyla, ilân eyler. Buna mukabil, Faust, hâlâ, mefisto'nun emrindedir. Mefisto, Faust'u, "yanıma gel" diye çağırır. Lâkin, o esnada, Faust, Gretchen'in, ihtar ve ikaz edici, munis ve sevgi dolu sesini duyar : -"Heinrich, Heinrich". -Birinci kısım, böylece biter.

-B-

Faust, ilmin bütün sâhalarını baştan başa dolaşmış; fakat, hakikate susamış yanan ruhunun hasretini dindirememiş bütün zevk ve lezzetleri tatmış, lâkin, yine de tatmin edilememiştir.

a) Faust dramının ikinci kısmında, Faust, Mefisto vasıtasıyla, yeni bir takım yollarda Yürümeğe başlar. Ve, filhakika, siyâsî hayata atılır : -Her ikisini de bir imparatorun sarayında görüyoruz, İmparatorun memleketi büyük sıkıntılar ve ızdıraplar içindedir. Çünkü, adaletsizlikler, cebir, şiddet ve dehşet hareketleri hüküm sürmekte, her tarafta rüşvet ve irtikâp ile, her türlü yolsuzluklarla karşılaşmaktadır. Bilhassa, devlet hazinesi bomboştur ve devlet borçları, korkunç derecede, artmıştır. Bu hengâme ortasında, Mefisto, zamanın adamı olduğunu gösterir. Bütün bu sıkıntılardan kurtulabilmek için, bir çare bilmektedir. Bu çare de kağıt paradır. Faust, bir sürü mâlî spekülâsyonlara başvurur. Ve bu spekülâsyonlarla, gerek sarayda gerek o memlekette tanınan ve sevilen bir şahsiyet hâline gelir. Ama, bu işlerden de nefret etmeğe başlar. Nihayet, bu ülkeyi terkeder, Klâsik âlemi dolaşmaya koyulur; Klâsik âlemi, güzellik idealini arayıp bulmak için dolaşır. Ve sonunda, bu ideâli Helena'da bulur. Böylece, Faust, aradığını, güzel san'atlarda bulmaya çalışır; lâkin, burada da, aradığını bulamaz.!

b) Nihayet, ameli sâhada (aksiyon sâhasında) dolaşmaya başlar. Denizin bir kısmını karaya kalbeder ve münbit hâle getirmeğe çalışır. Orada koloniler tesis eder. Dünyanın dört bir bucağına ticaret filoları gönderir. Böylece, müsmir (verimli) bir faaliyet gösterir. Hemcinslerinin refah ve saadeti için, hiç durmadan sarfettiği bu mesai, Faust'un ruhuna huzur ve sükûn verir. Çalışan beşeriyet, insan topluluğu ona, aradığı saadeti vermiş gibidir.

Faust, dört ayrı seferden veya dimansiyondan hareket ederek, aradığını bulmaya çalışmıştır. Bütün bu aradığı ve sâhip olmaya çalıştığı şeyler, şu nihâî hedefte ifadesini bulmaktadır: sonluluğu aşarak, sonsuzluktan sonluluklar âlemine; külliyet ve ebediyet

(*) (1) Mayıs'tan önceki gece! Eski bir halk itikadına göre, (Blocksberg) de cadıların cümbüş ettikleri gece; kısaca, cadıların "cümbüş veya karnaval gecesi!"

zaviyesinden zamana, insana ve dünyaya bakmak! Goethe, sonluluğu, sonsuzluğun hizmetinde bir vasıta, sonsuzluk istikametinde bir gösterge olarak görür. Hattâ, sonlu (fâni) dimansiyon: sonsuzluğun aktüelleştiği vasattır. Bu itibarla, "Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten." Bu düşünce, Goethe felsefesinin temelini teşkil eden unsurlardan biridir. (ayneyit düşüncesi).

c) Çalışan beşeriyetle beraber olmak ve beşeriyet için çalışmak : -işte, Faust'a, daha doğrusu insana huzur ve sükûn verir gibi olan şey de budur. bu noktada, Goethe, insan şahsiyetini ve insanîyet idesini, insan ruhunu ve insanın etik dünyasını ön plâna almaktadır. Ancak, insan şahsiyeti ve insanın dünyası, yıkıcı ihtiraslar aşarak, aşk-ı insanî'ye ve bu dahi aşk-ı ilâhî'ye bağlanmaktadır. İnsan, dünya (immanans) ve transsandan: mekân ve zaman ünyonunda yahut oluşan bir dinamizm ve dinamik bir oluşum medyomunda (vasatında), iç içe, bir bütün hâlinindedir. Aynı zamanda, bu düşünce ile, Goethe, immanan-transsandan ve dinamik bir panteizme mütemayıl olduğunu gösteriyor. Allah, var-oluş'larda, eşyada aktüelleşmektedir.

Goethe'nin, insan ruhuna veya şahsiyetine, ön plânda, yer verdiğini, şundan anlıyoruz: Faust, hemcinslerinin refah ve saadeti için çalışırken, diğer tabirle, hayatının bu müsmir safhasında, nihayet ölür. Ölüncə, Mefisto, onun ruhunu, habîs ruhların yardımıyla, kaçırmak ister. Fakat, rabbanî ruhlar (melekler), Faust'un ruhunu, insanın gayr-ı fâni (hür) tarafını, insanın mânevi şahsiyetini kurtarırlar. İnsan, ruh ve mânâ âleminin bu asıl rüknü, maddenin (göçüp giden fâni anların) sona erdiği hudutta, şeştanın eline geçmez. Böylece, insan ruhu, Allah'tan gelir ve yine Allah'a gider, sonsuz saf iç âlemden gelir ve yine sonsuz saf iç âleme gider. Bu düşüncelerin, Goethe felsefesinde, ayrıca, bir mânâ ve değeri de vardır. Bu mânâyı, her büyük filozofun görüşünde de tespit etmek mümkündür : insan ve kozmosun temeli transsandanıdır. Transsandans ise, Allah'ın, tekmil cüz'i ve fâni objeleri derleyip toparlayan ve aşan, bir kudretidir. Ve bu fâni âmde, bu keyfiyet, insan denilen mahlûkta şuurlaşmıştır. Bu itibarla, insan, fâni hayatında, maddeyi aşarak, maddeyle başa çıkarak hür olmaya mecburdur. Bu hürriyete, ancak transsandansın desteğiyle kavuşur; yani, insan, maddeyle, yalnız başına, başa çıkamaz; mutlaka, transsandansın desteğine muhtaçtır. Aks-i takdirde, fâni anlar veya fâni objeler dünyasında, kendi çıplak hürriyetiyle, yapıyılmaz kalır. O vakit da insanın hürriyeti, ideâl hedefinden kopmuş ve hürriyete hâs aslî karakterini kaybederek fesâda (perversion'a) uğramış olur.

d) Etik ve sosyâl hedefler istikametinde sarfettiği ceht, Faust'u tatmin etmiş gibi bir intıba bırakmaktır, dedik. Acaba, bu intıba, doğrumudur? Acaba, Faust (insan), aradığını, reâl âlemde (eksistans şekilleri mekân ve zaman, cevheri madde olan dünyada; yani sonluluklar, fânîlikler, göçüp giden fâni anlar, birbirini takip eden hudutlar ve ufuklar hâlinde oluşan kontinuum dünyasında) bulabilir mi? Bilhassa, mahiyetleri itibarıyla, trans-finit (sonluluğu aşan) değerler ve hedefler bahis okunuş olursa, bu tatminsizlik, insan ruhunun dinmeyen bir ızdırabı olur. Lâkin, insanı insan yapan da bu dinmeyen hasretten doğan ızdırab değil midir? Bu dinmeyen hasret, metafizik mahiyettedir, metafizik sferden gelir.

Goethe, (Faust'ta, insanı, muhtelif cepheleriyle veya kaygılarıyla gösterir. Bu cephelerin veya kaygıların her birinden, insan, bir "başka sonsuz değer" istikametinde hamleler yapar. Meselâ, bu hamlelerin hedefi : entelektüel (ilmî), estetik, etik, filozofik, sosyâl veya kültürel olabilir. İnsan, niçin bu değerler istikametinde cehteder? Hayatın sonluluklarını aşarak, sonsuzluktan (hayatın öbür yanındaki bir noktadan, hürriyet noktasından) hayata bakmak, hayatı bir küll-i olarak kavramak, organize etmek, değerlendirmek ya da yaşamak için! Lâkin, bu değerlerde yapılan fâsılasız hamleler, insanı yine de tatmin etmez. İnsan, bunların

ötesindeki, bunların birleştiği, kesiştiği bir ideale, daha doğrusu bir hakikate ulaşmak ister. Diyecek odur ki insan, ebediyetin ve sonsuzluğun kaynağı olan, insan kozmos denilen sırları da ihtiva eden o tek ve idantik (kendi zatıyla dâimi ayniyet hâlinde olan) Şeye, O tek ve idantik Kudrete (külli-tek Süje-Varlığı) münceziptir. Hem bu dünyada hem öbür dünyada, O'nun hedefinin istikametinde cehdetmek ister. Bu cehtin yolu, aşktır. Ve bu yolun hedefinde teşahhus eden (somutlaşan) kudret, aşkın kudret-i külliyesidir. Ruhun, Allah'ın inayetine mazhar olabilmesi ve aşk-ı ilâhiyi, içten, idrâk edebilmesi için, egoist ihtiraslar ve kötülük içgüdüleriyle çetin mücadele yolundan (maddî kozmosun çetin yolundan) geçmesi, bu mücadelenin sonunda aşk-ı insanîye ulaşması lâzımdır. Çünkü, Allah'a giden yol, iç âlemimizden, insan ruhundan geçer. Ancak, bundan sonraki merhale, aşk-ı ilâhidir. Mamafih, şunu da ilâve edelim ki ilahi ve insanî aşkı yaşayabilmek, idrâk edebilmek için, ilkönce, insanî ve kozmosu aşan şeylerin ve Allah'ın mevcudiyetine inanmak lâzımdır. Ondan sonra, insan ruhu, Allah'a giden yol hâline gelir. İnanmayanlara, bu aşka giden yol kapalıdır. Demek ki evelâ insan ruhunun, iman yolu ile, varlığın transsandan temeliyle dialog tesis etmesi lâzımdır.

-C-

Yukarda, filozofik çerçeve içinde, Faust tragedyasının karakterini ve hedeflerini tahlil ve izaha çalıştık. Şimdi, tragedyanın filozofik çehresinde daha da derinleşebilir.

a) Alman Edebiyatında, klâsik-romantik devrin başında (Klopstock'un (Messias)ı ve sonunda (Goethe'nin (Faust'u vardır. bu klâsik-romantik devir, (1750'den (1830'a kadar olan safhadır. Bu, bir fikri davranışı ifade eder. Ve bu davranış, Alman fikir tarihinde "Alman İdealizmi" diye anılır. Ondan sonraki devri, Realizm ve Natüralizm karakterlendirir. Klâsik İdealizmin karakteri nedir? Bu idealizmde bahis konusu olan cihet şudur: İç âlemimizde, ruhumuzda, alelâde maddenin, mekân –zaman hâlinde oluşan kontinuumun fevkında olan bir şeyi arayıp bulmak!. Maddenin fevkındaki bu şey, bizim "manevî zât"ımızdı, ruhumuzdur. (İnsan ruhunun, kendine hâs, bir külliyeti vardır ve bu külliyet, Allah'tan gelir). Bu, dünyanın hiçbir kuvveti karşısında sarsılmayan manevi kudretimizdir, insanlık şeref ve haysiyetimizdir, hür şahsiyetimizdir, hülâsa, buzum gayr-ı fâni tarafımızdır. Meselâ, Faust'un mevzuu, insanın gayr-ı fâni tarafıdır ve gayr-ı fâni insanın şerefidir. Dramda, bu mânevî insan, âlem-i fenâda, iblis tarafından tahrif, ifsat veya mahvedilek tehlikesine maruzdur. Bu noktada, ilâhî merccî harekete geçer ve insanın gayr-ı fâni tarafı (insan ruhu) uğrunda mücadele eder. Bu, görünüşte, ilâhî merccîin mücadelesidir; hakikatte ise, insanın, Allah'ın yardımıyla, yaptığı mücadeledir.

b) Faust dramı, gökte cereyan eden bir muhavere (dialog) ile başlar. Mevzu, cismânî âlemi aşarak, hassî âlem ötesine, kâinatın külliyyetine nüfuz etmekte; immanans'tan transsandansa, fizikten metafiziğe, maddî hayattan küllî norma ve kıymete, maddeden mânâya, kesretten vahdete, var-olan'dan (var-oluşt'tan) varlığa, zamandan ebediyete, sonluluktan sonsuzluğa bir dönüş yapmaktadır. Goethe, (Müşahhas olan)ı, ebediyet, külliyyet, vahdet ve ahenk çerçevesinde, hayata ve Allah'a bağlamak gayesini güttüğü için, Faust'ta da müşahhas-münferit insan ruhuna inmekte ve , bu mânevî sahnede, hayr ile şer arasındaki mücadeleyi, nihayet, ruhun selâmet ve hidayeti davasını, bâriz ve müessir şekilde, anlatmakta, canlandırmaktadır, Faust'u anlamak için, Goethe'nin hey'et-i umumiyesinden, bütününden hareket etmek lâzımdır. Bunun için de Goethe'nin çocukluk senelerine ait bir hâtırayı ele alalım. Hattâ, bu noktada, Schiller ile Goethe arasında bir benzerlik de vardır. Meselâ, Schiller'in çocukluğunda, ailesi (Lorch) kasabasında oturuyordu. Râhip Moser-ki bu

zâtı Schiller, "Die Raeuber" (Haydutlar) namındaki eserinde ebedileştirmiştir-kendi oğlu ile birlikte Schiller'e ders vermiştir. Bunun tesiri altında, esasen diniân'anelere göre terbiye görmüş olan çocuk Schillerde, ileride, bizzat rahip olmak arzusu uyanmıştı. Bu cümleden olarak, çocukluğunda, kızkardeşinin siyah önlüğünü giyip ev halkına dinî vaz'zlarda bulunmayı çok severdi. Bu va'zlarda, İncildeki mısralar, gayet ustalıkla bir şekilde, tertip edilir ve büyük bir heyecan ile okunurdu. Sonra, râhibin va'zlarında, va'zın muhtevasının tertip ve tasnifini de zihninde adamakıllı tutardı.

Goethe, bizzat çocukluğuna ait ve buna zâhiren benzemekle beraber, bâriz şeklide, yine de bundan inhiraf eden bir hâtırayı nakleder. (Dichtung und Wahrheit) : -Çocukluğunda, imânın ilk düsturuna bağlanmıştı: tabiatla, doğrudan doğruya temas hâlinde bulunan, onu kendi eseri olarak tanıyan ve seven Tanrı, Goethe'ye göre, işte asıl Tanrı'dır. Bu Tanrı, gerek insanla gerek diğer bütün mahlûklarla, içten ve temelden, küllî münasebet hâlindedir. (İmmanan-transsandan panteizmin başlangıcını işaret eden düşünce!).

Çocuk Goethe, bu varlığa muayyen bir şekil veremiyor, onu, muayyen bir şekil içinde, tasavvur edemiyordu. Tanrı'yı eserlerinde aramak ve görmek istedi ve ona, Ahd-i Afik an'ane ve telâkkisine uygun, bir de mihrap yaptı. Tabiat mahsulleri, tabiatı, mecazî ve sembolik olarak, temsil edecek, bunların üstünde bir ateş yanacak ve bu ateş, Tanrı'sına bakan insan ruhunu canlandıracaktı. (Nüve hâlinde, Tanrı-Tabiat=Gott-Natur ve insan vahdeti düşüncesi).

Bu her iki hâdis, karakteristiktir: Schiller, bir iskemlenin üstüne çıkıp va'zediyor. Goethe ise, bir mihrap kurup tabiata, daha doğrusu, eşyada kendini gerçekleştiren Tanrı'ya perestiş ediyor. Burada, Goethe'nin ruhunda, Faust'u nüve hâlinde görmek mümkündür. Küçük Faust, âdetâ, bir lâboratuvarıda tecrübeler yapmakta ve, tabiatı esas alarak, Tanrı'yı (hakikati) aramaktadır. (Tanrı, tabiat ve insan yahut Tanrı, kozmos ve insan ruhu; kozmos ve insanın Tanrı'ya raptedilmesi).

Bu her iki hâdis, karakteristiktir: Schiller, bir iskemlenin üstüne çıkıp va'zediyor. Goethe ise, bir mihrap kurup tabiata, daha doğrusu, eşyada kendini gerçekleştiren Tanrı'ya perestiş ediyor. Burada, Goethe'nin ruhunda, Faust'u nüve hâlinde görmek mümkündür. Küçük Faust, âdetâ, bir lâboratuvarıda tecrübeler yapmakta ve, tabiatı esas alarak, Tanrı'yı (hakikati) aramaktadır. (Tanrı, tabiat ve insan yahut Tanrı, kozmos ve insan ruhu; kozmos ve insanın Tanrı'ya raptedilmesi).

Goethe'nin büyüklüğü nerededir? diye bir sualle karşılaşınca, bu suale, onun eserlerini saymakla, cevap veremeyiz. Bil'akis, bu münferit eserlerin arkasında duran büyük insanın, insan ruhunun vahdetini ve bütününü, bir insanın iç âleminde doğmuş ve oluşmuş ruh ve mânâ dünyasını kavramakla, Goethe'nin büyüklüğünü izah edebiliriz. Bu ruh, kendi büyüklüğüne uygun bir ibdâ' (yaratma) kudretiyle, saf, ebedî şekiller içinde tezahür etmiş, kendine san'atkârane ve estetik şekiller vererek ebedileşmiştir. Büyük bir adamı anlamak için, büyük bir şahsiyetin bütününü, külliyyetini idrâk edebilme şuuruna sâhip olmak lâzımdır. Böyle olunca, biz, artık Schiller şunu söylemiş, Goethe bunu yazmış diyemeyiz. Bil'akis, işte bu, Schiller'dir; işte bu, Goethe'dir, diyebiliriz.

c) Goethe'yi alâkadar eden büyük problemlerin nelerden ibaret olduğunu anlamak sadedinde-yukarıda zikredilenlere, yani Schiller'le Goethe'yi, çocukluklarında, meşgul eden şeylere; birinin İncil'den parçalar okuyarak va'zetmesi, diğerinin, mihrap kurarak, tabiatı takdis etmesi hâdiselerine ilâveten-bir de şu hâdiseyi zikretmek icap eder. Bu hâdis, Schiller'le Goethe ve Schiller, (Jena'da, tabiat araştırmacılarının (âlimlerinin) tertip ettikleri bir toplantıya katılmışlardı. Toplantıdan sonra, toplantının yapıldığı binadan beraberce çıkmışlar ve yolda, mühim bir mevzu etrafında, Goethe'nin, daima incizap duyduğu bir meseleye

temas ettiğine şahit oluyoruz. Tabiat ilminin veyahut eşyayı hususî ihtisas sâhalarına ayırıcı her ilmî tefekkürün, cüzü'lendirerek (tahlil ederek), tabiatı tetkik etmesi, terkip ve bina edici vahdeti arıyan bu iki büyük san'at erbabını tatmin etmemişti. Goethe'nin uzun zamandan beri üzerinde durduğu ve incizap duyduğu, kendini devamlı meşgul eden, bir düşünce vardı. Bu düşünceyi, bu toplantı dönüşünde tekrarladı : bütün nebatların (bitkilerin) arkasında, onların neş'et ettiği aslî bir fenomen olarak, aslî bir nebatın (Urpflanze) bulunması lâzımdır. Felsefî sahadan gelen Schiller, bu görüşü dikkatle dinliyordu. Cevabı, şu oldu : Bu aslî bir nebat, artık tecrübî (ampirik) sâha ile ilgisi olmıyan bir şeydir. Bu, artık, bir ide'dir. Goethe, böyle bir mukabele ile karşılaşacağını tahmin etmediği için onun da cevabı şu oldu : iyi ya, demek ki bilmeden (farkında olmadan), bir takım idelere sâhipmişim. Bir az canı sıkılmış bir kimsenin edasını taşıyan bu cevaba rağmen, Schiller'in mukabelesi tesirini göstermişti. Bu hâdiseyi müteakip, Goethe ve Schillerin, gerek mektuplarında gerek konuşmalarında, yaptıkları fikir teatisinde, ide ve tecrübenin (ampirik âlemin, tabiatın), felsefe ve tabiat ilminin, iç âlem ve dış âlemin, bir vahdet hâlinde belirmeğe ve rasanet kespetteğe başladığını ve kespetteğini de görüyoruz. Dikkat edilecek olursa, Goethe, dış âlemle iç âlemi birbirinden ayırmaz. Ve bu mevzudaki görüşüne bir mekniyetin (imanansın) hâkim olduğu görülür. Goethe'ye göre, bilginin bir tek kaynağı vardır. o da, tecrübî âlemdir ve ideler âlemi, bu tecrübî âlemde, hayatın canlı dinamizminde, hayatla dolup taşan dimansiyonda mekindir ve orada oluşur (... geprægte Form, die lebend sich entwickelt). Lâkin, şunu ilâve edelim ki Goethe, tecrübî âlemde, kâinatta veya tabiatla mekîn olduğunu ileri sürdüğü ideleri, tabiatın içinde inhilâl ettirmemekte, daha ziyade "tabiat ile ruh ve idenin ahenkli vahdeti" görüşünü terviç ve müdafaa etmektedir. Kendisinin bu düşüncesini, şu şekilde de ifade eylemek mümkündür: tefekkür ve hassasiyet (müşahede, hassî idrâk) birbirinin zıddı değildir. Daha ziyade, tecrübenin iki türlü şekildir. Sağlam bir organizmada, bunlar, tıpkı grammatik kaide ile kaideyi canlandıran misâl gibi, birbirlerini tamamlar ve ahenkli bir vahdet teşkil ederler.

İşte, Goethe ve Schiller, bu terkip edici, birleştirici vahdet ve külliye daima istihdaf etmişlerdir. Schiller, felsefeyi, tarihî tecrübe âlemiyle (tarih denilen tecrübî âlemle) tamamlamış, Goethe ise, kendi iç âlemini, Tanrı düşüncesinin, transsandsın yardımıyla, tabiatla (dinamik hayatta) ayarlıyarak müvazenelendirmiş, her ikisi de, düşüncelerini, görüşlerini kadîm yûnanlıların san'at şekillerinde (edebî tefekkür şekillerinde) tecessüm ettirip objektifleştirmişlerdir.

Bu itibarla, Goethe'nin tabiatla meşgul olması tabiat tetkikleri, bir nevheveslik (amatörlük) değildi, bil'akis, kendisinin bu davranışının sebepleri ve şartları vardı. Bu keyfiyeti, Şairin ızhar ettiği düşüncelerde müşahede etmek kabildir. Meselâ bir şiirinde, nebatların (bitkilerin) metamorfozundan (Umbildungs-istihâle), esrarlı bir kanundan bahseder. Bütün fenomenlerin, görünen cüz-i (fragmenter) şeylerin arkasında, onların bünyelerinin görünmeyen bir kanunu vardır. meselâ, Goethe, fıkra (omur) kemiklerinin üst üste sıralanışını, nebatların sâklarıyla, sâklardaki düğümlerle, dallar ve yan dallarla mukayese etmekte ve bütün nebatların (bitkilerin) arkasında ulvî ve kutsî bir muammanın, kutsî bir sırrın, umumî ve küllî bir plânın mevcut olduğunu tamin eylemektedir. Demek ki görünen şeylerin, fenomenlerin arkasında, görünmeyen bir "şekillendirici, vahdet tesis edici kuvvet" durmaktadır. Varolan'ların arkasında, onların ana zemini ve yaratıcısı olarak, mutlak varlık, mutlak vahdet vardır. yani Goethe, tabiatın arkasında yahut içinde ya da öbür yanında, şekil ve hüviyet verici bir ruh, yaratıcı bir süje aramaktadır. Böylece, şair, iki kelimeden meydana gelmiş şu tabiri kullanıyor : Gott-Natur (Tanrı-Tabiat).

d) Goethe'nin, külliyet ve vahdet ifade edin, Tanrı ve hayat mefhumunu çok geniş, çok şümmüllü tasavvur etmek lâzımdır. Şaire göre, bu mefhum, her şeyi ihata edecek kadar, geniş ve şümmüllüdür (mutlak ve sonsuz varlığın hürriyet; kendisiyle daimî ayniyet hâlinde bulunan, her şeyi kaplıyan ve kapsayan, hiç bir şeye benzemeyen, yine de her şeyde her şey olan “O Tek Şey” , “O Küllî Tek” . bu küllî ve vahdetli Tanrı ve hayat mefhumunu, Goethe, daha fazla isimlendiremez. Yanız, Faust, “Gretchen”e bundan bahsederken der:

Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut ¹

Bu mısralarda bahis konusu olan duygu, metafizik “saf küllî duygudur. Goethe, “duygu her şeydir” derken, işte bu küllî, metafizik saf duygu ile, canlı bir duygu metafiziği ile varlıkta “bâki ve ebedi olan”ı idrâk ettiğimiz küllî rûhânî duygu ile tecrübî (fâni) âlemin karşısına çıkmaktadır. Gerçi, Goethe'ye göre, iç âlemin, ruhun kasvetli hâletlerini iyi etmek için en şifalı deva, dış âlemin sonsuz tezahürlerine atfedilecek nazardır. Daima kabuğuna büzülmüş bir kimseye tavsiye edilecek yegâne çare, itmi'nân ile, tabiata teveccüh etmesidir. Fakat, Goethe, dış âlemin sonsuz tenevvüünde; parçalanmış, bölünmüş kesret âleminde, tekrar, vahdeti, o esrarlı kanunu, o ilâhi manevî kevnî nizamı, diğer tabirle, mâneviyeti, ülûhiyeti, bir hiss-i derunî ile, idrâk etmektedir. Şair, Mânevi olan'ı, Tanrı'yı tabiatın mütenevvi' (çeşitli) tezahürlerinde görüyordu. Çünkü, aynı şeyi, aynı emniyet ve kat'iyetle, vicdanında, kalbinde taşıyordu.

¹ Goethe, “...Gefühl ist alles” (duygu her şeydir), diyor; fakat, şairin dünya ve hayat görüşünün temelini teşkil eden ayniyet ve vadet ve bunlardaki dialektik nazar-ı itibare alındıkta, bahis konusu düşüncenin, “...alles ist Gefühl” (her şey duygudur) düşüncesiyle tamamlanması hâlinde : Goethe'nin işaret ettiği vahdet ve ayniyet, yani “Gefühl ist alles und alles ist Gefühl” dialektiğindeki vahdet, daha açık, tebarüz etmiş olur. Bu duygu, metafizik duygudur, yahut metafizik temelden gelen duygudur. İnsan, dünyaya gelirken, bu duyguyu beraberinde getirir. Ve metafizik transsandansın mahiyeti, bu metafizik duygu ile kavranır, daha doğrusu yaşanır. Metafizik transsandans, tabiat ilmi metodüğü ile bilinemez, bilginin objesi hâline getirilemez; ancak, kalbin gözü ile idrâk edilir, yaşanır. Goethe, bu “sırr-ı hilkat”i hakları olarak, isimlendiremiyor.

İşte, bu duygunun temeliyle bütün eşya ve eşyanın bütünü arasında bir iç vahdet vardır. Bu, Tanrı ile varlık olarak varlık arasındaki vahdettir. Goethe, bu vahdeti daima müdrikti. Bu vahdet, kanaatimizce, en iyi şekilde, “duygu, her şeyde her şeydir” tarzında tezahür ettirilebilir. “Gefühl ist alles” sözünde beyan edilen fikir, aslında, mistik bir mânâyı haizdir. Burada, “ilâhi nuru arayan, bu nura müncezip insan”dan bahsediliyor. Bu, şairin, “ebediyetten bir parça” (ein Stück Ewigkeit) dediği insan ruhudur. Bu sözle, insan ruhunun ilâhi, yani trans-finit (fânîliği aşan) sonsuzlukla muttasıf olduğu anlatılmak isteniyor. Bu sebeple, bu ruh, daima, menşesine münceiptir. O, küllî nuru arar ve ancak onda huzur ve sükûna kavuşabilir. İnsan, fâni âlemdeyken, cüz'î (münferit) nesnelerle bir arada, yaşar (bu cüz'î, parçalanmış nesneler dünyasına, enkarne olduğu, kendi fâni bedeni de dâhildir); fakat, yeri, yine de, “her şeyin ana zemini olan ve her şeyi aşan Küllî-Tek Süje'nin saf vahdetinin yanındır. Bu “Küllî-Tek Süje her şeyde “Her Şey'dir. Biz, “...Gefühl ist alles” sözünün delâlet ettiği mânâyı böyle anlıyoruz. Bu itibarla, metindeki mısraların mânâsını, Türkçe, şöyle ifade etmek mümkündür :

İstersen saadet, istersen gönül de,
İstersen ona aşk, ya da Allah de.
İsim bulamıyorum, ben bu sırr-ı hilkate.
Anladım ki her şeyde “her şey” imiş saf duygu;
Boş sada ve dumandır isim ile kelime,
Bir sis gibi perdeler o ilâhi nuru.

e) Görülüyor ki Goethe'nin dünya görüşü, şu düşünceye dayanmaktadır; iç âlem, ve dış âlem, vahdet ve kesret, ide ve hayat arasında, karşılıklı, tesirler mevcuttur; dış âlem, ahenkli tarzda şekillendirici bir iç âlemle, bir mânevî kuvvetle ahenkleşmektedir. Tabiattaki ritm vasıtasıyla da, huzursuz bir iç âlemin huzura kavuşması mümkündür. Burada, ide ve tecrübenin, ruh ve tabiatın samimî ve derûnî bir terkibe, birleşmeye doğru cehtettiklerini görüyoruz. Kanın deveranından (dolaşımından) mevsimlere ve yıldızlara kadar, her şeye ritmik bir kanan hâkimdir.

Goethe ve Schiller, fikir sâhasında, iki nâzım (regülâtif) âmil olarak görünürler. Sırtı maziye (an'aneler), yüzü, daha ziyade, istikbâle dönük aklıyeci (rasyonalist) onsekizinci asır, maziye, fikrî bakımdan, bir kaos hâline getirmişti. Goethe ve Schiller, bu kaosu, tekrar, bir kozmos hâline getirmişti. Goethe, kaotik bir devrin ızdıraplarını, başarılarını ve ideallerini, vardığı hedefleri, eserlerinde, aksettirmekte, edebî bir açıklığa ve berraklığa kavuşturmuştur: Schiller ise, bu mevzuda, şu düşünceyi izhar ediyor:

Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane,
Still lenke sie zum Ozeane
Der grossen Harmonie,

Şi'rîn o kutsî sihr-ü füsunu
Hâdimdir hikmet dolu bir kevnî nizâma,
Ve sessizce sevkeder ruhu
O büyük âhenk ummânına.

Goethe, bu büyük âhengi "Frau von Stein" da aramış, bu ahenge, "Iphigenie auf Tauris" dramında da, şekli ve hüviyet vermişti. Goethe'ye göre, sadece, kendi sübjektif duygularını ifade eden bir kimse, henüz daha şair değildir; fakat, dünyayı iktisap edip [bir iç yaşantı (Erlebnis) olarak şuurun aktüel muhtevası hâline getirip] ifade etmesini bilen bir kimse, şairdir. Böyle bir kimse, tükenmez bir kaynak hâline gelir ve daima yenidir; hiç eskimez. Hâlbuki, bu mevzuda sübjektif bir karakter dağarcığındaki bir avuç şeyi harcadıktan sonra, bütün sermayesini de tüketmiş olur.

f) Goethe, bir taraftan, Klâsik San'at sâhasında, bilgilerini arttırırken, diğer taraftan tabiat ilimlerinin taallük ettiği bilgileri de iktisap ediyordu. Bu, Goethe'nin, kendi ruhunu terbiye hususunda, sarfettiği gayretler cümlesinden addedilmek lâzım gelir. Goethe'nin hayat telâkkisi, müspet bir karakter taşır ve ahenkli bir külliyyet arzeder. Şairin hayat anlayışı gibi ölüm ve müteâliyyet (transsandans) hakkındaki görüşü de müspettir ve felsefesinin umumî yapısına uymaktadır. Hakikî bir şahsiyette, hayat ateşinin tamamıyla sönmesini, harap olmasını, mânevî ben'in, ruh monadının ölmesini, ölebileceğini, şair, tasavvur edemiyor. Ölüm, ancak, maddeyi tahrip eder. Ruhun temeli, çekirdeği ise, ölümün ötesindedir. Çünkü, ruh, ebediyetten bir parçadır, gayr-ı mahlûktur, ilâhidir. Ölümle, ruh, tekrar, aslî menşesine gider. (Faust tragedyası da bu ana teze dayanır). Goethe'nin, ruh monadının yok olabileceğini tasavvur edemediği görüşüne, şunu da katmak icap eder: kendisi, yeniden etleşme, bedenleşme, tekrar bir beden içinde yeniden tezahür etme gibi düşüncelere, (Frau von Stein)a ithaf edilmiş bir şiirde şekil vermektedir. Ebedî rahmet, ebedî hayat ve selâmet : ihtiyar Goethe için, hakikat uğrunda cehteden bu mücadele ve aksiyon adamı için, alelâde, bir sükûn ve sükûneti değil, bil'akis, yine bir aksiyon ve hareketi tazammun etmektedir. Yani, ölümden sonra, ruh, mânâ âledî hidayet denilen şey, ruha tahmil edilmiş ve yerine getirilmesi gereken yeni vazifeler ve aşılması matlup yeni müşküller ve mânialar olmak lâzım gelir. Ebedî

rahmet, yine ebedî bir cehde ifadesini bulur. Her şeyin başlangıcında ve hedefinde yine hareket aksiyon vardır. sadece, immanan âlemde (bu yanda) değil, aynı zamanda, transsandan âlemde de (öbür yanda da) aksiyon ve hareket ve aksiyon vardır. Lâkin, bu aksiyon, ebedî ve sonsuz (transsandan) bir dinamizmdir; ruhun saf ve sâkin dinamizmidir. Bu dinamizm, sonluluklar dünyasının kargaşalı ve karışık, zıtlarla ve zıtlara parçalanmış, antinomik fenomenler, paradokslar (aykırılıklar) ve absürdite (abesler, mânâsızlıklar) hâlinde tezahür eden dinamizmine benzemez. Bu, ruhun, kendi aslî menşesinde, ölümün ötesinde, vahdette, yabancı etoflardan sıyrılmış, sonsuz, sessiz ve saf hareketidir. Bu itibarla, oluşan bir mekân-zaman kontinuumu içine (madde dünyasına) fırlatılıp atılmış olan insan ruhu, ilâhî seferlerin nuruna münceziptir (tutkundur). İnsan, huzursuz bir dünya ile iç içe yaşar, fakat, yine de, maddî dünyaya nazaran transsandan bir huzur ve sükûnu arar. Bu huzur ve sükûn, hareketsizlik değildir. Bil'akis, sonsuz, fakat sessiz bir dinamizmdir. Goethe, ruhundaki bu huzur ve sükûn hasretini, sık sık, terennüm etmiştir. Bu huzur ve sükûn, miskin bir hareketidir. Meselâ, bu dünyaya dönük gibi görünen, aşağıdaki, mısra'lar, kanaatimizce, aslında, ruhun kendi öz dinamizmini, ebedî ve transsandan hareketini özleyişidir. Goethe'ye göre, ölümden sonra bahis mevzuu olan şey, ruhun, Mutlak'ın saf vahdet-i külliyesine intikal ederek, yok olması değil, bil'akis, insanın mânevî şahsiyetinin, işte bu Mutlak'ta kendine hâs saf cehde başlaması ve ebedî-müddet devam etmesidir. Şaire göre, insan ruhu, son nefesten sonra, ebedî cehdine transsandansta da devam eder. Bu itibarla, Goethe'nin kastettiği huzur ve sükûn : ampirik (fâni) bir son değildir, yani hayat fânilikte ve fânilikle tükenmez. Goethe'nin istediği, maddî dünyanın elemelerinden, dertlerinden, didinmelerinden kurtulup ruhun saf huzur ve sükûnuna sığınmaktır, daha doğrusu erdemdir. Bu huzur ve sükûn, ruhun kendi küllî ve saf hareketinde ve hareketiyle varılan bir vasattır (ortamdır). Bu ise, ilâhî menşe'li bir şeydir.

Über allen Gipfeln
Ist Ruh,
In allen Wipfeln
Spürest du
Kaum einen Hauch;
Die Vögelein schweigen im Walde.
Warte nur, balde
Ruhest du auch.

Bütün zirveler pür-sükûn,
Ne bir ses ne bir nefes
Ağaçların doruklarında;
Kuşçağızlar bile susmuş ormanlarda.
Merak etme, yakında
Kavuşursun sen de sükûna.²

Bu mevzu ile alâkalı olarak, Goethe'nin bir başka kıt'ası da ilgi çekicidir.

² Şairin kastettiği huzur ve sükûn, ampirik bir huzur ve sükûn değildir. Gerçi, bunu, bu tarzda tefsir edenler vardı; fakat biz, Şairin bahsettiği bu sükûnun, ampirik olmaktan ziyade, mânevî olduğu tarzında bir tefsire daha müsait olduğu kanaatindeyiz.

(warte nur, ...) sözü, haddi zâtinde, “bekle hele” demektir; ancak, burada, ifade edilmek istenen düşüncelerin atmosferi içinde, bu sözün, “merak etme, ...” tarzında Türkçeye naklinin daha muvafık olacağı kanaatindeyiz.

Der Weg des Todes ist es,
Den wir treten;
Mit jedem Schritt
Wird meine Seele stiller

Mevtin yoludur,
Gittiğimiz yol;
Her adımda
Ruhum daha sakinleşiyor.

Birinci beyiti, kanaatimizce, şöyle tefsir etmek mümkündür; Hayat ve dolayısıyla insan hayatı, ölerək oluşan ve oluşarak ölen bir şeydir. Hayat, canlı ölümdür, canlanmış transsandandır; her nefesimizde, hayata vedâ etmekteyiz. Veda ederken de kendimizi ebediyete, transsandansa doğru aşmaktayız. İşte, Goethe'ye göre, bu transsandans, ebedî rahmet ve selâmetin, ebedî huzur ve sükûnun kaynağı ve vasatıdır. İkinci beyit ise, ruhun, fânî hayatta, her nefeste bu huzur ve sükûnu tadarak sâkinleştiğini, yani maddeyi arkada bırakıp aşarak olgunluğun sükûnuna ve sükûn dolu olgunluğa erdiğini tebarüz ettiriyor. Bu sükûn, bir selâmet ve hidâyet sükûnudur. "Qer immer strebend sich bemüht,/ Den können wir erlösen." (Her kim ki dâim cehdederk gayret ede, /Erdirebiliriz anı biz hidâyete.), diyebilecek mertebeye yükselmiş bin insan, hiç şüphesiz, ruh olgunluğunun, iç âlem huzur ve sükûnunun, hangi hedef istikametinde aranacağını da bilir. Ama, bunu hissedebilmek veya düşünebilmek için insanın, bu fânî âlemde, nefsine ayırabileceği kâfu vakti olması icap eder. Nefsine hasredebilecek vakit bulmak, acebâ, yeter mi? Şüphesiz, Nefsine hasredebilecek vakit bulmak, acebâ, yeter mi? Şüphesiz, yetme! Zira, bunun daha başka şartları vardır. onlardan bir tanesini ve mühimmini belirtelim: böyle bir huzur ve sükûn ihtiyacını hissedebilecek bir "ruh yapısı"na sâhip olmak lâzımdır. Her ferdin şahsiyeti ve ferdiyeti, böyle bir şeye müsait değildir. Goethe ise, ruhuna hasredebileceği kâfi vakti olduktan başka, ruh yapısı itibarıyla de, insanın ve kâinatın ana zemini "transsandans"ı ve varlığın külliyyetini, derûnen, idrâk edebilen bir "sensorium commune" idi. Böyle bir ruh, böyle bir insan, nefsinde, zamanı ebediyete ve ebediyeti de zamana kalbederek (dönüştürerek) dünyanın öbür yanındaki huzur ve sükûndan bize bahsedebilir. Ve Goethe, bu insanlardan biriydi. Ampirik Goethe'nin dış hayatı bir hayli hareketli geçmiş olmasına rağmen, entellijibl Goethe, hakikî huzur ve sükûnu veya saadeti: ruhun, fânî hayatın (maddenin) sona ermesinden sonraki, transsandan ve saf cehdinde arıyor ve bunu, vakit vakit, yaşıyordu. Goethe,görünüşte, hayatla, bu dünyanın güzellikleri ve zevkleriyle dolup taşmak, sırf bununla iktifa etmek (yetinmek) istiyormuş gibidir. Anlarda (anların arkasında) ebediyeti değil, bil'akis, sonu gelmiyen fânîliklerin (fânî anların) lezzetlerini arayan, hayatı son damlasına kadar içmek hırsıyla ve ölçsüz bir bilgi (her şeyi bilme) ³ ihtirasıyla da yanıp kavrulan bir insan intıbânı

³ "Zwar weiss ich vie, doch möcht' ich alleswissen." (Çok şey biliyorum gerçi, / Ama, yine de bilmek isterim her şeyi.) Bu söz, insanın tamin edilemeyen, hiç bir ölçü, hiç bi hudut ve ufuk tanımayan bilgi hırsını tebarüz ettiriyor; "her şeyi bilmek" hırsı, bütün fânî eksistansların hududünü bulup onları, buhuduttan, külliyyen, kavramak, değerlendirmek ve mânâlandırmak tahassürünü (özlemine) tazammun eder. Lâkin, beşerî bilgi (ilim) imkânlarının hudutları vardır. ve filhakika, her şeyi bilmek istediğini söyleyen "Faust", insandaki bu küllî bilgi hırsının, çaresizlikler içinde olduğunu biliyor ve bunu, açıkça ve yakınlıkla, itiraf ediyor: "Und sehe, dass wir nichts wissen können, / das will mir schier das Herz verbrennen." (Yine de hiçbir şey bilmiyoruz, heyhat, / İçime dâğı-ı derûn olacak nerdeyse bu dert.) yani, çaresizlik; fakat buna rağmen küllî bilgi uğrunda bu çaresizliğin

birakan Faust veya Goethe, sonunda, yine de, ruhun, selâmet ve hidayet yolunda, saf cehdinde karar kılar (Faust'un, hayatın meşkûkiyetlerle, girdaplarla, mefistofelik uzaklarla dolu-çetin safhalarından geçtikten sonra vardığı en son merhale de, bunu göstermektedir). Bu etüdde, başka bir zaviye altında, tekrar temas edeceğimiz bir hususu (Goethe'nin bir sözünü, bir yakarışını), daha şimdiden ve takdimen, belirtmek isteriz. Goethe diyor ki: "Könnt' ich doch ausgefüllt einmak von dir, o wiger, werden" (Yâ Rabbî, Seninle bir dolup taşabilseydim âh). İşte, asıl Goethe, budur. bu sebeple, bu hârikulâde insan, dünyanın hây-u hûy'unun ötesine geçebilip, âdetâ, transsandan bir rasat mevkiinden dünyaya ve insana bakabiliyor, bunları, sub specie aeternitatis, değerlendirebiliyordu. Bu fikri ve ruhî hâleti, meşhur Alman mistiklerinden Jakob Böhme, ⁴ şöyle karakterlendirir "Wem (e) Zeit ist wie Ewigkeit/Und Ewigkeit wie Zeit,/ Der ist befreit von allem Streit"! (Düşüncenin Türkçe ifadesi : - "Her kim ki, nefsinde zaman dönüşür ebediyyete/Ve ebediyyet de zamana, /Kurtulur ol kişi her türlü hây-u hûy'dan!"). Gerçekten, fâni anlar veya fâni objeler kozmosunu, oluşan mekân-zaman kontinûmûnû, klâsik bir ifadeyle, maddeyi, sub specie aeternitatis (ebediyyet, külliyyet, vahdet ve trans-finit ya da transsandan sonsuzluk zaviyesinden), değerlendirebilmek, kesrette vahdeti, derûnen, idrâk etmek ve, böylece, dünyanın "hay-huy"unu, bir ruh olgunluğu ile karşılayabilmek için, ilk önce, Jakob Böhme'nin anlatmak istediği şeyi, "yapabilmek" kabiliyetini göstermek bu yolda, hulûs-i kalb ile, cehdetmek lâzımdır. Ancak, böyle bir kabiliyet ve ceht imkânı da, her fâniye nasib olmaz. Bu, Allah'ın lûtf-ü inayetiyle, mümkündür.

hudutlarını yine de zorlamak! Tekrar çaresizliğe düşmek ve tekrar hudutlarını yine de zorlamak! İşte insanın bilgi tragedyası! Bu sebeple, insan, ilmî hakikatler uğrunda, "sadece nâmütenâhi cehtetmek", mücadele etmek mevkiindedir. Bö münasebetle, bir noktayı belirtmek isteriz: Aceba, eşyanın hakikî mâhiyeti hakkında, beşerî bilgi yolu ile, bir şeyler bilmek mümkün müdür? Mümkünse, bu bilgi nasıl teşekkül etmektedir? Görülüyor ki, epistemolojik problem, metafiziğin vardığı neticeleri ve metafizik iddiaları kontrol etmek ihtiyacından doğmuştur. Bu kontrol de, beşerî bilgi imkânlarının hudutları olduğu tezini ortaya çıkarmıştır. Fakat, buna rağmen akıl, (felsefe), insan zihnini, yine de zihnin bilgi imkânlarının hudutlarını, metafizik problemlere doğru, aşmaya zorlamaktadır. Çünkü, insan şuuru problemattır, problemler kaynağıdır. Zira, insan şuurunu yahut insan ruhunu, transsandan sonsuzluk besler ve bu, hür irade ve fikrin tefekkür kabiliyeti şeklinde tecelli eder. Onun için, insan, kendi bilgi imkânlarını ve bu imkânların hudutlarını, vakit vakit, tayin ve tespit etmek ihtiyacını hissetmekle beraber, akıl, onu, yine de, bu hudutları aşmaya zorlayacaktır. (Kant, bu cihete, bilhassa, parmak basmıştır). Denilebilir ki felsefe (metafizik), insanın o tatmin edilemeyen, hiçbir ölçü, hudut ve ufuk tanımayan 'nâmütenâhi ve küllî bilgi hırsı'ndan doğmuştur. Bu mânâda olmak üzere, ilim ve felsefe insanın tohumunda priorik olarak, mevcuttur. İnsan, dünyaya gelirken, ilmi ve felsefeyi (hikmet, hakikat ve insaniyet aşkını ve varlık şuurunu) beraberinde getirir. Bu itibarla, insan, "âlim ve filozof! Bir mahlûktur. İnsan, metafizik transsandansı işaret eden bir gösterge ve, aynı zamanda, bu transandansa doğru kendini aşma hâlinde olan bir ek-sistanstır, bir var-olur'tur, küllî-tek Süje Varlığın külliyyetine bir "oluş"tur.

⁴ Jakob Böhme (1575-1624), Ümanizm çağının, şayan-ı dikkat, alman mysthik ve theosophlarından. Kendisinin asıl mesleği, kunduracılıktı. Hattâ bundan dolayı da, "Der Schuster, yahut Schuhmachermeister von Görlitz – Görlitzli kunduracı ustası" diye anılır. Diğer taraftan, dostları, kendisine "Philosophus Teutonicas" lâkabını da vermişlerdi. Ve, hakikaten, bu zât, o devrin tanınmış alman filozoflarından. Böhme, felsefenin çok güç bir meşelisinin uhdesinden (üstesinden) gelmeğe çalışmıştır. Bu mesele, şerr'in hayr-ı âlâya nispeti problemidir. Böhme, şer ile hayr-ı âlâ arasında bir rabita olup olmadığı keyfiyeti hakkında tefahhusta bulunmuş, neticede, şerr'in hayr-ı âlâda imkânını, hattâ zarureti kavramaya görmeye çalışmıştır. Bu dünyada şer ve habaset, hayr-ı âlânın (iblis Allah'ın) idrâk edilebilmesi için zarurî bir münebbih ve muharriktir. Bu mevzuda, Goethe de Böhme'nin tesiri altında kalmış, bu meseleye Faust tragedyasında temas etmiştir. Meselâ, Goethe'ye göre, mephisto (iblis), bize Allah'ı; şer ve habaset, Hayr-ı Âlâ'yı hatırlatan bir dikendir. Şeytan, Allah'a karşı isyan hâlinde olmakla beraber, yine de, O'na hizmet etmeğe mecbur ve mahkûmdur.

-D-

Goethe'nin kadınlara karşı davranışı, tabiat anlayışı, varlıkta menfi prensip (mefistofelik kuvvetler) hakkındaki görüşü ve emsali hususlar da, üzerinde durmağa değer mevzulardır.

a) Goethe'nin kadınlara ve kadınlığa karşı davranışı da, şairin dünya ve hayat telâkkisi çerçevesi içinde mutalâa edilirse, şayan-ı dikkat bir ehemmiyet arzeder. Kendisinin kadınlar karşısındaki davranışıyla tabiat karşısındaki davranışı arasında bazı benzerlikler vardır. Kadınlara karşı sevgisi, gençlik yıllarında, sadece bir incizap, bir sürüklenmeydi; garâm-ı aşkın tevliit ettiği bir mest oluştu, bir sevdâ sarhoşluğu idi, bir gönül eğlencesiydi. Fakat, sonraları, (Frau von Stein)ın, bu aşk sarhoşluğu, bu gönül eğlenceleri üzerindeki, tadil edici, itidâle, doğru istikamet verici tesirlerini görüyoruz. Diğer taraftan, tabiat tetkikleri maksadıyla, (Thüringer Wald)de yaptığı gezintiler dahi Goethe'nin tabiata karşı davranışında değişiklikler husûle getirmiş, böylece, Goethe ile tabiat arasında daha derin bir bağ, daha objektif bir münasebet teessüs etmişti. Daha doğrusu, bu suretle, Goethe'nin tabiat anlayışında objektif bir tekâmül husûle gelmiştir. Başlangıçta, Goethe tabiata münacesip (tutkun) bir âşıktı, tabiatın güzellikleriyle mest olmuş bir kimseydi; fakat, bu tabiat sarhoşu, sonraları, bir tabiat müdakkiki (tetkik edici) hâline gelmiştir. Bunun gibi, Goethe'nin aşk sarhoşluğu, kadınlara karşı hissettiği o cismânî, o nefsânî incizap da, yavaş yavaş, kadınlara ve kadınlığa hürmet ve perestişe inkılâp etmiştir (dönüşmüştür). (Bu noktada, ampirik Goethe'nin entellijibl Goethe'ye doğru tekâmülünü görüyoruz). Goethe'nin gerek karakterinde gerek şiirlerinde, Frau von Stein, Christiane Vulpius ve emsali kadınlar veyahut daha başka kadınlar bir hayli müessir olmuşlar, Goethe'nin ruhunda güzelliği, güzel şeyleri uyandırmışlardır. Goethe, bunların tesirlerini şiirler hâline getirmiş, böylece, bu kadınlar dolayısıyla, şairin iç âlemi şekillenmiş ve, ber'aks, bu kadınlar da, o sâyede, mânen zenginleşmişlerdir. Bu kadınlar ve kızlar, Goethe'nin ruhuna tazelik ve küşâyış vererek, onun kusurları üzerinde düzeltici tesirler icra etmişlerdir.

b) Faust dramının temel düşüncelerinin anlaşılması bâbında, belirttiğimiz bu hususlara şunları da ilâve edelim :

Faust dramının ikinci kısmı da "bir takım mücerret fikirler"e teallük etmemekle beraber, birincisine nazaran daha "fikirî"dir. Goethe ve Schiller, müphem, âdetâ, sisler arkasında kaybolmuş, mücerret hayâl hâline gelmiş bir fikirlik mânâsında idealist değildiler. Çünkü "hilkatin objektif mevcudiyetini idrâk etme"yi mümkün kılan mânevî "görme uzuvları" ve yine "kaderin fiilî realitesini idrâk etme"ye yarayan duygu organları olmaksızın, idealizm, bir illüzyonizm olur. Büyük, yani hakikî şiirler, mecaz ve kinayedenden doğmaz. Zira, şiir, yaşanan şeydir. Ve, filhakika, külliyyet ve vahdeti aksettiren bir yaşantıdır, "Erlebnis"tir. İşte, bunun gibi, Faust dramının da yaşanmış bir şey olarak kavranması ve anlaşılması lâzımdır. Schiller gibi Goethe de ilim, aşk ve hüsn (hüsün-güzellik) uğrunda cehdetmiştir. Böylece, Goethe, aşkın sırrını, bir çok sukut-ı hayâllerden, hatâlardan ve ihtiraslardan sonra, başka bir deyişle, sukut-ı hayâl, hatâ ve ihtiras yolundan geçerek, derûnen yaşamak, daha ince ve daha derin kavramak ve anlamak imkânına sâhip olmuştu. Ebedî kadınlığın (kadındaki dışının o fâni ve cismânî passivliği ve güvenilmezliğinin değil, bil'akis, kadındaki o gayr-ı fâni tarafın; o saf, o temiz, o bâkir aşk kudretinin, analık rahm-ü şefkatinin), insanı yüksek seferlere, küllün vahdetine ve vahdetin külliyyetine doğru götürdüğü, hakikatine erinceye kadar, Goethe, böylece bir çok hatâlardan, ihtiraslardan ve imtihanlardan geçmiş ve, nihayet aşkın sırrını (aşkın kudret-i külliyesinin maddeyi aşan trans-finit veya transsandan sonsuzluğunu), derûnen, kavramak ve yaşamak imkân ve saadetine nâil olmuştu.

c) (Dante)nin "Divina Commedia" (İlâhi Komedyası)na, mânevî insanın menkıbesi denilmiştir. İlâhi Komedyada, tekâmül ve tekemmül eden (oluşan ve olgunlaşan) insan, bir

çok ihtiraslardan ve mezmum fiiller (inferno) kanalından geçerek sâfiyete, selâmete, hürriyete, nazafete ve nezahete (purgatorio) doğru yükselmekte ve, "Beatrice"nin yardımıyla, mahz (saf) aşk sferine (paradiso) mi'râcıdır. İşte, Faust dramı da, Dante'nin Divina Commedia'sında olduğu gibi, insan ruhunun aşka ve nura, ebedî Hakikate doğru mukadder cehdidir. Başka bir tabirle Faust, ruh ve mânânın mücadelesi ve oluşudur; yüksek (hârikulâde) bir hayat enerjisinin, hayat iradesinin, hayat hamlesinin şahlanışını, fakat aynı zamanda, ruhun metafizik-transsandan Süje-varlığa akışını temsil eden insanın menkıbesidir; yahut mesnetsiz kalıp dağılmaması için, bu hayat hamlesinin küllî ölçüsünü, kanununu, ritmini, insan ruhunun selâmetini arayan bir dâhinin menkıbesidir. Her büyük filozof ve san'atkâr gibi Goethe de, eserlerinde ve eserleriyle, "mutlak selâmet ve küllî hakikat"e doğru "bizzat bir hamle" olarak görünüyor. Burada, dâhi bir insanın ruhundaki kaotik kanaşma bahis mevzuudur. Bu insanın ruhunda, hayat mâcerâsı imtihanında muvaffak olmak ve "insan varlığı"nın sırrını çözmek hasret ve iştîyakı vardır. Çünkü, hayatın mânâsının ve sırrının çözülmesi demek, polarite ve zıtlar hâlinde, oluşan fenomenler (fânîlikler) silsilesinin sâbit ve sâkin (kendisiyle ayniyet-i dâime hâlinde olan) kutbuna ermek, "sonlu varlık"tan ("son"suz varlık)a, zamandan ebediyyete, fragmenter (parçalanmış) varoluşlardan (ferdiyetler kozmosundan) transsandan varlığa (transsandan Mutlak'a), hakikî bütûn'e varmak, fâniliği, maddenin hiçliğini aşarak ölümün öbür yanındaki mutlak hürriyeti, varlığın ebedi özünü yaşamak, sonsuzluktan sonluluğa bakabilmek demektir. Mamafih, kanaatimizce, âlem-i fenâda, mekân-zaman kontinumunda, bu, mümkün değildir. Lâkin, insanın rabbanî tarafı, ebediyetten bir parça olan ve düşünen (ve hisseden) metafizik çekirdeği, -ve işte bu çekirdek, ebediyetten bir parça olduğu için-insanı, yine de, imkânsız olan'ı aramaya sevk etmekte; diğer tabirle, sonluluğunu derûnen idrâk eden bir mahlûk olması hasebiyle, insanı, sonsuzluk tahrik etmektedir. Sonluluğun şuurlaştığı anda, bu şuurlaşmanın süjesi, transsandan sonsuzluktan isabet alır. İnsan, mahlûk olduğunu idrâk ettiği anda, Hâliki düşünmeğe başlar. İnsanın, daima, imkânsız'ı, hattâ, muhâl'i mümkün kılmak uğrunda cehdetmesi, onun ebediyyet ve lâyetenâhiyyetten (sonsuzluktan) bir parça olduğunun delili değil midir? Yukardaki düşünceleri, şöyle de ifade edebiliriz : -bir yüzü hayata (sonluluklara), diğer yüzü sonsuz mekâna dönük olan "ölüm"ü, filôzofi reflexion katında, düşündüğümüz zaman transsandan sonsuzluktan, Allah'tan isabet almış oluruz.

Diyecek odur ki bütûn büyük "filozof, mistik ve san'atkârlar"ın, asırlardan beri, yaptıkları iç âlem hamlelerine rağmen, öyle görünüyor ki, insan yaşadığı müddetçe, kendisinin de bağlı bulunduğu mekân-zaman kozmosunun strüktürü ve bu strüktürdeki kendi hususî pozisyonu dolayısıyla, transsandan sonsuzluğu veya mutlak ve saf varlığı : ancak, fikir dimansiyonunda, belki, dörtbaşı mâmur "tefekür" edebilir; fakat irade dimansiyonunda, bu transsandansa sâhip olamaz. Ve, böylece, bu dimansiyonda, transsandan sonsuzluk bir ütopya hâline gelir. Duygu dimansiyonunda ise, aynı şey, sonu gelmez bir özlem, bir hasret olmaktan ileri gidemez. Zâten, insan, bu tefekkürde, bu ütopyada ve bu hasrette ya da tehassürde, insan olduğunu derûnen yaşar, idrâk eder.

d) Anlaşıyor ki varlığın, bir küll olarak, mânâsını ve değerini arama keyfiyeti, insan ruhundaki aslî ve esrarlı bir duygudan (metafizik tehassür ve iştîyak, metafizik heyecan dediğimiz, ihata edici küllî bir duygudan) neş'et eder. (Aynı duygu, bizi, sadece mutlak varlığı değil, aynı zamanda, en yüksek Hayr'ı aramaya da sevk eder). Burada, bir meseleyle karşılaşırız : Varlığın mânâsını ve en yüksek Hayr'ı aramada, mefistonun maddeye (oluşan sonluluklar kontinumuna) dayanan, maddeden gıdalanan o buz gibi soğuk, o cismânî tefekkür tarzı, Faust'a hulûl ve nüfuz etmese ve, böylece "metafizik ideler ve duygular"

âlemini maddî eşya âlemiyle mücadelele, hesaplama'ya mecbur etmeseydi, varlığın mânâsını (özünü) ve en yüksek Hayr'ı arama keyfiyeti de müphem kalırdı. Gerçi, mefistonun, bu şeytanî ruhun varlıkta ve beşerî mevcudiyette bir muharrik, bir kamçılayıcı olduğu kabul edilebilir. ancak, mefisto mefhumunu, yine de, geniş olarak düşünmek icap eder. Şöyle ki, meselâ, mefisto, idealistin karşısında realisti, spiritüalistin karşısında materyalisti, plâtonistin karşısında pozitivist, patetik insanın karşısında ironik insanı, metafizik (rûhanî) duygu karşısında teorik aklı (esprîye dayanamayan, yani materyalist ratio'yu, çıplak zihni), yapıcı îman ve aksiyon hamlesi karşısında yapıcı olmayan (yapıcılık kudretinden mahrum) septik şüpheci temsil etmektedir. ihtisasçılığın, ihtisaslandırıcı ruhun hâkim olduğu devirlerde –ki bu zaman safhalarında, insan gerek din gerek san'at sâhalarında yaratıcı bir şekillendirmeyi hedef tutmamakta, bil'akis, eski devirlerin vücutte getirdiği eserler, o devirlerde yapılmış olan şeyler tahlil ve tetkik edilmekte, yaratıcı olmayan septik şüpheciliğin ışığında ele alınmaktadır. İşte, bu gibi devrelerde, mefistonun ruhu hâkimdir. Bu ruh, nüktedan, lâtifeci ve keskin zekâlıdır. O aşktan bi-behredir, aşkın câhilidir; lâkin, buna mukabil, cismânî ihtiraslar sâhasında, şehvet ve şehvâniyet deryasında üstattır. O, bir takım aldatıcı hayâller ve vehimlerle, kâzip (yalancı) akislerle, seraplarla hayra karşı gelen, engel olan Ehriman'ın, karanlık ve karışık (irrational) maddenin ajanlarından. O, kendini, ışık, aydınlık getiren bir şey olarak ilân eder; flakat, onun getirdiği aydınlık, çiy bir ışıktan, kızıl bir karanlıktan, bir yangından başka bir şey değildir. Meselâ, septik şüphenin çiy ışığı gibi! Mefisto, uyuşuk ruh hâletlerinden (mizaçlardan) veyahut sahte, kâzip (aldatıcı) heyecanlardan gıdalanan, diğer tabirle, istifade eden hücumlarını (eylemlerini), insan kalbine, sanki bir ışıkmış gibi, tevcih ve bunu da, insan ruhunun aydınlanması diye ilân eder. Mefisto'nun bu hücumları ve tasallutları kâzip heyelam ruhlara tesir edemez. Bu iğfâl ve ifsat edici mefisto, zâten, bu gibi ruhlardan, bir müddet sonra, elini çeker.

Hülâsa, münkir ruh (şeytan), şer ve habaset prensipinde ve prensipiyle tükenmemektedir. O, şerr'i ister; lâkin, sonunda, iyiliği meydana getirir. O, iblis olarak, Allah'a hizmet etmeğe mecburdur. Bu münkir (her şeyi inkâr eden) ruh, yine de, Allah'a giden bir yoldur. Lâkin, bu yol, müstakim değil, münhani, dolambaçlı bir hattır, bir lâbirenttir. İnsanın karşısında bir takım engeller vardır. bu engellerin hikmet-i vücudu, insanların, kuvvet ve kudretlerini onlarda ölçmelerinde mündemiştir. Engeller, çoğu defa, insanlar kuvvet, kudret ve kabiliyetlerini ölçsünler diye mevcuttur. Demek ki engeller, hakikatte, engel değil, aksine, ilerlemeyi tervic eden, ilerlemenin gerçekleşmesini kolaylaştıran âmillerdir. Bittabı', bu meyanda, hedefin, daima, göz önünde tutulması şarttır. Ve, ancak, bu şartlar altında, engellere bu karakteri izafe edebiliriz. "İyi ve rahat günler" uzun sürerse, kötü günlerden daha zararlı olabilir. Çünkü, bu takdirde, insan ruhuna bir gevşeklik, bir meskenet âriz olur. Buna mukabil, ıztıraplar, haksızlıklar, genalıklar kuvvet ve kudretimizin inkişafını, çelişkleşmesini, gelişmesini temin eder. (Materyalizm spiritüalizmin, realizm idealizmin, doğmatik septisizm (kritik, ilmî şüpheciliğin aksi septik şüphencilik) imânın kuvvetlenmesine yarayan birer dikendir. Bu sebeple, spiritüalizm, idealizm ve îmân; daîmî bir kriz içindedirler. Bu kriz, onları daima canlı ve dinamik tutar. Binaenaleyh, gerek insanın uzviyetinde, gerek kâinatta yahut gerek insanın kâinattaki pozisyonunda, gerek kâinatın strüktüründe şeytan denilen diken, âdetâ, bir zaruret hâlini almaktadır. Meselâ, nura, her sâhada ahenge, vahdete, senteze doğru hamleler yapmak isteyen Faust, mefistodan gıdalanan o şeytanî antitez olmaksızın, hiçbir mânâ ifade etmez, hattâ tasavvur bile edilemez. Karanlık, olmadan ışığın, soğuk olmadan sıcak, hastalık olmadan sıhhatin kıymeti anlaşılamaz. Bizi, ancak kesret vahdete, sonluluk sonsuzluğa, zaman ebediyete, madde mânaya doğru tahrik eder. Aşkın zıddı olmaksızın aşk, iyice tebarüz

edemez. Bunlar, âdetâ, tesir ve aks-i tesir, müspet ve menfi gibi şeylerdir. Aslında ve sonunda, zafer daima nurundur, zulmetin değildir; kaosun değildir, kozmosundur; anarşinin değildir, normun ve değerindir, ölçünün ve nizamındır. Faust'undur, Mefistonun değildir!

e) İşte, Faust, kendine rehberlik eden, kendini (Faust)u aldatan, iğfal eden bu arkadaşla hilkatî baştan başa dolaşır. Acebâ, Mefisto, bu ruhu (insan ruhunu, insanın bu ilâhî tarafını) aslî menşeinden, Allah'tan uzaklaştırabilir mi, onu, metafizik transsandan menşeinden koparabilir mi ve, böylece, kendi yoluna çekip alçaltabilir mi, acebâ, insan ruhunun nura doğru yükselme iştîyakını ve hamle kudretini öldürüp onu şer ve habâset batallığında mahvedebilir mi? Şunu belirtelim ki bu hâle gelen insan, zâten, insânî asâletini, ilâhî karakterini kaybeder ve, kendiliğinden, şeytanın malı ve bu suretle, onun âlemine dâhil olur, süfliyetin apaçık bir parçası hâline gelir. Eğer, insan, doğru yolu arama; ulviyete, nura ve aşka kavuşma iştîyak ve incizabıyla yanıp tutuşursa, nûr ve mânâ âleminin aslî bir mensubu olarak kalır. Muhtelif vesilelerle de, belirttiğimiz gibi bu tablo gösteriyor ki insanın kâinattaki pozisyonu zor, yolu çetindir. O, varlığın çetin yolundan geçmek için yaratılmıştır.

İnsan, daima şeytanın iğvââtına maruz kalacaktır. Bu iğvââtı, Faust dramında, takip etmek mümkündür : Meselâ, ilimle, büyüculük ve sihirle; ilm-i simyâ ile bir hayli meşgul olduktan sonra Faust'un, Gretchen ile olan, hazin mâcerası! Cadılar dağındaki demonizm (şer ve habaset demonizmi, cadılar karnevalı). Gretchen'in mahvolması! Bütün bunlar, Faust dramının birinci kısmında bahis mevzuu olmaktadır. İkinci kısımda, tamamen iyileşmiş olan Faust, yepyeni ve taze bir enerjiyle, başka bir âleme dalar : devlet ve siyaset hayatı ve klâsik Yûnân âlemi! Burada da gayesi, canlı hilkatın (hayatın), mümkün olduğu kadar, büyük bir kısmını işlemek, kavramak ve iktisap etmektir, yaşamaktır, idrâk etmektir. Fakat, burada da aradığını bulamaz veyahut aradığı şey, parmakları arasından su gibi akıp gider. Faust'un nazarında, devlet de, mutlakîyyet idaresi de şümullü eserlerin, sosyâl şekiller içinde, gelişmesine müsait bir zemin olarak görünmez.

Bütün uğradığı şeyler, başına gelenler Faust'u olgun ve tecrübeli bir insan hâline getirmiştir. Nihayet, Faust, mahdud bir toprak parçasına çekilir ve bu toprak parçası üzerinde bütün insanlık için çalışmaya başlar. Böylece, büyü, sihir, ilm-i simyâ ve mefisto gibi şeylerden, kendiliğinden, uzaklaşır. Artık, Faust, yapıcı, şekil ve nizam verici bir ruh hâletinin bir gayenin, yaratıcı aksiyonunun hizmetindedir. Artık, fenomenler âlemini, egoist şekilde, arzulamamaktadır. Çünkü, fenomenler âlemi, Faust'un nazarında, aslî hakikati örten bir peçe, alelâde bir örtü; bütün hayat bir sembol, varlığın bir misâlî hâline gelmiştir. Faust, artık bir san'atkâr olmuştur. O, artık ruhun, yaratıcı nûrun aktif bir âletidir. Şeytan, o huzursuz ruh, o habis cismaniyet ve bundan doğan hazlar, zevkler, kendini aldatan ve bir hayâl âleminde bocalayan, çalkalanan ruh hâleti, artık, Faust'un iç âleminde silinmiştir. Çünkü, Faust'un ruhu, diğer-endişliğin, küllî insanîyetin tevliit ettiği duygularla, hamle iştîyakıyla meşbudur. O, ihtirasların kaotik vasatını aşarak aşk-ı insânîye ulaşmış, böylece, ruh ve mânâ âleminin esaslı ve aslî bir rûknü olmuştur. Ancak, aşk-ı insânîye varabilmek için, ilkönce, insanı ve kozmosu aşan "bâkî ve ebedî şeyler" in idrâki lâzımdır. Bu yoldan idrâk edilen aşk-ı insânî, insan ruhunu aşk-ı ilâhîye götürür. Böylece, immanans, transsandansta sâfiyete, aydınlığa, selâmete ve Mutlaka kavuşur. Faust tragedyası, insan ruhunun "mânâ"lı macerasının şayan-ı dikkat bir aynasıdır; insana, insanı bütün cepheleriyle, gösteren tablôdur; insanın, tabiat ufkundaki yahut zamanla ebedîyyetin, sonlulukla sonsuzluğun, maddeyle mânânın, immanansla transsandansın, hayatla ölümün kesiştikleri, iç içe oldukları bir hudut sferindeki, kader tablosudur.

f) Faust, faideli ve hayırlı aksiyonların (fiil ve hareketlerin), bu mevzudaki yeni imkânların engin ufuklarına nazarlarını atfetmiş olarak ölür. Bu sebeple, Goethe'ye göre, Faust'un gayr-ı fâni ruhu, kendiliğinden, bu istikametteki cehdine devam eder. Böylece, yaratıcı nura doğru yükselir. Bu nurda mekîn ilâhî aşk, cismâniyetten kurtulup yükselmeğe, rabbânî inayete ermeğe çalışan ruhun hamlesini karşılar ve destekler. İnsan ruhu, ebediyetten bir parça olduğu için, nâmütenâhî (sonsuz) bir dinamizme sâhiptir. Bu dinamizmin hedefi : vahdet ve ahenktir, sonsuzluğu yaratan, insan ve kâinat denilen sırları da ihtiva eden küllî kudretin merkezidir, Allah'tır. Goethe, ruhun bu nâmütenâhî dinamizminin, maddî –ampirik dünyayı (âlem-i fenayı) aşarak entellijibl dünyada (âlem-i mânâda da) devam ettiğini kaanidir ⁵

Artık hayatın mânâsı anlaşılmıştır. Faust, fâni anlarda fenomenlerde “ebedî, bâkî ve sonsuz olan”ı idrâk etmiştir. Ruh, maddenin mukavemetini (egoizmayı) yenerek aşmış, hürriyete ve selâmete ulaşmış, şekil-siz maddenin irrasyonâl ağırlığından ve câzibesinden kendini kurtarmıştır.

g) Hayat, bize aslî maddeyi verir. Din, san'at, ilim ve felsefe bize bir takım yardımcı vâsıtalar temin ederler. Bunların yardımıyla, bu aslî maddeyi işleriz. Bu işlemeyi temin eden enerjiler, ruhumuzda mevcuttur ve kader bunları tezahür ettirir. Böylece, insan, etofların en muhteşimini, hayatı şekillendirir. Lâkin, insan, bu etofu şekillendirirken, transsandans düşüncesinin, daha doğrusu faktörünün yardımına muhtaçtır. Çünkü, transsandans, insan ve kozmosun temilidir. Bu temel olmaksızın, insan ve dünyayı mânâlandırmak mümkün değildir. Ve yine bu temele, bu ana zemine inanmadıkça, maddeyle, bilhassa iç âlemimizdeki maddeyle başa çıkmak mümkün değildir. Faust dramının sıklet merkezinin ihtiva ettiği bazı çekirdek düşünceler vardır. ruhun selâmetini anlatan bir eser olarak Faust dramında, immanan bir evölüsyon panteizmi çerçevesinde de olsa, transsandans (Allah) düşüncesi ve bu transsandansın insan hayatındaki merkezî mânâ ehemmiyeti temel pozisyonlardan biridir. Bu temele dayanarak, insanın madde ile (tahsisan iç âlemdeki maddeyle) nasıl başa çıkabileceği, başa çıkması icap ettiği, bu dramda gösterilmeye çalışılmıştır. Bundan başka, maddenin bittiği hududa, yani bütün fâni nefeslerin sonuncusuna ve sonuna gelen insan ruhunun, bu huduttan aslî menxeine, metafizik transsandans Süje-varlığa, geldiği yere, iblîysin, aksi istikametteki bütün gayretlerine rağmen, tekrar döndüğü, hassaten, belirtilmektedir. Çünkü, Faust, hayatın mânâ ve kıymetini veya hayatta huzur ve itmi'nânı, eninde sonunda, maddî zevklerde değil, bil'akis, ruh asaleti ve olgunluğu hedefine doğru, iyilik, güzellik, hakikat ve mânevî kıymetlere doğru, fâsılasız, cehte bulmuştur. İnsan hayatında, asıl ve yegâne kıymetli olan şey, işte bu cehttir. Faust, bu cehte îman etmiş olarak ve bu ceht içinde ölür. Böylece, insanın gayr-ı fâni tarafı, tekrar, aslî menşesine döner.

⁵ Goethe, ölümünden kısa bir müddet evvel, bir dostuna yazdığı mektupta, insan ruhunun, ölümden sonra da ebedî cehdine devam ettiğine inandığını, şu sözlerle belirtiyor : “Der Gedanke an den Tod laesst mich völigg ruhig, denn ich habe die feste Überzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur; es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit; est ist der Sonne aehnlich die bloss unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet”

Goethe, görüyor ki, insan ruhundan, “**gayr-ı kaabil-i tahrîp karakterde bir varlık olarak**”, bahsediyor. Ve bu arada “Seele” değil de, “Geist” tabirini kullanıyor. İnsan ruhunu geniş mânâda alacak olursak, o vakit beden – ruh ve mânâ – ruh diye bir tefrik yapmamız icap eder. Mânâ – ruh, insan ruhunun mânevî dimansiyonudur. Bu dimansiyon, biyolojiyle psikolojinin ötesindedir. Bu, insanın hürriyetten oluşmuş metafizik çekirdeğidir. Buna, insandaki “hür süje” de diyebiliriz. Goethe'nin, Geist tabiriyle kastettiği şey, işte bu metafizik çekirdektir. Şairin “ein Stück Ewigkeit” dediği şeydir bu!

İyilik ve insaniyet yolunda fâsılasız cehtetmek düşüncesi, Faust dramının ikinci temel tezi veya temel pozisyonudur. İnsan sevgisi, diğer-endişlik (hemcinslerini düşünmek, insanlara yardım etmek), insanlık için çalışmak, insan şahsiyetine hürmet etmek, onu korumak ve geliştirmek gibi hedefler ve bu hedeflerde teşahhus eden (somutlaşan) değerler : Goethe'nin hayat anlayışında önde gelen ideal unsurlardır, normlardır, prensiplerdir. Goethe'nin, Allah (Transksandans), tabiat (immanans, hayat) ve insan arasında bir iç rabita mevcut olduğu yolundaki nokta-i nazarı onun ümanizminin mesnedidir. Bundan başka, bir taraftan ilim, san'at ve dinin yektiğerine nispeti, diğer taraftan tahkiki kaabil olmayan şeylerle tahkiki kaabil olan şeylerin birbirine nispeti meseleleri, Şairin, bilhassa, üzerinde durduğu hususlardandır. Goethe'ye göre, fâni hayatımızı tetviç eden (taçlandırın) şey, insan ferdiyetinin veya şahsiyetinin tekemmülüdür, olgunlaşmasıdır. Binaenaleyh, zikredilmiş olduğu veçhile, insan şahsiyetinin korunması, geliştirilmesi, olgunlaşması; insanın en başta gelen vazifelerindendir. Ruh asaleti ve olgunluğu, hemcinslerine yardım etmek, hayrın hizmetinde olmak! İşte bütün bu vasıflar ve hasletler, insanı diğer mahlûklardan ayıran karakteristiklerdir.

Faust tragedyası, Goethe'nin dünya, hayat ve insan anlaşının, en yüksek zirvesine ulaştığı veyahut bu tragedye, Goethe'nin Allah (transsandans) kozmos (immanans) ve insan (insanın ruh ve mânâ tarafı) hakkındaki fikirlerinin, bir sentez hâlinde, en yüksek şeklini aldığı bir eserdir, insanın fâni dünyadaki kaderini, misyonunu, aksiyonlarını, iç ve dış âlem mücadelelerini, bunların mânâ ve hedefini aksettiren bir menkıbedir.

h) Faust dramında, hukukla alâkalı düşüncelere temas etmeden evvel, Goethe'nin anlatmak istediği şeye, umumi hatları itibarıyla, tekrar temas edelim : Acaba, insan ruhu, dünyanın maddî zevk ve ihtiraslarının devamlı cezbeden tesirlerine rağmen, ülvî hedeflere doğru, sürekli, cehdedebilir mi? yoksa, eninde sonunda, yine de, maddeye mi mağlup olacaktır, maddî ve fâni anlara bağlı olarak, bu anlarda ve bu anlarla mı tükenecektir? Bütün fâni engelleri aşmak isteyen Faust'un ruhu, aceba, sonunda, mephisto'nun mu malı olacaktır? Goethe, eserinde, mânâ ile madde, hayr ile şer, müspet ile menfi, Allah ile iblis arasındaki mücadeleye hayr'ın ve mânânın galebe çalacağını anlatmak istiyor. (Böylece, Zerdüş'tin görüşüne yaklaşmış oluyor. Yahut böyle bir intibâ mümkün kılacak pozisyonları benimsiyor Goethe!). Bu eserde, aynı zamanda, hudutsuz ve ölçüsüz bir ilim ihtirasıyla maddi dünya zevklerini son damlasına kadar içme ihtirası, Faust'a hâkimdir. Fakat, habis ruh, galip gelmemelidir. Yani Faust veya insan, saadeti ve itmi'nânı fâni anlarda aramamalıdır. Gerçekten, Faust, dünyadaki hayatında geçirdiği bütün tecrübelerden ve mücadele safhalarından, yaşadığı bütün maddî ihtiraslardan sonra, hayatın mânâsının: iyilikte, hemcinslerine yardımda, insan sevgisinde, ruh asâletinde, çalışan beşeriyette ve bu beşeriyetle beraber olmada ve ülvî değerler ve hedefler istikametinde, dâima, cehdetmede mündemiç olduğunu anlamıştır. Ve, maddî ânin devam etmesi arzusunun, hâlâ tesiri altında bulunmasına rağmen (... Verweile doch, du bist so schön.) , yine de bu rabbânî hedeflere dönük olarak son nefesini verir. Bu itibarla, şeytan, Faust'un ruhunu (metafizik çekirdeğini) aslî menşeiinden, Allah'tan koparamaz. Gerçi, ölen Faust'un ruhu, temamiyle temiz ve saf değildir, yeni de maddenin cürufunu taşımaktadır; ama ülvî hedeflere mânâyâ müteveccih olarak tekmil-i enfâs eylediği için Âlem-i Ukbâda da, bu hedefler yolunda, ebedî cihdeni devam imkânına sâhip ve bu cehd, Allah'ın inayetine mazhar olacaktır. Esasen, mutlak mükemmeliyet ve sâfiyet hedeflerine doğru, ölümden sonra dahi, ebedî ceht ruhun mâhiyetinde gelen kalitatif bir kabiliyettir.

Goethe'nin demek istediği odur ki hayr ile şer, hürmüz ile ehriman arasındaki mücadeleye, zafer hürmüzündür. Bu dünya, bu mücadelenin, bu tragedyanın cereyan ettiği bir sahnedir.

Tragedyanın sonunda, madde mânâya, maddî tabiat mânevî hürriyete ve sâfiyete mağlûp olacaktır. ⁶ Faust dramı, göklerde bir prologla başlar ve bu prolog, eserin tezini ve hedefini, açıkça, gösterir: Tanrıyla münkir ruh (iblis), insan ruhu ile alâkalı olarak, bir bahse girişirler. Acebâ, insan, devamlı olarak, ûlvî hedeflere doğru cehdedebilir mi, yoksa, hayr-ı âlâ uğrunda cehdeden, etmek imkânına sâhip olan insan, sonunda, yine de maddeye mağlup mu olacaktır? Eserin ana tezi, budur. bu dram, insan ruhunun, menşei ve özü itibariyle, asil, iyi ve ilâhî olduğunu ve tekrar menşeiine avdet deceğini izaha tahsis edilmiş bir eserdir, insan ruhunun selâmeti ve hidayeti eseridir. İnsaniyet felsefesi ve ahlâk felsefesi (etik) zaviyesinden değerlendirilecek olursa, Faust dramı, hayat mâcerasında, insanın çetin oyulunu aydınlatmaya çalışan bir regülâtif, insan varlığında hayr ve şer mücadelesini gösteren ayna; insandaki ilim hırsını, hakikat ve sonsuzluk aşkını, ruhun, ölümü dahi aşan, ebedî manevî cehdini anlatan bir eserdir.

i) Goethe'nin Faust tragedyasını, filozofik bakımdan ve umumî hatları itibariyle, değerlendirmeye çalıştık. Ancak, Goethe'nin dünya ve hayat görüşü, insanın dünyasını alâkadar eden bazı temel problemler karşısındaki fikrî davranışı, şüphesiz, ayrı ve müstakil bir etütte tahlil ve izah edilebilir. Faust'a dair izahlarımıza ve değerlendirmelerimize, burada, nihayet verirken, şunu belirtelim ki Goethe, bir dâhiydi, bir sensorium communeydi. Dehâ, kâinatın, bir entelijibl noktada, bir dimağda dile gelerek, kendini, şuurlu ve orijinal şekilde (bir ferdî şuur, bir şahsiyet hâlinde), tekrarlama, aktüelleşmesi demektir. Sübjektif bir ifadeyle, dâhi, varlığı kâinatı, bir küll olarak ve bir küllî duyg u(intüisyon ve fikir) vasatında, idrâk eder, kavrar, yaşar ve kelimeler, melodiler, renkler veya mücessem şekiller ve eserler hâlinde tespit ederek, gelecek nesillere, kültürün tükenmez bir varlık kaynağı olarak, tevdi eder. İşte, Goethe, bu dâhilerden biridir. Dâhi şair, san'atkar ve filozoflarda dikkati çeken mümeyyiz vasıf (karakteristik) : entütif ve medial kabiliyet ve kudretin, fevkalâde, münkeşif, canlı, müessir ve hareket hâlinde oluşudur. Dehâ, âdetâ, bir şimşek gibi çakarak, parlıyarak eşyanın

⁶ Hint felsefesinde de maddenin ve insanın mânâya ve mutlaka, metafizik – transsandan bir nizama, saf vahdet-i külliye doğru hareketi kabul edilir. Fakat, burada, maddenin ve bilhassa ferdî insanın hedefi, âlem-i mânâda ebedî cehtine devam etmek değil, bilk'akis, Küll-i Mutlak'ta **“yok – olmak”** tır. Yani, maddi dünyada mevcut şeylerin hiç birine benzemeyen, fânî objelerin hiç biri olmayan, lâkin yine de onların yaratıcı ana zemini olan şey gibi olmaktır. Burada saf vahdet-i külliyyede veya âlem-i mânâda cehdetmek değil, aksine, bu vahdet-i külliye karışık gitmek bahis konusudur. Kâinat, bir küll olarak, mutlak hürriyete ve sâfiyete doğru hareket, gelişime ve olgunlaşma hâlinindedir. Kâinatta âlemler (dünyalar), bütün mevcûdât, birbirini velyederek (peşpeşe), bu hedefe doğru hareket hâlinindedir. Kâinat, kendi içinden, birbirini takiben, yeni yeni dünyalar tevhit ederek ve süzüle süzüle saf mutlak hürriyete, saf küllî vahdete, saf küllî iç âleme doğru gitmekte, içleşmekte, özleşmektedir. Kâinatın ve maddeyle iç içe yaşayan veya maddeye enkarne olan insanın metafizik hedefi, süzüle üzüle, maddeyle alâkasını kese kese, ebedî mânâ ve hürriyete ererek, **“ebedî mânâ ve hürriyette” “yok – olmak”** tır. Bu, insan için, metempsychose yolu ile, mümkündür. (Metempschose = tenâsüh-i ruh, yani ruhun, maddeyle, tamamen, alâkası kalmayınca kadar, türlü canlılar kılığında, tekrar ve tekrar, kesret âlemine, dünyaya gelip gitmesi!). Görülüyor ki, Hint felsefesinin telkîyn ettiği bu inançta, “bu dünya – öbür dünya” ve “ cennet – cehennem ” gibi tefrikler yoktur. Sadece, ebedî ve transsandan “kâinat kanunları”na , göre, saf küllî vahdet hedefi istikametinde, ebedî bir oluş bahis konusudur. Goethe'nin bu mevzudaki görüşü, Hint düşünüşünden, esaslı şekilde, ayrılmaktadır. Şair, bu meselede, Zerdüş (Zoroaster) dinindeki Hürmüz – Ehriman düalitesinin ve bu Jüalitenin hedefindeki **“saf hayr”**ın tesiri altında olmakla beraber, yine de, geniş ölçüde, **“vahdaniyet-i ilâhiye”**ye dayanan dinlerin, bilhassa Hristiyan dininin çerçevesinde kalmıştır. Metinde de işaret ettiğimiz gibi, Faust tragedyası, Tanrı ile şeytanın, insan ruhu üzerine, giriştikleri bir bahisle ve, binaenaleyh, bir mücadeleyle başlar. İşte bu keyfiyet, Zerdüş dininde bahis mevzuu olan **“Hürmüz – Ehriman, “hayr – şer”** mücadelesini hatırlatmakta ve ona benzemektedir. Ancak, tragedyada, insan ruhunun hikâyesi, insanın hayat macerası da, Hristiyan dininin inancına aykırı düşmeyecek şekilde bitmektedir.

mâhiyetini aydınlatabilir, eşyanın mahiyetine, bir anda nüfuz edebilir. Âlimlerin, senelerce devam eden bir çalışma neticesinde, elde ettikleri şeyi, bir san'atkârın, bir şairin, bir filôzofun dehâsı derhâl kavrayabilir. Dâhi insanlar, dünyaya Röntgen şuâ'ları (ışınları) gibi nüfuz eden ve toprağın altındaki hazineleri ve altın damarlarını, bir randa, aydınlatan sihirbazlara benzetilmiştir. Bunda, izahı kaabil olmayan, bir hakikat payı olduğu kabul edilmek icap eder, kanaatindeyiz.

Exturs : Faust tragedyasında hukukla alâkalı unsurlar.

-A-

Tragedya şöyle başlar:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert mit heissem Bemühen.

a) Bu sözleri söyleyen, Fausttur. Bu mısra"ları tetkik edecek olursak, Faust'un, hukuku da, baştan aşağı ve büyük bir gayret ve alâka ile, canla başla tetebbu' ettiği anlaşılır. Filhakika, Goethe, hukuk tahsil etmişti. Hukukçu idi; fakat, büyük bir hukukçu olamamıştır. Buna mukabil, büyük bir şair ve büyük bir mütefekkir olmuştur. Kendisinin Hukukçuluğu hakkında şöyle bir latifede bulunulur : -Goethe, kadınları çok severdi. Onlara karşı, gönülünde daime aşk ve muhabbetle dolup taşan duygular beslerdi. Yalnız bu gönülde "Frau Jurisprudencia"ya yer yoktu. Kendisi, hukuk mezunu ve doktoru olduğu halde, aceba, bunun sebebi ne idi? Goethe, hukukî meselelerden ziyade, başka meselelerin kendisini cezbedtiğini inkâr etmiyordu. Bunun sebebi, belki şu olabilir: Goethe'nin yaşadığı devirde, hukuk ilmi ve tatbikatı, o derece çorak ve sığ bir hâldeydi ki bu keyfiyet, kendisi üzerinde, câzip olmaktan ziyade, her hâlde, dâfi' bir tesir icra etmiş olsa gerektir. Goethe'nin ailesinde bir hayli hukukçu vardı. Binaenaleyh, kendisinin bu mevzuda, irsî bir kabiliyetle mücehhez olduğu söylenebilir. Ancak, zikredildiği veçhile, hukuk ilmi ve hukukî tatbikatın, o zamanlar, arzettiği şayan-ı teessüf durum, kendisinde, hukukî sahaya karşı heves ve alâka uyanmasına maani olmuş olabilir. Goethe, meslekten bir hukukçu olarak, emsâlini fevkında olmamakla beraber, Faust tragedyasında, hukuk idesi ve hukuk mefhumu ile alâkalı meselelere temas etmiştir.

b) Aceba, hukukla şiir arasında bir münasebet var mıdır? Bu münasebeti bulup meydana çıkarma teşebbüsü, muhalefet ve şüphayle karşılanabilir. Yalnız, şunu söylemek icap eder ki hukukla halk, daha doğrusu millî ruh arasında sıkı bir münasebetin mevcut olması lâzımdır ve bu münasebet de, az çok, mevcuttur. Mamafih, bu münasebet gevşeyebilir, hattâ, hukukla halk arasın abir yabancılık da girebilir. Bu yabancılık, yabancı kanunların iktibasından münbais olabilir (ileri gelebilir), tarihî sebeplere dayanabilir. Diğer taraftan, bu yabancılığın bir sebebi de hukukun kurak ve çorak bir sâha olduğu yolundaki yanlış kanaattir. Halk arasında böyle bir kanaat yerleşmiş olabilir. Bu kanaati, sadece hukukçu olmayanlar değil, bil'akis, hukukçular da benimseyebilirler. Denilmiştir ki hukukun çorak bir sâha olduğunu iddia eden hukukçular, belki, Tanrı'nın, hiddet ve gazap ânında, hukukçu olarak yarattığı kimselerdir. Gerçi, hukukî tatbikat sahasına, bir yeknesaklık (monotonluk), bir soğukluk hâkimdir. Hukukî tatbikat, belki, insanda, hukukun kuru bir şey olduğu yolunda bir intibâ'husûle

getirebilir. Fakat, hukukî tatbikatın ve hukuk tekniğinin arzettiği bu hâlin, geniş mânâda hukuk ilmine de sâri ve şâmil olduğu, hiç de, iddia edilemez.

Nasıl ki güzel san'atların ideali, güzellik idesi ise, hukuk ilminin (hukukun) ideali de adalet idesidir. Adalet idesi, tıpkı hakikat, iyilik ve güzellik ideleri gibi, ancak, bizzat kendisiyle kaabil-i mukayesedir, kıymetini kendi içinde taşır ve kendisiyle dâimî ayniyet hâlindedir, yani trans-finit sonsuzluktan, ebediyetten gelir, işte, meselâ, bu bakımdan san'at ile hukuk arasında bir münasebet aranmalıdır. (Hukukî entüsyon yahut fikr-i hukukî, ancak, bu zâviye altında izah edilebilir). dahası var : hukuk ve güzel san'atlar, aynı bir aslî menşe'den çıkarlar. Bu aslî menşe'de, insan ruhudur, insan ruhunun metafizik çekirdeğidir. İlâhi menşe'li olduğu için, insan ruhu, aslî ve necîp düşünce ve duyguları ihtas eden, yaratan bir kudrettir. (Tabiî, mevcut ve oluşan târihi-sosyâl, yani fânî ve izâfî bir etofta)! Bu bakımdan, hukuk ve şiir arasında bir münasebet, müşterek bir rabıta noktası bulunmak icap eder. Bhusus, roman ve dramda, hukukla bir çok temas noktaları karşımıza çıkar. Çünkü her iki edebî şekil veya edebî ifâde tipi içinde, insan, bir taraftan karakterinin gelişmeleri, tezahürleri, diğer taraftan faaliyetleri, kabiliyetleri, kuvvetleri, cehtleri, gayeleri, hedefleri, kaderleri itibariyle ele alınır ve izah edilir. İnsanın günlük hayatı, hukukun sultanı altında cereyan eder. Hukukî statüler, münferit insanların, gerek yan yana gerek toplu hâlde, yaşamalarını mümkün kılar, içtimaî nizamı tanzim ve temin eder. Hukukî duygu, hukukî sevk-ı tabiî fitrîdir. İnsan, ancak, hukukan nizamlanmış ve hukukan teazzi etmiş (uzuvlaşmış) bir bütünün parçası olarak yaşayabilir, normâl ve makul gayelerini, hukuk nizamı içinde, tahakkuk ettirebilir. Sonra, adalet, "ordo rerum"un (eşyanın küllî nizamının) veya "ordo universi"nin (kâinat nizamının) temel unsurlarındandır. (temel kanunlarındandır.) Kâinat, nizamlı bir bütündür; ona bu vasfı temin eden kanuna, küllî ahenk kanunu denir. İşte bu kanun bu ahenk kanunu, insanda (insanın dimağında) adalet idesi olarak şuurlaşır ve kültür dünyasının, insanî ve sosyâl bir kozmos olarak, selâmetle, devamını ve gelişmesini sağlar, sağlamaya çalışır. Bu sebeple, hukukun beşerî hayat üzerinde şekillendirici, hüviyetlendirici bir fonksiyonu vardır. bunun gibi, şairin, edibin tahayyül ve tasavvur ettiği hayatta da hukukun, zaruretle, yeri olmak lâzımdır. Meselâ, sualler ve cevaplarla geliştirilerek, diğer taraftan hukukî unsurlar tebarüz ettirilerek, mevzu tahrik ve muayyen bir hedefe doğru sevk edilir. Meselâ, Shakespeare'in "Venedikli Tacur"inde, Macbeth'inde; Schille'in "Die Raeuber"inde (Haydutlar), buna dair bir hayli mesâlle karşılaşılır. (Faust)ta ise, bu, daha ziyade bârizdir. Bu dramda, mevzuun kahramanı Faust ve rakıybi (hasmı) Mefisto ile birlikte küçük dünyayı ve büyük dünyayı dolaşırız. Şöyle ki âlimin (bilgin'in) o sâkin ve âsûde höcresinden çıkılır ve hâdisâtın rengârenk mütenevvi âlemine girilir. Bu âlemde, aşk ve ıztırdan, heyecan ve sevinçten, dehşet ve korkudan, bayramlar ve seyranlardan, beşerî çalışma sahasından, sihirbazlık, cadılık, büyü ve envâ-i türlü mücadelelerden tutun da şahsî teşebbüs ve gayretle kazanılmış mal ve mülke, insanlara aadet veren veya felâket getiren hâkimiyet ve iktidarlara varıncaya kadar her şey idrâk edilir, yaşanır. Bu insan ve dünya imajına, şüphesiz, hukuk da dâhildir. Esâsen, başka türlü de olamaz.

B

"Faust" dramında hukuk problemini tetkik ederken, iki şey, dikkat nazarını çeker: bir taraftan ferdin hakları üzerinde durulurken, diğer taraftan topluluğun hakları da tebarüz ettirilmiştir. Ferdin hakları meselesinde, şahsın hakkı ve mamelek (mal varlığı) hakkı ile alâkalı unsurlara tesadüf edilmekte, burada, şahsın hakkı da şahsiyet hakkı ve miras hakkı diye ikiye

ayrılmakta, Mamelek hakkına gelince, aynı haklar (eşya hukuku) ve borç münasebetlerinden doğan haklar diye bir tefrik yapılmaktadır.

a) Biz daha ziyade, bu tragedyada, hukukun küllîliği ve topluluk hukuku üzerinde duracağız: Evvelâ, hukukun küllî ve şümullü karakteri nazar-ı dikkatimizi celbetmektedir. Hukuk, bir de, gerek meknî (immanan, ampirik) âlemde gerek müteâl (transsandan), entellijilb âlemde, yani gerek bu dünyada gerek öbür dünyada ehemmiyet arzeder. Mânevî bakımdan ehemmiyet arzeden her beşerî faaliyet, menşe' itibariyle, Allah'la, az veya çok, şuurlu münasebet hâlinde. Bu hakikat, hukuka da şamildir. Bu düşüncüyü şu şekilde de ifade edebiliriz : -mânevî kıymet ve ehemmiyeti haiz hiçbir beşerî faaliyet yoktur ki Allah'la, az veya çok, şuurlu bir münasebeti tazammun eden bir menşe'den mahrum olsun. Bu keyfiyet, hukuka da şamildir. Demek ki hukuk, ilâhî menşe'den gelir. Bu hakikat, hukukun teessüsünde, muhtevasında ve tatbikatında kendini gösterir. Allah'a inanan, Allah'ı seven bir kemsî, hakka, hukuka da hürmetkârdır. Allah, her türlü hukukun temelidir. Başlangıcıdır. İlâhîdir. Haksızlık, ne kadar, hak olarak ilân edilirse edilsin, menşei, ilâhî değildir, bil'akis haksızlık, hakka aykırı kuvvetin eseridir. Haksızlık, belki, hakkın daha iyi idrâk edilmesini temin etmek, hakkı daha iyi tebarüz ettirmek için, Allah'ın kâinata bağladığı menfi bir şeydir. Hülâsa, hukuk, beşerî mevcudiyette ve beşerî hâdiseler âleminde, hâkim bir kudrettir, bu âlemin her yerinde hâzır ve nâzırdır. Hukukta (müspet hukukta, kanunlarda) tezahür eden adalet idesinin menşei ilâhîdir. Kanunî veya örfî hukukta veyahut bunların tatbikatında karşılaşılan menfi unsurlar ve kusurlar, aksaklıklar, doğrudan doğruya, ilâhî menşe'den gelmemekle beraber, yine mânevî esaslardan gıdalanarak kevnî (kozmetik) vahdet içinde mütalâa edilmesi gereken bir şeydir. Gerçi, insan fena, menfi, zararlı, kusurlu ve aksak şeylerin menşeiini ibliste arar; fakat, Goethe'nin de temayül ettiği bir görüşe göre, iblisi, yine de, Allah, kâinata bağlamış ve onu, beşerî mevcudiyette, muayyen bir fonksiyonla teşhiz etmiştir. Diğer bir görüşe göre, ibli, Allah'ın karşısına, âdetâ, O'nun rakibi olarak çıkmaktadır. Meselâ, Allah âdemi, iblis hava'yı, Allah, kuğu'yu, iblis kazı, Allah bal arısını, iblis eşek arısını yaratmıştır. Allah aydınlıklar âleminin, iblis karanlıklar âleminin hâkimidir. Allah, mutlak hayr ve mutlak kemâlin hâmilî ve vâlidir. Şerrin ve menfinin menşei ise iblistir. Ancak, iblisin eserleri, Allah'ın eserleri yanında tesirsiz kalır, payidâr olamaz.

Mâdem ki hukuk, ezefî ve ebedî olan'ın bir inşîâdır, bir in'ikâsıdır, o hâlde, sadece beşerî mevcudiyette değil, fakat, aynı zamanda, âlem-i ervah'ta da (Bâki ve ebedî âlemde de) karşılaştığımız bir şeydir. Bu düşünceye Faust tregedyasında da rast gelinmektedir. Hattâ, cehennemin, karanlıklar âleminin, dahi, kendine göre, bir hukuk nizamı vardır. bu da, Faust'ta, üzerinde durulan bir cihettir. Bu hukuk nizamının hususî neviden bir şey mi durulan bir cihettir. Bu hukuk nizamının hususî neviden bir şey mi olduğu ve ne neviden olduğu ciheti, Faust ile mephistopheler arasında yapılan sözleşmenin veyahut, tragedyanın başında, Allah'ın münkir ruhla, hâşâ, bahse girişmesinin ışığı altında tetkik edildiği takdirde, ehemmiyet kespedir. Burada, cehennem, menfi prensipin, şer ve habaset kuvvetlerinin hâkim olduğu bir sâha olarak ileri sürülüyor.

Tragedyada, şeytan, hukuka hürmetkâr olduğunu övünerek, tebarüz ettirirken, dünyevî hukuk ve devlet nizamında vücut bulmuş bazı unsurları da işaret ediyor. Zulmet âleminde, iblisin hâkim olduğu âlemde veyahut bu âlemin rehberliği altındaki bir dünyada, siyasî hayatın ve iktidarın nasıl bir manzara arzedeceğine dair Faust'ta bir hayli bilgi vardır.

b) Diğer taraftan, Faust'ta, devletin, bir bakıma, tahdit ve takyit edilmiş ve plânlı bir şekilde sevk ve idare edilen bir kuvvet manzarası arzettiği düşüncesine de rast gelmek mümkündür. Devlet, küllî kudreti haiz, fert üstü bir varlıktır. Devlet, bir vahdet hâlinde ve kendi

yolunda, mahrekinde hareket eden canlı bir varlığa benzetilmekte; böyle bir canlı varlık olarak teşahhus ve tecessüm etmektedir. Devlet, millet hâlinde görünen insanlar topluluğunu tanzim eder, sevk ve idare eyler. Böylece, Goethe, organik devlet telâkkisinde temayül etmektedir. Aceba, bu devletin şekil nedir, hangi kategori ve nevidendir; bu devlet, hangi tarihî kademeye dâhil edilebilir? Goethe'nin, bu mevzuda, saltan-ı mutlakaya mütemayil olduğu görülür. Bu görüşte, Ondördüncü Louis Fransasının ve Fredrisyen Prusyanın karakteristik izlerini ve tesirlerini görmek mümkündür. Devlette, bütüne hâkim iradeyi ilgilendiren, iki şey vardır veyahut bu irade, iki şeye göre ayarlanır : a)- ampirik gayelerin tayin veyahut maksada uygunluk veya pratik faide düşüncesinin dikte ettiği emirler, b) siyasî zaruretler yahut devletle (devlet işleriyle alakalı zaruretler! Hikmet-i devlet veyahut siyasî dirâyet ve kıyâset veya siyasî zekâ ve basiret : devlet devinin ölçü ve hedefini teşkil eder yahut bunlar, devleti tanzim eden bir ölçü ve muayyen hedeflere isâl eden yollardır.

c) Mekân ve zaman itibariyle hukuk : Zât-ı eşya ve mahiyet-i hakikiyenin veyahut hakikatin ilmen kavranması mevzuunda, Faust'un, agnostisist bir davranış gösterdiğine şahit oluyoruz. İlimlerin, hakikati, zât-ı eşya ve mahiyet-i hakikiyeyi izahtan âciz oldukları, Faust tragedyasının daha başlangıcında belirtiliyor. İnsan, yeri ve göğü kavramak ve izah etmek gayesini güder. Faust, tabiatı kavramaya çalışır; fakat, fakültelerin gösterdiği yol, onu gayesine ulaştıramaz. Fakülteler tarafından, mantık diye önüne konan şey ise, insanın kafasında tabîi, normal tefekkür namına ne varsa, hepsini ortadan kaldıran, tasfiye eden bir âletten başka bir şey değildir. Metafiziğe gelince, o da tabîi şeylerle uğraşmamakta, bil'akis idrake yabancı olan "mahsûsât (hassî idrâk) üstü şeylerle iştigal etmektedir

Mephisto, bu mevzuda, Faust'a hukuk fakültesini seçmesini tavsiye eder. Faust'un cevabı şu olur: "Zur Rechtgelehrsamkeit kann ich mich nicht bequemen." Mephisto, buna şu şekilde cevap verir : "Ich kann es Euch so sehr nicht übelnehmen, /Ich weiss, wie es um diese Lehre steht. /Es erben sich Gesetz und Rechte/ Wie eine ewige Krankheit fort, /Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte / Und rücken sacht von Ort zu Ort./ Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage/Weh dir, dass du ein Enkel bist! / Vom Recht, das mit uns geboren ist, / Von dem ist leider! Nie die frage.

Mephisto'nun bu sözleri, cüz'î bir kısmı itibariyle, hukukun mekânî münasebetlerine şâmil bulunuyor. Şeytan, kanunların, hukukun mekândan mekâna pek yavaş hareket edişinden, şikâyetçidir. Bunun mânâsı, bir bakıma, şudur : bir millet veya devlet, başka bir memlekette başarı ile tatbik ve tecrübe edilmiş hukukî normları ve müesseseleri iktibas etmeğe, ancak çok zor ve çok yavaş, karar verir. Mephisto'nun bu tenkidinin, tarihi müşahade muvacehesinde, hakikaten, bin mesnede sâhip olup olmadığı cihetinden sarf-ı nazar, bu mevzuda şu iki noktayı nazarla karşılaştırmak : bir millet veya devlet, kendi millî hukukî müesseselerini, yabancı örneklere göre, öyle çabucak değiştiremez. Bu keyfiyet makuldür ve umumiyetle tasvip edilmesi icap eden bir şeydir. Çünkü, bir milletin ihtiyaçlarına kâfi gelen ve karakterine, mizacına uygun bulunan normların ve statülerin, başka bir milletin hususiyetlerine cevap vereceğini, kültürel hallerine ve şartlarına uygun düşeceğini, hiç kimse kat'iyetle iddia edemez. Her munsif, her âkil ve makul, her vicdanlı devlet adamı, kat'î başarıyla neticeleneceği meşkûk olduğu müddetçe, millî bünyede bir takım tecrübelerle girişmekten, mümkün mertebe, tevakkî eder. Fakat, devlet adamının içtimaî uzviyete ve siyasî müesseselere yapacağı müdahalenin neticeleri hakkında, hatâdan sâlim bir açıklığa ve berraklığa, sarîh bir hükme, önceden, varmanın hemen hemen imkânsız olduğunu da, ilâve etmek lâzımdır. Hayat, sırlarını insanın gözü önüne, tamamen, seren, esrarı ile birlikte kendini, olduğu gibi devlete de hâs bir şeydir. bu itibarla, devletin (hukukun), iktisâdî ve siyasî cepheden, tetkikinde, kanunların, islah, tadil

ve tebdilinde, dikkat ve ihtimamla ve ilmî usullerle toplanmış tecrübeler: mes'ûl kimselerin rehberi olmalıdır. Kanun vâzu veyahut yerli mevzuat, tekâmülün ulaştığı seviyeye ve bu seviyenin şartlarına artık cevap vermiyorsa veyahut bu seviyenin vardığı noktaya yetişebilmesi artık mümkün değilse, bu takdirde, yabancı örnek adamakıllı tetkik edilir ve ancak bundan sonradır ki ihtas edilmesi matlup yenilikler iktibas ve tatbik olunur.

d) Yabancı hukuklar ve kanunlar, evvel-i emirde, teşriî ve teamülî yolla ve ihtiyârî olarak iktibas edilir. Mamafih, bu iktibas zorla da tahmil edilebilir. bu her ikisinin de beşeriyet tarihinde ehemmiyeti vardır. meselâ, müstevlinin, kılıç kuvvetiyle, kabul ettirdiği kanunlar, zorla iktibasa bir misâl teşkil ederler. Meselâ, Romalıların zaptettikleri memleketlerde veyahut Roma'nın nüfuz ve tesiri altında bulunan yerlerde, Roma Hukukunun zorla tahmil edilmiş veya kabul ettirilmiş olması mevzuu bahistir. Veyahut Napoleon mevzuatının, muayyen bir müddetle, Almanya'nın bazı bölgelerinde (Renanyada – Rheinland'da) mer'i olması da, bu cümleden zikredilecek misâller meyanındadır.

Bundan başka, yabancı bölgelere vâki, kütle hâlinde ve az çok muslihane, muhaceret ve bunu takip eden iskân neticesinde o bölgeye yabancı bir hukuk da girebilir. –Bu, ahvâl ve şerâite, taşıdığı vasıflara göre ihtiyârî veya cibrî reception kategorisine girer. Nihayet, takriben, Ortaçağın sonlarında tamamlanmış olan Roma Hukukunun receptionu zikredilebilir. Bu reception, kanonik hukukla Langobard feodal (derebeylik) hukukunun receptionıyla birlikte, Alman dili konuşulan memleketlerde vuku bulmuştur.

Bundan başka, yine bazı hallerde, beynelmilel muâmelât bakımından mühim bazı sâhalarda, bütün medenî memleketler için müşterek normlar kabul edilebilir. Meselâ, beynelmilel polişe hukuku gibi.

e) Hukuk normları veya hukuk müesseseleri bir yerden bir yere, lüzumundan fazla, yavaş hareket ederse, o vakit akıl, bir mânâsızlık; hayırlı şey, bir musibet hâline gelir.(...Und rücken sacht von Ort zu Ort/Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;) Fakat, Mephistonun bu mevzudaki şevkâları, daha ziyade, hukukun zaman içindeki tekâmülüne şâmil bulunmaktadır. Şeytan, mekândan mekâna vuku bulan hareketten ziyade, zamandan zamana vuku bulan hareket ve tahavvül kastetmektedir. Mamafih, çoğu defa, bu her ikisi iç içe kesişir. Meselâ, bir milletin, komşu bir milletin; bir kültürün, başka bir kültürün, örnek olmaya elverişli, müessese ve mevzuatından istifade etmesi şayan-ı temenni, hattâ, matlup olduğu hâlde bu cihete gitmemesi, müesseselerini bu örneğe göre değiştirip ıslah edeceği yerde bunu yapmaması veya ihmâl etmesi, bu gecikme yüzünden kültürünün mutazarrır olması gibi! Mephisto'nun, hukukî hayatta bozukluk ve seyyiât diye vasıflandırdığı şey, kültürel tekâmülle hukukî tekâmülün kaydettiği ilerleme arasındaki açıklık ve intibaksızlıktır. Hukukî tekâmül, her hâl-ü kârda ve bermutat, hep kültürel tekâmülün arkasında kalır, ona, daima, ayak uyduramaz. Kanun vâzı, zamanın ihtiyaçlarının arkasından topallıyarak gelir. Zamanı geçmiş, eskimiş şeyler (mevzuat ve saire) nesillerden nesillere intikal eder ve böylece, vaktiyle, başka kültür şartları, başka ahvâl ve şerait tahtında (altında) makul olan şeyler, gayr-ı makul, mânâsız hâle gelirler ; vaktiyle, hayırlı ve şifalı olan şeyler, zarar saçan birer müsibet olurlar.

Mephisto'nun bu şekvâleri asl-ü esastan âri değildir. Bu keyfiyet, insanın vücade getirdiği bütün eserlerin, bütün insan yapılarının mükemmel olmamalarıyla, mükemmeliyetten uzak olmalarıyla izah edilir. Böylece, Mephisto, neticede sarahaten ve tasisan belirtmiyorsa da, ilâhi dünya nizamını tenki etmiş oluyor. Hattâ, bu müstehzi ve, aynı zamanda, bir ikaaz mahiyetindeki tenkidini, gökteki prologda da görüyoruz: "Von Sonn" und Welten weiss ich nichts zu sagen,/ Ich sehe nur, wie sich die Menschen plagen./Der kleine Gott der Welt bleibt stets vom gleichen Schlag,/ Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag. / Ein wenig besser

würd' er leben./ Er nennt's Vernunft und braucht's allein/ Nur tierischer als jedes Tier zu sein?" Mephisto, güneşten ve diğer âlemlerden hiçbir behresi olmadığından; sadece, insanları dertlerle, dağdağalarla boğuşur gördüğünden; dünyanın bu küçük tanrısının hiç değişmediğinden bahsediyor ve sonra Allah'a hitaben : "ilâhî nûr'dan insana bir miktar vermeseydin, o bir az daha rahat yaşardı. Hâlbuki insan, akıl dediği bu nesneyi, sırf, hayvanlardan daha hayvanca yaşamak için kullanıyor" diye alay ediyor.

f) Demek ki Mephisto'ya göre insanlar, akıl'sız daha iyi, daha rahat bir durumda olacaklardı. Çünkü, o vakit insan olmayacaklardı. Ama, insanlar, akıldan mahrum olunca, muhakkak ki, hukuku ihtas ve ibdâ' kabiliyetinden de mahrum olacaklardı. Allah, insana semâvî nûrun ışıklarını, akislerini bahşetmiştir. Bu parıltıdan, bu ışıktan biri de, akıldır. İşte, Mephisto'ya göre, Allah'ın fânilere verdiği ve onları bedbaht eden mevhibelerden, lütuf ve ihsanlardan biri de akıldır, tefekkür kabiliyetidir. Bu muhâkeme ve mülâhazanın ışığında, şeytanın, insanla beraber doğan, bu itibarla, nesillerden nesillere, intikal eden fitrî hukuku niçin ebedî bir hastalığa benzettiği, daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü, hak duygusu ve bununla ilgili olarak sosyâl müşterek hayatı hukukan tanzim etme kabiliyet ve ihtiyacı, insana mânevî bir merci tarafından, Allah tarafından bahşedilmiştir; Allah, bizatihi haktır. Bu hakikat, şeytanı ye's ve nevmidiye sevketmektedir. Bu sebeple, bu hakikati talebesinden (Faust'tan) müstehziyane ve müfsidane, saklamaya, ona hukuku ters tarafından, yani ifsat ederek, göstermeğe çalışıyor. Hastalığı kimse istemez. Çünkü, hastalık, herkesin tasvip ettiği, aradığı sıhhatin inkârıdır. Eğer, hukuk bir hastalıksa, bu takdirde, insanlık, hukuksuz, kanunsuz ve nizamsız daha mes'ut olurdu. Ve hukuk denilen bu yükü, üzerinden atınca sıhate kavuşur, hiç olmazsa, hastalıktan kurtulurdu. Bu muhakeme tarzı, iblise hâs bir saçmalaktır. Hukukun, kanun ve nizamın, ebedî bir hastalığa benzetilmesi, mephistopheliktir, iblîsânedir. Geri kalan düşüncelerin kısm-ı azamı ise, Faust'a aittir. (Şeytan, ebedî anarşiyi telkin ediyor; Allah ise, ebedî bir hastalık olduğu yolunda akıl hocalığı etmeğe kalkışıyor. Fakat, konuşmasına devam ederken, bu düşünce ile tenakuza düşüyor ve, neticede, ileri sürülen düşüncelerde artık şeytanın değil, Faust'un sesini duyar gibi oluyoruz. Çünkü, hukuka "akıl" ve "hayr" gibi şeyler izafe ediliyor ki bunlar, her hâlde, şeytanın görüşü olamaz. Zira, hastalık olarak tavsif edilip tiksilen bir şey, uzak bir maziye ait de olsa, "makul ve hayırlı" vasıfları ile tavsif edilemez. Binaenaleyh, burada, şeytanın ve insanın davranışları birbirine karışmaktadır.

g) Goethe, Mephisto'nun ağzından, konuşmaya devam etmekte ve olagelen hukukun, kültürel tekâmülün seyrinde eskidiği, köhneleştiği şekvalarına şu teessüf ve terahhum (eseflenme ve açma) ifade eden sözler katılmaktadır : -"Weh dir, dass du ein Enkel bist!" Şairin bu sözlerine kayd-ı ihtirazîlerle, iştirâk edilebilir. Çünkü, eslâfın vaz'ettiği statülerin, bir çok bakımlardan, ahlâfa, ahlâfın ihtiyaçlarına uymadığı, eski hukukun (her devrin hukukunun), tekâmülün seyri neticesi, bir çok bakımlardan muteberiyetini kaybettiği, eskidiği nokta-i nazrı idrâk edilemeyecek bir keyfiyet değildir. Lâkin, şu sözlerle de dikkat etmek lâzımdır : "Vom Recht, das mit uns geboren ist; von dem ist leider nie die Frage." Aceba, bu sözleri, hâlâ, Goethe mi (Faust mı) söylüyor? Denilebilir ki bu sözler, Goethe'ye hâs bir atmosferle başlamakta ve mephistophelik bir karakterde nihayet bulmaktadır. "... das mit uns geboren..." sözlerini ele alacak olursak, burada, sıklet merkezinin "uns" ve "geboren" tabirleri üzerinde olduğunu görürüz. "... mit uns.." tabirini tebarüz ettirmek lâzımdır. Çünkü, bu tabirle, hâl-i hazırdaki nesillerle geçmiş nesiller arasındaki tezat kastedilmektedir. Geçmiş nesillerin mirası, ahlâfa intikal eder. "...geboren..." tabiriyle de eskiden beri (eski nesiller yoluyla) irsen iktisap edilmiş şeylerle tezat hâlinde bulunan şey kastedilmektedir. Ahlâf, eslâfın hukukunu sırtında taşıyarak sürükler. Hâlbuki, ahlâfa kendi hukuku yaraşır. Hattâ, her neslin, kendisiyle

birlikte ve kendisi için doğmuş hukuka göre yaşaması icap eder. Fakat, Goethe, hakikatin bu merkezde olmayışından şikâyet ediyor. Hâ-li hâzır, kendisiyle beraber doğmuş hukuku hiç aramıyor.

Bu davranışla Goethe, müstakbel nesillerin ittibâ ve istihdaf etmeleri (uymaları ve hedef tutmaları) gereken bir ideali vaz'etmektedir. Bu masra'lar, son bir kahlil ile, şöyle mânâlandırılabilir: -Beşeriyet tarihinde hukuk idesinin tekâmülü meselesine temas edilmiş, tekâmül düşüncesi hukuka da tatbik edilmek istenmiştir. "Bizimle birlikte doğmuş olan hukuk" sözünde, bir de, "umumî fitrî insan hakları" düşüncesi tezahür etmektedir.

Mephisto'nun tilmizi olarak, karşımıza çıkan Faust'un, hukuku tetebbu etmeğe pek hevesli olmadığı, malûmdur. Ancak, Mephisto'nun, onun hukuka karşı bu adem-i temayülünü ele alarak istismâra çalıştığı da görülmektedir. şeytan (ebedî münkir ve menfi ruh-der Geist, der stets negiert), "Faust'un, hukuk tahsil ve tetebbuu karşısındaki, bu menfi davranışıyla iktifa etmemekte, onun zihnini karıştırmaya, onda hukuka karşı bir nefret ve istikrah uyandırmaya çalışmaktadır.

h) Faust dramında: hukuk ve hukukun gerçekleşmesi; adalet ve devlet arasındaki münasebetler, adalet ve devlet adamının vazifeleri gibi meselelerle alâkalı noktalara tesadüf edilmektedir. Âdil insan ve hukuk, birbiriyle gayet sıkı münasebettardır. Hukukta, hak fikrinde : - Âdil insanın mihenk taşıdır. Bir memleketi idare edenlerin sâhip olabileceği en yüksek fazilet, adalettir. demek ki bir memleketin zimamdarları, beşerî nizamın en yüksek nigeşbanları ve hizmetkârlarıdır. (Aceba, dünyaya, bugüne kadar, kaç tane böyle zimandan gelmiştir?). Bir memleketi idare edenlerin bu fazileti, Faust dramında, açıkça, şöyle ifade edilir : -"Die höchste Tugend wie ein heiliger Schein/Umgibt des Kaisershaupt; nur er allein-Vermag sie gültig ausüben: / Gerechtigkeit! Burada, iktidar sâhibi, siyâsi tahakküm kudretini haiz olanlar : adalete bağlanmakta, böylece adaletle kuvvet arasında bir muvazenenin zarureti işaret edilmektedir. Başarılı devlet adamı, adaletle kuvvet (siyâsî iktidar) arasındaki gerilimi terazilendirebilen adamdır. Bu davada, bütün mesele: adaletin, hükmünü icra edebilmesinde ve siyâsî iktidarın da âdil olabilmesindedir.

Bundan başka, Faust dramında : hukuk ve kuvvet ve hukukî himaye messeseleriyle alâkalı pasajlara tesadüf edilmekte, hukuk ve cürüm (suç) meselesine gelince, burada, muhtelif suç nevi'lerine rast gelinmektedir : meselâ kadın kaçırma, zina, hırsızlık, vasıtalık (muhabbet tellallığı) ve taammüden katil gibi! Yine Faustta, sadece bu dünyadaki cezalara değil, aynı zamanda öbür dünyadaki cezalara da temas edilmiş bundan mâdâ, suçluların affı, içtimaî nizam ve suçluluk gibi meseleler dahi ele alınmıştır.