

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Sema ÇAPIN

**NIETZSCHE NİHİLİZMİ İLE TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ
BENZER KAVRAMLAR ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2022

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Sema ÇAPIN

NIETZSCHE NİHİLİZMİ İLE TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ
BENZER KAVRAMLAR ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Sedat KARDAŞ

MUŞ-2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NİHİLİZM VE NİETZSCHE

1.1. NİETZSCHE NİHİLİZMİNİN TEMSİLCİ TİPİ / ZERDÜŞT.....	5
1.2. NİETZSCHE NİHİLİZMİNİ OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR	6
1.2.1. Hiçlik	6
1.2.2. Tanrı Öldü Söylemi	9
1.2.3. Üstinsan	11
1.2.4. Son İnsan	13
1.2.5. Güç İstenci (Güçlülük İradesi).....	14
1.2.6. Bengi Dönüş	17

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF

2.1. TASAVVUF EDEBİYATININ TEMSİLCİ TİPİ SÛFÎ.....	22
2.2. TASAVVUF EDEBİYATINDA YER ALAN BAZI KAVRAMLAR.....	25
2.2.1. Fenâ.....	25
2.2.2. Mutlak Vücûd	30
2.2.3. İnsan-ı Kâmil	32
2.2.4. İnsan-ı Hayvan.....	36
2.2.5. İrade - İhtiyar	39
2.2.6. İbnü'l Vakt/Ebu'l Vakt/An-ı Dâim.....	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİETZSCHE NİHİLİZMİ İLE TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ BENZER

KAVRAMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. SÛFÎ - ZERDÜŞT	47
3.2. FENÂ-NİHİL	53

3.3. MUTLAK VÜCÛD – TANRI ÖLDÜ SÖYLEMİ	54
3.4. İNSAN-I KÂMİL-ÜSTİNSAN	57
3.5. İNSAN-I HAYVAN-SON İNSAN	62
3.6. İRADE-GÜÇ İSTENCİ	64
3.7. İBNÜ'L-VAKT/EBU'L-VAKT/ÂN-I DAİM-BENĞİ DÖNÜŞ	66
SONUÇ	70
KAYNAKÇA	73
DİZİN	78



ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
NİETZSCHE NİHİLİZMİ İLE TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ BENZER
KAVRAMLAR ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

Sema ÇAPIN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sedat KARDAŞ

2022, 85 sayfa

Tanrı'nın varlığı, öte dünya fikri, ideal insan tipi ve bunun karşıt tipi, yaşamın anlamı, zamanın değeri ve ne olduğu tarih boyunca felsefi yaklaşımlarca sorgulanmıştır. Bu felsefi yaklaşımlardan biri de tasavvuf ve nihilizmdir. Tasavvuf ile nihilizm beslendikleri kaynaklar ve doğdukları medeniyetler açısından farklılıklar barındırmaktadır. Fakat ele aldıkları bazı kavramlar konusunda benzerlikler de söz konusudur. Bu çalışmada amaç hangi medeniyetten olursa olsun insanın, yaşamı anlamlandırırken farklı reçeteler sunsa da ortak dertlerinin olduğunu göstermek, söz konusu kavramların benzer ve farklı yanlarını ortaya koymak, bu kavramlara daha nesnel ve geniş bir perspektiften bakmayı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nihilizm, Zerdüşt, Sûfî, İnsan-ı Kâmil, Üstinsan, Fenâ, Güç İstenci.

ABSTRACT
MASTER'S THESIS
A COMPARATIVE EXAMINATION ON NIETZSCHE NIHILISM AND
SIMILAR CONCEPTS IN THE LITERATURE OF SUFİ

Sema ÇAPIN

Advisor: Associate Professor Sedat KARDAŞ

2022, Page: 85

The existence of God, the idea of the afterlife, the ideal human type and its opposite, the meaning of life, the value of time, what it is have been questioned by philosophical approaches throughout history. One of these philosophical approaches is mysticism and nihilism. Sufism and nihilism have differences in terms of the sources they feed on and the civilizations they were born in. However, there are also similarities in some of the concepts they deal with. The aim of this study is to show that people, regardless of civilization, have common problems even if they offer different prescriptions while making sense of life, to reveal the similar and different aspects of the concepts in question, and to look at these concepts from a more objective and broad perspective.

Key Words: Sufism, Nihilism, Zoroastrian, Sufi, Perfect Human Being, Superman, Fenâ, Will to Power.

ÖNSÖZ

Batı ve Doğu düşüncesine ait iki farklı anlayış olan nihilizm ve tasavvufa ait kavramların mukayeseli incelemesi üzerine yapılan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında iki farklı medeniyetten beslenen nihilizm ve tasavvuf üzerinde kısaca bahsedildikten sonra Nietzsche nihilizminin klasik nihilizmden niçin ayrı tutulduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde Nihilizm ve Nietzsche'nin nihilist anlayışı üzerinde durulmuştur. Nietzsche nihilizmini oluşturan “*Tanrı öldü*” söylemi ile hiçlik, üstinsan, son insan, güç istenci, bengi dönüş kavramları ele alınmıştır. Bunun için öncelikle Nietzsche'nin kendi eserlerine başvurulmuştur. Ayrıca Nietzsche üzerine yazılmış farklı kaynaklar, tezler, makale ve bildirimlerden de yararlanılmıştır.

İkinci bölümde tasavvufun tanımı ve tarihi gelişimi üzerinde kısaca durulmuş, sonrasında Tasavvuf edebiyatında Nietzsche nihilizmini oluşturan kavramlara denk gelebilecek kavramlar açıklanmıştır. Tasavvuf edebiyatının temel felsefesini anlamamızı sağlayacak pek çok kavram vardır. Vahdet-i vücûd, fenâfillah, insan-ı kâmil, bekâ, fenâ, ibn'ül-vakt, mâsivâ, rind, zahid, nefis mertebeleri (nefs-i emmare, nefis-i mutmaine) ...vb her biri kendi içinde derin manalar barındıran kavramlardır. Fakat bu çalışmada sadece Nietzsche nihilizmiyle karşılaştırılabilecek kavramlar ele alınmıştır. Bu bölüm için başta Mevlânâ olmak üzere İbn-i Arabî, Hucvirî, Kelabazî, Cüneyd-i Bağdadî gibi mutasavvıfların yanında Şeyh Gâlib, Nesimî, Fuzulî, Esrar Dede gibi önde gelen mutasavvıf şairlerin eserlerinden faydalanılmıştır.

Üçüncü bölümde söz konusu kavramların karşılaştırmalı incelemeleri yapılmıştır. Nietzsche nihilizmini oluşturan hiçlik, üstinsan, son insan, bengi dönüş, güç istenci kavramlarının tasavvuf düşüncesinde karşılığı fena, insan-ı kâmil, insan-ı hayvan/pasif insan, ibn'ül-vakt, irade/ihtiyar şeklindedir. Nietzsche nihilizminin temsilcisi Zerdüş; tasavvuf düşüncesinin temsilcisi Sûfi'dir. Yakın manalara gelen bu kavramların kullanım ve ele alınma amaçları bir gibi dursa da temelde önemli farklılıklar barındırmaktadır. Nietzsche'nin hiçliği ile Tanrı, öte dünya, cennet/cehennem, ahlak, erdem gibi üst anlatıların hiçliği kastedilmektedir. Tasavvufta hiçlik manasına gelen fena ile Tanrı dışında yaşanan dünyaya ait olan her şeyin hiçliği kastedilir. Nietzsche'nin üstinsanı tüm üst anlatılardan, otoritelerden azade, kendi kendini yaratan insandır. Tasavvuftaki

kâmil insan ise kendi geçici varlığından sıyrılan, tüm bağılıklardan azade, Tanrı'sını keşfeden, onun rıza gösterdiği bir ahlakla ahlaklanan ve Tanrı'da sonsuzluğa varan kimsedir. Tasavvufta gerçek özgürlük iradeyi Tanrı'ya teslim etmek iken Nietzsche nihilizminde asıl özgürlük insanın kendi iradesinin söz sahibi olmasıdır. Söz konusu iki felsefe ve kavramları üzerine birçok çalışma yapılmış olsa da literatürde ikisinin bir arada değerlendirildiği herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

Tez çalışmam boyunca tecrübe ve önerileriyle beni destekleyen ve çalışmalarım esnasında tezimle ilgili sorularımı sabırla yanıtlayan sayın danışman hocam Doç. Dr. Sedat KARDAŞ'a çok teşekkür ederim.

Son olarak araştırma boyunca en sıkıntılı zamanlarımda varlığı ile bana destek olan sevgili eşim Asım ÇAPIN'a zamanlarından çaldığım, oğlum Ömer Aram ÇAPIN, kızlarım Zühre Zelal ÇAPIN ve Nudem Zehra ÇAPIN'a ve tez sürecinde deneyimleriyle beni sürekli motive eden, moral veren sevgili arkadaşım, zümrem Gülden ALTINTOP TAŞ'a teşekkürlerimi sunarım.

Muş-2022

Sema ÇAPIN

KISALTMALAR DİZİNİ

- çev. : Çeviren
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
hızl. : Hazırlayan
SBARD : Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK : Türk Dil Kurumu
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve diğerleri
vs. : Vesaire

GİRİŞ

Bir tarafta bir düşünme biçimi olarak hiçbir değer tanımayan görüşlerin ortak adı olan, on dokuzuncu yüzyılda hakikat düşüncesinin ve anlam yitiminin yaşandığı bir dönemde genç entelektüel kesim arasında taraftar bularak yükselen ve büyük felsefi akımlar arasında yer edinen nihilizm; öte tarafta İslam mistik anlayışının doğurmuş olduğu tasavvuf düşüncesi. İki farklı medeniyetten beslenen bu anlayışların benzer ve farklı noktalarının olması mümkün olabilir. Nitekim ister Batı olsun ister Doğu olsun insanlık tarih boyunca Tanrı'nın varlığını, kendi yaratılışını, yaşamın anlamını, sonluluğunu veya sonsuzluğunu, ideal insanı hep sorgulaya gelmiştir. Arayış hep ortaktır. Fakat bu arayış sonucunda varılan yollar, bulunan çareler benzerliklerin yanında farklılıklar da ortaya koymaktadır.

Nihilizm, Rusya'da ortaya çıkmış daha sonraları Avrupa medeniyetinde varlığını sürdürmüş bir felsefi yaklaşımdır. Nihilizmin en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Alman filozof Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche'ye göre nihilizm, yüksek ideallerin değerlerini yitirmelerinden kaynaklanan olumsuz düşünce tutumudur. Nietzsche'nin nihilist anlayışı klasik nihilizmden ayrı tutulması gereken bir nihilizmdir. Nietzsche nihilizmini klasik nihilizmden ayrı tutmamızın nedeni Nietzsche'nin her şeye nihilist bir anlayışla bakmakla yetinmeyip insanın bu nihilizmden nasıl çıkacağına da reçetesini sunmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche (2002: 19), kendini Avrupa'nın en büyük nihilisti olarak tanıtmakla beraber nihilizmi nasıl aştığını da dile getirir. Bu bağlamda Nietzsche'nin nihilizmi edilgin değil aktif nihilizmdir.

Nietzsche (2002: 20-23), nihilizmi insanlığı bekleyen büyük bir tehlike ve çöküş olarak tanıtmakla beraber insanlığın eninde sonunda bu nihilizmle karşı karşıya kalacağını, bunun zorunlu olduğunu dile getirir. Fakat söz konusu çöküşte kalmanın, yaşamı, istenci yadsımanın pesimist¹ nihilizm olduğunu söyler ve insanın nihilizmin doğurduğu çöküşten yine kendi iradesiyle kurtulabileceğini açıklar. Nietzsche'nin nihilizmi hem yaşamın yadsınmasını içerir hem de yaşamın olumlanmasının önünü açar. Çünkü Nietzsche'nin amacı, yaşamın olumsuzlanması değil, her türlü olumsuzluğa rağmen yaşama evet diyen, onu olumlayan bir yol açmaktır (Çevikbaş: 2010). Bunun için de Nietzsche'nin nihilizmi, klasik nihilizm öğretisinden farklılıklar gösterir.

¹ Kötümser, optimist (iyimser) karşıtı.

Nietzsche'nin nihilist anlayışının temelinde “Tanrı öldü” söylemi yatar. Nietzsche'ye göre Tanrı, insanın korkularına çare bulduğu ve insanı iyimser ufuklara hapseden bir varsayımdır (Nietzsche, 1974: 328). Nihilizm ise insanın Tanrı'nın ölümünden sonra dünyaya bir anlam ve yön verecek olan ön aşamayı ifade eder. Tanrı'nın ölümü, tüm yüksek değerlerin değerlerini yitirmiş olmaları ve bunun bilincine varılmış olmasının ortaya çıkardığı ruh hali olan nihilizm, Nietzsche'ye göre boş yere bir yaşam sürdürme düşüncesi veya her şeyin yok olmaya değer olduğu fikri değildir.

Nietzsche'nin nihilizmi bütün değerlerin değerlerini yitirmiş olduklarının bilincine varılması, daha sonra da bu bilinçte yok olmaya bir çare aranmasıdır denilebilir. Onun çaresi de *üstinsandır*. Nihilizm *üstinsana* gitmek için aşılması gereken bir köprü vazifesi görür. Nitekim ancak her şeyin değerden düştüğünü fark eden insan, yeni ve kendine ait değerler yaratıp kendi kedisinin efendisi olan *üstinsan* olabilir.

Nihilizmin aşılmasının bir diğer anahtarı olarak ise bengi dönüşün kabulü ve bunun sonucunda kaderini sevme anlayışı yatar. Aynının sonsuz tekrarı olan bengi dönüş aslında umutsuzluk ve çaresizlik barındırırken *üstinsan* aynı olanı bir daha bir daha isteyecek şekilde yaşayarak bunu alt eder, yaşamı, anı anlamlı kılar. *Üstinsanın* karşısında ve bu boşlukta olan kişi ise son insandır. Çünkü son insanın kendini alt etmek gibi bir derdi de arzusu da yoktur aksine sadece kendini koruma arzusu vardır. Üstinsan aynın sonsuz tekrarına neşeyle karşılık verirken son insan aynının sonsuz tekrarına karşı umutsuzluk ve çaresizlikle karşılık verir.

Tasavvuf ise İslam medeniyetine mensup bir anlayış olduğundan felsefesi de bu çerçevede şekillenmiştir. Tasavvufun yaşama, iradeye, zamana, insana bakışı, insanı dünyada konumlandırışı da hep bu anlayıştan beslenir. Tasavvuf Tanrı'yı tek mutlak varlık olarak ele alarak insanı Tanrı'nın yanında konumlandırır. İnsanın Tanrı ile bağına kurup, onun Tanrı'nın bir tecellisi olduğunu ortaya koyar. Her iki anlayışta da amaç insanın eksik taraflarını tamamlayıp ideal konuma taşımaktır. Tasavvufta bu ilerleme insanın Tanrı'ya yönünü, Nietzsche'de ise sırtını dönmesiyle mümkündür. İnsanın Tanrı'nın yanında konumlandırılıp konumlandırılmaması dışında üstinsan-kâmil insan ve son insan-insan-ı hayvan tanımları her iki anlayışta da oldukça benzerlikler taşımaktadır. Bunun dışında özgür irade ve iradenin hürriyeti konusunda benzerlikler olmakla beraber

insanın iradesinin sınırlılığı, mutlak iradenin Tanrı'ya ait olduğu konusunda ise ciddi farklılıklar vardır.

Tasavvuftaki fenâ (hiçlik) kavramı ile Nietzsche'nin hiçliği ise farklılık barındırır. Çünkü birinin hiç dediğine diğeri var demektir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise tasavvuf yaşamı ve insanın varlığını hiç olarak ele alırken bir boşunalık, umutsuzluk ve çöküş ortaya koymaz. Asıl varlığın ve sonsuz gerçek vatani olarak kabul ettiği dünyanın karşısında bu yaşamı ve kendi varlığını hiç kabul eder. Nietzsche ise şimdiye kadar insanların inandığı değerlerin hiç olduğunu söyleyerek aslında bu zamana kadar insanın kendini aldattığını söyler. Bu nedenle bu anlayış ister istemez bir karamsarlığa, boşunaliğa ve çöküşe neden olur. Ama yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche, önce bu boşunaliğın ve değerlerin çöküşünü fark edip sonra bunun aşılmasını, alt edilmesini öne süren bir nihilizm anlayışını ortaya koyar.

Bu çalışmada, Nietzsche nihilizmi ve temel kavramları ayrı bir bölüm; Tasavvuf edebiyatı ve temel kavramları da ayrı bölüm halinde ele alınmıştır. Son bölümde ise her iki anlayışa ait söz konusu kavramların karşılaştırılmasını yapılması şeklinde bir yöntem izlenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

NIHİLİZM VE NIETZSCHE

“Hiç” manasına gelen *nihil* sözcüğünden türetilen Nihilizm; her şeyin anlamdan ve değerden yoksun olduğunu savunan felsefi görüştür. Nihilizm, Tanrı'nın varlığını, iradenin özgürlüğünü, bilginin imkânını, ahlâkı ve tarihin mutlu sonunu reddeder. Din ve ahlâk gibi üst anlatıların, beden ve benliğin doğal eğilimlerini çarpıttığı ve insan hayatının yönünü olumsuz yönde değiştirdiği görüşü nihilizmin köklerinden biridir (Macit, 2010: 56).

Epistemolojide, bilinebilir olan hiç bir şeyin bulunmadığı, bilginin bir yanılsamadan ibaret olduğu, her tür bilginin rölatif ve anlamsız olduğu, hiçbir şeyin bilinmeyeceği şeklinde yorumlanabilir. Metafizik anlamda, Tanrı inancının yıkılmasının bir sonucu olarak, hayatın anlamsız ve amaçsız olduğu, kendisi için yaşamaya değer hiçbir şey bulunmadığı görüşünü ifade eder. Ahlak alanında ise geleneksel ahlakın ilke ve yükümlülüklerini reddedip, her türlü genel ilke ve değerleri sorgulayan, ahlâkî değerlerin hiçbir şekilde temellendirilemeyeceğini, evrensel ahlâk değerlerinin geçersiz ve toplumsal koşulların sonucu olduğunu öne süren anlayışa karşılık gelir.

“Metafiziksel veya ahlaki anlamda hiççilik, etkin ve edilgin hiççilik olarak ikiye ayrılır. a) Edilgin / hiççilik hiçbir değer var olmadığını kabul etmekten, değerlerin yokluğuyla ve varlığın amaçsızlığıyla yüz yüze gelmekten meydana gelir. b) Etkin hiççilik ise, kendilerine artık daha fazla inanılmayan değerlerin tümünden yok olması yönünde bir girişimde bulunmaktan meydana gelir” (Cevizci, 1999: 416).

Daha basit manada nihilizm, var olan bütün değer ve kuramlara hücum eder. Nihilizme göre insanlık, her şeyin hiç olduğu, yüzyıllardır kendisine sunulan tüm değer ve kuramların yalan üzerine inşa edildiği, Tanrı ve din kavramlarının her türlü otorite tarafından kendi varlığını korumak üzere insanlığa sunulan bir yalan olduğu gerçeğinin farkına varmalıdır. Bunun sonucu olarak nihilizmin bir hayal kırıklığı ve umutsuzluk barındırdığı söylenebilir.

Nihilizmin önemli temsilcilerinden biri olan Friedrich Nietzsche, 1844-1900 yılları arasında yaşamış Alman filozof ve filologdur. Rahip olan babasını henüz dört yaşındayken kaybetmiştir. Kendisi de papaz olabilmek için teoloji ve filoloji okumaya başlayıp, daha sonra eğitimine filoloji alanında tamamlamıştır. 1889'da kırk dört yaşında

zihinsel yetilerinin tamamının kaybıyla sonuçlanan bir çöküş yaşamış, 1900'de vefat etmiştir.

Nihilizmi “en üst değerlerin değerden düşmesi” olarak tanımlayan Nietzsche (2002: 20, 23), teoloji okuduğu yıllarda Hristiyanlığa karşı sert eleştirel bir tutum takınmıştır. Nietzsche, daha sonraki yıllarda yazdığı *Deccal* kitabında bu eleştirisini nedenleriyle ele almıştır. Hristiyanlığın, Nietzsche’yi nihilizme götüren en büyük sebeplerden biri olması, Nietzsche’nin son dönem eserlerinde de ağırlıklı olarak görülmektedir. Nietzsche’ye göre Avrupa’yı nihilizme sürükleyen nedenlerin başında Hristiyan ahlak değerleri gelmektedir. Söz konusu nihilizmden çıkışın çarelerini arayan Nietzsche, yazdığı kitaplarında üstinsan, bengi dönüş, güç istenci kavramlarını nihilizme reçete olarak sunmuştur. Özellikle *Böyle Söyledi Zerdüşt* kitabında *Zerdüşt*’ü kendi nihilist anlayışının bir tipi olarak insanlığa sunmuş, nihilizmin nasıl aşılacağını O’nun ağzından anlatmıştır.

1.1. NIETZSCHE NİHİLİZMİNİN TEMSİLCİ TİPİ / ZERDÜŞT

Nietzsche’nin nihilist felsefesinin temsilci tipi *Zerdüşt*’tür. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde *Zerdüşt*’ün ağzından sert ve geniş bir insanlık eleştirisi sunmakla beraber yıkımda kalan nihilizmin nasıl aşılacağını ele alır. Nietzsche, neden Zerdüşt karakterini kendine seçmiş olduğunu *Ecce Homo* kitabında anlatmıştır. Zerdüşt bir tiptir. Şimdiye kadar kutsal, ilahî, dokunulmaz, iyi olarak sunulan her şeyi içinden geldiği gibi yok edip yıkan bir tiptir. İyi ile kötü arasındaki kavgayı dünyanın işleyişine yerleştiren ve ahlâkı metafizik alana aktaran İranlı Peygamber Zerdüşt’tür. Nietzsche’ye göre Zerdüşt bu en belalı yanılgıyı, töreyi yaratmıştır. Dolayısıyla onu ilk tanıyan da kendisi olmalıdır (Nietzsche, 2003b: 115). Eğer yok edici olacaksa onu var eden kadar güçlü olmalıdır. Mademki hataların en büyüğü olan ahlâkı/töreyi yaratan Zerdüşt; onu tanıyıp alt edecek ilk kişi de Zerdüşt’tür. Nitekim kişi kendi eliyle yarattığı uydurma değerleri yine ancak kendi eliyle yok edebilecektir.

Nietzsche’nin sözcüsü Zerdüşt, yüksek dağlarda yalnızlığı, mükemmeliyeti, hiçliğin ve insanın nasıl aşılacağını arar. İnsanın sürü mantığıyla hareket etmesini eleştirir. Onları sürüden ayırmaya geldiğini söyler, onlara *üstinsanı* ortaya çıkarmanın imkânı bakımından bir yaratıcılık atfeder. Zerdüşt, mevcut olan değerleri parçalayarak, yasaları yok sayarak, bireysel bir gücü isteyerek bu sürünün dışında, yeni ve daha üst varoluşlar için insanları Tanrı’nın öldüğünü, onunla beraber tüm metafizik yanılgıların

(din, ahlâk, günah, kurtuluş, sonsuzluk...) hiçliğini, yok olduğunu görmeye çağırır. Bunu göremeyen sadece işittikleriyle yetinen insandır. Bu insan insanların en aşağısı olan *son insandır*. Zerdüş'te göre iyi-kötü kavramları görecelidir. Herkes için evrensel geçerliliği olan iyi ve kötü yoktur, olamaz da. Bu nedenle herkes kendi erdemini yaratmalı ve kendi buyruğuna itaat etmelidir.

İyi-kötü zıtlığına karşı olan Zerdüş kötülüğün de insan yaşamı için iyilik kadar gerekli olduğunu haykırır. İyi-kötü, zengin-yoksul, mutluluk-acı, soylu-aşağı gibi tüm zıtlıklar yaşam kendini alt etsin diye vardır. Bu Zerdüş'ü *ebedî dönüş/bengi dönüş* düşüncesine götürür. Zerdüş'ün ebedî dönüşü İranlı peygamber Zerdüş'ün ve tüm semavi dinlerin ebedî hayat öğretisinin tersinedir. Onun ebedî dönüşü yeni bir öteki dünya anlayışı değil yaşamın kendini tekrar etmesi anlayışını barındırır. Yaşamda iyilik gibi kötülük her zaman bir dönüşüm içindedir ve hep var olacaktır. Bu *üstinsanı* bulmak için bir engel değil tersine bir ön koşuldur. Zerdüş bunu şöyle haykırır:

“Sahiden, diyorum ki size: iyinin ve kötünün ölümsüzlüğü yoktur böyle bir şey! Onlar da kendiliklerinden tekrar tekrar aşmak zorundadırlar kendilerini. Siz iyi ve kötüye ilişkin değerlerinizle ve sözcüklerinizle güç uyguluyorsunuz, siz değer biçenler: ve budur sizin gizli sevdanız ve gönlünüzün parıldaması, titremesi ve sevinçle taşması. Oysa daha büyük bir güç ve yeni bir kendini aşma doğar sizin değerlerinizden: ona çarpıp kırılır yumurta ve yumurtanın kabuğu. Ve iyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen: sahiden, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir. En büyük kötülük de en büyük iyilikle beraberdir böylece: ama bu yaratıcı iyiliktir” (Nietzsche, 2017b: 113).

Üstinsan olmanın ön şartı kendi kendini ve değerlerini yaratmaktır. Yaşam da bir bengi dönüşten ibarettir. O halde bu döngüde yer alan *üstinsan için* iyilik ve kötülük gibi tüm zıtlıkların olumlanması, dolayısıyla yaşamın her haliyle sevilmesi zorunlu bir sonuçtur. Zerdüş'ün *üstinsanı*, yaşama değer biçenlerin ortaya koyduğu iyi-kötü anlayışını reddederek onları paramparça etmeli, daha sonra da kendi iyisinin ve kötüsünün yaratıcısı olmalıdır. Aksi takdirde insanın yaratıcı özelliği yok edici olur ve insan hiçliğin kötülüğünde kaybolur.

1.2. NİETZSCHE NİHİLİZMİNİ OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR

1.2.1. Hiçlik

Nietzsche, nihilizmin anlamını en üst değerlerin değersizleşmesi, amaç yoksunluğu ve “niçin”e cevap verememesi olarak tanımlar ve nihilizmi zorunlu bir sonuç olarak görür. O ana kadar kutsanmış değerlerin ve ideallerin mantıki ve nihai sonucu (Nietzsche,

2002: 20-23). *Güç İstenci* kitabının önsözünde Avrupa'yı bekleyen bu tehlikeye değinir. "Benim burada anlatacaklarım, önümüzdeki iki yüzyılın tarihidir. Ben neyin geleceğini, neyin olacağını anlatacağım. Başka türlü bir şeyin artık olup bitemeyeceğini: Nihilizmin Yükselişini" (Nietzsche, 2002: 19). Nietzsche nihilizmin nedeni olarak Avrupa'nın Hristiyan-moral (ahlak) değerlerini görür:

"Mahkûm ediyorum Hristiyanlığı; ona şimdiye dek herhangi bir savcının ağzından çıkan en korkunç suçu yöneltiyorum. O benim için düşünülebilir yozlukların en yükseğidir, olanaklı en son yozluğun istemi olmuştur. Hristiyan Kilisesi yozluğunu bulaştırmadık hiçbir şey bırakmamıştır, her değeri bir değersizlik, her hakikati bir yalan, her dürüstlüğü bir ruh alçaklığı haline sokmuştur" (Nietzsche, 2017a: 97).

Nietzsche'ye göre ahlâk da din de Hristiyanlığın içindeki biçimleriyle gerçeklikle hiçbir şekilde ilintili değildir. Bunlar bir sürü hayalî neden (Tanrı, ruh, beden, özgür istem...), hayalî etki (günah, kurtuluş...) ve hayalî varlıklar (Tanrı, tinler, ruhlar) arasındaki alışverişten, sahte gerçeklikten, doğal olandan yalanlar yoluyla kaçıp kurtulmak için uydurmalardan ibarettir. Bu uydurma ahlâkın ve dinin asıl nedeni insana nahoş gelen duyguların ona güzel hoş gelen duygulara ağır basmasıydı. Bunu uyduranlar ise "gerçeklikten acı çekenlerdir" (Nietzsche, 2017a: 27). Nitekim gerçeklik insana sorumluluk yükler ve sorumluluk ise acı verir. Sorumluluktan kaçanlar bu hayalî uydurma anlatıları oluşturmuştur.

Nietzsche'ye göre şimdiye kadar ki idealler insanlığın kendi oluşturduğu, doğal olmayan ve dünyaya iftira edici ideallerdir. Çoğu sonsuz olarak nitelendirilen bu idealler (Tanrı, ahiret inancı, kurtuluş, günah...) yıkıldığında anlamsızlık doğar. Amaçsızlık ve sonu olmamazlık ideayı bir felce, bir anlamsızlığa uğratar. Ama bu anlamsızlık bir ara geçiştir. O, bunu "bir ruh durumu" olarak tanımlar (Nietzsche, 2002: 24). Çünkü ona göre bu evrende mutlak gerçeklik ve sonsuzluk mümkün değildir fakat mutlak gerçekliğin ve sonsuzun mümkün olmadığı evrende sonlu ve geçici değerlerden de zevk alınabilmelidir. İnsan böylelikle evrendeki oluştan zevk alarak yeni sonlu değerler yaratarak içine batmış olduğu hiçlikten çıkabilir. "Hakikatin olmadığı sadece oluşun hâkim olduğu dünyada, insan kendini yaratmak zorundadır" (Dok, 2003: 41).

Nietzsche, nihilizmin nedenlerinden birini de sürü egemenliği olarak görür. Çünkü insanlık denilen gürüh bir sürü mantığıyla hareket eder ve içinde yozlaşmayı barındırır. Bu sürünün söz konusu değerlere olan sadakati hakikate bağlılığından değil yalana

bağımlılığındandır. Çünkü bu sürü mantığı bugüne dek yalana doğru demiştir. Oysa bağlandığı şeyin yalandan ibaret olduğunu fark ettiğinde kendisini kandırılmış olarak hisseder ve bir boşluğa düşer. Bu durum psikolojik nihilizmin nedenidir.

“İlkin şayet bütün olayda onun içinde olmayan bir "anlamı" ararsak: Öyle ki arayıcı sonunda cesaretini yitirir. Nihilizm bu takdirde gücün uzun süre boşa harcanmasının bilincidir, "boşunaliğin" kahrıdır, güvensizliktir, insanın kendini her hangi bir şekilde dinlendirilmesi için kendini her hangi bir şeyle yatıştırmaya fırsat bulamamasıdır. Sanki insanın çok uzun süre kendini aldatmış gibi kendinden utanmasıdır” (Nietzsche, 2002: 26).

Sürü egemenliği yeni değerlerin ve biçimlerin yaratılmasını engellemektedir. “Nietzsche’ye göre, değerlerin doğallığının bozulması, başka bir deyişle doğada bir takım eylemlerin ve tiplerin metafizik anlamda değerlerinin düşürülmesi diğerlerinin yükseltilmesi sonucu insanlığa vasatlık egemen olmuştur. Doğal rütbe düzeninin yerine iyilik ve kötülük, doğruluk ve yanlışlık gibi metafizik antitezler geçirilmiştir” (Tüfenk, 2018: 2). O, bu vasatlığa karşı “değerlerin tersine çevrilip yeniden değerlendirilmesini” (Nietzsche, 2017a: 95) Rönesans olarak tanımlar. Çünkü herhangi zamanda yeni değerlere gereksinim vardır.

Nietzsche, iyi-kötü zıtlığına dayanan ve gerçek yaşamı mahkûm eden değerlerin karşısına, olduğu gibi ve bütün haklarıyla yaşayan insan yaşamını koyar. Nihilizm sadece yıkım kısmında kalır; yeni bir şey inşa etmez. Nietzsche’nin nihilist anlayışı ise yaşamı olumlayan bir nihilist anlayıştır. O, nihilizmin yanlış ve eksik anlaşıldığını dile getirmekle beraber nihilizmi aşmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Değerlerin bir çekiçle yıkılmasının zorunluğunu savunur. Çünkü yozlaşmanın ana problemini bu kutsanmış değerler olarak görür. Fakat yıkıntıyı orada bırakmak yerine yeni ve insanın içgüdülerinden doğacak, bireyin kendisine özgü, evrensel ve sonsuz olmak zorunda olmayan, hayatı geliştirici değerlerin konulması gerektiğini söyler. Yozlaşmaktan kurtulmanın yolu nihilizme ulaşmakla başlayacaktır. Daha sonra söz konusu yıkımın ve hiçliğin farkına varıp bu hiçliği aşmak gerekecektir. Çünkü geleceğin yeni değerlerini mümkün kılacak olan yıkıcılık ve hiçliktir. Bunu yenip aşmak güçtür. O gücün üstesinden gelenler bu hiçliği aşabilir. Kendisini Avrupa’nın ilk nihilisti olarak tanımlayan Nietzsche nihilizmi geride bıraktığını, onu aştığını söyler:

“Burada sözü alan kimse, bunun aksine, düşünmekten başka bir şey yapmamıştır. İç görüşüyle münzevi olan bir filozof, o çıkarını uzlette, bir şeyin dışında, sabırda, geciktirmede, geri kalışta bulan biri sıfatıyla hareket etmektedir; bir cürekâr, bir deneyci ruh sıfatıyla ki o geleceğin her dolambacının içinde yolunu

şaşırmış olan birisidir; bir kahin kuş ruhu olarak ki o, neyin gelecekte olup biteceğini anlattığında geriye bakan biridir. Avrupa'nın tam anlamıyla ilk nihilisti, ama o, bu nihilizmi kendi içinde sonuna kadar yaşamıştır ve onu geride, kendi altında, kendi dışında bırakmıştır” (Nietzsche, 2002: 19).

Nietzsche nihilizmi sonuna kadar yaşayıp aşmış ve insan doğasına uygun olduğunu düşündüğü bir “üstinsan” ideali yaratmıştır. Nietzsche'nin “üstinsanı” etkin ve yaratıcı insan tipidir. Ona göre nihilizm bu “üstinsan” la aşılr. İnsanlığın, nihilizmi ancak kendi iç dinamiklerinden hareket ederek geride bırakabileceğini söyler. Çünkü insan güçlüdür ve yıkıcıdır, bu gücü de ne Tanrı'dan ne değerlerden ne de başka bir şeyden alır; gücünü sadece ve sadece unuttuğu içgüdülerinden alır.

1.2.2. Tanrı Öldü Söylemi

Nietzsche nihilizminin temel kavramlarından biri “Tanrı Öldü” söylemidir. Nihilizm krizinin derinliğinde bu söylem yatar. Çünkü Tanrı'nın ölümüyle birlikte Tanrı'ya yüklenen tüm değerler de yıkılmıştır. Böylece insan büyük bir boşluğun ve anlamsızlığın ortasında kalmış beraberinde nihilizm krizi gelmiştir. Tanrı'nın ölümünün en bilindik ifadesi, Şen Bilim kitabında yer alan deli adamın hikâyesinde dile getirilmiştir:

“Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, pazar yerinde koşarken durmadan "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!" diye bağırarak kaçık adamı duymadınız mı? Oradakilerin çoğu Tanrı'ya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması büyük bir kahkahanın patlamasına yol açtı, onu kışkırttı. "Ne, yolunu mu şaşırmış?" diye sordu biri. Bir başkası "Çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş" dedi. "Yoksa saklanıyor mu?", "Bizden korkuyor mu?", "Yolculuğa mı çıkmış?", "Yoksa göçmüş mü?" Onlar birbirlerine böyle bağırarak güldüler. Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek "Tanrı nerede?" diye sorar, "şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük -sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlerle atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolunuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın solğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrı'yı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısız çürümeden – Tanrı'nın çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz!” (Nietzsche, 2003a: 130).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Tanrı'nın olmadığı fikri daha önceden mevcut bir fikirdir. Hikâyede geçen oradakilerin çoğu zaten bir Tanrı'ya inanmamaktadır. Bu dönem Avrupa'daki ateizmi işaret ediyor. Fakat Tanrı fikrini reddeden bu ideoloji, Tanrı'nın ölümünün yaratmış olduğu boşluğu hiçbir şeyle dolduramamıştır. Nietzsche, “Tanrı öldü” diye haykırırken aynı zamanda onun ölümünden sonra insanlığın içinde

bulunduğu hiçliğe işaret ediyor ve bu hiçlikten kurtulmak için ne yapılması gerektiğini sorguluyor. Tanrı'nın ölümünden sonra ne olacak? Tanrı öldükten ve varoluşu anlamlandırmayı sağlayan geleneksel metafizik-ahlaki yapıyı yitirdikten sonra, dünyayı yorumlamak ve yaşama anlam katmak bundan böyle insanlık için nasıl mümkün olabilir? Böyle bir deneyime insan nasıl katlanabilir ve bunun üstesinden nasıl gelinebilir? Bunun cevabını yine hikâyesiyle vermektedir: “Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim Tanrı olmamız gerekmiyor mu?” (Nietzsche, 2003a: 130).

Nietzsche, insanın kendi sonsuzluğunu *üstinsan* aracılığıyla gerçekleştirebileceğini savunur. Bu da insanın kendi kendisinin Tanrı'sı olması anlamına gelir. *Böyle Söyledi Zerdüşt* kitabında insanlara Tanrı'nın öldüğünü Zerdüşt'ün dilinden haykıran Nietzsche'ye göre Tanrı insan iradesinin önündeki en büyük engeldir. Yeniden diriliş için Tanrı öldürülmesi gereken bir varsayımdır. Çünkü insan her şeyin üstesinden gelebilecek bir iradeye sahiptir ve bir Tanrı'ya ihtiyaç duymamalıdır. İnsan bir Tanrı'ya inanmak zorunda değildir ve kendi değerlerini yaratarak *üstinsana* ulaşarak “kendi kendisinin Tanrı'sı olabilir” (Şengör, 2001: 242). Yeter ki kendini özgür bıraksın. Nietzsche, insanları Tanrı'nın öldüğünü, onunla beraber tüm metafizik yanılgıların (din, ahlâk, günah, kurtuluş, sonsuzluk...) hiçliğini, yok olduğunu görmeye çağırır:

“Oysa artık bu Tanrı öldü! Ey daha yüce insanlar, bu Tanrı sizin için en büyük tehlikeydi. Onun mezara girmesiyle siz ancak yeniden dirildiniz. Şimdi geliyor büyük öğle, şimdi daha yüce insan olacak – efendi!” (Nietzsche, 2017b: 290).

Tanrı'nın ölümü düşüncesinden çıkan temel sonuçlardan biri, aşkınlığın çöküşü ve bunu takiben, ahlaki değerlerin kaybolmasıdır. Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilan ederek, aslında geleneksel ahlakın yaratmış olduğu insan iradesinin önündeki en büyük engel ve tehlike olan tüm inanışları ölüme mahkûm eder. Tanrı'nın mezara girmesiyle en büyük tehlike ortadan kalkmıştır. Böylece yeniden dirilişin *üstinsan*ın yolu açılmıştır.

Bir başka sonuç ise Tanrı'nın ölümü ile Batı metafizik anlayışının dayattığı öte dünya eksenli hakikat anlayışının artık bir anlam ifade etmediğidir. Hıristiyanlığa göre insan doğuştan günahkâr; bu dünya ise sadece acı çekilebilecek bir yerdir ve bu dünyanın yerine öte dünyayı arzulamak, acı çekmek esastır. Nietzsche, insanı Hıristiyan değer yargılarından ve vicdan azabı gibi insanın özgürlüğüne zincir vuran bu söylem ve içeriklerden azâde etmeye çabalar. Çünkü vicdan azabının yaratmış olduğu sorumluluk

duygusu ve kendi kendini suçlama kişilerin ve dolayısıyla yaşamın “güç istencini” zayıflatır (Dürre, 2017: 20). Nietzsche’ ye göre ölümden sonra yok olup gitme korkusu, insana sonsuz olduğuna dair inanç aşılama ile yenilmiştir. İnsanlık tarih boyunca hep bu yolu seçmiştir. Bu yol onu kendisine ve yaşama yabancılaştırıp, kişisiz bir varlık haline sokmuştur. Yaşamı olumlayan Nietzsche buna katlanamaz ve Tanrı’nın ölümünü ilan eder. Nietzsche, Tanrı’yı biz öldürdük derken kendisi gibi yeni değerlere özlem duyanların öldürdüğünü ifade etmek ister. Çünkü O, *üstinsanın* dirilişi için tüm kokuşmuş değerleri çekiciyle (Nietzsche, 2017b: 82) parçalar. Böylece Tanrı’nın ölümüyle birlikte insanı ve yaşamı olumlar.

Nietzsche’nin; “Kilise Tanrı’nın mezarıdır.” (Daldeniz, 2001: 253), ifadesi “*Tanrı Öldü*” söyleminin bir başka ifadesidir. Nietzsche’ye göre kilise özelinde tüm ibadethaneler Tanrıların gömüldükleri yerlerdir (Nietzsche, 2017b: 233). Kilisenin Tanrı’nın mezarı oluşu aslında hiç var olmayan, bir insan yapımı olan Tanrı’nın yine insan yapımı olan mezarlarda gömülmesidir.

1.2.3. Üstinsan

Nihilizmden kurtulmanın yolu olan *üstinsan* düşüncesi, Nietzsche nihilizminin temel kavramlarından biridir. Nietzsche, ideal insan tipi olan *üstinsana* içine bulunduğu çağın yozlaşmış ahlaki yapısını, dinini ve kültürel değerlerini eleştirerek ulaşmıştır. İnsanı, hayvan ile *üstinsan* arasında gerilmiş bir ip olarak tanımlayan Nietzsche Tanrı’nın ölümüyle doğan boşluğu, Tanrı’nın öğretilerinin ve gücünün yerini alabilecek insan soyunun tanımlanmasıyla doldurmak ister. İnsanın -hiçliğin karanlığında yok olmaması için- bir *üstinsana* ulaşması gerektiğini söyler. Söz konusu bu *üstinsana* ulaşmanın yolu hiçliğin farkına varmaktan geçer. Tanrı fikrinin, öte dünya algısının, Hristiyan moral değerlerinin çöküşünün farkına varmaktan. Çağının değerlerinin çöktüğünün farkına varan ve sorgulama içerisine giren kişi nihilizmden kurtulur, insan yaratımı olan iyi ve kötünün ötesine geçer, iyi ile kötünün yaşamın kaçınılmaz kavramları olduğunu görür ve bunların farklı perspektiflere bağlı olduğunu bilincine varır. Böylece *üstinsana* giden yol açılmış olur. *Üstinsan* yaşamı olduğu gibi kabul eden, onu olumlayan, yeryüzünün anlamı olan insandır. *Üstinsan* için hayata hem bir karşı çıkış hem de evet demek söz konusudur. İnsan yapımı yozlaşmış tüm değerlere ve Tanrı fikrine karşı çıkış; fakat gücünü kendi isteminden alan insana, sürekli yenilenen bir yaşama (bengi dönüş) evet söz konusudur.

Üstinsan, insanın aşılmasını, onun mükemmellik halini, varlığının amacını ve anlamını, yalnız kendi içinde arayan, kendi erdemlerini kendisi belirleyen, yaşam kaynağını kendi doğasından alan ve ona göre eyleyen insanı temsil eder. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde Zerdüşt'ün temsilinde mükemmeliyeti ve insanın nasıl aşılacağını arar. “En kaygılılar şöyle soruyorlar bugün: İnsan nasıl korunacak? Ama ilk defa ve sadece Zerdüşt soruyor: İnsan nasıl aşılanacak?” (Nietzsche, 2017b: 290). Ona göre insan geleceğinin dağı, yüce bir insanın doğum sancısını çekmektedir. Bu yüce insan *üstinsan*dır. *Üstinsana* ulaşması için insanı zorlu bir yolculuk beklemektedir. O, *üstinsan* için çabalama, kuşku duymalı, yapay değerleri aşılmalı, keşifler yapmalı, kendine emir vermeli, kendini yok etmeli ve yeniden yaratmalıdır.

Nietzsche, aslında insanın kendisini aşmasıyla Tanrı'nın yerini alacak *üstinsanın* doğuşunu bildirir. Yüksek değerlerle donatılmış yeni bir insan tipi olan *üstinsan*, kendi değer yargılarını yaratan kendi istemine göre hareket eden, kendi kendine yetebilen insandır. *Üstinsan* bir yaratıcıya yani Tanrı'ya ihtiyaç duymayan insandır. Çünkü Tanrı bir varsayımdır ve insanın istenci önündeki en büyük engeldir. Tanrı öldükten sonra insana ait bütün sınırlamalar kalkar, *üstinsanı* yaratmanın yolu açılır.

Nietzsche'nin *üstinsanı*, geleneksel ahlaktan bağımsız olarak kendine özgü değerler yaratmayı bilen, iyinin ve kötünün ne olduğuna dair kararları kendisi verebilen, kendi kendisinin yaratıcısı olan insandır: “Yukarı mı çıkmak istiyorsunuz? O halde, yalnızca kendi bacaklarınızı kullanın. Başkalarının sırtına ve kafasına oturmayın” (Nietzsche, 2017b: 295). Bu yaratıcı *üstinsan* yukarı çıkmak için bütün gücünü güç istenciden alır ve onun sahip olduğu yegâne ahlak anlayışı, güç istencidir. Güç istenci yaşamı değerli kılan, insanı diğer canlılardan ayıran, insanı insan yapan bir erdem olarak, Nietzsche'de tüm varoluşun özüdür (Sümer: 2018). Ona göre sürekli doğurgan olan güç istemi yaşamın olduğu yerde dile gelir (Nietzsche, 2017b: 112). Güç istencini harekete geçirebilecek tek kişi de *üstinsan*dır. *Üstinsan* için hayatı bir mücadele olarak gören ve bu mücadeleyi kazananların “güç” ve “kuvvet” erdemlerine sahip, güçlü olan insanlar olduğunu düşünen Nietzsche, bir insanı; dayanabildiği acı miktarına; bunları kendi lehine çevirme becerisine ve sürekli kendini aşmasına göre yaratıcı olacağını söyler. Onun açısından acı çekmek, *üstinsana* ulaşmanın bir parçasıdır ve bir insan acı çekmeyi bildiği ölçüde yaratıcıdır. Öyle ki bu acı çekmek doğuran kadının sancısına benzetilir:

“Yaratmak – acılardan büyük kurtuluştur ve yaşamın hafiflemesidir. Ama yaratıcı olmak için acı çekmek gerekir, pek çok dönüşümden geçmek gerekir. Evet, pek çok acı ölüm bulunmalı sizin yaşamınızda, siz yaratanlar! Bu yüzden tüm faniliğin savunucuları ve tüm faniliği haklı çıkarırlar olmalısınız. Yaratıcı kişinin kendisinin de yeni doğacak bir çocuk olması için, aynı zamanda doğuran kadın ve doğuran kadının sancısı da olmak istemesi gerekir.” (Nietzsche, 2017b: 81).

Burada Nietzsche'nin sözünü ettiği acı çekmek, Hristiyanlıktaki bir suçluluk duygusu olan vicdan azabı veya asıl amaç yaşamın sadece acı çekilen bir yer olduğu görünümünü kazandırmak için başvuru olan çileci yaşam değildir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlıktaki acı, kişiyi sürekli Tanrı'ya karşı borçlu ve suçlu hissettiren bir acıdır. Vicdan azabının yaratmış olduğu bu duygu insanların güç istencini zayıflatır. Bu nedenle tıpkı Tanrı fikri gibi Hristiyanlıktaki vicdan azabı söylemi de insanın özgürlüğüne zincir vuran bir söylemdir. Çileci anlayışta kişi tamamıyla öte dünya merkezli yaşar. Bu nedenle oruç, cinsel perhiz, nefsin terbiyesi vs. yaşanan dünyanın sunduklarından uzaklaşarak, acıyı ve acı çekmeyi merkeze alır. Nietzsche insanı, bu söylem ve içeriklerden azade olmaya çağırır. Nietzsche'nin acı çekmekten kastettiği ise, *üstinsan* olma yolunda verilecek olan mücadele, kişinin kendi değer ve eylemlerinin sorumluluğunu kendisinin alması, kendi kendisinin Tanrı'sı olma cesaretini ve gücünü kendinde bulmasıdır.

Üstinsan aynı zamanda eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilen insandır. Tanrı'nın ölümüyle birlikte Tanrısız bir dünya ile karşı karşıya kalan insanın yapması gereken şey, eylemlerinin sorumluluklarını üstlenmektir. Çünkü artık bu eylemler için cennet/ cehennem gibi ceza ve ödül mekanizmaları söz konusu değildir. *Üstinsan* kendi eyleminden kendisi sorumlu olan kişidir.

Sonuç olarak *üstinsan* ceza ile ödülün, iyinin ve kötünün ötesinde olan, ahlaki değer yargılarını farklı perspektiften değerlendiren, daha üst seviyede kendini tamamlayan, kendi kendisinin efendisi ve yaratıcısı olan, yaşamı olumlayan, bilimi, dini, ahlakı, kutsanmış tüm değerleri amaç olarak değil araç olarak kullanan kişidir. “Muzaffer misin, kendi kendine boyun eğdiren misin, duyularına hükmeden misin, erdemlerinin efendisi misin? Bunu da soruyorum sana” (Nietzsche, 2017b: 63).

1.2.4. Son İnsan

*Son insan, üstinsanın karşısında olan pasif, köle insan tipini temsil eder. Bu kişiler kendi sınırlılıkları ötesine geçme gereğini duymayan, çağın gidişine uygun düşüklerini ve çağın nabız atışlarını hissettiklerini sanan sözde sağduyulu kimselerdir. *Son insan*, en*

büyük yozlaşmanın simgesi, yozlaşmanın uç noktası, köle insandan daha aşağı insandır. “*Böyle Söyledi Zerdüşt*” eserinde *son insan* yüce gayelerden yoksunlukla imgelemiştir. *Son insan* kendisine sunulana boyun eğen, halinden memnun, hiçbir arayışı olmayandır. “Ben de onlara en aşağılanası şeyden söz ederim öyleyse: son insandır bu” (Nietzsche, 2017b: 10). *Son İnsan* sadece hayatta kalma gayesi içinde olan, mutluluğa göz kırpan, mutluluğu keşfettiğini söyleyen ve kendisini güvene almakla meşgul olan insan tipidir. Bu nedenledir ki O, etliye sütlüye dokunmaz, risk almaz. Yaşamın zorluklarından kaçınan, tehlikelere karşı daima temkinli davranan, ne iyi, ne kötü, ne yoksul, ne zengin, kendi çıkarı için mutluluğu tercih eden insandır son insan.

Son insan kendini korumaktan başka bir hedefi olmayan mutlulukçu, konforuna düşkün ve uyumlu olan insandır. Arzu ve istekleri ön plandadır. Onun yaşama kattığı hiçbir değeri yoktur. Zorluğu sevmez, rahatına düşkündür. Bu nedenle köle insandan daha aşağıdadır. “Hoş gelir bunların kulaklarına, “Değmez hiçbir şeye! Hiçbir şey istemeyeceksiniz!” vaazı. Ama bu bir kölelik vaazıdır” (Nietzsche, 2017b: 208). Kendi ötesinden başka hiçbir şeye yönelmeyen insanlık artık insani değil, hayvanîdir. Dolayısıyla kendisine bir hedef belirleyip kendisini aşmaktan aciz olanın hayvandan farkı yoktur. Kendini aşan *üstinsan* için *son insan*, hayvanî olanı tercih eden utanç verici insandır. İnsanın karşısında maymun ne ise *üstinsanın* karşısında *son insan* da odur:

“*Şimdiye dek tüm varlıklar kendilerinden üstün bir şey yarattılar: ama siz bu büyük taşkının cezri olmak ve insanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz? Maymun nedir ki insanın gözünde? Bir kahkaha ya da acı verici bir utanç, insan da işte bu olmalı Üstinsanın gözünde: bir kahkaha ya da acı verici bir utanç*” (Nietzsche, 2017b: 6).

Son insan iyilik satıcısıdır. Herhangi bir düzensizlik onu rahatsız etmez, elini hiçbir şey için taşın altına koymaz, tek amacı menfaatini korumaktır ve bunun için her türlü sahte iyiliğin en iyi satıcısıdır. Tıpkı bir sürüngen gibi hayatını sürdürür. *Böyle Söyledi Zerdüşt* (Nietzsche, 2017b: 143) kitabında Zerdüşt, iyilere bu anlamda kimi zaman "sonuncu insanlar", kimi zaman da "sonun başlangıcı" der; her şeyden önce de, onları en zararlı insan türü sayar, çünkü onlar hem doğrunun, hem de geleceğin sırtından sürdürür.

1.2.5. Güç İstenci (Güçlülük İradesi)

İstenç TDK sözlüğünde (2005: 987) davranışlarla ilgili tepkilerden bir bölümünü tutup ötekileri eyleme dönüştürme gücü, irade şeklinde tanımlanır. Felsefede ise bir

eylemi yapma, gerçekleştirme gücünü ya da itici gücün varlığını belirtmek için kullanılır. Güç istenci veya güçlülük iradesi için, Nietzsche'nin, nihilizmin batağından kurtuluşun anahtarı olarak öne sürdüğü bir diğer önemli kavram olduğunu söylemek çok da yanlış olmasa gerek. Bir başka deyişle güç istenci, kişinin edilgin nihilizmden etkin nihilizme geçmesinin yoludur. Nietzsche'ye göre istenç/irade, kişinin kendi eylemlerinden sorumlu olması ve Tanrı'yı, dünyayı, ataları, şansı bir tarafa bırakıp, kendini hiçliğin anlamsızlığından yaşamın anlamına çekmek için gerekli olan güçtür ve insanın bütün eylemlerinin ardında yatan bu esas güç, güç istenci (iradesi)dir. Ona göre yaşamın bütün anlamı güç istencinde gizlidir. Anlam nedir sorusuna "Bütün anlam güç istencidir." (Nietzsche, 2002: 302) şeklinde cevap verir.

Güç istenci, kişinin kendi kendini alt etme, kendisinin efendisi olma, kendi kendine buyruk verme yeteneği veya bir öz-disiplin olarak da tanımlanabilir. Kendisinin efendisi olan, hiçbir dinî, ahlaki veya Tanrısal değerın buyruğunun altında köleleşmez. Kendi kendine emir verir ve bilinçli bir şekilde aldığı kararlarından kendisi sorumlu olur. Kararlarını kendisi alan yaşamını tehlikeye atmaktan da çekinmez, böyle bir hesabın içine de girmez. Böyle bir insan (üstinsan), yaşamın akışı içerisinde değerlendirmeleri ile yaşamı olumlar, sürekli bir gelişmeyle kendini aşar, kararlarının sorumluluğunu alır ve pişmanlık duymaz:

"Bir çaba ve bir cesaret göründü gözüme tüm emirlerde; emreden kişi her emrettiğinde kendi kendini tehlikeye sokar. Ve kendi kendine emir verdiği de: o zaman da ödemelidir kendi emrinin bedelini.(...) Zayıf olanın güçlü olana hizmet ettiğine ikna eder istemi, daha da zayıfların üstünde efendi olmak isteyen: bir tek bu zevkten mahrum bırakamaz kendini. Nasıl ki küçük en küçükten zevk alsın ve onun üstünde güç sahibi olsun diye, kendini daha büyüğe feda ediyorsa: en büyük de fedakârlık eder ve güç uğruna – yaşamı koyar ortaya. Cesaret ve tehlike oluşu ve ölümüne bir zar atmak oluşu: budur fedakârlığın en büyüğü." (Nietzsche, 2017b: 111).

Nietzsche, istenç kavramını yorumlarken kendisi için özel bir yeri olan Schopenhauer'un bununla ilgili yorumuna yer verir. Bu da aslında istenç kavramını Schopenhauer'den aldığını göstermektedir. Fakat Nietzsche, Schopenhauer'un değerlendirmesini tersine çevirmiştir. Schopenhauer'a göre istemin artması, ıstırap, acı verir ve dünyadaki tüm kötülükler ile mutsuzluğun kaynağı istençtir. Bu yüzden Schopenhauer (2009: 223, 264), istemi yadsıyarak yaşam mücadelesinin dışına çıkan bir anlayış ortaya koymuştur. Ona göre kişi acı çekmekten kurtulmak istiyorsa istenci yadsımalı. Schopenhauer'in istencine karşı, Nietzsche'nin güç istenci, yaşamı olumlayan

ve yaşam mücadelesine katılımı zorunlu kılan bir istençtir. Bu aktif nihilizmin bir sonucudur. O yaşamı bütün oluşuyla kabullendiği gibi acı çekmeyi de dönüşümden geçmek ve yaratmak için gereklilik olarak görür. “Yaratmak – acılardan büyük kurtuluştur ve yaşamın hafiflemesidir. Ama yaratıcı olmak için acı çekmek gerekir, pek çok dönüşümden geçmek gerekir” (Nietzsche, 2017b: 81). Nietzsche, *Güç İstenci* (2002: 343) kitabında Schopenhauer’un istenci sadece boş bir sözcük olarak tanımladığını söyler. O Schopenhauer’in kötümserliğini paylaşmaz. Schopenhauer gibi dünyaya duyulan nefretten dolayı hiçliğe kaçışı değil, hiçliğin içinden geçip onu aşarak, nitelikçe daha yüksek basamağa (üstinsana) geçişi öğretir. Bunun için gerekli olan asıl kavram da istenç (irade)tir.

Nietzsche’ye göre istenç/irade, güçtür, insanın gücünün kaynağıdır. Bu ifadedeki güç, başka insanlar üzerinde uygulanan, şiddete meyilli güç değil, insanın kendi üzerindeki gücü anlamına gelir. İnsanın benliğine müdahale ederek onda zayıf olan, onu aşağı çeken her şeyi yıkıp insanın istenilen düzeye çıkmasını, *üstinsan* olmasını sağlayan bir güç anlamına gelir. Böylece insan bu güç sayesinde kendinden uzaklaşmaya, yıkıma ve hiçliğe sebep olmaktan başka bir iş görmeyen tüm ahlaki ve dinsel değerleri, geleneksel dayatmaları yıkıp kendi değerlerini yaratabilir, asıl amacından saptırılmış olan yaşamı tekrardan olumlayarak *üstinsan* olabilir. “Buna göre hakiki güç istemi, kişinin kendi zayıf iradesini, içeriden, güçlü bir iradeye dönüştürmesi, yani kişinin kendi kendini alt etmesidir” (Çörekçioğlu: 2014).

Güç istenci/iradesi, sahip olunacak bir şey de değil; zaten yaşamın ve doğanın temelinde bulunan bir güçtür. İnsan yaşamın temelinde var olan istencini/iradesini ortaya çıkararak sürü ahlakının gelenekselleştirdiği köle ruhların önüne geçip yaratıcılığın yolunu açmış olur. Ancak bu istenç/irade sayesinde insan kendini gerçekleştirebilir ve kendisi olabilir. Aksi durumda insan büyük çöküşten kurtulamaz. Nietzsche’ye göre (2017a: 28) güç isteminin eksik olduğu yerde, gerileme vardır.

Nietzsche’nin istenci/iradesi amaçsız kör bir istenç/irade değildir. Acıya, hayatın tüm olumsuzluklarına sırtını değil yönünü çeviren, kötümserliğin kişiyi güçsüz kılan etkisinden kurtulmaya (Wisser: 1990), kendisinin ötesine geçmeye yardımcı olan, yaratıcı ve aynı zamanda özgür bir istenç/iradedir. Buradaki özgür istenç/iradeden kasıt yöneten ancak yönetilmeyen istencin/iradenin gücü yani güçlülük iradesi/güç istencidir.

Nietzsche, kendini gerçekleştirmenin *üstinsana* ulaşmanın mümkün olabilirliliğini istencin/iradenin özgürlüğüne bağlar. Asıl özgürlük ise kişinin kendi istencinin/iradesinin söz sahibi olmasıdır. “Özgürlük güç istencidir” (Nietzsche, 2002: 374). Ona göre kişinin kendi özgür seçimi yoksa o kişi toplumsal bağlamın dayattıklarından, dogmatik öğretilerden kendini kurtaramaz. Tanrı'nın, dinin, Hristiyan moral değerlerinin, geleneksel ahlaki dayatmaların boyunduruğundan kurtulabilen özgür istenç/irade güçlüdür. “Özgür irade sahibi, vaatlerde bulunabilen ve sadece kendine benzeyen özerk ve etik-üstü bir bireydir. Özerk birey, görenek ahlâkının düzeyini aşmıştır ve kendisini eylemlerinden sorumlu tutmayı başarır” (Ansell-Pearson, 1998: 172).

1.2.6. Bengi Dönüş

Bengi dönüş, Nietzsche nihilizminin aşırı halini temsil eden bir kavramdır. Nietzsche tarafından “aynı olanın sonsuz dönüşü” manasında kullanılır. Bu her şeyin kendini tekrar ederek aynı şekilde geri dönmesi demektir. *Ecce Homo* kitabında bunu dile getiren Nietzsche, bengi dönüşü yok oluşun olumlanarak sürekli bir varoluşa evet deyiş olarak tanımlar:

“Yok oluşun, yok edişin olumlanması -ki Dionysosca bir felsefenin can alıcı noktasıdır- karşıtlıklara, savaşa ve "varlık" kavramını kökünden yadsıyarak oluşa evet deyiş: Şimdiye dek düşünülenler içinde bana en yakın olarak bunları buluyorum şüphesiz. "Bengi dönüş" öğretisi, yani sınır tanımadan, sonsuza dek her şeyin durmadan yok olup yeniden doğması” (Nietzsche, 2003b: 62).

Bu durum nihilizmin en aşırı halidir. Nitekim Tanrı öldükten sonra modernitede kutsal ve mutlak olan tüm değerler yıkılmış, “her şey boş, her şey aynı” (Nietzsche, 2017b: 190, 205, 223, 224) ya dönüşmüş ve bu durum sonsuz olarak tekrar etmektedir. Her şeyin kendini tekrar etmesi; iyilikle beraber kötülüğün, anlamlı beraber anlamsızlığın kısacası nihilizmin de ebedîyen kendini tekrar etmesidir. Nietzsche'nin (2002: 48) deyişimiyle:

“İnsanın varlığı, olduğu üzere, anlamsızdır ve hedefsizdir, ama kaçınılmaz olarak 'hiçin' içine bir sonuca varmadan tekrarlanan "ebedî dönüş". Bu, nihilizmin aşırı biçimidir: Hiçlik ("Anlamsız" olan) ebedîdir!”

Nietzsche, bu ebedî dönüşü, insanın varlığına kattığı değerle ele alır. Bakıldığında, benzer durum ve eylemlerin sürekli tekrarlandığı, insanın anlamsız bir biçimde hiçliğe doğru aktığı, amaç ve değer yitiminin tüm sınırsızlığıyla varoluşun her katmanını kuşattığı görünür. Böyle bir durumda insan hayatına yüksek bir amaç veya anlam koymazsa; bengi dönüşü büyük bir olumsuzluk ve çöküş olarak deneyimleyebilir. Büyük

olumsuzluktan ve çöküşten kurtulmanın, onu aşmanın yolu ise büyük olumlamadan geçer. Yaşamı bütün değerleriyle; iyisiyle, kötüsüyle, acısıyla tatlısıyla yüksek olumlama gerektirir. Etkin bir nihilist için gerekli olan tam da budur. Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde yaşamı bütün değerleriyle olumlamak için bengi dönüşü panzehir olarak güç istenci ve üstinsan kavramlarını sunmaktadır. Nietzsche'ye göre gücünü istencinden alan üstinsan var olan her şeyi mutlak olumlayan, geri dönen nihilizmi her defasında alt eden kişidir. Böylece bengi dönüş üstinsanda mutlulukla karşılanır. “Siz bengi olanlar, sonsuza dek ve her zaman seversiniz onu: ve acıya dersiniz ki: Yok ol, ama gel geri! Çünkü her türlü haz – bengilik ister!” (Nietzsche, 2017b: 330).

Bengi Dönüş yeniden dünyaya gelişi ifade etmez. Durumların sonsuz tekrarından bahseder (Dürre: 2017). Nietzsche'ye göre kadercı yaklaşımların iddia ettikleri gibi, önceden, “ezelden” belirlenmiş sonsuz bir yarın yoktur. Bu nedenle insan, yaşamın dışındaki (öte dünya, Tanrı fikri, sonsuz dünya vb.) bir şeye yönelmektense yaşamın ta kendisine yönelmeli. Belirlenmiş değil, belirlenmekte olan yarınlar söz konusu ise bu yarınları bizler için yaşanabilir kılacak olan, bugün yapacağımız bilinçli seçimlerdir. Yarını belirleyen bugündür. Nietzsche, kişiyi geçmiş ve geleceğin ağırlığından özgürleşip geçmişe yönelik vicdan azaplarından ve geleceğe yönelik endişelerden kurtularak “şimdiyi/anı” yaşamaya davet eder. Çünkü nihilizmden kurtuluş ancak böylesi bir dinginlikle mümkündür. Sürekli tekrarlanan yaşamı, anı yaşayarak mutlu kılmak mümkündür.

Böyle Söyledi Zerdüşt kitabında Zerdüşt, kıvranan, nefes alamayan ve boğazına yılan giren bir çoban görür ve onu ısırarak ister. Burada yılan sembolü sonsuzluğun simgesi olarak Bengi Dönüş'ü anlatır. Isırılarak atılan yılanbaşı ise Bengi Dönüş'teki geri dönen nihilizmin “anda” alt edilmesidir (Dürre: 2017). Bengi Dönüş kuramı bu yönüyle “ulaşılabilir en yüksek olumlama ilkesidir.” (Nietzsche, 2003b: 83) Nietzsche'ye göre, insan, bu sonsuz varlık çarkının bir parçasıdır. İnsan bunu evet diyerek onaylar. İçinde bulunulan an ve bu anı önceleyen-doğuran geçmiş bütün olarak, içinden tek bir şeyi bile çıkarmadan, yaşamı sonsuz kere tekrar tekrar isteyebilecek kadar güçlü bir biçimde onaylar:

“Zerdüşt, gerçeği en katı yüreklilikle, en korkunç olarak gören, o uçurum gibi derin düşünceyi düşünen kimse, nasıl oluyor da varlığa, onun bengi dönüşüne karşı durmuyor, -tam tersine evrensel olumlayışın o sonsuz, sınırsız evet ve amin deyişin

ta kendisidir... Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet-deyişi” (Nietzsche, 2003b: 93).

Bengi Dönüş, dünyanın, tabiatın ve insanın kendini yenileyebilme gücüdür (Örnek: 2011). İstemin özgürleşerek iyi ve kötü arasındaki değerlendirme sınırlarını kaldırarak her şeyi olumlamayı, şimdiye kadar bilinçsizce sürdürülen yaşamı yaratıcı bir biçimde istemeyi ve zorunluklarımızı sevmeyi başarabilme gücüdür. Zorunluklarımızı sevmek kişinin yazgısını sevmesi demektir. Bu durum Nietzsche’de “amor fati² (yazgıyı sevmek)” kavramıyla açıklanır.

“Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence amorfatidir. İnsanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez -her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır- iş onu sevmekte ...” (Nietzsche, 2003b: 46)

Amor fati insana kendi yazgısını değiştiremeye bile onu sahiplenme özgürlüğünü tanımaktadır. Nietzsche bunu teslimiyetçilik anlamında değil, bengi dönüş kuramını açıklamada kullanır. Bu yönüyle klasik kader anlayışından ve tevekkülden farklıdır. *Amor fati* insanın kendi hayatına evet demesi, onu olduğu gibi sevmesi ve istemesidir. Nietzsche’ye göre hayatta yaşadıklarımız, daha önce bir yerlerde mutlaka yaşanmış olan ve döngüsel olarak devam eden olay ve durumların bütünüdür ve bu gerçek hiçbir zaman değişmeyecektir. Bu nedenle üstinsan, olan her şeyin tekrar tekrar olacağına inanarak dünyanın tümünü, bütün olaylarıyla, ekleme ve çıkarma yapmadan olduğu gibi onaylar, onu sever, bu onun yazgı sevgisidir (Aslan: 2017).

Sonuç olarak bengi dönüş, insanın tekrar tekrar dünyaya gelişi değil, olay ve durumların tekrar tekrar yinelenmesi manasında kullanılmıştır. Yaşamda iyinin yanında kötü, barışın yanında savaş, mutluluğun yanında acı hep var olacaktır. O halde bunları yadsıyıp hiçliğin karanlığında kaybolmaktansa bunları kabullenip alt etmek gerekir. Yazgıyı sevmek fakat mantığını da kullanmak gerekir. Bunu yapabilecek olan ise gücünü istencinden alan üstinsandır.

² Amor fati. Alman filozofu Nietzsche tarafından kullanıldığı şekliyle kişinin kendi kaderine gönüllü olarak boyun eğmesi, kaderini sevmesi anlamına gelen Latince deyim. Bu, Nietzsche’ye göre, insanın büyüklüğünün ve ahlaki yüceliğinin en önemli göstergesidir (Cevizci, 1999: 44).

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF

Tasavvuf, her dinin veya felsefi düşüncenin ideale yöneliş esasını teşkil eder. Hindistan’da Brahmanizm, Budizm, Yunanlarda Pisagor, Sokrat ve Eflatun mektepleri, Yahudilikte Kabalizm, Hristiyanlıkta Mistisizm, tasavvufun diğer din ve felsefelerdeki yansımasıdır. Hepsinin ortak yanları olmakla beraber her biri beslendiği kaynaklara, içinde doğup geliştiği şartlara göre özgün özelliklerle belirir. İslamî anlayıştan beslenen tasavvufun sözcük manası ve menşei konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Mutasavvıfların tanımlarına göre tasavvufun kaynağı İslam dini ve peygamberin sünnetidir. Fakat oryantalistler ve bazı İslam âlimleri mutasavvıflardan farklı düşünmektedirler. Bunun nedenlerinden biri tasavvufun tarihi gelişim sürecidir. Zira İslam âlimlerinin ve oryantalistlerin bir kısmı tasavvufun İslam’ın ilk yıllarında olmayıp sonradan ortaya çıktığını savunurken bir kısmı da tasavvufun Hristiyanlık, Hint dinleri - özellikle Budizm- ve Eflatunculuk gibi kaynaklardan beslenip ortaya çıktığını savunmaktadır. Süleyman Uludağ’ın (1992: 53) Türkçeye çevirdiği Kelâbâzî’nin *Taarruf* adlı eserinde tasavvuf kelimesinin manası ve nereden geldiği hakkında üç farklı görüşten bahsedilmektedir:

Ashâb-ı Suffa/ Ehl-i Suffa: Sayıları 400 kadar olduğu rivayet edilen Mekke’den Medine’ye göç eden Müslümanlardır. Mescid-i Nebevî’nin bitişiğindeki *suffa* denilen yerde vakitlerinin çoğunu ibadet, Kuran öğrenimi ve hadis müzakereleriyle geçirmişlerdir. Sûfilerin vasıfları bunların özelliklerine benzediği için kendilerine sûfi denildiği kanaati yaygındır. Sûfilerin de tekke ve zaviyelerde oturup, ibadet, ilim, nefis terbiyesi vb. ile meşgul oldukları bilinmektedir.

Saff-ı Evvel: Namaz kılanların ilk saffi manasına gelir. Bu görüşü ileri sürenlere göre sûfiler Allah’ın rızasına uygun davrandıkları için ahirette ilk safta yer alırlar.

Sof: Sûfiler yün manasına gelen softan elbiseler giydikleri için bu adla anılmışlardır.

Nicholson (1978: 3), sûfilerin çoğunun bu kelimeyi Arapça saflık manasına gelen bir sözcükten türettiklerini, fakat Nöldeke’nin bu ismin yün manasına gelen *sûftan* türemiş olduğunu kanıtladığını söyler. Şemsettin Sami de Kamus-ı Türki’nin tasavvuf maddesinde tasavvufun “*yün manasına gelen softan, daha doğrusu Yunanca hikmet olan*

sophiadan” geldiğini ileri sürmüştür (Şemsettin Sami, 1989: 411). Ethem Cebecioğlu (1997: 330), tasavvuf maddesini açıklarken “Arapça, yün giymek anlamında bir kelime” olarak vermiştir. Cafer Seccâdî (2007: 244), *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü* adlı kitabında Birunî’nin sūfî kelimesi için Yunanca sofya ve hikmet dostu filo-sofya kelimesinden türemiş olabildiğini dile getirdiğini söyler. Ayrıca Kuşeyrî’nin sūfî kelimesinin Arapça asıllı olmadığını söylemekle yetinip kökü ile ilgili bilgi vermediğini; İbn-i Haldun’un da Kuşeyrî’nin görüşlerine yer verdikten sonra kelimenin Arapça yün manasına gelen sūftan türemiş olmasını diğer olasılıklara tercih ettiğini söyler. Tüm bu tasniflerin içerisinde genel kanaat tasavvufun yün manasına gelen sūftan türediği yönündedir. Renksiz, kaba yünden yapılmış bu elbise, kibri örten tevâzûnun sembolü olarak kabul edilmiştir. Hicri III. yüzyıldan itibaren beyaz renkli yünden elbise sūfilerce resmi kıyafetleri olarak görülmüştür.

Tasavvufun yabancı din ve mistik anlayışlara ait unsurları barındırıp barındırmadığı veya bunların taklidi olup olmadığı da tartışıla gelen bir konu olmuştur. Dünya tarihi boyunca birbirinden tamamen habersiz olduğu halde birbirine benzeyen disiplinler mevcuttur. Ayrıca bazı disiplinler arasında da etkileşim kaçınılmazdır. Tasavvuf böyle bir disiplindir. Çünkü tarih boyunca bütün medeniyetler dünyanın yaratılışı, varoluş, Tanrı vb. konularda ortak mistik arayışlarda bulunmuş ve buna dair anlayışlar ortaya koymuşlardır.

“Gerek Hint, gerek Hristiyan mistisizmleri ve gerekse Yeni Eflatuncu mistisizm tasavvufta yer alan birçok konuyu içermiş olmalarına rağmen her üçü de tasavvuftan ayrı disiplinlerdir. İnsan ruhu, Allah, tabiat, hayat ve hadiselerin mistik müşahede ve teemmülünü esas almaları itibariyle bu sistemlerin müşterek yanları elbet olacaktır. Çünkü mistisizm insanlığın müşterek malı, ortak tavrıdır.” (Öztürk, 1979: 59).

Dolayısıyla bir takım benzerliklerin olması tasavvufun birebir söz konusu sistemleri taklit ettiği manasına gelmez. Nitekim tasavvufun çıkış noktası İslam’dır. Fakat çıkış noktası İslam olsa da sonradan Eflatunculuk, Gnostisizm, Hint dinleri gibi yabancı din ve mistik akımlarından geçen unsurların olduğunu söyleyen mutasavvıflar mevcuttur. Bu duruma 9. yüzyıldan itibaren Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî, Ebu Nasr Serrac Tusî gibi mutasavvıflar tarafından dikkat çekilmiş ve bunların İslamî tasavvuf anlayışıyla bağdaşmadığı dile getirilmiştir (Uludağ, 1992: 13).

Tasavvufun manası ve menşei konusunda olduğu gibi tarifi konusunda da farklılıklar bulunmakla beraber ortak kanaatler mevcuttur. Ethem Cebecioğlu (1997: 331) tasavvufu kul ile Allah arasında ihsan olayının gerçekleşmesi veya kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilim, Batinî fıkıh olarak tanımlar. Bu yönüyle tasavvuf aşağıdan yukarıya manevi yükselişi esas alan bir ilimdir. Her sûfi, içinde bulunduğu hale göre, tasavvufu tarif etmiştir.

İlk yıllardan itibaren bazı mutasavvıfların söylediği başlıca birkaç tarif şöyledir: Cüneyd-i Bağdadî: “Tasavvuf, Hakkın seni senden öldürüp seni kendisiyle diriltmesidir.” diyerek tasavvufta fena kavramına dikkat çekerken, Ebu Bekr eş-Şibli: “Tasavvuf, tasasız, kedersiz olarak Allah’la beraber oturmaktır.” şeklinde İlahi rızanın gözetilmesini esas almıştır. Semnun el-Muhib: “Bir şeyi mülk edinmemen, bir şeyin de seni mülk edinmemesine tasavvuf derler” sözleriyle dünyalık olunmamasını tasavvuf olarak yorumlar. Ebu Bekr el-Kettani ise: “Tasavvuf ahlakıdır: Ahlak bakımından senden fazla olan, safada da senden fazladır” (Cebecioğlu, 1987: 390, 392, 394) sözleriyle güzel ahlak üzerine yaratılan insanın yine bu ahlak üzerine yaşamasını tasavvufun ön koşulu olarak kabul eder. Tasavvufun bunlara yakın binlerce tarifi vardır. Tüm bu tariflerden çıkan sonuç, tasavvufun kişinin Allah’ın rızası dışındaki her türlü yaşam ve isteğe sırtını dönüp, O’nun rıza gösterdiği değerlerle yaşamayı tercih etmek, öte dünyalı yaşamaktır denebilir. Mevlânâ bunu şöyle verir: “Lakin müminin secdesi tamamdır. Zira o daima Hakk’ın rızasını arayıcıdır” (Nahifi, 2009: 228). Bu anlayış Mevlânâ ile birlikte diğer mutasavvıfların şiirlerinde de çokça görülür.

2.1. TASAVVUF EDEBİYATININ TEMSİLCİ TİPİ SÛFÎ

Tasavvufta nefsi tezkiye mücadelesini sürdürmekte olanlara mürid ve mutasavvıf, bunu tamamlayıp kemale ermiş olanlara sûfi denilmektedir. Kelimenin kökeni ile ilgili yukarıda da belirttiğimiz gibi pek çok farklı görüş olmakla beraber çoğunlukla yün manasına gelen “*sûf*”tan türediği yönündedir. Sûfiler beyaz renkli yünden elbiseyi tevazunun sembolü, kibri örten bir elbise olarak kabul etmişlerdir. Mutasavvıf sözcüğü de sûfiden türemedir fakat aralarında yüklendikleri anlam bakımından ufak ayrımlar vardır. Sûfi Allah yolunda kemale ermiş, nefis mertebelerinin tamamını tamamlamış, kendi nefsinden fâni olup Allah ile bâki olan kişidir; mutasavvıf ise sûfi olmanın yolunu tutan kişidir (Uludağ, 1991: 438). Sûfi bir nevi insan-ı kâmilin sembolüdür; mutasavvıf

insan-ı kâmil olma mücadelesini veren kimsedir. Sûfî aynı zamanda tasavvufun sözcüsüdür. “Sülûk” denilen uzun bir manevi yolculuktan sonra kalbini her türlü dünyalıktan arındırıp saf bir hal alarak Allah’ın tecellilerine mazhar olur ve hiçliğe varır. O bu yönüyle insanlara örnektir. İnsanları tasavvuf yoluna davet eder, onlara hiçliğe varıp *insan-ı kâmil* olmanın sırlarını verir:

Ona demiş tasavvuf ehli sûfî

Ola mecmû-i esrara vukufî (Uludağ, 1991: 438)

(Sırların hepsine vakıf olan kişiye tasavvuf ehli sûfî demiş.)

Sûfî sürekli daha iyiye ve güzele sahip olma gayreti içinde bulunur. Kötü huylardan uzaklaşmayı, iyi huyları edinmeyi amaç edinir. Yoklukta sabırlı, varlıkta karşılıksız dağıtan ve şükreden, ayırım yapmadan herkese iyilikte bulunan, kötülöklere bile iyilikle karşılık veren, kalbini kin, nefret ve hırstan ayıklayan, mal, mülk, makam, şöhret gibi dünyevi unsurlara değer vermeyen insani ve ahlaki özelliklere vurgu yapar. Cüneyd-i Bağdadî: “Sufi, toprağa benzer, her kötü şey ona atılır, ondan ise iyiden başkası çıkmaz... sufi, iyi ve kötü herkesin üzerinde gezdiği toprağa; her şeyi gölgeleyen buluta; her şeyi sulayan damlaya (yağmura) benzer” şeklinde tanımlar. (Cebecioğlu, 1987: 395). Sûfîler dinî ve ahlaki bakımdan kalbin önemi, temizliği, bunu sağlayacak eylemler ve ibadetler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Nitekim sûfî kalbini duru hale getiren kişidir. Onun için dış görünüşünden çok iç dünyasının temizliği, nefsinin terbiye edip kalbini saflaştırarak Allah’a ermesi ve O'nun dostluğunu kazanması gibi manevi özellikler önceliklidir. Mevlânâ mesnevisinde sûfî kar gibi beyaz, temiz gönüllü olarak tasnif eder. “Sofinin defterinde yazı yoktur. O kar gibi bembeyaz, temiz bir gönüldür” (Nahifi, 2009: 165).

Sûfiye göre ilahî, ezeli ve ebedî gerçekler akıl yoluyla kavranamaz. Bu nedenle sûfî nazari aklı reddeder keşf ve marifet anlayışlarıyla uyuşan farklı bir akıl anlayışı ileri sürerler. Burada irfânî bilginin önemi ortaya çıkar. Kişi bu bilgiyi kalp ve ilham yoluyla elde edebilir. Kişinin cüz’i aklı bir yere kadar yol göstericidir. Sonrasında kalp devreye girer. Mevlânâ bunu şöyle dile getirir: “Akl-ı cüzi sözde ve işte bize güzel bir yardımcıdır. Ama hal bahsine gelirsene orada bir hiçten, bir yoktan ibaret olur, dilsiz kalır.” (Konuk, 2005: 35).

Sûfî, insanlara belli kural ve biçimlerden oluşan resmi ve geleneksel bir dinden ziyade samimi ve özel bir din anlayışından, sevgi ve aşk dininden bahseder. Aşktan kastı

da ilahî olanıdır. Allah'a ancak aşk yoluyla ulaşılabileceğini dile getirir. O'na olan sevgisi tüm yaratılanları sevmeyi zorunlu kılar. Bu nedenle renk ayırmaksızın herkese ve her şeye hikmet gözüyle bakar, onlara bu doğrultuda değer verir. Yunus Emre'nin: "Yaratılanı severim yaratandan ötürü" dizeleri bu anlayışın yansımasıdır.

Sûfide çift âlem fikri vardır. İçinde yaşanılan âlem dünya; ölümden sonra yaşanılacak olan âlem ise ahiret veya öte âlem olarak adlandırılır. Ona göre bu dünya insanı Allah'tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren her şeyi, mal, menfaat, itibar, mevki, hırs, şan ve şöhreti barındıran yerken öte dünya, insanın asli vatanı olan yerdir. İnsan buraya geçici, misafir olarak gelmiştir. Asıl vazifesi sonsuz öte dünyaya hazırlıktır. Sûfi halkın arasına girerek eylemleriyle onlara örnek olmakla beraber halkı İlahi yola davet etmeyi de bir vazife olarak görür. Onlara İlahi hakikati tefekkür etmeyi ve Allah'ın rıza göstereceği iyi, güzel davranışlar edinmeyi telkin eder. Bu dünyanın geçiciliğini vurgular, asıl varlıklarını kazandıkları ahiretin gerçek dünyaları olduğunu söyler. Dünyanın değeri ahirete olan hazırlığındandır. Yunus Emre dünya ahiret ekini derken, kişinin bu dünyadaki tutum ve davranışlarının ahiretini belirlediğini dile getirmiştir:

Tutma gönülde kini, hoş tut gönülde miskini

Dünya ahiret ekini, ekip götüren bilir

(Toprak, 2006: 167)

(Kin tutma gönlünde yoksul olanı hoş tut. Ektiğini götüren bilir ki dünya ahiretin tarlasıdır.)

Öte dünyalı yaşayan sûfi için ölüm de arzulanan, sevinçle karşılanan bir durum olur. Ölüm asıl vatana dönüş, hakiki sevgili olan Allah'a kavuşma olarak yorumlanır. Ölüm yok oluş gibi görünse de hakikatte yeniden doğuş kabul edilir. Mevlânâ bunu "Cenazemi görünce ah ayrılık, ayrılık demeye kalkışma; kavuşup buluşmam o zamandır benim... Sana batmak görünür amma doğmaktır o" dizeleriyle ifade etmiştir. (Gölpınarlı, 1992: 169).

Sonuç olarak sûfi her türlü duruş, eylem ve davranışını merkeze Allah'ı ve onun rıza göstereceği ahlaki değerleri koyarak gerçekleştirir. Huzur halinde Allah'ın kendisi hakkındaki tercihinin kendisi için yaptığı tercihten daha iyi olduğunu kavrayarak hareket eder. İnsanlara örnek olur, insanları bu İlahi yola davet eder. İnsanı olduğu gibi kabul

etmekten ziyade onu iyiye, daha iyiye doğru deęiřtirmeyi ve geliřtirmeyi amaçlayan sūfi bu yönleriyle tasavvufun temsilcisi, sözcüsü konumundaki kiřidir.

2.2. TASAVVUF EDEBİYATINDA YER ALAN BAZI KAVRAMLAR

2.2.1. Fenâ

Fenâ tasavvuf ıstılahlarından/makamlarından biridir. Tasavvufî yolculuğa çıkan sūfilerin aşmaları gereken her safhaya ıstılah/makam denir. Söz konusu bu ıstılahların her birinde kiři ile yaradan arasındaki perdeler açıldıkça nefsin mertebeleri aşılarak nefis-i kâmile ulaşılır. Böylelikle sūfi nefis yolculuğunu tamamlamış olur. O artık bir *insan-ı kâmil*dir. “Yok olmak, silinmek, hiç olmak” manasına gelen *fenâ*, sūfinin kendi fiillerini görmemesi ve Allah’ın dışındaki bütün varlıkların onun gözünde silinmesidir. Sözlük manaları řu şekilde verilmiştir: “Arapça, fena olmak, yok olmak mânâsına gelir. Nesnelere, sūfinin gözünden silinmesine *fenâ* denir” (Cebecioęlu, 1997: 81). “Yokluk, hiçlik. Kiřinin fiilini görmemesi” demektir (Uludaę, 1991: 175). Kelâbâzi’nin Taarruf’unda *fenâ*, insanın haz ve arzularından fâni olması, kendinden geçerek temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fâni olması şeklinde verilmektedir (Uludaę, 1992: 182).

“I.(VII.) yüzyıl sonlarında ve II.(VIII.) yüzyılda “müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması; cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükriin, günahın yerine ibadetin geçmesi” anlamında kullanılmıştır. Kavrama yüklenen bu terim anlamı, tasavvufun ilerleyen dönemlerinde (III./IX. Yüzyıldan itibaren) sūfilerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tespitlerinin zenginleşmesine bağlı olarak “kulun kendi fiillerini görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması” şekline dönüşmüştür.” (Kara, 1995: 333).

İbnü’l-Arabî’ye göre *fenâ*, günahın, fiillerin, sıfatların, zatın, âlemin, Allah’tan başka her şeyin ve Allah’ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki ilişkilerin yok olmasıdır (Kara: 2014). Tasavvuftaki tevhit anlayışı göz önünde bulundurulduğunda üç çeşit *fenâ*dan bahsedilebilir. Kiřinin kendinden ve kötü sıfatlarından fâni olması, kendi iradesini Allah’ın iradesinde yok etmesi, sadece Allah’ın rızasını gözetmesi “*fenâ fi’l-kusûd*”dur. Kötü sıfatlardan fâni olmak ahlaki bir kavramı ifade eder. Nitekim tasavvufa göre sūfi güzel ahlak üzerine ahlaklandır. Ebu’l-Huseyn en-Nûrî bunu: “Tasavvuf, ne ilimdir, ne de resm (şekil). Lâkin o ahlâktır. Eęer o, resmden ibaret olsaydı mücâhede ile ele geçebilirdi. Yok, eęer ilim olsaydı, öğrenmekle kazanılabılırdi. Fakat o, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmaktadır. İlim ve resm ile ilahî ahlakı elde etmeye de gücün yetmez!”

olarak açıklar (Cebecioğlu, 1997: 393). Bu nedenle *fenâ* makamını aşmak isteyen sûfi Allah'ın rıza göstermediği kötü sıfatları terk etmesi gerekir. Cehaletin yerini ilim, zulmün yerini adalet, nankörlüğün yerini şükür almalıdır. *Fenânın* bu çeşidinde kişi eğer rıza istiyorsa önce razı olmalıdır anlayışı hâkimdir. Fuzûlî, Allah'ın rıza gösterdiği her ne ise kendisinin de muradının o yönde olduğu anlayışını bir gazelinde şöyle vermiştir:

Oldur mana murad ki oldur sana murad
Haşa ki senden özge ola müdde'a mana

Habs-i hevada koyma Fuzûlî-sıfat esir
Ya Rab hidayet eyle tarik-i fenâ mana

(Tarlan, 1981: 25)

(Ben ancak senin istediğini isterim. Haşa senin istediğinden başka bir şey istemem/Beni Fuzulî gibi heva, yani masiva arzuları içinde hapsetme. Ya Rabbi bana fena, yani Hakk'da fâni olmak, yok olmak yolunu göster.)

Kişi *fenâ* olur ve Allah'ın sıfatlarını kuşanır, "Allah'ın ahlakıyla" ahlaklanıp zihinsel bir çabayla aşağılık niteliklerinin yerine Allah'ın rıza gösterdiği, övülesi niteliklerini koyarsa nefsin Allah'ın ezeli ışığıyla çevrelendiği *fenâ fi 'ş-şuhûd* aşamasına geçer. Allah'ı temaşa eden kişinin, Allah'ın sıfatlarından da fâni olması, Allah'tan başkasını görmemesi, her şeyi Allah'ın tecellisiyle görmesi "*fenâ fi 'ş-şuhûd*"dur. Şeyh Gâlib'e ait olduğu söylenen

Ben bilmez idim gizli ayan hep sen imişsin
Tenlerde vü canlarda nihan hep sen imişsin

Senden bu cihân içre nişan ister idim ben

Ahir şunu bildim ki cihan hep sen imişsin (İz, 1990: 29)

manzumesi bu tecelliyata işaret eder.

Allah'ın varlığında yok olan kişinin, kendi fenâsını görmesinden de fenâ olması, Allah'tan başka hiçbir varlığın olmadığının bilinmesi "*fenâ fi 'l-vücûd*"dur. Her şeyi hem

Allah olarak görmek hem Allah olarak bilmektir. Bu durumdaki kişi *fenâfi'l-lâh*'a ulaşmış olur. Yani ölmeden benliğini öldürmüş Allah'la var olmuş olur. Fenânın bu çeşidi İbnü'l-Arabî'nin dediği günahın, fiillerin, sıfatların, zatın, âlemin, Allah'tan başka her şeyin ve Allah'ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki ilişkilerin yok olmasıdır.

Mende olan aşikâr sensen

Men hod yohem ol ki var sensen

Şeyh Gâlib (Nurdoğan, 2020: 176)

(Bende apaçık besbelli olan sensin. Ben kendim yokum o var olan (ise) sensin.)

Gören ser-geştelikte gird-bâd-ı deşt zann eyler

Fenâ-ender-fenâyım her ne varım varsa sendendür

Şeyh Gâlib (Okçu, 2020: 240)

(Beni başı dönmüş, başıboş gören çöl kasırgası sanır; (oysaki) yokluk içinde yokluğum (yoklukta yok olmuşum) her ne varım varsa, (ancak) sendendir.)

Bu söylemlerden de anlaşıldığı gibi fenâyâ ulaşan sūfinin kendi varlığından bir nişan kalmaz. O tüm davranış ve eylemlerinde sadece Allah'a tabidir.

Fenâ ile sona eren beşerîlik değil, beşerî sıfatlardır. Kişinin ister ibadetlerinde ister gündelik hayatın bir gereği olarak sözlerinde, davranışlarında ve iç dünyasında daima bu bilinç içinde yaşaması iç benliğini yani Allah'ı keşfetmesini sağlar. Zira iç görüşle benliğe bakıldığında ortaya çıkan şey yokluktur. Varlık ise yoklukta gizlidir. Mevlânâ'nın "âşıkların hayatı ölümlerdir" (Nahifi, 2009: 92) sözlerinin ardında Allah'ı bulmanın yolu fenâdan geçer anlayışı yatar. *Fenâ* halindeki kul, Allah'tan gayri her şeyin (kendi varlığı dâhil) yok olduğunu, hiç olduğunu anlar. Allah tefekküründe bulunan kul benlik bilincini de kaybeder. "Ben"lik, Allah karşısında ilahî tavır alıştır. Yani, Allah karşısında varlık ispat etmektir. Çünkü Ben demeye hakkı olan, Hak (gerçek) olan yalnızca Allah'tır. Dolayısıyla "*Mutlak Enaniyet*" (benlik) de O'dur. Benlik iddiasında bulunan kişi, Allah önündeki durumunu anlayamaz, hiçliğinin, fâniliğinin bilincinde olamaz. Artık o, Allah'a ihtiyacı olmayan bir kişidir. Bir kimse, ihtiyaç duyduğu şeye yönelir, duymadığı şeye yönelmez (Cebecioğlu, 1997: 75). Fakat beni terk eden Allah'ı bulur. Kişi ile Allah arasındaki perdenin kaldırılması "Ben"in ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. İnsan

benliği, yok olmaya ne kadar yaklaşırsa bir o kadar da Allah'a yaklaşacaktır. Niyazi Mısrî ve Şeyh Gâlib bu anlayışı Şöyle dile getirirlerdir:

Ben sanırdım âlem içre bana hiç yâr kalmadı

Ben beni terk eyledim gördüm ki ağyâr kalmadı

Niyazi Mısrî (Erdoğan, 2019: 342)

(Ben sanırdım bu dünyada hiç dostum yok ama ne zaman ki ben beni terk eyledim –yani nefsimi terk ettim- düşmanımın kalmadığını gördüm. Yalnız yârin kaldığını gördüm.)

Versen özüne fenâ-yı mutlak

İsbât olur ol fenâ ile Hak

Şeyh Gâlib (Nur Doğan, 2020: 10)

(Özünü (benliğini) mutlak yokluğa verersen, o yokluk ile mutlak hakikat var olur.)

Benliğin kaybolmasıyla tevhid gerçekteşir. Kesret (çokluk) yeniden görünür hale gelir fakat bu kez değişik bir biçimde, tek bir hakikatin belirlemeleri olarak vahdette görünür (Schimmel, 2012: 159). Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr* mesnevisindeki *Simurg* kesretin vahdet olarak görünmesini simgeler. Bu hal tevhidin en yüksek derecesidir. Sûfî bu hal içindeyken tamamıyla Allah'la hareket eder. Artık varlık tektir. Bu nedenle fenâ makamına erip Allah'ta bâki olan sûfilerin durumu, elif harfine benzetilir.

Sûret-i kesretle olmuş muhtelif

Cümlesinden zâtı birdir çün elif

Nesimî (Ayan, 1990: 62)

(Her şeyin varlığı elif gibi birdir; ama çokluk suretiyle farklı görüntülere bürünmüştür.) sözleriyle Nesimî aslında çokluk olarak görünen her şeyin mutlak varlık olan Allah'ın tecelliyatı olduğunu dile getirmiştir.

Fenâ bir nevi insanın yaratılmadan önceki haline dönmesidir. Nitekim İslam anlayışına göre insan hiçbir şey iken Allah onu toprak ve suyun bileşeni olan balçıktan yaratmış ve daha sonra ona ruh vermiştir. Tasavvufî anlayışta bu verilen ruh Allah'ın

tecelliyatıdır. Bu nedenle tasavvufta fenâ (hiçlik/yokluk) makamı bezm-i elestir. Allah'ın insanı dünyaya göndermeden yani ruhlar bedene girmeden yapılan, ruhlara : “elestü birabbiküm”³ (ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusunun yöneltildiği, ruhların da “belâ” (evet) dedikleri toplantı yeridir. İşte fenaya eren sûfi bu meclisteki ilk haline yani hiçliğe ulaşmış olur. Yalnızca Allah'ın var olduğu başka hiçbir şeyin olmadığı ana dönme deneyimini yaşar. Dünya kafesinden (beden) kurtulup mutlak varlığın varlığıyla var olarak bekâya ulaşır. Bekâ, fenanın zıddıdır. Bekâ var olmak demektir. Kelâbâzî fenâ ve bekânın bir hâl olarak görünebileceğini söyler. Ona göre fenâ bekâdır. Kendisinden fâni olan Hakk ile bâkidir, Hakk'a ait olanla bâki olan kendisine ait olandan fâni olur diye ifade eder (Uludağ, 1992: 187). Kısaca bekâ, zahiri varlığından fâni olan kişinin Allah'ın varlığında yok olup Allah'a ait olanla kalıcılığa ermesidir. Bu makamda kişi vahdet denizine gark olup o denizden başka bir şey göremez. Allah'tan başka bütün her şeyin varlık nedeninin Allah olduğu bilinciyle diğer varlıkları, varlıkları mümkün ama zorunlu olmadığı için, yokmuş gibi kabul eder. Kendisini sadece bu denizin bir damlası olarak görür. Zira damla kendine rağmen yoktur, denize rağmen vardır. O zaman gören de görünen de aynı olur. Fenâ ve bekâ deneyimi sonraki yüzyıllarda da şairlerin manzumelerinde imgelerle anlatılmıştır. Mutasavvıf şairlerden Şeyh Gâlib ve Esrar Dede, Allah'ta bâki olmanın sırrının fenâda gizlendiğini dile getirmişlerdir:

Kim görse bunu ederd ikrâr

Kim ola bekâ fenâda der-kâr

Şeyh Gâlib (Nur Doğan, 2020: 129)

(Her kim ki fenanın içindeki bekâyı görse bunu gizleyemedi açıkça söylerdi.)

Manâ-yı bekâ fenâda olmuş pinhân

Sırr-ı dil-i merdân-ı Hudâdır o dehen

Şeyh Gâlib (Okçu, 2020: 449)

(Bekânın manası fenâda gizlenmiştir. O ağız Allah'ın yiğitlerinin (Allah'a gönül verenlerin) gönlünün sırrıdır.)

³ Araf Sûresi: 172-176.

Anka-yı fenâyım uçarım mülk-i bekâya

Bu hırka-i sad-çak fenâ bal ü per oldu

Esrar Dede (Horata, 2020: 366)

(Fenâ kuşuyum bekâ diyarına uçarım. Bu yüzlerce parçaya ayrılmış hırka bana kol kanat olur.)

Sonuç olarak fenâ, ikiliğin yansıması olan arzu ve isteklerin derece derece kırılmasını, kişinin beşerî sıfatlarını terk edip Allah'ın rıza gösterdiği sıfatlarla kuşanmasını, yaşamının tümünü “mutlak var olan yalnız Allah'tır onun dışındaki her şeyin varlığı görünürde var ama gerçekte yoktur” anlayışı doğrultusunda sürdürmesini ifade eder.

2.2.2. Mutlak Vücûd

Sözlükte “var olmak, bulunmak; varlık” anlamındaki *vücûd*, felsefe terimi olarak “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” veya “bir şeyin aklî tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” diye tanımlanır (Yavuz, 2013: 136-137). Varlık meselesi, sadece tasavvufu değil, aynı zamanda din felsefesini ve İslâm kelâmını ilgilendiren önemli bir meseledir. Fakat bu çalışmada, varlık mefhumunun tasavvuf edebiyatında nasıl ele alındığı üzerinde durulacağından, varlık kavramı din felsefesi ve İslâm kelâmı açısından incelenmeyecektir. Tasavvufî terim olarak *vücûd*, varlığı kendi zatında ve kendi zatıyla olan (Eraydın, 2004: 216) Allah'ın mevcudiyetinin zorunlu olduğunu ve insan zihninin dışında gerçekliğinin olduğunu belirtir. Allah mutlak vardır ve varlığı kendindedir. Onun dışındakilerin varlığı ise kendileri dışındandır. Bunlar mutlak vücûd ile yokluk arasında *izafi* veya *mümkün* varlıklardır. Tasavvufta mutlak yokluk diye bir kavram kullanılmaz. Mutlak varlık vardır ancak mutlak yokluk yoktur. Çünkü Allah, varlık manasını her zaman taşıyan (ezeli) asıl varlıktır. “Yokluk, Mutlak'a nispetle fenomenal evrenin yok hükmünde olması durumunu ifade etmek için kullanılır” (Çelebi: 2021). Mevlânâ'ya göre evrenin yaratıcısı olan mutlak varlık için herhangi bir zıtlıktan bahsedilemez. O, mesnevisinde: “Onun zatında ve işinde bir zıddı ve benzeri yoktur. Bütün mevcudat ondan vücûd bulur” (Nahifi, 2009: 703) ifadesiyle mutlak olan için benzerlik ve zıtlığın söz konusu olamayacağını söyler. Dolayısıyla mutlak olana göre yok hükmündeki suretler, gerçek varlıklar olarak görülmez. Bunların varlığı izafidir. *İzafi varlık* ise, anlamını mutlak varlıktan, onunla olan münasebetinden kazanan varlıktır. *İzafi varlık*, varlığı mutlak varlığa muhtaç olan, onun isim ve sıfatlarının tecellisiyle varlık

bulandır. El-Harakânî “Her kim konuşurken ve düşünürken Allah’ı kendisiyle beraber görmezse afete düşer” (Uludağ, 198: 732). Zünnûn Mısrî “Elbisemin içinde Allah’tan başka hiçbir şey yoktur” (Güngör, 1982: 255). İbn-i Arabî “O’nun peygamberi O’dur, göndermesi O’dur ve kelimesi O’dur. O kendisini kendisiyle kendine göndermiştir” (Nasr, 1985: 120). Hallac-ı Mansur “Enne’l-Hakk” gibi sözleriyle “mutlak varlık, asıl gerçek Allah’tır. O’ndan gayri tüm varlıkların varlığı izafidir. Görünüşte var ama gerçekte yoktur anlayışını dillendirmiş olmaktadır.

Tasavvufta Allah’ın dışındaki tüm varlıklar kendine rağmen yoktur; Allah’a rağmen vardır ve mutlak varlık tektir. Yani varlık birden fazla olamaz. Tek ve biriciktir. Çokluk yani kesret olan ise onun tecellileridir. Bu durum şiirlerde deniz, ayna ve gölge sembollerıyla çokça işlenmiştir. Mevlânâ’ya göre varlık adı verilen şeyler gerçek manada var değildir. Onlara varlık isnat edilmesi ve var olarak bakılması, gerçek varlığa aynalık yapma alâkasından ötürüdür. Gerçek ve tek hakiki varlığın sahibi Allah’tır. “Canın canı sensin. Biz kim oluyoruz? Sana nispetle bizim varlığımızın izi nişanı yoktur. Bizde varlık nişanı yokluk oldu. Sen fâniyi gösteren mutlak varlıksın” (Nahifi, 2009: 59).

Allah’ın varlığından gayri varlık yoktur, olması da mümkün değildir. Görünen diğer tüm varlıklar(kesret/çokluk), mutlak varlığın geçici gölgelerinden ibarettir, görünüş itibariyle var fakat gerçekte yoktur. Gölge varlığının asıl kaynağı mutlak varlıktır.

Oldur vücûd-ı mutlak u bâkî kamu vücûd

Bî-şekk anun vücûdına olmuş durur zılâl

Ahmedî (Akdoğan: 451)

(Mutlak vücut sahibi odur. Ondandır gayri tüm varlıklar, şüphesiz, onun varlığına göre gölgeler gibidir.)

Deniz, tasavvufta mutlak varlık olan Allah’ı ve onun birliğini (vahdeti) temsil eder. Vahdet deniz, kesret ise bu denizin dalgalarından ibarettir. Dalgalar denizden ayrı olmayıp, denizin görünüşüdür, mutlak varlığın evrendeki tecellileridir. Nasıl ki dalga kendine rağmen değil, denize rağmen varsa yani varlığını denizden alıyorsa insan da dâhil evrende görünen her şey(kesret), mutlak varlık olan Allah’a rağmen var olmaktadır:

Zehi derya-yı vahdet kim kesilmez hergiz emvacı

Bu kesret âlemi ondan doğup nâçâr olur peyda

Niyazi Mısrî (Erdoğan, 2019: 131)

(Ne güzel! Birlik denizinin hiçbir zaman dalgaları kesilmez. Bu çokluk âlemi ondan doğup mecbur var olur.)

İbn-i Arâbî'ye göre, vücûd birdir o da Hakk'ın vücûdudur. “Varlıkta Allah'tan başka bir şeyin olmadığı sabittir. Her ne kadar biz var isek bizim varlığımız O'nunkiyle kaimdir.” (Medkur, Afifi, Hilmi vd. 2002: 160).

Vücut-ı mutlakın bahri ne mevci kim eder peydâ

Ene'l-Hak sırrını söyler eger mahfi eger peydâ.

Usulî (Babür: 2021)

(Mutlak varlık denizi hangi dalgayı meydana getirirse getirsin bunlar gizli veya açık Enne'l-Hakk sırrını zikrederler.)

Enne'l-Hakk bir anlamda 'ben yokum, her şey Allah'tır demektir. Hallac'ın “Enne'l-Hakk” derken ben Allah'ım demediği açıktır. 'Ben Hakkım' yani ben gerçeğim demiştir ki bu da her şeyde tek mutlak vücûd olan Allah'ı görmek anlamında kullanılmıştır.

2.2.3. İnsan-ı Kâmil

Erdemli, yetkin insan ve onun özellikleri, tarih boyunca pek çok düşünürün eserlerinde değerlendirilmiştir. Tasavvuf düşüncesi de kendi özünü fark edip, yaratılıştaki asıl gayeyi arınarak yakalayabilmiş, insanlık mahiyetini kendinde, mükemmel şekliyle gerçekleştirmiş yetkin ve erdemli insanı *insan-ı kâmil* olarak tanımlamaktadır. Tasavvuf literâtürüne Muhyiddin İbnu'l-Arabî ile giren *insan-ı kâmil* anlayışı, varlık bilgisiyle ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan bir anlayıştır. İbnu'l-Arabî, *insan-ı kâmil* konusunu açıklamak için ayna sembolünü kullanmıştır. Buna göre âlem, Allah'ın tam anlamıyla bilinebilmesi için, bir ayna niteliğindedir. “İnsan da bu aynanın cilası olarak Allah'ın kâmil şekilde bilinmesini sağlamıştır” (Karacoşkun, 2007: 85). Arabî'ye göre insanın var oluşundan, tutum ve davranışlarının oluşumu, gelişimi ve hatta insanın ölümüne kadar olan her evreyi Allah merkezli gerçek anlamda işlevsel kılabilecek ideal kişilik tipi *insan-ı kâmil*dir. Mevlânâ ise *insan-ı kâmil*i aşk ve sevgi yönünden ele alır ve onu fiziki âlemlerle metafizik âlemin arasına yerleştirir (Nasr, 2016: 67). Ney sembolüyle anlattığı *insan-ı kâmil*i damlada gizlenmiş bir deniz, zerredeki güneş ve büyük âlemin bir

yansıması olarak görür. Ona göre *insan-ı kâmil* de ney gibi zorlu bir dönüşümden, bir tasavvufî eğitim sürecinden geçerek olgunlaşır, kendi iradesiyle azimle ve sabırla, benlik bağlarından sıyrılıp gönlü Allah sevgisiyle dolar ve çevresindekilere ilim irfan ışıkları saçır. Mevlânâ *insan-ı kâmile* evrensel bir varlık olarak bakarak insanlık cevherini evrenin odak noktası yapar. Ona göre insan içinde sahip olduğu cevheri fark edip onu bilinç düzeyine çıkarmalı yaşamını o doğrultuda sürdürmelidir.

“İnsan cevherdir, bu göklerde ona araz. Aslolan insandır, gayrisi ferdir. Hâlbuki sen, bir damlaya gizlenmiş bir ilim ummanısın. Teninde bütün bir âlem gizli. Güneş hiç zerreden borç ister mi?” (Nahîfî, 2009: 632).

20. yüzyıl mutasavvıf ve düşünürlerinden Muhammed İkbâl'e göre âlem insanın varlık sahnesine çıkmasıyla akıl, aşk ve hür iradeye sahip değerli bir varlığa kavuşmuştur (Aydın: 2000). İnsanın sahip olduğu bu mertebeye tekrardan erişebilmesi için benliği güçlendirici bir yaşam sürmesi gerekir. Kendi imkân ve kabiliyetlerini idrak eden, ilahî sıfatlarla donanmış, iyiye daha iyiye doğru değişmeyi amaç edinen, yaratıcının kanunlarına tam itaat ve teslimiyet içinde olan bir yaşamdır bu. Onun *insan-ı kâmil*i pasif değil aktiftir. Ona göre *insan-ı kâmil*, “diğer insanlardan farklı özellikleri, üstün yaşam tarzı, toplumda yenilikler oluşturması, toplumları yönlendirmesi gibi insanlara liderlik eden karakteristik tutumuyla inkılapçı bir kişiliktir. Onun fikirleri, düşünceleri yaşama yeni amaçlar katar. Tarihin gidişatını insanlık için istediği yöne çevirir” (Khatoon: 1995). Benliğin ruhaniyetine de büyük önem veren İkbâl bazı sûfilerin benliğin ispatı yerine onu tamamen hiçleştirmesini de ağır eleştirir. Çünkü ona göre sûfi şairler bu görüşlerini geniş halk kitlelerine kadar yayarak büyük tahribata sebep olmuşlardır (Aydın: 2000). Nitekim tasavvufta benliği hiçleştirmekten gaye Budizm ve Hristiyan mistisizmdeki gibi tamamen yok edip iradesiz kılmak değil, asıl olan ve unutilan, içinde mutlak bir cevher taşıyan beni keşfetmek ve “eşref-i mahlûkat” kimliğini tekrar kazanmaktır. Tasavvufta insan âlemin varlık sebebi ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi (Uludağ, 1991: 250) olarak nitelendirilmektedir. Allah'ın isimlerine ve sıfatlarına en mükemmel şekilde uyararak yaşayan *insan-kâmil* O'nun nezdinde en değerli şahıstır. “Ahsen-i takvîm” üzere yaratılan insan bu nedenle “eşref-i mahlûkat”tır:

Ahsen-i takvîm dinildi şânına insân-isen

Geç bu sûret nakşını gel mani'i insanda gör

Ümmî Sinan (Bilgin, 2017: 47)

(Eğer insan isen bil ki güzel ahlak üzerine yaratılan denildi şanıma. Suretin resmedilmesinden geç. Sen gel manayı insanda gör.)

İnsan bu dünyaya gelmeden önce kâmil insandı. Dünyaya gelmesiyle bu halini kaybetmiştir ama kendini tümüyle bileceği bir kâinatın merkezinde bulunduğu için tekrar eski haline dönebilme potansiyelini iç derinliklerinde taşımaktadır. Masivâyâ gereğinden fazla bağıllık, kibir, nefret, şükürsüzlük, acelecilik vb. zaafı yüzünden söz konusu potansiyeli kesintiye uğrayabilir. O, bu özelliklerinden dolayı bazen kendini bazen Allah'ı unutacak kadar ileri gidebilir. Ancak potansiyelini içe yönelerek egosundan, kendinden hareketle mutlak olana doğru açılmayla ortaya çıkarabilir. Bunu hayata geçiren *insan-ı kâmil*dir. Çünkü insan ancak kendisindeki cevheri keşfettiğinde ideal insan olma amacına ulaşır. Bu nedenle *insan-ı kâmil* insanın kendisini fark etmenin açılımıdır. İnsanın hem Allah karşısında kul olarak sorumluluklarının farkındalığını ve yaşadığı toplumda mutluluğunu sağlayan bir anlayış hem de insanın kendi manasını okuma bilincidir:

Ey dil ey dil niye bu rütbede pür-gamsın sen

Gerçi vîrâne isen genc-i mutalsamsın sen

Secde-fermâ-yı melek zât-ı mükerrermsin sen

Bildiğin gibi değil cümleden akdemsin sen

Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev'emsin sen

Sırr-ı Haksın mesel-i İsi-i Meryemsin sen

Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen

Merdûm-î dîde-i ekvân olan Âdemsin sen

Şeyh Gâlib (Okçu, 2020: 130)

(Ey gönül, ey gönül niye bu rütbede gamlı kederlisin sen. Yıkık, virane bir haldesin hâlbuki tılsımlı bir hazinesin sen. Meleklerin secde etmeleri emredilen yüce bir varlıksın sen. Bildiğin gibi değil, her varlıktan daha yetkinsin sen. Ruhsun, Cebrail'in üfürmesiyle eşsin sen. Sen Hakk'ın sırrısın, Meryem'in oğlu İsa gibisin. Kendine iyi bak ki âlemin merkezisin sen. Feleklerin göz bebeği olan insansın sen.)

Bu ifadelerle Şeyh Gâlib, insanı önce yaratılışı üzerinde düşünmeye teşvik edip kendiliğinin bilincine vardırırmak, sonra da kendini zayıf, güçsüz, umutsuz, yılgın hisseden insana iç dinamiklerini keşfetmesini telkin ederek insanı harekete geçirmek ister.

İnsanın eğitimini esas alan ve onu olgunlaştırmaya çalışan bir düşünce sistemi olan tasavvuf eğitiminde kişinin, mertebe mertebe kötü huylarını terk etmesi, onların yerine iyi huyları koyması, cehaletten kurtulup, bilgi ile bezenmesi gerekir. Bu anlayışla tasavvuf, insanın, nefisini terbiye edip benliğinin baskısı ve ağırlığından kurtularak keşfettiği yaratıcısının ahlakını benimseyerek *insan-ı kâmil* sıfatını kazanmasını amaçlar. *İnsan-ı kâmil*, uzun ve çileli bir yolculuktan sonra kemâle ermiş, Allah'ın emrettiklerini yapan, yasaklardan sakınan, O'nun ahlâkıyla ahlaklanan erdemli, olgun, aşkın ve örnek insandır. O yaratılış gayesini idrak etmiş, Allah'ı görmesine engel olan tüm perdeleri kaldırarak gerçeğe ulaşmış olan kimsedir. *İnsan-ı kâmil*, arınma ve dönüşme yolculuğu sonucunda her an kendini aşmış, asıl varlığını ve hakikatini keşfetmiş, sadece Allah'ın isim ve sıfatlarının kendisinde aksettiği bir saf ayna, bir ideal insandır:

Gun gibi insan-ı kâmil mazhar-ı âyât olur

On sekiz bin 'âlemin tasvirine mirat olur

Usûlî (Karaköse: 2005)

(Kâmil insan güneş gibi ayetlerin belirtisi (delili); on sekiz bin âlemin görüntüsünü yansıtan bir ayna olur.)

On sekiz bin âlemi yansıtan ayna, kâmil insanın gönlüne doğan tecellidir. *İnsan-ı kâmil*, en yüce basamağa erişmiş, ruhsal bakımdan olgunluğa ulaşmış; bütün varlık alanının kendisinde dile geldiğini kavrayan; kendi geçici varlığından sıyrılarak mutlak varlık olan Allah'ta sonsuzluğa varan kimsedir. Çünkü Allah'la birlik, *insan-ı kâmil* denilen olgunluk noktasında ulaşılabilecek bir durumdur. Yaşamın ve yaradılışın gayesi bu evrede kavranır. Böylece insanın yaratılış gayesine ulaşması *insan-ı kâmil* derecesine dönüşerek gerçekleşir. Bu dönüşme hiçlikten geçerek bir varoluş içinde döngüsel olarak yeniden doğuşla mümkündür. Yani *insan-ı kâmil* hiçlikten geçip varlığını mutlağın varlığında yok ederek, Allah'ta bekaya ulaşarak yeni bir benle bir dönüşüm gerçekleştirir. Kendinden kendine yolculuk ederek kendini tanıyıp kendinde Allah'ı bulur:

Ummân içinde pençe-i mihre mûmâsilim

Oldum garîk-i bahr-ı fenâ merd-i kâmilim

Şeyh Gâlib (Okçu, 2020: 148)

(Okyanusa yansıyan güneşin zerrelere benzerim. İnsan-ı kâmilim yokluk denizinde boğuldum.)

İnsan-ı kâmil, insanın ulaşabileceği en üst noktayı tanımlar. Bunun sonucu olarak *insan-ı kâmil* olan, sahip olduğu geçici varlığıyla bu fiziki âlemde Allah'ın verdiği emaneti en güzel şekilde temsil edendir. Gerek ahlaki gerekse imanî boyutta rol model; bilgelik, merhamet, cömertlik, sevgi ve hoşgörü gibi tüm ahlâkî iyiliklerin sembolüdür. Allah'la birlik halinde tüm varlığıyla O'nun rızası doğrultusunda yaşar. Kendisini sadece maddi bir bedenden ibaret olarak görmez, aynı zamanda can denilen aşkın manevi bir ruh barındırdığını bilir. Çünkü tasavvufta insanın gerçek yönü maddi değil, manevi yönüdür. *İnsan-ı kâmil*, benlik iddiasında bulunmayı değil varoluşsal sonsuz acizliğini kabul edip iç benliğini geliştirerek insani olan “ben”i en yüksek noktaya ulaştırmayı, nefisini temize çıkarmayı değil temizlemeyi, kusurlarına bahane üretmeyi değil kusurlarının farkında olmayı gerektirir. Bir yönüyle Allah'a, bir yönüyle de âleme bağlıdır. Hem Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmekte, hem de toplumda örnek insandır. Özelde kendi aslı cevherinin farkına varıp genelde önce Rabbini bilip O'nun yüceliği karşısında eğilir sonra tüm insanlığın değerini bilir. Yaptığı her iş davranış bir amaç gaye barındırır. Zamanını en iyi şekilde değerlendirir. Boş işlerle uğraşmaz:

Mazhar-ı sırr-ı hakayıkdır kulûb-ı ârifân

Eylemez şugl-ı abes insân-ı kâmilden zuhur

Hersekli Arif Hikmet (Çatıkkaş, 2009: 358)

(Ariflerin kalbi yaratıcının sırlarına mazhardır. İnsan-ı kâmilden boş işler zuhur etmez (ortaya çıkmaz).)

2.2.4. İnsan-ı Hayvan

İnsan-ı hayvan, kâmil insanın karşısında en alt mertebede olan insana; nefis mertebelerinden esfel-i safilin veya nefis-i emmareye denk gelir. Nefis-i emmare, insanı kötülüğe sevkeden ve akıl ile daima mücadele halinde olan nefistir (Özdil, 2009: 69).

Kâmil insan kendini aşağı çeken bu nefse galip gelen kişidir. Bu nefse yenilen ise esfel-i safilin mertebesine düşer, hayvandan bir farkı kalmayan *insan-ı hayvan*dır. İnsanın en olumsuz durumunu belirtmek için hayvan kavramı ilk mutasavvıflardan itibaren kullanılagelen bir kavramdır. Tasavvufta mükemmel bir ahlak üzerine yaratılan insanın akıl ve idrak sahibi olması, onu hayvandan ayıran en büyük özellik olarak kabul edilir. Buna göre insan, hayvanî nefsin bütün kuvvelerine hükmeden bir cevherdir ve âlemin en değerli üyesidir. Eğer insan nefsinin ve hayvanî isteklerinin peşinden sürükleniyorsa hayvandan bir farkı kalmamış demektir. Her insan potansiyel bir *insan-ı kâmil*dir. Çünkü insan, *insan-ı kâmil* olabilecek kabiliyetler taşır. Buna göre insan doğası iyilik ve kötülüğe dönük yönelimleriyle ele alınır ve insanın her ikisini de, kendisinde barındırdığı kabul edilir. Varoluşun içinde böyle bir zıtlığın bulunması da, yaratılışın mükemmelliğindedir. İnsan irade gücüyle iyi yahut kötü durumlardan birine yönelir. İnsanın yapması gereken, iyiyi kötüden ayırt edebilecek bir seçicilik göstermesidir. Bunun için de insanın doğasında var olan potansiyeli gerçekleştirme yani kendini bilmesi ve aşması gerekir. Bu potansiyelini fark edip ortaya koyanlar, kâmil insan makamına erişebilir. Fark edemeyip geliştirmeyenler ise artık her şeyle birlikte kendi özünü de tüketen “hayvana” dönüşür, pasifleşir. Kâni, bu anlayışı şöyle dile getirmiştir:

Fark itmeyen insan ne demek olduğun eyvah

Hayvan gelecekdür yine hayvan gidecekdür

(Yazar, 2017: 184)

(Eyvah ne demek olduğunu anlamayan insan hayvan (varlık sırrının farkında olmayan) gelip hayvan gidecektir.)

İnsan-ı hayvan kavramını ilk kullanan İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî düşüncesine göre, insanlar arasında Tanrısal özü kavrayıp-kavrayamama bağlamında ortaya çıkan kategorik farklılaşma, kâmil insanın yanında farklı insan tiplerini de doğurmaktadır. Buna göre Tanrısal özü kavrayıp aktif kılan kâmil insan, en üst kategoriyi oluştururken bu bilinç düzeyine ulaşamamış ve salt hayvansal yönünü işlevsel kılmış insan tipi olan *insan-ı hayvan* ise en alt kategoriyi oluşturur (Karacoşkun: 2007). Daha sonraki yüzyıllarda mutasavvıfların eserlerinde ve tasavvufî şiirlerde bu tamlamanın direk kullanımı yoktur fakat olumsuz kişilik ve karakter özelliğine sahip insan tipi ve davranışlarını açıklamak için hayvan sözcüğü kullanılmıştır.

Mevlânâ'ya göre insan, meleklik ile hayvanî unsurları kendi içinde barındıran, fiziki âlemlerle metafizik âlem arasında yer alan mükemmel bir varlıktır. Ona göre insanın hayvanî yönü sadece fizikî âlemlerle ilgili yönüdür. Meleklik yönü metafizik/manevî yönüyle ilgilidir. İnsan meleklik ve hayvanî unsurları kendi içinde barındırır ve insan asıl varlığını keşfetmekle hayvanî yönünden geçip *insan-ı kâmil* olur. Söz konusu bu aşmayı gerçekleştiremeyen insan ise hayvan mertebesinde kalır.

“Melek bilgiyle gelişmiştir, hayvan bilgisizlikle; insanoğluya ikisinin arasında becelleşe kalmıştır. Gâh bilgi onu tutar, İliyyîn'e çeker; gâh ne olursa olsun der, bilgisizlik onu aşağılara sürükler, düşürür gider... Hayvanlara bak, hepsinin de başı yere eğilmiştir; adamsan kendine gel de başını yücelere kaldır. Âdem medresesinde Tanrı'ya mahrem olduysan meleklerin âleminin başköşesine geç, otur da onlara Tanrı adlarını öğret.” (Gölpınarlı, 1992: 156, 129).

17. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Gaybî nefsin istek ve arzularına bağlı olanın hayvan tabiatlı olduğunu, bu tabiatı terk eden kişinin melek rütbesinde olacağını, aksi halde meleklerin yanına bile yaklaşamayacağını dile getirmiştir:

Hevâ-yı nefsi terk eden melâik rütbesin bulur

Mukarreb olamaz ref‘ etmeyen bu tab‘-ı hayvânî

Gaybî (Çatıkkaş, 2009: 374)

(Nefsin hevasını (istek ve arzularını) terk eden meleklerin rütbesine ulaşır. Bu hayvan tabiatını terk etmeyen ise meleklik rütbesine yaklaşamaz bile.)

Yunus Emre, bir insanın, yanlışını fark edebilmesi, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmesi için insanın kendisini bilmesi gerektiğini ve kendini bilmeyen birinin aslında hayvandan beter olduğunu söylemiştir:

‘İlm okımak bilmeklik kendözünü bilmekdür.

Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin”

(Tatçı, 2008: 341)

(İlim sahibi olmak, bilmek demek, kendini bilmek demektir. Eğer kendini bilmezsen hayvandan daha betersin.)

Muhammed İkbâl ise *insan-ı hayvan* kavramına karşılık pasif-köle insan kavramını kullanmayı tercih etmiştir. “Ona göre, yaşamın bütün hazlarından mahrum, ruhu ebedî bir uykuda, yaşamında basiret olmayan, yalnız bu âleme temel ihtiyaçlarını gidermek

amacıyla geldiğini düşünen kişi pasif köle insandır” (Aydın, 2019: 46). İkbâl’e göre ruhu ve bedeniyle tutsak, kula kul olan bu insan tipi köleliği kendisine hayat tarzı haline dönüştürmüş pasif insandır ve bu insan tipinin hayvandan bir farkı yoktur.

Sonuç olarak, *insan-ı hayvan* nefis mertebelerinden esfel-i safiline veya nefsi emmareye denk gelir. Bu mertebeler insanın en aşağılık durumunu belirtir. Kalbinden dünya hevesini, kin, intikam, nefret gibi olumsuz duyguları atamayan, içi dışına uymayan, eylemlerinde tutarsız, arzu ve isteklerine köle, her türlü güç ve otoritenin önünde eğilen, prangalarından kurtulamamış, öğrenmekten mahrum insanın durumunu ortaya koyar. Bu insan tipi, kendi imkân ve kabiliyetlerini idrak edememiş, benliğinin şuuruna erememiş, köle ruhluluktan kurtulup hür olamamış, sıkıntılı anlarda benliği dağılmaktan koruyamamış, cesaretsiz, hoşgörüsüz, maddi ve manevi alanda meşruluk kaygısı güdememiş, korku, kölelik, dilenme, soy soplâ övünme gibi erdemsizliklerin benliğini zayıflattığı insandır. Yaşamı sadece yeme ve içmeden ibaret sanıp var oluş amacı doğrultusunda kendisine yol çizemeyen, beşerî arzu ve zaaflarının peşinden koşan, sorumluluğunun bilincinde olmayan bu insan aşağıların en aşağısı bir mertebeye olan hayvan mertebesine düşmekten kurtulamaz. Mevlânâ insanın olması gereken halini divanında şöyle açıklamıştır:

“Hayvanlar gibi sen de canının gelişmesini uykudan, yiyip içmeden isteme; çünkü sen bu iş için değil, başka bir çeşit yaratılmışsın. Kötülük etme; çabucak geçip giden şu tarlaya ne ekersen zaman orağıyla onu biçersin. Dünya gizli bir denizdir; o denizde Âdemoğullarından başkası dönüp dolaşmaz... Hayvanlıktan insanlığa uçmadıkça abihayata dalamaz; abihayatin içinde yüzemez.” (Gölpınarlı, 1992: 367, 162).

2.2.5. İrade / İhtiyar

TDK sözlüğünde (2005: 978) irade, bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istenç olarak tanımlanır. Cebecioğlu (1997: 178) ise iradenin tanımını insanın bir şeye inanması, sonra ona azmetmesi, daha sonra da onu istemesi olarak verir. İhtiyar da seçme ve tercih etme manasına gelir (TDK, 2005: 944) fakat iradeden daha dar ve özel bir anlama sahiptir. “İki şey arasında tercihte bulunmak manasına geldiği için genellikle dilemek, karar verip yönelmek anlamındaki iradeden farklıdır” (Apaydın: 2000). Tasavvufta ise irade, tam anlamıyla halktan yüz çevirip Hakk’a yönelmek; ihtiyar, kişinin kendi isteğiyle Allah’ı seçmesi veya Allah’ın kulu seçmesidir. Kişi, bu seçimi, Allah’ın kendisine olan inayeti ile yapar. Böylece, neticede Allah’ın seçmesiyle seçmiş, istemiş

olur. Kendi nefsinin isteğiyle değil (Uludağ, 1991: 241). İhtiyar bir nevi iradeyi de dikkate alarak tercihte bulunma özgürlüğüdür denilebilir.

Tasavvufî düşünceye göre, Allah insana seçme ve tercihte bulunma imkânı sağlayan irade vermiş, onu akıllı bir varlık olarak yaratmıştır. Buna göre insanın iyiyi kötüden ayırt edebilecek şekilde sorumluluk alanına ait iradeye cüzî irade; doğum, ölüm, ait olduğu ırk vb. insanın iradesi dışındaki Allah'ın takdiriyle gerçekleşen alana da küllî irade denir. Böylece küllî irade sahibi yaratıcının, cüzî irade vererek yarattığı insan, akli ve diğer duyuları sayesinde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilir.

İnsan, küllî irade içerisinde cüzî bir iradeye ve dolayısıyla özgürlüğe sahiptir. Bu özgürlük iki şey arasında tercihte bulunma özgürlüğüdür. Mutasavvıflar özgürlüğü Allah'a teslimiyet olarak açıklar. Buna göre özgürlük Allah'ın iradesine teslim olmak ve mâsivâyı⁴ terk ile mümkündür. Bu da kişiyi tevekküle ve kader anlayışına götürür. Tasavvufta insanın iradesi, sorumluluğu ile kader arasında ilişki kurulur. İnsanın iradesinin, sorumluluğunun ve çabasının öneminin yanında her şeyin asıl sahibine vurgu yapılır. Kişi, kendi iradesini ortadan kaldırıp yerine Allah'ın iradesini koyar. Alınacak hiçbir tedbir, Allah'ın takdirine karşı fayda göstermez. Yaşamdaki her şey Allah'ın hikmetidir. Buna rıza göstermek gerekir. Nitekim Allah yolunda âşık olan kişi cüzî olan iradesini küllî iradeye teslim ederek bu yolculuğu tamamlayabilir:

Her kim taleb-kâr-ı dil-i merdândır

Terk etmez ise irâdesin şeytândır

Benlik burada küfrdür îmân ise de

Teslîm ü rızâ küfr ise de îmândır

Şeyh Gâlib (Okçu, 2020: 442)

Tasavvufta iradi tipteki mutasavvıf irfanî bir yaklaşımla Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ve kendi cüzî iradesini küllî iradeyle bütünleştirmek ister. “Böylece kader ve özgür irade ikileminin ortaya koyduğu kuramsal güçlüklerin üstesinden gelmiş olur” (Schimmel, 2012: 24). İnsanın iradesini Allah'a teslim etmesi onun iradesinin olmadığı

⁴ Tasavvufî düşüncede insanı kulluk yolculuğundan geri bırakan, iradesini zayıflatarak hürriyetini elinden alan her alışkanlık ve davranış “mâsivâ” olarak nitelendirilmiştir.

veya kişinin eylem ve davranışlarının sorumluluğunu Allah'a mal etmesi anlamına gelmemelidir. Bu uygulamaya yönelik bir yaşam tercihidir. Nitekim söz konusu teslimiyet bilinçli bir tercih sonucunda olduğu gibi kişi eylemlerinden sorumludur. İnsanın iradesiyle seçimler yapabilmesi gibi bir gücünün olması, onun cüzî alanda bir özgürlük ortamının olduğunun da delilidir. Mevlânâ, mesnevisinde insanın eylemlerinde özgürlüğünü inkâr eden Cebriye ekolüne cevap olarak insanın eylemlerinden sorumluluğunu ve ihtiyarda özgür olduğunu vurgular. “Kendi küfrüne sen, O'nun iradesiyle dersin bu küfürde senin talebin vardır. Sendeki küfür yine senin ihtiyarındır. Bil ki istemeden küfür tenakuzdur” (Nahifi, 2009: 618).

Tasavvufî düşünceye göre insan, hangi eylemde bulunursa, Allah onu, onda yaratır. Allah'ın rızası kötülüğe değil; iyiyedir. O, yarattıklarının tercihlerine müdahalede bulunmaz. İnsanı yaptıklarından sorumlu tutar. Yaptıklarından sorumlu tutulması insanın irade özgürlüğüne, bir tercih hürriyetine sahip olduğunu gösterir. Mevlânâ, “İnsan ancak emeğinin karşılığını alır. Allah'ın herkesi bir işe tahsis etmesi irade ve isteğe mani değildir” (Nahifi, 2009: 496) söylemiyle insanın irade hürriyetini vurgulamıştır. Böylece insanın eylemlerinin sorumluluğunu Allah'a mal ederek mutlak bir kader anlayışına bürünüp tamamen pasifleşmesi reddedilir. Fakat buna rağmen tarih içinde bu anlayışta tasavvufî ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların başında da Cebriye ekolü gelmektedir. Bu anlayış pek çok mutasavvıf gibi Mevlânâ ve diğer mutasavvıf şairlerce de eleştirilmiştir: “Öküz boyunduruğa girmezse dövülür, ama uçmadığı için o, dövülmez. Öküz bile mazur görülmekten uzaktır da öküzün sahibi neden mazur görünsün.” (Nahifi, 2009: 618).

Hayvan bile zaman zaman davranışından sorumluyorsa irade sahibi insanın sorumlu olmaması düşünülemez. Yaşamın anlam kazanması için insanın sorumluluk alabilmesi ve özgür bir iradeye sahip olması gerekir. Nitekim insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik; irade ve iradesi nispetince sorumluluk sahibi bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla kişinin kendi iradesini terk edip Allah'ın iradesine teslim olması da özgür bir iradenin ve sorumluluğun sonucudur. Çünkü bu tercihe kişi kendisi gönüllü olur. Kısacası tasavvufta insanın, küllî irade içerisinde kendisine verilen cüzî iradeyle doğruyu, iyiyi barındıran, yaratıcının rızasına uygun bir yaşamı tercih etme iradesini göstermesi ama buna rağmen de karşılaştacağı her türlü cefa veya sefaya karşı kaderine (Allah'ın iradesine) razı olması, tevekkül etmesi gerektiği belirtilir.

Lâzım olan ehl-i dile teslim ü rızâdur

Ârifde gam-ı fikr-i kızâ vü kader olmaz

Mezâkî (Deger, 2018: 392)

(Gönül ehline gerekli olan şey teslimiyet ve rıza gözetmektir. Arif kişide kaza ve kader düşüncesinin endişesi, kederi olmaz.)

Mutasavvıf şairlerden Mezâkî arif olan kişinin kaza ve kader korkusu çekmemesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre gönül ehli olan, Allah'ın rızasına teslim olur.

2.2.6. İbnü'l Vakt/Ebu'l Vakt/An-ı Dâim

İnsanın zamanla olan münasebetinin psikolojik boyutunu içeren bu kavramlar tasavvufun her döneminde küçük farklılıklarla kullanılmıştır. *İbnü'l-vakt*, Arapça, vaktin oğlu demektir. Tasavvufta geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, şimdiki ânı yaşayan sûfiye *ibnü'l-vakt* denir. Arapça, vakte sahip, vaktin babası demek olan *ebu'l-vakt* kavramı ise vakit ve halin etkisi altında kalmayan sufiler hakkında kullanılır. Bu gruba mensub olanlar, telvîn ehli değil temkin ehlidirler (Cebecioğlu, 1997: 128). Telvîn ehli halin (zamanın) etkisinde kalanlardır ki bunlar "*ibnü'l-vakt*" dır. Onlar bazen hüznü bazen sevinçli bazen kederli olurlar, vakte göre değişkenlik gösterebilirler. *Ebu'l-vakt* bunun aksine "temkin" ehli olup olgunlukta son noktaya ulaşmış hale (zamana) hâkim olan kişidir. Daha sadeleştirecek olursak zamanla gerçekleşen hiçbir değişim ve durumun kendisini etkilemeyen, hep aynı duruşu sergileyen kişidir. Bu kişileri mekân kuşatamadığı gibi zamanla da kayıtlı kalmazlar.

İbnü'l-vakt veya *ebu'l-vakt* olanlar vaktin değerini bilen, onu en verimli şekilde kullanan ve zaman üstü düşünme hüviyetine sahip kişilerdir. Onlar için geçmişin özlemi ve geleceğin endişesi diye bir durum söz konusu değildir. Önemli olan içinde buldukları andır (şimdidir). Bu anda yapılması gereken neyse onunla meşgul olmaktır. Hayalî'ye ait olduğu söylenen manzumelerde geçmişin gamı ve kederinden kurtulmanın önemi şöyle ifade edilmiş:

Geçti mâzi çekme istikbale gam

Gün bugün saat bu saat dem bu dem

Harâbât ehline dûzah azâbın anmâ ey zâhid

Ki bunlar ibn-i vakt olmuş gam-ı ferdâyı bilmezler

Hayalî (Uludağ, 1991: 238)

(Mazi geçti, geleceğin tasasını da çekme. Gün bugün, saat bu saat, an da bu andır. Ey zâhid, meyhanede oturup vakit geçirenlere yarınki cehennem azabından bahsetme. Çünkü onlar vaktin oğludurlar. Yarının tasasını çekmezler.)

İbnü'l vakt olanlar içinde bulunduğu vaktin akışkanlığını ve kıymetini bilen kişilerdir. İçinde bulunulan zamanın akışkan olduğu düşünüldüğünde söz konusu akışkanlığın içinde yol almayan kişi, zamanın akışımın dışında kalır ve anın kendisine sunduklarından mahrum olur.

Tasavvufta özellikle geçmiş özlemi ve gelecek kaygısı kişinin anı yaşaması önündeki en büyük engel olarak kabul edilir. Asıl gerçek zaman, içinde bulunulan zamandır yani andır. Mevlânâ divanında bunu: “Kendine gel, sûfî içinde bulunduğu vaktin oğludur; geçen yıldan, gelecek yıldan geç; sıçra.” (Gölpınarlı, 1992: 288) şeklinde ifade eder. Geçmiş hâtıradadır; geleceğe ulaşmak imkânı ise yoktur. Mademki geçmiş ölmüş; gelecek ise bir bilinmezden ibarettir o halde sadece şu ân içinde bulunduğu zaman dilimi insana aittir. Bu nedenle insanın bunu iyi değerlendirmesi ve içinde bulunduğu an neyi gerektiriyorsa onu yapması gerekir.

Şimdiki zamanın bu kadar önemsenip değer verilmesinin sebebi, kişinin zaman üzerinde hiçbir tahakkümünün olamamasıdır. Zaman tutulup bekletilecek bir durum, olay veya iş değildir. O, hiçbir şeyi dinlemeden geçip gitmektedir. Zaman kişinin zorlamasıyla elde edilemediği gibi elden çıkarılamaz da. Onu elde etmek veya uzaklaştırmak, iradeye bağlı değildir. Çünkü vaktin gerçekleşmesinde kişinin seçme özgürlüğü yoktur ve onun en belirgin özelliği, geçicilik gerçeğine sahip oluşudur.

Mutasavvıflara göre yaşadığı anın farkında olan *ibnü'l-vakt*, insan doğasından kaynaklanan gelecek korkusu ve geçmişin üzüntüsü gibi problemlerinin üstesinden gelebilir. *İbnü'l-vakt* olan kişi, bir dingillığe sahip olabilir ve kendisine verilen her vaktin hakkını verir. Her daim bu bilinçle içinde bulunduğu ana şartlanır ve onun gereklerini yerine getirir. Bu şekilde devam eden sûfî, nihayetinde vaktin sahibi manasında *ebu'l-vakt* makamına çıkabilir.

Mevlânâ, mesnevisinde *ibnü'l vakt* olan sûfinin zamandan da halden de sıyrılarak zamanın hâkimi olacağını dile getirir: “Nihayet sofi, *ibnü'l-vakt* olup vakte peder gibi ikram eder. Böyle saf olanlar Hakk’ın aşkında gark olup vakitten de, halden de kurtularak şah olurlar” (Nahifi, 2009: 309).

Sûfilerin Kurân’da yer alan Rahman suresi 29. ayeti⁵ esas alarak ortaya koydukları zaman anlayışına göre evren sürekli bir yaratılış içindedir. Sürekli bir yaratılıшта hiçbir an bir diğer ana benzememektedir ve âlem her an değişip dönüşmektedir. “İbn-i Arabî’ye göre yaratılışa hakiki bir arif gözüyle bakıldığında her nefesle birlikte âlemin değişip dönüştüğü görülür.” (Izutsu, 2001: 183). Sufi her an bu yaratmanın farkındalığıyla hareket eder. An be an yaratılan bu evrende sûfi için yapılması gereken en önemli şey, ânın gereklerini yerine getirmektir. Bu anlayışla vahdetin sırrına tam olarak ulaşan sufiler "*ân-ı dâim*"i yaşarlar. *Ân-ı dâim* ezel, ebed ve şimdiki zamanın birleştiği andır. An ise zamanın taksim edilemeyen en küçük parçası demektir.

Sûfilere göre ebü'l-vakt olmak vakitlerde hâllerin devamlılığını ifade eden *ân-ı dâimîyi* yaşamakla mümkündür. *Ân-ı dâimîyi* yaşayan sûfi sürekli kendi üzerinde ânda yenilenen tecellilere mazhar olur (Yıldız: 2021). *İbnü'l-vakt* olmak *ân-ı dâimîyi* yaşamak için çok önemli bir merhaledir. Bu merhaleden geçen kişi *ân-ı dâimîyi* yaşayan ebü'l-vakt olur (Gürer, 2016: 171).

İbn-i Arabî, tasavvuftaki *ân-ı dâim* için dün, bugün, yarın gibi zaman sınırlamaları ancak değişken varlıklar için geçerli olup nisbî ve izâfidir. Mutlak ve değişmeyen ilâhî hüviyet bakımından ise hiçbir zaman sınırlamalardan söz edilemez. Onun hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman tıpkı ân gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Hazret-i İlâhiyye’nin ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki sonsuz ve kesintisiz tecellisidir. Böylece *ân-ı dâim* ezel, ebed ve şimdiki zamanı birleştirmiş olur (Uludağ, 1991: 101) demiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere *ân-ı dâim* zamanın sürekliliği manasına da gelir.

Ân-ı dâimdir hakikat güneşi

Ben o ânem gitmezem ben gelmezem

Niyazî- i Mısrî (Erdoğan, 2019: 273)

⁵ “Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O’ndan ister (O’na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir.”

(Hakikat güneşi ân-ı daimdir. Ben de o an gibiyim gidip gelmem.)

Niyazî Mısrî'nin de bu manzumesinden anlaşıldığı gibi hakikat güneşi *ân-ı dâimdir*, hiç bölünmez. Çünkü Hakk'ın her anda bir tecellîsi olur. Sûfi *ân-ı daimi* yaşayarak aktif bir şimdilik içinde bulunur. Her vakit içinde o anda yapılması en uygun olan ibadetle meşgul olur, o an içinde kendisinden istenen şeyi yerine getirir.

Sonuç olarak *ibnü'l vakt*, *ebu'l-vakt* ve *an-ı dâim* kavramları mutasavvıf şairler tarafından vaktin gerektirdiği manevî hali yaşamak ve sürekli bir muhasebe içinde olmak gayesiyle kullanılmakla beraber Allah'ın zaman üstü hüviyetini, başlangıcı ve sonu olmayan ve zamansızlık anlamında bir hakîkati ifâde etmek için de kullanılmıştır.

“Bazı şairler bu kavramlara yatay bir anlam yükleyerek bildiğimiz manada “vakit sana uymuyorsa sen vakte uy” şeklinde anlamışlar, bazıları da bu kavramların hakikatine vakıf olarak dikey bir algılamayla, “ân”ın tecrübe ettiğimiz zamanın dışında İlâhi bir boyut olduğunu kavramışlar ve ona göre işlemişlerdir.” (Yıldırım, 2015: 149-150).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİETZSCHE NİHİLİZMİ İLE TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ BENZER KAVRAMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI

Nihilizm, on dokuzuncu yüzyılda Rusya’da ortaya çıkmış, Avrupa’da yayılmış iki yüz yıllık etki alanı olan bir düşünce sistemidir. Nietzsche nihilizmi ise büyük bir buhrana neden olan söz konusu nihilizmden bir nevi çıkış yolunu vermeye çalışır. Bu çıkış yolunu verirken yolun anahtarları olarak öne sürdüğü bir takım kavramlar vardır. Nietzsche, önce nihilizmin kaçınılmaz bir sonuç olduğunu, ona götüren sürecin *Tanrı’nın ölümü* ve *son insan* olduğunu dile getirir. Sonra bu nihilizmden çıkışın anahtarları olarak *üstinsan*, *güç istenci*, *bengi dönüş* kavramlarını verir. Tasavvuf edebiyatı ise hem çok geniş bir zaman dilimine yayılmış olması hem de geniş bir coğrafyada etki alanının olması bakımından oldukça derin ve karmaşık kavramları barındıran bir edebiyattır. Bu nedenle Tasavvuf edebiyatını oluşturan kavramlar azımsanmayacak kadar çoktur. Fakat bu çalışmada esas olarak birbirine benzerlik veya farklılık açısından denk gelebilecek kavramlar üzerinde durulmuştur. “*Tanrı öldü*” söyleminin karşısında tasavvufta “*mutlak vücûd*” anlayışı vardır. Tasavvuf, tek ve mutlak hakikat olarak Tanrı’yı ve O’nun varlığını esas alır fakat Nietzsche, Tanrı’nın ölümünü ilan ederek O’nun mutlak varlığını inkâr eder. *Hiçlik-fenâ*, *üstinsan-insan-ı kâmil*, *son insan-insan-ı hayvan*, *güç istenci-irade-ihtiyar*, *bengi dönüş-ibnü’l-vakt* kavramlarının benzerlik veya farklılıklarının esas çıkış noktasını da Tanrı’nın kabulü ve reddi anlayışı oluşturur. Her iki anlayışın da temsilci tiplerinin var olması benzerlik gösterir. Tasavvuf edebiyatının temsilci tipi Sûfi’dir. Nietzsche nihilizminin temsilci tipi Zerdüş’tür. Sûfi insanları içlerindeki potansiyeli keşfedip *insan-ı kâmil* olmaya; dolayısıyla Tanrı’yı keşfedip O’na en yakın kişi olmaya davet eder. Zerdüş ise insanları zaten hiç olmayan, bir varsayımdan ve hatadan ibaret olan (Nietzsche, 2010: 4) Tanrı’nın öldüğünü görmeye, kendi iç dinamiklerini keşfedip kendisinin Tanrı’sı olacak üstinsan olmaya çağırır. İkisi de insanı, eksik taraflarını görüp kendiliğinin farkına varmaya, ideal insan olmaya çağırır. Her ikisi de ahlaklı ve anlamlı bir yaşam için reçeteler sunar. Sunulan reçetelerin benzerliklerinin yanında farklılıkları da mevcuttur. Bu bölümde Sûfi ve Zerdüş ile diğer benzer kavramların karşılaştırılması yapılmıştır.

3.1. SÛFÎ - ZERDÜŞT

Sûfinin fenâ anlayışına göre insan ve insanın varlığı hiçtir. Mutlak varlık olan yalnız Tanrı'dır. Nietzsche'nin Zerdüş'tüne göre ise her türlü ahlaki, dinî üst anlatılar metafizik algılardır ve hiçtir. Her ikisi de hiçliğin farkına varınca var olabileceğini iddia ediyor ve ikisinin de arayışı yetkin bir insan arayışıdır. Zerdüş'tün üstinsan, sûfinin kâmil insandır. Zerdüş'tün üst insanı tüm üst anlatılardan, otoritelerden azâde, kendi kendini yaratan insandır. Ona göre insan, daha yüksek bir tip için kendi yıkımını gerçekleştirip kül olmalıdır: "Kendini yakmak istemelisin kendi ateşinde: nasıl yeniden doğmak isteyebilirsin ki önce kül olmadan?" (Nietzsche, 2017b: 59). Sûfinin kâmil insanı ise kendi geçici varlığından sıyrılan, dünyalık (Tanrı dışındaki) tüm bağılıklardan azade, özünü -yani Tanrı'sını- keşfeden ve Tanrı'da sonsuzluğa varan kimsedir. Ona göre insan, kâmil insan için arzu ve isteklerin yıkımını gerçekleştirmeli, onları terk etmelidir. Sûfî şairlerden Mevlânâ arif olmanın şartını nefsi teskin etmeye bağlar: "Sen de nefis öküzünü katlederek teskin et, ta ki gizli ruh dirilsin, arif olsun" (Nahifi, 2009: 199). Görüldüğü üzere ikisi de kendini ve özünü keşfetmiş, yetkin insan arayışındadır. Ama Zerdüş't, bunun Tanrı'yı devre dışı bırakıp istemlerini önceleyerek yani gücünü istencinden alarak mümkün olabileceğini söylerken sûfî Tanrı'yı merkeze alıp arzu ve istekleri öteleyerek bu keşfin gerçekleşebileceğini söyler. Çünkü sûfiye göre kendini bilen Rabbini bilir, özüne dönen orada Tanrı'yı keşfeder. Bu da içe dönüş yani 'ben'i keşfedip ondan vazgeçerek, mutlak 'ben'e ulaşmakla mümkündür. Kendini bilmeyen ise Tanrı'sını da Tanrı'nın ona verdiği değeri ve yaradılışının sırlarını da bilemez. Bununla ilgili mutasavvıf şairlerden Nesimî'nin şu beyitleri örnek verilebilir:

Özünü kim ki bildi buldu Hakk'ı

Özünü bilmeyenler oldu şâki

(Kahriman, 2012: 68)

(Kim ki özünü bildi Hakk'ı buldu. Özünü bilmeyenler ise bedbaht oldu.)

Bilmedi çün kendi zâtını

Anın için okuyamaz âyâtını

(Kahriman, 2012: 67)

(Kendi zatını bilmediği için alametlerini (sırlarını) de okuyamaz.)

Her ikisi de yeni bir benlik inşası için hiçliğin gerekliliğini hatta zorunluluğunu vurgular. İkisinin de var olanın yıkılıp olumsuz olanla ayrışması ve yaşamın olumlu yönleriyle yeniden bütünleşmesi olarak ifade edilen iki temel hedefi vardır. Fakat sûfinin Tanrı'nın rızasına uygun, onun istediği değerlerle yaşamakla, olabilecek bir benlik inşasıdır. Beşerî benlikten sıyrılıp ilahî rızaya uygun bir benlik inşa etme gayretidir. Sûfi, Tanrısız benlik iddiasından vazgeçmiş, Tanrı'nın karşısında boyun eğmiş kişidir. Ona göre benlik iddiasında bulunan kişi, Tanrı önündeki durumunu anlayamaz, hiçliğinin, fâniliğinin bilincinde olamaz. Bu nedenle benliğini Tanrı'ya teslim eder. Benliğin yok edilmesi kişiliksizleşme değildir. Benliğin yok edilmesi, gerçek olmayanın yok olması, sahte benliğin çözülmesi yani tüm doyumsuzluk, nefret ve dirençler ile ilgili alışkanlıkların çözülmesidir. “İnsanlığı saptıran ya da yolunu kesen ne varsa onlarla değil, saptırmayan ve yolunu kesmeyen ile temasta olmaktır” (Aksöz: 2015). Nesimî'ye göre benliğin yok edilmesi, yaşamın gerçek sırlarının, gizli hazine olan Tanrı'nın keşfedilmesidir:

Geç enaniyet sözünden gönlünü virane kıl

Kim neşe tizcek bulursan küntü kenzullah'ı⁶ gör

Nesimî (Kahrıman, 2012: 71)

(Benlik iddiasından geçip gönlünü harabeye çevir ki mutluluğu hemen bulup gizli hazineyi göresin.⁹

Zerdüş'te ise benlik iddiasında bulunur. Onunki Tanrısız bir benlik iddiasıdır. En büyük gücün istem (irade/isteme gücü) olduğunu söyler. Tanrı'ya ihtiyaç duymaz çünkü Tanrı onun iradesinin önündeki en büyük engeldir. Hiç olan onun beni değil, Tanrı'dır. Tanrı öldürülmesi gereken bir varsayımdır. Çünkü insan her şeyin üstesinden gelebilecek bir iradeye sahiptir ve bir Tanrı'ya ihtiyaç duymamalıdır. Yeter ki kendini özgür bıraksın.

Sûfi kendisini her türlü sonlu mutluluktan münezzeh görür. Onun yegâne mutluluğu sonsuz olan Tanrı'nın varlığıyla var olmasıdır. Bu nedenle hiçliği arzular ve gerçek ölümden korkmaz. Onun için ölüm Tanrı'ya ulaşmaktır. Onun hiçlik felsefesinin temelinde aşk yer alır. Tanrı'ya ancak iç sezi veya iç görüşle varılabileceğini; akılla ya

⁶ Küntü kenzullah: “Kenz-i mahfi” tabiri olarak da rivayet edilen, “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım” hadisine vurgu yapılmıştır.

da duyuların yardımıyla varılamayacağını düşünür. Zerdüşt ise Tanrı ve onun varlığının sonucunda olan tüm değerleri rasyonel akılla açıklamaya çalışır. Bunların aksini metafizik algılar olarak görür ve bunların insanlığın başına bir bela olduğunu düşünür. Zerdüşt'e göre sonsuz bir Tanrı ve hayat insanlığın uydurduğu bir yalandır ve ancak köleler, gerçek yaşamdaki güçsüzlüklerini unutmak için kurmaca bir Tanrı'ya ihtiyaç duyarlar. Din, Tanrı, öte dünya algıları hayalîdir. Gerçek olan yaşanılan dünyadır, insanın iradesidir, yaşamdır. İnsan sonsuz olanı-ki gerçekliği yoktur- beklemek yerine geçici olandan da zevk alabilmelidir ona göre. Hâlbuki sûfi, sonlu olandan zevk almaz tek arzusu sonsuz olana ulaşmaktır.

Sûfi Tanrı dışındaki tüm otoriteleri reddeder ve tek otorite olarak onu görür. Ona göre Tanrı'ya teslim olanın kimseye verecek bir hesabı yoktur. Bu nedenle korkuyu yenmiştir. Hatta kendisini geleneksel dinî eğilimlerden dahi sorumlu olarak görmez. Cennet arzusu ve cehennem korkusuyla imanın menfaat içerdiğini düşünür. Oysa kendisinin iman nedeni çok daha aşkın bir nedendir. Korku ve hazlarından kurtulan her şeyden de azadedir. Bu nedenle sûfiye göre her şeyin hiç olduğu bilinci en güzel teslimiyet ve en büyük özgürlüktür. Mevlânâ, benliğinden kurtulanlar için hürriyetler olduğunu söyler: “Beni kendimden geçir; o halde hürriyetler var benim için” (Gölpınarlı, 1992: 300). Muallim Naci'nin bir manzumesinde de bu anlayış şöyle dile getirilmiştir:

Dil esîrin olduğu günden beri azadedir

Mâsivaya bağlanır mı bağlanan vicdan sana (Eraydın, 2004:185)

(Gönül esirin olduğundan beri (sana teslim olduğundan beri) özgürdür. Sana bağlanan vicdan dünyaya bağlanır mı hiç.)

Zerdüşt'e göre en büyük özgürlük insanın isteminden, iradesinden aldığı güçtür: “İstemek özgürleştirir: budur istemin ve özgürlüğün gerçek öğretisi – böyle öğretiyor size Zerdüşt” (Nietzsche, 2017b: 82). O, tek otorite olarak insanın kendisini, istencini görür. Her türlü otoriteyi de Tanrı'ya kul olmayı da reddeder. Onda bir başkaldırı, bir isyan vardır. Bu isyan yozlaşmış değerlerle beraber Tanrı fikrine karşı da bir isyandır. Ona göre insan başkaldırarak ve her türlü tehlikeyi göze alarak özgürlüğünü ilân etmelidir. Gergindir, huzursuzdur. İnsanların bu durumu anlamamaları onu geriyor. Gözleriyle işitmeleri için kulaklarını mı patlatmam gerekiyor diye haykırmasının altında tecrübe etmeden sadece duyularına inanan insanlara olan öfkesi yatar. Zerdüşt, her şey hiçtir

deyip yıkımda durmaz. O yıkımdan yeni bir insan yaratmanın mümkün olduğunu vurgular. Ona göre yeni değerler, dirilişler zaten hiç olanı yok etmekle, öldürmekle mümkündür: “Evet, hâlâ tüm mezarları yıkansın sen: selam sana istemim! Ve yalnızca mezarların olduğu yerde gerçekleşir dirilişler” (Nietzsche, 2017b: 109). Bu açıdan onun hiçliği edilgin/pasif değil kişiye sorumluluk yükleyen aktif bir hiçliktir.

Sûfi de geleneği yaşamaz ve takmaz fakat isyankâr, devrimci/yıkıcı değildir. O da kula kulluğu reddeder ama Tanrı’ya kulluğun gerekliliğine inanır. O da insanın kendini bilmesini, tanımasını ve keşfetmesini öngörür. Fakat onun bu kendini bilip tanıma anlayışı sonuçta Rabbini bilip tanımaya götürür. Rabbini bilen ona teslim olur. Böylece iradesini Tanrı’ya teslim etmiş olmanın rahatlığına sahiptir. Arınmış olan sûfi, nefis terbiyesi olarak adlandırılan yüce ahlak kazanma ve böylece *insan-ı kâmil* olma sorumluluğunu yüklenmiş, kendi problemlerini çözecek ve kendi kendinin terapisti olabilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu yüzden onun için korku ve hüzn yoktur. O, ölümden korkmaz aksine ölümü arzular. Huzurludur, dingindir. Bu âşık bir insanın dinginliğidir. Mutlak bir teslimiyet halindedir. İnsanın kendini tanımasını, keşfetmesini, yüceltmesini sunması açısından aktiftir. Fakat tüm iradesini Tanrı’ya teslim etme anlayışındaki tutumu tarih içinde pasif, edilgen derviş tiplerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Sûfi’nin bir diğer özelliği ise yüce bir ahlâk kazanma çabasıdır. Bu Tanrı’nın sunduğu, rıza gösterdiği ahlâkla ahlaklanmadır. Onun için ahlâkî yüceliş dinin özünü oluşturur. Bu nedenle bir tekkeye intisap eden sûfinin kazanması gereken özelliklerin başında nefis terbiyesi olarak da bilinen ahlaki yüceliş gelir. 15. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Dede Ömer Rûşenî, kişinin Tanrı rızasını kazanması için ruhu beslemesi, kalbini temizlemesi gerektiğini, böylece İlahî sırta vakıf olabileceğini dile getirmiştir:

Tanrı rızâsın tapayın dirisen

Semridüben canı arıhlat teni

Anı diler isen olub pak u saf

Kalbün ola ilm-i ledün madeni

Kîne vü kibri sürülüb sînenün

Sırr-ı İlahînün ola mahzeni

(Tavukçu, 2017: 198)

(Tanrı rızasını kazanayım der isen ruhu besleyip bedenini zayıflat. Onu dilersen kalbin saf ve temiz olsun ki ilm-i ledünün madeni olsun. Sineni kin ve kibirden arındır ki (sinen) İlahî sırların sığınağı olsun.)

Süfi fena sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ettiği gibi, beka sözü ile de insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesine işaret eder. İnsanın görevi içindeki iyiyi dışarı çıkarıp kötüyü yok etmektir. İnsan *eşref-i mahlûk* tur. O, bu dünyaya gelirken en güzel ahlakla geldi, fakat sonradan bunu yitirdi. Tekrar kazanması için Tanrı'nın rıza göstermediği kötü hasletlerini yok etmesi, iyi hasletleri ortaya koyması gerekir. Mevlânâ'ya göre kişide hangi davranış ağır basarsa hüküm onundur. Bu nedenle hükmü güzel hasletlerin eline vermek için güzel, temiz olan ne ise onları beslemek gerekir: "Nefiste binlerce kurt ve domuz, temiz, pis, güzel ve çirkin huylar var. Hangi huy daha üstünse hüküm onundur. Altın bakırdan fazlaysa o altın sayılır" (Nahifi, 2009: 198).

Zerdüşt'te de insanın yüce bir ahlak kazanması çabası vardır. Ama o, geleneksel ahlak anlayışındaki iyi-kötü zıtlığını ve ruhu yüceltip bedeni aşağılayan mistik anlayışı reddeder. Ona göre insan bedeni ve ruhuyla kirliliği bir ırmak gibidir. Temizlenmesi için üstinsana ihtiyaç vardır. "Sahiden, kirliliği bir ırmaktır insan. Kirliliği bir ırmağı içine alıp da bozulmadan kalmak için, zaten bir deniz olmak gerekir. Bakın, üstinsanı öğretiyorum size: işte bu denizdir o, büyük aşağılamanız batıp gidebilir içinde" (Nietzsche, 2017b: 7). Zerdüşt insanın iyi-kötü hasletlerinin bir baharat karışımı gibi hep iç içe olduğunu ve bunun yaşamın devamlılığı için bir gereklilik olduğunu savunur. Bunlar yaşam için, yüce bir ahlak için engel teşkil etmez. Aksine ikisinin bir arada olması gereklidir:

"İçinde her şeyin iyice karıştığı, o köpüklü, baharatlı karışımın testisinden kana kana içtiysem bir kez: Eğer elim uzaktakini en yakına döktüyse ve ateşi ruha, hazzı acıya ve en kötüyü en iyiye döktüyse: Ama kendim o kurtarıcı tuzun bir taneciğiysen, her şeyin o testide iyice karışmasını sağlayan: – çünkü iyiyi kötüyle birleştiren bir tuz vardır; ve en kötü bile baharatlandırılmaya ve iyice bir köpürtülmeye değer." (Nietzsche, 2017b: 234).

Zerdüşt iyi-kötü zıtlığına dayalı ahlakın karşısına güçlü insanların oluşturduğu efendi ahlakını koyar. O, aslında yepyeni erdemlere sahip *üstinsan* yaratmak ister. Ahlak adına ahlakı öldürür. Onun efendi ahlakı güç istenciyle oluşan üstün insan ahlakıdır. Üstün insan, her türlü dejenere olmuş değerleri yıkıp kendini aşmış ve yeni değerler oluşturabilme gücünü elde etmiş insandır. Kendi kendine boyun eğdiren, duyularına

hükmeden, erdemlerinin efendisi olan insandır. Böylelikle kendi değerini kendi oluşturabilen insan kendi ahlakını da kendi oluşturur. Bu nedenle evrensel ahlak anlayışını reddeder. Sûfî'nin amacı bu dünyaya gelirken sahip olduğu ahlaki yüceliği ortaya çıkarmak iken Zerdüş'tün amacı yeni ahlaki değerlerle yeni bir insan tipi yaratmaktır.

Sûfî tüm hazırlığını öte dünya için yapar. Çünkü bu dünya ve dünyadaki tüm varlıkların varlığı izafi ve geçicidir. Gerçek/ mutlak varlık ve sonsuz olan Tanrı ve öte dünyadır. Sûfînin nihai hedefi "*fena fillah*", yani Tanrı'da yok olmaktır. Aslında yokluğu arzularının nedeni varlık bulduğu bezm-i elestteki ilk haline yani hiçliğe dönmektir. Cennet arzusu veya cehennem korkusu yoktur fakat sevgiliye ulaşma arzusu vardır. Gerçek ölüm onun için vuslattır. Mevlânâ, ölümü ten kafesine mahkûm edilmiş ruhun tekrar aslına dönmesi, ikinci doğum olarak nitelemiştir:

"Beni kabre indirip bırakınca elveda, elveda deme; çünkü kabir, can topluluğunun bir perdesidir. Batmayı gördün ya, doğmayı da seyret; Güneş'e, Ay'a, batmadan ne ziyan geliyor ki? Sana batmak görünür amma doğmaktır o; mezar hapis gibi görünür amma canın kurtuluşudur o. Hangi tohum, yere ekildi de bitmedi; ne diye insan tohumunda da böyle bir şüpheye düşmüyorsun yâni? Hangi kova kuyuya salındı da dolu dolu çıkmadı; can Yusuf'u ne diye kuyudan feryat etsin? Bu yanda ağzını yumdun mu aç o yanda; artık senin hay-huyun mekânsızlık âleminin havalarındadır" (Gölpınarlı, 1992: 169)

Sûfî'nin sonsuz bir öte dünya inancı vardır. Öte dünyayı kutsar fakat yaşamı da olumsuzlamaz. Çünkü ona göre bu dünyaya gelişin asıl nedeni Tanrı'yı keşfetmektir. Bu nedenle gördüğü her şeyi Tanrı'nın tecellisi olarak görür ve ona bu doğrultuda anlam verir.

Zerdüş için gerçek ve sonsuz olan bu dünya ve yaşamdır, hayalî ve geçici olan ise öte dünya fikridir. O, ölümü, öte dünyayı vaaz edenleri lüzumsuz insanlar olarak tanımlıyor: "Ölümü vaaz edenler vardır: ve yeryüzü doludur bunlarla, yaşamayı bırakmalı vaaz edilmesi gerekenlerle. Yeryüzü dolup taşıyor lüzumsuzlarla, yaşam berbat oldu fazlalıklarla. "Bengi yaşamla" kandırıp, uzaklaştırmalı onları bu yaşamdan!" (Nietzsche, 2017b: 38). Onun tüm hazırlığı yaşadığı an ve dünya içindir. Yaşamı kutsayan Zerdüş anı en iyi ve özgürce yaşamının gerekliliğini vurgular insan kalabalıklarına. Zerdüş'tün sonsuzluk arzusu herhangi bir öte dünyaya dair bir arzu değildir. Onun *bengi dönüş* olarak sunduğu sonsuzluk arzusu, insanın kendi kendini yaratmasıyla, sürekli yeni değerler oluşturmasıyla ve değerlerin yenilenmesiyle insanın ebedîyen kendini yok ederek yeni

bir yaşam oluşturduğu, olayların bu döngüde sonsuza dek yinelendiği ve yineleneyeceği tezini içermektedir. “Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir, varlığın yılı ebedîyen sürer.” (Nietzsche, 2017b: 221).

3.2. FENÂ-NİHİL

Fenâ ve nihil sözlük manaları birbirine yakın kavramlardır. Fenâ yokluk, hiçlik; nihil hiç manasına gelir. Nihilizm ise en üst değerlerin değerden düşmesi ve hiçliği demektir. İki anlayışta da yeni bir benlik inşası amacı olmakla beraber kullanılma alanları ve nedenleri bakımından farklılıklar vardır. Fena kişinin kendi varlığını, eylemlerini, iradesini hiç saymasıdır; nihilizm ise kişinin değerleri hiç saymasıdır. Fenada tek gerçek Tanrı'nın varlığıdır, insan ve yaşamı geçicidir. Asıl yaşam öte dünyadadır. Nihilist anlayışta ise tek gerçek insanın kendi varlığı, kendi iradesi ve yaşamıdır. Tasavvufta hiçlik arzulanan bir durumdur. Hiçlikte var olma gayesi vardır. Çünkü varlık yoklukta gizlidir. Mevlânâ yokluğu varlığa varlık katan olarak tasvir eder:

“Aferin o yokluğa ki varlığımızı kaptı gitti; zaten can âlemi o yokluğun aşkıyla var oldu. Yokluk nereye gelip konarsa, varlık kaybolur gider; bu ne biçim yokluktur ki gelince varlığa varlık katar.” (Gölpınarlı, 1992: 166).

İnsan-ı kâmil olmanın yolu, hiçliğe ulaşmak, orada fâni olduktan sonra mutlak varlığın varlığıyla var olmaktan geçer. Hiçlikten amaç Tanrı ile birlik haline gelmektir. Bu birlik hali ancak ulaşılması mümkün olmayan ilahî birlik güneşi ile yok olduktan sonra mümkündür (Schimmel, 2001: 24). Fenânın son derecesini anlatan bu dereceye yükselen kişi, hiç olan benliğini Tanrı'ya teslim etmiş olur. Bu anlayışa göre kişi kendini görmediği yerde Tanrı'yı görür. Kişinin benliğini yok etmesinden kasıt ise beşerî vasıflarından arınıp Tanrı'nın rıza gösterdiği vasıflarla yeni bir benlik şuuruna ulaşmaktır. Benlik şuurunun yerine Tanrı geçen kişi iradesini O'na teslim etmiş olur. O, görünürde var ama gerçekte yok gibidir. Mevlânâ mesnevisinde bunu şöyle açıklar:

“Derviş gayet azizdir. Cihanda bulunmaz, bulunursa eğer o derviş yoktur. O varlık bakımından görünse bile vasfını Hakk'ın vasıflarında yok etmiştir. Mumun ışığı güneş karşısında yoktur, ama hesaba göre mevcut. Onun mevcudiyetini denemek için üstüne bir pamuk tutsan yakar. Fakat aydınlatmadığı için yoktur, zira ışığı güneşle yok olmuştur.” (Nahifi, 2009: 374).

Nietzsche nihilizminde hiçlik, Tanrı ve onunla beraber tüm üst anlatıların, öte dünya diye bir yaşamın hiçliğidir ve bu hiçlik farkına varılması, aşılması gereken bir zorunluluktur. Hiçlikte kalmak gayesi yoktur. Kutsanan değerlerin hiç olduğunun farkına

varıp onları aşmak, *üstinsana* ulaşma gayesi vardır. *Üstinsan* olmak için hiçlikten geçmek, onu aşmak ve yaşamı sevme; yani her türlü hiçliğe ve anlamsızlığa rağmen yaşamı olumlama, anlamlı kılma şartı vardır. Çünkü Nietzsche'ye göre ölümden sonra bir yaşam yoktur. İnsanın bedeni gibi ruhu da ölümlüdür. O halde bunların hiçliğini fark edip bu dünyayı ve yaşamı en iyi şekilde yaşamak gerekir: “Şimdi ölüyor ve gidiyorum, diye konuşurdun ve bir an içinde bir hiç olacağım. Ruhlar da ölümlüdür bedenler gibi” (Nietzsche, 2017b: 225).

Aslında hem tasavvufun hem de Nietzsche'nin hiçlik anlayışının temelinde yeni bir benlik inşası vardır. Her iki düşünce sisteminde de insanın yüce bir ahlak kazanmasını, kendini tanımasını, keşfetmesini, yüceltmesini sunması açısından benzerlikler vardır. Bunu daha açacak olursak her ikisi de kişinin kendi terapisti olmasına hizmet eder. Fakat bunun nasıl gerçekleşeceği konusu tarz farklılığı barındırmaktadır. Bu aynı yol üzerindeki farklı duruşla sembolize edilebilir. Yolun adı benlik inşası olsa o yoldaki duruşları tarzlarını ortaya koymaktadır.

Tasavvufta kişinin durduğu yolun başında ve sonunda Tanrı vardır. Nietzsche'nin yolunun başında da sonunda da kişinin kendisi vardır. Birinin var dediğine diğeri yok, birinin yok dediğine ise diğeri var demektedir. Tasavvufa göre Tanrı, öte dünya, cennet-cehennem gibi üst anlatılar mutlak/gerçek var; yaşanan dünya, insan iradesi, arzu ve istekler hiç iken Nietzsche'ye göre Tanrı, öte dünya, cennet-cehennem gibi üst anlatılar hiç; yaşanan dünya, insan iradesi, arzu ve istekler gerçek vardır. Tasavvufta gerçek özgürlük benliği Tanrı'ya teslim etmek iken Nietzsche'de asıl özgürlük insanın kendi iradesinin söz sahibi olmasıdır. Nietzsche nihilizmi, hiçliğin aşılması ve *üstinsana* ulaşmak için Tanrı fikrinin ve üst anlatıların yıkımını bir zorunluluk olarak görürken tasavvuf, *insan-ı kâmil* olmak ve Tanrı'nın sunduğu yüce ahlakla var olmak için hiçliği bir zorunluluk olarak görür.

3.3. MUTLAK VÜCÛD – TANRI ÖLDÜ SÖYLEMİ

Ele aldığımız tüm kavramlar farklılıkların yanında benzerlikler barındırsa da Tanrı'nın varlığı her iki düşünce sisteminde tamamen farklılığa dayalıdır. Hatta insan-ı kâmil/üstinsan, fena/nihil, irade/güç istenci, ibnü'l-vakt/bengi dönüş kavramlarının arasındaki temel farklılıklar da Tanrı'nın varlığının kabulüne veya reddine dayalıdır denilebilir. Nietzsche'ye göre Tanrı, tümüyle insanın iyi ve güzel bir hayat için taşıdığı

umut ve özlemlerinin doğurduğu, bir tür insanın var oluşunu sürdürme çabasının ürünüdür. İnsanın kendi eliyle yarattığı bu Tanrı onu hiçliğin bataklığına düşmekten kurtaramamıştır. Dolayısıyla ölmüştür. Tasavvufi düşünceye göre ise hiçbir şey yoktur; yalnız Tanrı vardır. Tek ve mutlak varlık yalnızca O'dur. Tanrı hariç hiçbir şeyin varlığı kendinden gerçekliğe sahip değildir. Onlara gerçeklik veren Tanrı'dır. İnsanın ve evrendeki her şeyin varlığı O'nun varlığının tecellileridir. Kâmi, bu tecelliyatı bir manzumesinde şöyle dile getirmiştir:

Cûş-âveri-i vücûd-ı mutlak

Eyledi ne-bûdı bûda mülhak

(Yazıcı, 2017: 330)

(Mutlak varlığın coşturuculuğu (tecellileri) yoku var eyledi.)

Tasavvufi anlayışta gerçekte bir hiçten ibaret olan insan Tanrı'ya onun sevgisine ve inayetine muhtaçtır. Muhtaç olma durumundan kasıt ise insanın efendisine, sevgilisine yönelik bir varoluşsal tanıklıktır. Tanrı'ya yönelen onu içinde tanır, keşfeder. Buna göre Tanrı'nın varlığı somut delillerle değil, sezgisel ve irfanî olarak keşfedilir. İnsan asıl keşfi de kalbinde bulur. Çünkü Tanrı'nın yeri insanın kalbidir. Bunu da aşkla görebilir:

Işk oldı sebab mazhar-ı eşyâya zuhûra

Işk ile bulur her ki bulur zât-ı İlâhı

Hamdullah Hamdî (Üstüner: 2008)

(Eşyanın zuhuruna aşk sebep oldu. Allah'ın zâtı ancak aşk ile bulunur.)

Tasavvufa göre kişi, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirdiğinde, O'nun rızasına uygun yaşadığında, O'nunla arasında perde olan yaşanılan dünyaya ait her türlü arzu ve isteklerinden sıyrıldığında O'nunla bağ kurabilir. Nietzsche nihilizmine göre ise Tanrı da Tanrı ile insan arasında bağlantı da yoktur. Bu anlayışta, böyle bir bağlantı tecrübe edilemez ve tecrübe edilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı'ya karşı vazifeler de bulunmamaktadır. Bu tür vazifeler, insanın mevcut potansiyelinin önünde engel olmaktan ve insanı köleliğe sürüklemekten başka bir işleve sahip değildir. Nietzsche (2010: 4), "İnsan yalnızca Tanrı'nın bir hatası mı? Yoksa Tanrı yalnızca bir hatası mı insanın?" ifadeleriyle Tanrı'nın insan tarafından yaratılan bir varsayım ve

dolayısıyla hata olduğunu iddia eder. Bu anlayışa göre insanın yarattığı Tanrı'yı öldürmesi ve kendine dönük varlık algısının güçlenmesiyle insan kendini gerçekleştirebilir. *Üstinsan* olmanın ön koşulu kişinin kendisinin yaratıcısı ve efendisi olmasıdır. Tasavvufta ise insanın kendine dönük değil, mutlak varlık olan Tanrı'ya dönük varlık algısının güçlenmesiyle insan kendini gerçekleştirebilir. Kendini bilmek Tanrı'yı bilmek; Tanrı'yı bilmek kendini bilmektir. Tasavvufta kişi kendine benlik veya varlık isnat etmez. Varlığının yegâne müsebbibi mutlak varlık olan Tanrı'dır. Bu nedenle insan kendi geçici varlığından sıyrılıp Tanrı'ya yaklaştıkça O'nun beniyle var oldukça *insan-ı kâmil* olabilir. Hiçliğe ne kadar yaklaşırsa o kadar kendini gerçekleştirir. Oysaki Nietzsche'de kişi kendini gerçekleştirmeye yaklaştıkça Tanrı'nın hiçliğinin farkına varır.

Nietzsche'de duyüüstü, metafizik dünyanın hiçbir karşılığı yoktur. Onun nihilist anlayışı metafiziğe karşı bir harekettir. Buna göre Tanrı'nın varlığı, bu dünyadaki varoluşu kötöleyen ve öte dünyadaki kurtuluşu olumlayan bir değerler sistemi barındırır. Hâlbuki Tanrı gibi öte dünya, cennet, cehennem gibi metafizik tüm dinî değerler hiçten ibarettir. Tanrı'nın ölümüyle beraber öte dünya fikrinin geçersizliği insanı hiçlik gibi büyük bir tehlikeyle karşı karşıya getirmiştir. "Fakat bu tehlike aynı zamanda insanın en büyük imkânı olabilir" (Büyük: 2013). İnsan bu hiçliği kendi varlığıyla doldurabilir. Bir Tanrı'ya ihtiyaç duymadan, istencinden aldığı güçle kendisinin yaratıcısı, yaşamının anlamı olabilir. Tanrı'nın yerini alacak bir insan yaratabilir ki bu da *üstinsandır*. Nietzsche, nihilizmi haykırırken çıkış noktasını da insanın kendisinin bulabileceğini söyler. O, yaratılışa Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak bakmaz. Bunu insanın vicdanının dolayısıyla aklının kabul edemeyeceğini söyler. Ona göre varoluşun anlamı Tanrı'nın varlığıyla alakalı olmamalıdır. İnsanı kurtarmaya çalışan Nietzsche, anlam ve değerlerin yaratıcısı Tanrı değil insan olmalıdır der. İnsan bu anlamı kendinde aramalıdır fakat bu da uzun bir süreç istemektedir.

"Doğaya, bir Tanrı'nın iyiliğinin ve hükümranlığının kanıtı olarak bakmak... Bu artık sona ermiştir, insanın vicdanı artık bunu kabul etmez. Varoluşun bir anlamı var mı? Bu sorunun tümüyle işitilmesi ve tüm derinliğiyle anlaşılabilmesi için birkaç yüzyıla ihtiyaç vardır." (Kaufmann, 1974: 307).

Tasavvufta anlam ve değerlerin yaratıcısı Tanrı'dır. Onun varlığının delili tüm yaratılanlarda olduğu ve Tanrı'nın varlığının somut akli keşifle değil sezgi ve irfanî keşifle mümkün olduğu söylenir. Dolayısıyla Nietzsche'nin yadsıdığı metafizik ve duyüüstü anlayışın tasavvufta önemli bir yeri vardır. Buna göre Tanrı'nın varlığının kanıtı

yaratılmışların tümüdür. Buna doğa ve evrenin tamamı da dâhildir. Tefekkür eden her akıl ve kalp O'nun varlığına şahitlik eder. Dar anlamda nefsi, geniş anlamda âlemi bilmekle Tanrı'yı bilmek mümkündür. Mevlânâ'ya göre hem evrende hem de insanın kendisinde Tanrı'nın varlığının birçok delili vardır. Tanrı'nın varlığını kabul etmemek insanın bu gerçeği görmek istemeyişinin bir sonucudur:

“Ay yıldızların içinde nasıl parlıyorsa, Hakk'ın nuruna da ondan gayri şeyler bir mani teşkil etmez. Gözüne parmaklarını koysan cihanı örmen nasıl mümkün olur? Sen görmeden de cihanı yok zannetme. Mani olan uğursuz nefsin parmağıdır. Gözünden parmağını kaldırıncaya şüphesiz her neye baksan görürsün... Şüphesiz her an bizim hareketlerimiz, daimî celâl sahibi Cenabıhakk'ın varlığına şahittirler. Öyle ki, gece gündüz değirmen taşının da dönüşü, suyun mevcudiyetine şahittir.” (Nahifi, 2009: 82, 624).

3.4. İNSAN-I KÂMİL-ÜSTİNSAN

Tasavvufa göre *insan-ı kâmil*, duyuşal dünyada Tanrı'nın bir yansımasıdır. Bütün benliklerin, beşerî yargıların ve maddesel boyutun çok üzerindedir. Bu bağlamda tasavvuf insanın içinde zaten var olan bu dinamikleri fark edip kendini aşarak *insan-ı kâmil* olmasını arzular. *İnsan-ı kâmil* düşüncesi insanı hem fiziksel hem de metafiziksel boyutları içine alan evrensel bir düşünce mahiyetindedir. Metafiziksel olarak kendini Tanrı'da bulan *insan-ı kâmil* maddi dünyada da rol modelidir. Onun değişimi ve dönüşümü Tanrı'nın isteklerine uygun olmalıdır. Nitekim tasavvufa göre kişi ancak Tanrı'ya ulaşarak ideal benliğine kavuşur. Tanrı'ya yaklaşarak ve O'nun varlığını kendi içinde hissederek mükemmel hale gelebilir. Kendi maddi benliğini yok edip içinde Tanrı'yı tam anlamıyla bulan kişi ideal benliğe ulaşır *insanı kâmil* olur. Bu süreç kolay ve kısa olmayıp, zorlu yollardan geçmeyi ve pek çok sorunu kendi içinde halletmeyi, bir dönüşümden geçmeyi gerektirmektedir. Mevlânâ: “hamdım, oldum, yandım” (Gölpınarlı, 1992: 69)sözleriyle insanın, *insan-ı kâmil* olma yolculuğunu dile getirir. *İnsan-ı kâmil* yolculuğunda insanın ilk hâli hamlıktır. İnsan, ilkin öğrenip bilmeyi gerçekleştirdikçe değişim ve dönüşümle bu hamlıktan sıyrılır, olgunlaşır. Son olarak da yanarak kendi varlığından geçip Tanrı'da yok olur. Tasavvufta arzulanan bu değişimin/dönüşümün sadece rasyonel akılla değil, akıl-gönül işbirliği sonucu kazanılan ruhsal deneyimlerle gerçekleşebileceği ifade edilir. *İnsan-ı kâmil* akli ve metafizik irfânî haller üzerinde düşünüp, bireysel tefekkür, nefis tezkiyesi ile iç dünyasını aydınlatmaya çalışır. Bu süreçte ilmi konuları akıl süzgecinden geçirirken söz konusu dönüşümün asıl unsuru olan irfânî haller için sezgilerine başvurur. Aşk ve sevgi yönü ağır basan *insan-ı kâmil* maddi

ve manevi olarak Tanrı'nın rıza gösterdiği, her işini ve davranışını O'nu gözeterek yapan biridir. *İnsan-ı kâmil* Tanrı'ya derin bir sevgi ve aşkla bağlı kişidir:

Şol cân ki aşkın yiridür

Kâmil gerekdür arıdur

Kâmil ki şol aşk eridür

Daim işi Allah olur

Ümmî Sinan (Bilgin, 2017: 39)

(O can ki aşk yeridir. O halde kâmil kişi saf, temizdir. Kâmil ki aşk eridir. Daima işi Allah (rızası) olur.)

Nietzsche de insanın değişmesi gerektiğini söyler. O, zaten güçlü bir iradeye sahip olan insanın bu iradeyi açığa çıkarıp kendini aşarak *üstinsan* olmasını arzular. Onun *üstinsan* anlayışına göre de yılanın derisini değiştirdiği gibi insan da sürekli ileriye doğru yeni şeyler öğrenerek, hayattan daha fazla ders alarak ve farkındalığını yükselterek kendini geliştirmelidir. İnsan, sürü ve özgür insan tiplerini aşarak, kendi üzerinde yeni bir karakter yaratarak *üstinsan* olmalı. Her iki anlayış da insanın varmak istediği yerin kendisini aşması olduğu ve olgunlaşması gerektiğini vurguladığı için benzer noktalara sahiptir. Hem *insan-ı kâmil* hem de *üstinsan* için kendi hareketi ve çabası sonucu kendini aşarak yeni bir kimlik kazanmak söz konusudur. İkisi de eksik yanlarını kendi içinden gelen güçle tamamlar, sıradan insanların üstünde yer alır. Bu sıradan insanlar Nietzsche'de sürü veya son insan; tasavvufta da pasif veya esfel-i safilin olan insandır. Nietzsche'ye göre de *ideal olana* ulaşması için insanı zorlu bir yolculuk beklemektedir. O, *üstinsan* için çabalamalı, kuşku duymalı, yapay değerleri aşağılamalı, keşifler yapmalı, kendine emir vermeli, kendini yok etmeli ve yeniden yaratmalıdır. Bu bağlamda bakıldığında tasavvuftaki *insan-ı kâmil* ile Nietzsche nihilizmindeki *üstinsan* anlayışı ortak bir noktada yer almaktadır. Fakat bu değişim ve dönüşüm için farklı süreçler kabul edilmekte ve farklı bir duruş sergilenmektedir.

Nietzsche'nin nihilizminde *üstinsana* Tanrı'yı inkâr etmek suretiyle ulaşılabilir. İdeal benliğe ancak Tanrı ve diğer tüm ilahî kaynaklardan uzaklaşarak ulaşılabilir. Çünkü o, Tanrı ve tüm kutsanan değerlerin varlığını insanın özgürlüğü, onuru ve sorumluluğuna aykırı olarak görür. İnsanın bu kutsallardan uzak durması gerektiği vurgulanır. *İnsan-ı*

kâmilin ise bu değişim ve dönüşüm yolundaki rehberi Kur'an, hadisler ve sünnetlerdir. O merkeze Tanrı'yı alır. Çünkü tasavvuf insanın varoluş sürecinde Tanrı'nın varlığına dikkat çekmiş, *insan-ı kâmil* olmayı Tanrı'nın varlığı ile ilişkilendirmiştir. Bu anlayışa göre insan Tanrı tarafından yeryüzüne halife olarak görevlendirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı ile insanı birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. *İnsan-ı kâmil* hiçliğin farkına vardıkça Tanrı'ya yaklaşır. *Üstinsan* ise hiçlik farkındalığı artıkça Tanrı'dan uzaklaşır. Zira birinin nezdinde hiç olan kendi maddi varlığı iken diğzerinin nezdinde hiç olan Tanrı'nın varlığı ve onun şahsında tüm kutsalların varlığıdır.

Hem insan-ı kâmil hem de üstinsan olabilmek için kişinin kendisini bağlayan bir takım prangalardan kurtulması gerekir. *İnsan-ı kâmil* için bu prangalar, fiziki âleme dair her şeyle beraber, arzu ve isteklere olan bağıllık, kin, nefret, umutsuzluk, gelecek endişesi veya geçmişin hüznü, özlemi gibi bir takım nefsi isteklerdir. *Üstinsan* için bağıllık olan ise yaşama ait olmayan idealler (öte dünya, cennet, cehennem, kutsal ruh...vs) ve Tanrı fikrinin yanında kişiyi aşağı çeken bir takım ahlaki normlardır. O kişinin kendi ahlaki değerlerini kendisinin yaratmasını ister. Nietzsche'nin Tanrı'yı hesaba katmayan, inançlardan kurtulunca özgür olacağını hedefleyen *üstinsan* anlayışının aksine tasavvufta inançlara sıkı sıkıya bağılı, varlığı Tanrı-kul bütünlüğünde gören bir kavrayışa sahip, maddi evrenin hiçliği içinde asıl benini gören, Tanrı'ya duyduğu teslimiyetle özgürlüğü kavrayan bir *insan-ı kâmil* anlayışı mevcuttur. Mevlânâ, "Can sana kul-köle kesildi de âzad oldu" (Gölpınarlı, 1992: 217) sözleriyle ruhun özgürlüğünü teslimiyete bağlar.

Hâlbuki *üstinsan* için en büyük özgürlük kendi iradesinden aldığı gücün özgürlüğüdür. *Üstinsan* asıl özgürlüğüne bu kutsallardan kurtulup istenciyle (iradesiyle) hareket edebildiği anda kavuşur. *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde Nietzsche (2017b: 82) bunu şöyle dile getirir: "İstemek özgürleştirir: budur istemin ve özgürlüğün gerçek öğretisi." *Üstinsan* gücünü kendisinden aldığı için herhangi bir desteğe ihtiyacı yoktur. Sorumlulukları yüklenmiş, kendini sonsuz bir güçte hisseden *üstinsan*, yaşamını görünen dünya sınırları içinde belirler, sadece bu dünyadaki yaşamı olumlamayı ve bu dünyada yaşamayı arzular. Onun *üstinsan* anlayışının temelinde bir ilahî kaynak bulunmaz. Çünkü *üstinsan*, kendi değer yargılarını yaratan kendi istemine göre hareket eden, kendi kendine yetebilen insandır. Bu nedenle bir yaratıcıya yani Tanrı'ya ihtiyaç duymayan insandır. *Üstinsan* Nietzsche tarafından Tanrı yerine konulur: "Bir Tanrı yaratabilir misiniz? – Öyleyse Tanrılar hakkında tek söz söylemeyin bana! Oysa pekâlâ yaratabilirsiniz

Üstinsanı.” (Nietzsche, 2017b: 80). O, aslında insanın kendini aşmasıyla Tanrı'nın yerini alacak *üstinsanın* doğuşunu bildirir. Tasavvufta ise *insan-ı kâmil*, Tanrı'nın yanında konumlandırılır ve O'nun isim ve sıfatlarıyla donanan kişi olarak verilir. Gücünü Tanrı'dan alan, Tanrı'nın emir ve isteklerine uygun olmayan bir yaşama sırtını dönen, O'nun rızasına göre hareket eden, öte dünya merkezli yaşayan ve bu bağlamda diğer insanlara da örnek olarak verilir. Ümmî Sinan bir manzumesinde *insan-ı kâmil* dünyaya gönül vermeyen, tek derdi Tanrı'nın dostluğu olan kişi olduğunu şöyle dile getirir:

Mâsivâ sevdâsına baş egmeyen merdâneler

Dôstı derdiyle hemîşe kâmil insândur yanar

Ümmî Sinan (Bilgin, 2017: 41)

(Dünyalık sevdasına baş eğmeyen kişiler, dost derdiyle sürekli yanan kâmil insandır.)

Nietzsche'de *üstinsanın* sembolü Zerdüşt'tür. Tasavvufta *insan-ı kâmilin* sembolü Sûfi'dir. Her iki anlayışa göre insan sürekli kendini geliştirmeli, ilerlemeli, geçmişin saplantılarına veya geleceğin endişesine kapılmamalı, diğer insanlara önderlik etmeli ve yeni değerler üretmelidir. Ancak bu şekilde insan varlığının gerçek bilincine ulaşabilir. Fakat bu terakkide *İnsan-ı kâmilin* değerleri Tanrı'nın rızasını barındırır. *İnsan-ı kâmil*, Tanrı'nın rızasına uygun güzel ahlak ve davranışlar kazanarak kendi dönüşümünü gerçekleştirir. Bu dünyada huzurlu ve anlamlı yaşamının önemini vurgularken asıl mutluluğun ise öte dünyada olacağını bilerek bir yaşam sürdürür. Dünya ahiretin tarlasıdır anlayışından hareketle bu dünyadaki tüm çabalarının karşılığını öte dünyada alacağını düşünür. O ödülünü öte dünyada almayı ister. Çünkü bu dünya sonludur, geçicidir:

Gönül verme cihana bi-vefadır

Gönül vermek ana ayn-i hatadır

Buna can u dil ile anla vü bak

Fenâdır bu fenâ sanman bekâdır

Nesimî (Kahriman, 2012: 85)

(Gönül verme dünyaya vefasızdır, ona gönül vermek hatadır. Bunu iyi anla ve bak bu fenadır (geçicidir); bâki değildir.)

Üstinsan için kendi ahlaki değerlerini kendisi yaratarak, hiçbir otoriteden destek almadan oluşturmak esastır. Bu konuda Nietzsche'nin şu söylemi örnek verilebilir: “Ve dünya dediğiniz şeyi önce siz yaratmalısınız: bizzat sizin aklınız, sizin imgeniz, sizin isteminiz, sizin sevginizde şekil bulmalı o! Ve sahiden, sizin mutluluğunuz için olacak bu, siz idrak edenler!” (Nietzsche, 2017b: 80). O yaşadığı dünyada hayatla hesaplaşır ve varoluşun muhasebesini yapar. Öte dünya anlayışını reddeder. Ona göre uğrunda asıl yaşanması gereken dünya, bu dünyadır öte dünya değil. *Üstinsan* her türlü ödülü bu dünyada ister ve bu dünyada daha mutlu, daha coşkulu, daha anlamlı nasıl yaşanılabileceğini sembolize eder.

Kısacası her iki anlayışta da ideal insan için ortak noktalar barınmakla beraber takip edilen süreç, edinilen rehberler bakımından da farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların en belirgin olanı Tanrı anlayışıdır. Her ikisi de yeni bir benliğe eşyanın üzerindeki hiçliği görerek ulaşır. İkisinde de görünen “ben”lerinin ötesinde mükemmel bir potansiyele sahip “ben”i keşfedip, bilinç düzeyine çıkarmak esastır. Fakat *insan-ı kâmilin* keşfettiği “ben”in üzerinde Tanrı damgası vardır; *üstinsanın* ise kendi isteminden aldığı gücün damgası vardır. Birinin merkeze aldığı Tanrı'yı diğeri merkez dışı bırakmıştır. Çünkü birine göre insanın Tanrı'ya dönük varlık algısı güçlendikçe kendini gerçekleştirir; diğeri göre kişinin kendine dönük varlık algısı güçlendikçe kendini gerçekleştirir.

İkinci önemli farklılık ise tasavvufta akıl-gönül işbirliğiyle yapılan bir iç hesaplaşma sonucu değişim ve dönüşüm söz konusuysen Nietzsche'de rasyonel akılla yapılan bir muhasebe sonucu değişim ve dönüşüm gerçekleşir. *İnsan-ı kâmil* söz konusu keşfine akılla düşünüp kalbiyle ulaşır; *üstinsan* akılla düşünüp akılla ulaşır. Nitekim Nietzsche, benin ruhaniyetini yadsıyıp evrende manevi ve ahlaki bir amaç görmezken tasavvufta benin ruhaniyeti yani manevi yönü maddi yönü kadar önemlidir. Bu durum birini dingin ve huzurlu yaparken diğeri huzursuz kılar. Çünkü birinin sırtını dayadığı, hesabı kendisine bıraktığı, sonsuz metafizik bir güç varken diğeri sadece ama sadece kendisinin yüklendiği sorumlulukları vardır.

3.5. İNSAN-I HAYVAN-SON İNSAN

Tasavvufta *insan-ı hayvan* ile Nietzsche nihilizmindeki *son insan* olumsuz kişilik ve karakter özelliğine sahip insan tipini ifade etmek için kullanılmıştır. Nietzsche'nin insanın hayvan ile üstinsan arasında bir yerde olduğu fikri, *insan-ı kâmil* ve *insan-ı hayvan* sınırlarına işaret eder. İnsanın en aşağılık durumu tasavvufta *insan-ı hayvan* veya hayvan kavramıyla; Nietzsche'de *son insan* kavramı ile ifade edilir. “Ben de onlara en aşağılanası şeyden söz ederim öyleyse: son insandır bu” (Nietzsche, 2017b: 10). Bu bağlamda söz konusu iki kavram benzerlik barındırmaktadır. Hem *son insan* hem de *insan-ı hayvan* arzu ve istekleri ön planda tutan, rahatına düşkün, kendi benliğinin ve değerinin farkında olmayan, kendini aşmayan kişilerdir.

Nietzsche'ye göre insan eksikli yanı tamamlanmamış bir varlıktır. İnsanın bu yanını tamamlaması için yücelttiği yanılmalardan ve yanılğlarından kurtulması gerekir. İnsan her zaman kendini aşmaya çalışarak, kendi kendini alt ederek *üstinsan* olma yolunda ilerleyebilir. Aksi takdirde hayvana dönüşür. Bu eksiklik yanını tamamlamayan insan ise üstinsanın karşısında yer alan *son insandır* ve ona göre insanın karşısında maymun ne ise *üstinsanın* karşısında *son insan* da odur (Nietzsche, 2017b: 6). Tasavvufta da her türlü bilgi ve bilinçten gafil, kendinde var olan gerçek dinamiklerinin farkında olmayan, kendini keşfetmeyen, yaşamı gagesiz bir şekilde sürdüren insan *insan-ı kâmilin* karşısında yer alan insandır ve hayvandan bir farkı yoktur. İnsan, hayvanlık vasıflarından sıyrılmadan ideal insan olamaz. Ahmedî bu anlayışı bir manzumesinde şöyle dile getirir:

Ger müstefid-isen hayvânlığı terk it

Tâ nefsüne melek sıfatı ola müstefâd

(Akdoğan: 50)

(Eğer faydalı, iyi biri olmak istiyorsan hayvanlığı terk et ki melek sıfatlı olasın.)

Her iki anlayışta da ideal insanın karşısında yer alan bu insan tipi kötülükten de, yücelik ve iyilikten de bihaberdir. Bu kişiler aynı zamanda yozlaşmanın simgesi, köle insandan daha aşağı, kendisine sunulana boyun eğen, halinden memnun kişilerdir. Hem Nietzsche'de hem de tasavvufta söylem ve eylemlerinde kişinin tutarlılığı ve vicdanına göre davranması beklenir. Bunun aksi ikiyüzlülüğü, dalkavukluluğu, güce yaranmayı barındırır ki bu da insanın değerini en aşağılara çeker. Mevlânâ'nın “Ya olduğun gibi

görün, ya göründüğün gibi ol!” (Yaran: 2007); Nietzsche’nin (2017b: 243) “Her kim olursan ya da olmak istersen ol” sözleri aynı anlayışı barındırmaktadır. Yine her iki anlayışta da insan hür bir varlık olarak tanıtılır. İnsan, kendi yaratılışını sorgulayabilecek, iyiyi kötüden ayırt edebilecek bir seçicilik hürriyetine sahiptir ve eğer düşünme yetisini doğru kullanırsa kendi özünü keşfederek aşağılık durumdan ve kölelikten kurtulabilir. Mevlânâ, hayvan gibi içgüdülerine mahkûm olmuş, benliğinin farkında olmayan insanı kendi içindeki cevheri keşfetmesi için düşünmeye çağırır:

“Keşke bir an olsun kendini bilseydin, o güzelim yüzünden bir haberin olsaydı. Binek hayvanları gibi toz, çamur içinde yatmış, uyumuşsun; ne olurdu, kendini güzellerin evlerindeki zevk, işret meclisine çekseydin. Kendi çevrende dolanmadasın, çünkü kendini görmede, kendini göstermedesin; hâlbuki sende bir defîne var, var amma benliğin gizlemiş onu. Bedenden ibaret bulunduğca candan haberin bile olmaz, fakat can olursan can mülküne girer, orda karar kılarırsın.” (Gölpınarlı, 1992: 454).

Değerlerini gözden geçirmeyen ve dinamiklerinin farkına varamayan insan tıpkı bir hayvan gibi sadece arzu ve istekleriyle hareket eder, otoritelerin egemenliğinde onlara boyun eğer, yalnızca kendisine sunulanla varlığını sürdürür ve köle ruhlu insan olarak kalır. O yaşamında meydana gelen herhangi bir sıkıntı veya problem karşısında güçlü değildir, zayıftır.

Kişinin otoriteye boyun eğmesi konusunda Nietzsche ile tasavvuf ayrılır. Tasavvufta köle olmaktan kasıt kişinin nefesine ve tüm yaratılmışlara olan köleliğidir. Tanrı dışında herhangi bir otoriteye boyun eğer, O’nun rızası dışındakine meyleden, nefsinin istekleriyle hareket eden taklidi imana dayalı kişi esfel-i safilin ve hayvan tabiatlı olarak nitelendirilir. Mevlânâ’nın (Can, 2009: 107)

Ayran kâsem önümde oldukça

Allah’a yemin ederim kimsenin balında gözüm yoktur

Yoksulluk, beni ölümle sıkıştırırsa bile

Hürriyeti kulluğa satmam

sözleriyle kast ettiği güce ve kula kulluktan özgür olmaktır. Kişinin özgürlüğü insanı Tanrı’dan alıkoyan her şeyden uzak durmakla mümkündür. Hatta Tanrı’ya kulluk en büyük özgürlük olarak verilir. Oysaki Nietzsche Tanrı dahi her türlü otoriteye boyun eğmeyi kölelik olarak vurgular. Onun son insanı Tanrı ve diğer tüm üst anlatılara boyun eğer, kendisinin Tanrı’sı olamayan, köle ruhlu insandır. Bir diğer farklılık ise kişinin

kendini aşması ve kendisinde var olan potansiyeli keşif sürecinde izlenen yol ve yöntemlerle ilgilidir. Tasavvufta kişinin kendini aşması hayvanlık vasıflarından kurtulması için aklıyla öğrenip kalbiyle keşfetmesi gerekir. Vicdanî, irfanî ve iç seziler dayalı bir öğrenme ön plandadır. Nietzsche’de ise rasyonel akıl ve vicdanla öğrenme ve keşfetme söz konusudur.

3.6. İRADE-GÜÇ İSTENCİ

Hem irade hem de istenç, sözlük anlamı bakımında benzerlik taşımaktadır. Her ikisi de bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, kişiyi eyleme geçiren itici güç, bir şeyi istemek ve dilemek manalarına denk gelmektedir. Fakat bu kavramlar yüklendikleri manalar bakımından tasavvufta ve Nietzsche nihilizminde farklılıklar barındırır. Öncelikle Nietzsche’de Tanrı fikrinin reddine bağlı olarak küllî irade diye bir irade kabulü söz konusu değildir. Nietzsche’ye göre kişi bütün gücünü yalnızca kendisinde bulunan itici güçten yani istencinden alır ve insan bir Tanrı’ya ihtiyaç duymamalıdır: “Benim Zerdüşt, o Tanrısız: nerede bulurum dengimi? Kendi istemini kendi belirleyen ve her türden boyun eğmeyi reddeden herkes benim-dengimdir” (Nietzsche, 2017b: 169).

İnsan, her şeyin üstesinden gelebilecek bir iradeye sahiptir. Yeter ki özgür bıraksın kendini. Ona göre, insan varoluşunun mutlak kahroluşuna dayalı dinî inançlardan kaynaklanan kader anlayışı, kişinin özgürlüğünü kısıtlar, güç isteminin olumsuzlanmasına, kişinin sorumluluğunun ortadan kalkmasına sebep olur. Böylece kişi yaşamda gösterilecek her türlü çabayı isyan olarak görür. Nietzsche’ye göre yaşamdan tek sorumlu insanın kendisidir. Onun için kendi hareketi ve çabası sonucu elde ettikleri ona aittir. Tasavvufta da insan eylemlerinden sorumludur. Çalıştığı kadarını alır fakat takdir sonunda Tanrı’ya aittir. Onun dilemesiyle olur. İnsanın varlığı denize vurmuş dalga gibidir. Yazgı ve kader önceliklidir.

Nietzsche’de insanın varlığı ve oluşu bir harekete bağlıdır. Ona göre insan iç derinliklerinden aldığı istencin gücü sayesinde kendini gerçekleştirebilir ve kendisi olabilir. Aksi durumda insan hiçliğin bataklığından kurtulamaz. Nietzsche’nin istenci, yaşamdaki olumlu olumsuz her duruma sırtını değil yönünü çeviren, insanın kendini aşmasına yardımcı olan, özgür bir istençtir. Buradaki özgür istençten kasıt sadece insana ait olan istençtir. Nietzsche, kendini gerçekleştirmenin *üstinsana* ulaşmanın mümkün olabirliğini istencin özgürlüğüne bağlar: “İstemek özgürleştirir: çünkü istemek

yaratmaktır: bunu öğretiyorum ben. Ve sadece yaratmak için öğrenmelisiniz! ... Bir yaratıcıdır istem” (Nietzsche, 2017b: 173, 120). Ona göre özgürlük, kişinin kendi istencinin söz sahibi olması ve kendisinin efendisi, yaratıcısı olmasıdır. O istenci Tanrı gibi kutsal değerlere atfeden anlayışın insanın özgürlüğünü kısıtladığını, insanı iradesiz bıraktığını savunur.

Tasavvufta da insanın iradesinin özgürlüğü tamamen reddedilmez. İhtiyar göstermek (tercihte bulunmak) bir irade özgürlüğünün olduğunu gösterir. Tasavvufî anlayışa göre iradenin özgürlüğü, sadece insanda bulunan bir vasıf, evrende bir tek ona verilen bir lütuftur. Fakat bu irade cüzîdir. Nietzsche’deki gibi kendisinin Tanrı’sı ve efendisi yapacak bir irade değil, yaratılışını anlamlandırmayı ve sonuçta Tanrı’yi keşfetmeyi sağlayan bir iradedir. İnsanı diğer tüm canlılardan ayırt eden, kendi varlığının ve değerinin farkına varmayı gösteren, insanda tercihte bulunma özgürlüğü sunan, neticede imtihan edilen tek canlı olmasının bir delilidir irade. Asıl irade ise Tanrı’dan başka her türlü maddi ve manevi alaka, alışkanlık ve bağlılığa karşı sürekli bir savaş vermektir. Bu da insanın gücünü iradesinden aldığı ve cüzi alandaki özgürlüğüne işaret eder. Aslında kendini Allah’ın iradesine teslim etmesi de bir özgürlük göstergesidir. Çünkü insan bu tercihi bilinçli bir şekilde yapar. İşte tam da bu sırada ihtiyar kavramının önemi ortaya çıkar. Çünkü ihtiyar bilinçli tercih manasına gelir. Mesele yaratıcının rızasına uygun olup olmaması yönünde neyin tercih edildiğidir. Tasavvufta bu eylem ve davranışlar kesinlikle Allah’ın rızasına uygun olması yönündedir. Nefsinin sunduğu dünya ve dünya nimetleri değil, Allah’ı ve O’nun rızasını dilemek ve O’na teslim olmak. Teslimiyetin tam olması için de iradenin terk edilmesi gerekir. Tanrı’ya teslim olan ruh özgürleşir. Tasavvufta özgürlük Tanrı’yi redde değil kabulde ve teslimiyettir. Bu nedenle *insan-ı kâmil* olma, kişinin cüzî olan iradesini terk edip küllî olan Tanrı’nın iradesiyle var olmasına bağlıdır. İradenin ortadan kalkmasında fena halinde bulunmanın etkisi vardır. Hiçliğe varan sufi artık iradesizdir ve o her haliyle Tanrı’nın iradesine teslim olmuştur. Böylece sadece Tanrı’nın iradesiyle rızasıyla hareket eder. Onun iradesiyle hareket etmek, rızasına uygun yaşamak demek, iyiyi, güzel olanı yaşamak, yaratılışını anlamlı kılmak demektir. Çünkü tasavvufî düşüncede Tanrı’nın iradesi iyiye, güzele dair her şeydir; kötülüğe değil. Bu konuyla ilgili Mezâkî’nin şu beyti örnek verilebilir:

Zihî irâde-i hikmet-nümâ-yı Rabbânî

Ki fikri kâmil ider naks-ı aql-ı insânî

(Deger, 2018: 908)

(Allah'ın hikmet gösteren iradesi ne güzeldir. İnsanın aklını nakş eder (süsler), düşünceyi olgunlaştır.)

Nietzsche'de *üstinsan* istencinden aldığı güçle bir şeyi istemekte direnir. Elde mevcut bulunanla yetinmez, sürekli bir savaş verir: "Her türlü uzlaşmanın daha üstünde istemelidir istem, güç istemi olan istem." (Nietzsche, 2017b: 139). *İnsan-ı kâmil* de sürekli bir savaş verir ama bu savaş *üstinsan*inkinden farklı bir savaştır. *İnsan-ı kâmil* savaşı nefisine karşı verir. Bu Tanrı'nın irade gösterdiğinden başka her türlü maddi ve manevi alaka, alışkanlık ve bağılılığa karşı bir savaştır. Yaşadığı dünyaya dair isteklerinde direnmez fakat nefis terbiyesi ve Tanrı'nın onu yarattığı eşref-i mahlûkat özelliklerini kazanmak için müthiş bir direnç gösterir. Arzu ve isteklerine karşı savaş verir. *İnsan-ı kâmilin üstinsandan* bir diğer farkı da *insan-ı kâmil* bu savaşı verirken sırtını Tanrı'sına dayar, gücünü O'nun iradesinden alır ve takdiri O'na bırakır. Tanrı'nın verdiği razı olur. Razı olduğunda huzur ve sükûna ulaşılacağına inanır. O yüzden Zerdüş huzursuz, sufi dingindir denilebilir. Fuzûlî bunu şöyle dile getirir:

Ey Fuzûlî bize takdir gam etmiş rûzi

Kılalum sabr nedür çare rızadan gayrı

(Tarlan, 1981: 641)

(Ey Fuzûlî, kader bize gam nasip etmiş, gam yemeyi nasip etmiş çünkü rûzi, gıdadır-Sabredelim, rızadan gayrı çare yoktur. Kadere razı olmak zaruridir.)

3.7. İBNÜ'L VAKT/EBU'L VAKT/AN-I DAİM – BENGİ DÖNÜŞ

Tasavvufta geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, şimdiki ânı en iyi şekilde değerlendiren sufiler için ibnü'l-vakt veya ebu'l-vakt kavramları kullanılır. Bengi dönüş ise Nietzsche nihilizminde her şeyin kendini tekrar ederek aynı şekilde geri dönüşünü ve sürekli tekrar eden durumlardan oluşan yaşam için anın en iyi şekilde değerlendirilmesini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. İbnü'l-vakt ve ebu'l-vakt anlayışının temelinde Tanrı'nın sürekli yaratma halinde olduğunun fikri yatar. Buna göre kişi sürekli olan ve

hiçbir anı diğerine benzemeyen bu tecellileri en iyi şekilde anı yaşayarak değerlendirebilir. Bir diğer neden ise öte dünya düşüncesidir. Tasavvufta yaşamın anlamının olumlanması, öte dünya fikrinin anlamıyla ilişkilidir. Bu anlayışa göre insan cennetini de cehennemini de kendisiyle götürür. Çünkü “ne ekersen onu biçersin” anlayışı, “bu dünyayı öyle güzel ve anlamlı yaşa ki ahiretin de öyle olsun” demektir. Kişi zamanını Tanrı’nın rıza gösterdiği şekilde değerlendirmeli ki hem bu dünyada hem de öte dünyada kazançlı olsun. Bengi dönüşün temelinde ise madem her şey aynı kısır döngüde kendini tekrar ediyor o halde bu umutsuzluktan kurtulmak, hiçliği anlamlı kılmak için anı en iyi şekilde yaşa fikri vardır. Ayrıca Nietzsche’de öte dünya fikrine dayalı bir kabullenme yoktur. Ona göre öte dünya fikri yaşanan dünyayı anlamlı kılmanın, olumlamanın önünde engeldir. Tek bir dünya ve tek bir yaşam var. O halde yaşam, anı yaşayarak en iyi, en anlamlı şekilde değerlendirilmelidir.

Nietzsche’de anı yaşamak sürekli tekrarlanan yaşamı mutlu, hiçliğin verdiği anlamsızlığı anlamlı kılmak içindir. Çünkü Nietzsche’ye göre “hiçlik ("anlamsız" olan) ebedîdir!” (Nietzsche, 2002: 48). Tasavvufta ise sürekli yaratma halinde olan bir evrende Allah’ın hiçbir tecellisini kaçırmamak onu yaşamak isteğiyle beraber zamanı en verimli ve gerekli şekilde yaşama derdi vardır. İbn-i Arabî’ye göre İlahi tecelli aktif halini asla yitirmez ve kendini de asla tekrar etmez. Dünya da her an yeni bir hayatla canlılık kazanmaktadır. Bu nedenle *insan-ı kâmilin* kalbi de sürekli bir değişim ve dönüşüm halindedir (Izutsu, 2001: 183, 185). Tanrı’nın sürekli yaratma halinde olduğu anlayışı mutasavvıf şairlerin manzumelerinde çokça işlenmiştir:

Hezârân mevci bir anda yoğ idüp

İder emsâlini tecdîd demâdem

Niyâzî-i Mısrî (Erdoğan, 2019: 269)

(Binlerce dalgayı bir anda yok edip an be an yeniden yaratmaktadır.)

Yani, tasavvufta hep yenilenmeyle bir anın diğer andan farklı oluşu söz konusuysen Nietzsche’de yinelenme ve aynılık söz konusudur. Birinde sonsuz yenilenme, diğerinde sonsuz tekrar vardır. Nietzsche (2003a: 206), *Şen Bilim* kitabında bu sonsuz tekrarı şöyle açıklar:

“Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu

olarak, tümünden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek. Bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte..."

İbnü'l-vakt olmanın en önemli getirisi zamanla alakalı olarak kişiyi her türlü endişeden kurtarmasıdır. Bengi dönüşte böyle bir kaygıdan kurtulma derdi yoktur. Anlamsızlaşan yaşamı olumlama derdi vardır. Çünkü sürekli tekrar eden bir yaşam insanı karamsarlığa, umutsuzluğa ve kısır bir döngüyü savunan bir nihilizme götürür. Sonsuz bir dünya algılayışının da olmaması yaşanan dünyayı kendini gerçekleştirecek ve en iyi şekilde değerlendirilecek yer olmasını zorunlu kılar. Nietzsche'ye göre insan bütün eylemlerine "Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?" (Nietzsche, 2003a: 206) sorusuna evet dediğinde yaşamı ve kendi varlığını anlamlı kılabilir. Bu bir bengi (tekrarı) onaylamadır.

Tasavvufta şimdiden de sıyrılmaya, zaman içinde gerçekleşen hiçbir durum veya olayın etkisinde kalmama durumu esastır. Sûfi, zamana mensup değildir, zamanla bağlı olmaz, zaman üstü düşünür. Onun için anda yapılması gerekenler İlahi rıza doğrultusunda yapılması gerekenlerdir. Tanrı'nın rızasına uygun davranışlarda bulunma ve onun rıza gösterdiği işle meşguliyet tek amaçtır. Bu her ne kadar zaman içinde bazı tarikatlarda sadece zikir ve ibadetten ibaret olarak algılanmışsa da asıl olan yaptığı her işin, davranışın ve duruşun, kısacası tüm eylemlerinin Tanrı'nın rızasına uygun olması, Tanrı'yı düşünerek yapılmasıdır.

Sonuç olarak, bu kavramlar şimdiki iyi değerlendirerek yaşamı anlamlı kılmak konusunda benzerlik gösterse de aslında önemli farklılıklar taşımaktadır. Her ikisinde de zamanı verimli kullanma, manevi rahatlama ve psikolojik dinginlik sağlıyor. İkisinde de zamanın getirip götürceklerine karşı kişinin elinden bir şey gelmediği o halde o anda yapılması gereken en iyi şey neyse onun yapılması lazım tezi geçerliliğini korur. Her iki anlayışa göre de insanın çektiği acıların büyük bölümü, özellikle de geçmiş zamanla kurduğu gereksiz ve gerçekte olmayan bir ilişkiden veya gelecek zamanla ilgili bilinmezliğin verdiği korkudan kaynaklanır. Buna göre insan, geçmişteki sıkıntıların, gelecek endişesinin zihnini meşgul etmesine izin vermemeli, içinde bulunduğu anın değerini bilerek yaşamalıdır. Özellikle zamanı iyi değerlendirmekteki amaç ve temelinde yatan nedenler konusunda ayrılıklar söz konusudur.

Tasavvufta zamanı iyi değerlendirmek, yaşamı anlamlı kılmamanın yanında Tanrı'nın rıza gösterdiği şekilde değerlendirme ve öte dünyaya da hazırlık amaçlıdır. Çünkü geçmiş özlemi gelecek korkusu Tanrı ile kul arasına perde çeker anlayışı hâkimdir. Mevlânâ mesnevisinde bu anlayışı dile getirir: "Gelecek de geçmiş de senin için perdedir. Her ikisini de ateşe ver." (Nahifi, 2009: 105). Nietzsche'de ise hiçliğin getirdiği karamsarlıktan çıkışın anahtarı ve hiçliği aşmanın yoludur. Tasavvufta bu kavramların temelinde her an yeni bir tecelli ile canlılık kazanan bu dünyada tecellileri kaçırmama söz konusudur. Yani tasavvufta hiçbir anı bir diğer ana uymayan yaşamı iyi değerlendirme, onu kaçırmama telaşı varken Nietzsche'de her şeyin aynı, tekrar tekrar oluştuğu yaşamı anlamlı kılmamanın telaşı vardır. Çünkü her şeyin aynı olduğu yerde monotonluk vardır, kısır döngü vardır. Bu durum da insanı umutsuzluğa ve hiçliğe götürür. Bu umutsuzluk ve hiçliği aşmanın anahtarı ise şimdiye dönük bir bilinçle anı yaşamaktır.

SONUÇ

Tez çalışması kapsamında, birbirinden farklı kültür dünyalarından ve medeniyetlerden beslenen iki anlayışın Tanrı'nın varlığı, ideal ve pasif insan, yaşamın olumlanması, irade, anın değerlendirilmesinin gerekleri ve nedenleri gibi konularda benzerlikler ve farklılıklar olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tasavvuf uzun bir tarihi süreci barındıran, çok geniş coğrafyalarda etkisini sürdüren bir düşünce sistemi; Tasavvuf edebiyatı da bu düşünce sisteminin oluşturduğu bir edebiyattır. Beslendiği ana medeniyet İslam medeniyetidir. Nietzsche ise batı dünyasında Hristiyan kültürüne bir başkaldırı ve bütün değerlere meydan okuyan nihilist filozoflardandır. Fakat o nihilist olmakla yetinmeyip nihilizmin aşılabileceğini dile getirmiş, bunun için reçeteler sunmuştur. Tasavvuf ve nihilizm arasında zaman, kültürel zemin ve coğrafya olarak fark olmasına rağmen, iki düşünce anlayışının benzer derinliklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu derinliklere sundukları reçeteler ve başvurdukları yollar çoğunlukla farklıdır. Biri söz konusu kavramları açıklarken duyduğüstü bir tutum sergilerken diğeri rasyonel aklı merkeze alır.

İnsanın daha ahlaklı, anlamlı, coşkulu yaşaması ve olgunlaşması için ideal insan tipi, otoriteye boyun eğen, köle ruhlu pasif insan tipi tanımları her iki anlayışta birbirine oldukça benzemektedir. Kendi bireysel sorumluluklarını alabilmeleri, iç potansiyellerinin farkına varıp sürekli bir değişim ve dönüşümle kendilerini aşmaları konusunda *üstinsan* ve *insan-ı kâmil* benzerlikler barındırıyor. Otoritelere boyun eğme, arzu ve isteklerinin kölesi olma, yeni değerler üretememe, tek düze bir yaşamla hayatın asıl anlamını keşfetmeme var olan iradesiyle hayvanlardan farklı bir duruş sergilememe vb. konularda *son insan* ile *insan-ı hayvan* kavramları benzerlik göstermektedir. Tabi söz konusu otoriteye boyun eğme konusunda hangi otorite olduğu konusunda da temel bir farklılık vardır. Tasavvuftaki otoriteden kasıt Tanrı dışındaki herhangi bir otoritedir. Nietzsche'deki Tanrı dâhil tüm otoritelerdir.

Her iki anlayışta da zamanın önüne geçilemeyecek bir güç olduğu, bu yüzden anın en iyi şekilde değerlendirilmesi gerektiği fikri de ortaktır. Fakat bu kavramları açıklarken Tanrı ile olan ve olması gereken bağı konusunda ayrılık söz konusudur. Tasavvufta şimdinin değeri her an Tanrı'nın tecellileriyle yenilenen yaşamı yakalama ve bu yaşamı Tanrı'nın rıza gösterdiği biçimde sürdürmekten gelir. Nitekim Tanrı'nın rızasına uygun

yaşayınca anlamlı bir yaşam sürülmüş olur. Nietzsche’de şimdinin değeri başka bir yaşamın olmadığı fikrinden ileri gelir: Tek bir dünya ve tek bir yaşam. O halde elindeki en iyi, anlamlı ve coşkulu şekilde yaşa düşüncesi hâkimdir. Fakat her şeyin birebir aynı olması değişimin nasıl mümkün olabileceği sorununu doğurmaktadır. Nietzsche’nin aktif nihilist anlayışının önünde engel teşkil eden en önemli kavram bengi dönüştür. Çünkü bengi dönüşün anı yaşa anlayışının temelinde hep aynı olan, kendini tekrar eden yaşam fikri vardır. Bu da ister istemez kişiyi bir monotonluğun varlığını düşünmeye ve umutsuzluğa sürükler. Bu nedenle Nietzsche’nin *üstinsanı* bir kısır döngü olan yaşama yön verme, onu aşma ve anlamlandırma çabasını güder. *Üstinsan*, aynının sürekli tekrarında bile insanı yeni ve özgün bir şey yaratmaya teşvik eder. Böylece üstinsan güç istencinin ona sağladığı her şeyi sonuna kadar ve sonsuz tekrarlayacakmış gibi yaşar.

Olgunlaşmaya başlayan insanlar, Tasavvuf düşüncesinde Tanrı’ya yaklaşırken, Nietzsche düşüncesinde Tanrı’dan uzaklaşmaktadır. Tasavvuf, insanın Tanrı ile yakın olup O’nun isteği doğrultusunda bir yaşam sürmesini ve anını o doğrultuda değerlendirmesini isterken Nietzsche insanın Tanrı ve herhangi bir din fikrinden uzak, kutsanmış değerleri reddederek kendi yaratmış olduğu değerler doğrultusunda yaşamasını savunur.

Tasavvuf, dünyayla ilişkisini kesmeyen fakat asıl çabasını ve hazırlığını sonsuz öte dünya için yapan bir *insan-ı kâmil* tipi ortaya koyar. Nietzsche, sonsuz öte dünya diye bir yaşamı yadsıyan, yaşamı sadece bu dünyadan ibaret gören ve bu nedenle yaşamı en üst düzeyde olumlayan, yaşamı salt kendi eylemleriyle yeniden dönüştürebilen bir *üstinsan* tipi ortaya koyar. Nietzsche insanların kendilerini avutmak için doğüstü bir durum olan öte dünya fikrini öne sürdüğünü, üstinsanın böyle anlatımlara kanmayacağını dile getirir.

Tasavvufta insan, iradesinin sınırlı oluşunu ve asıl iradenin Tanrı iradesi olduğunu bilir. Bu bağlamda teslimiyetçi bir duruş sergiler. Bu durum da zaman zaman kişiyi pasifleştiren bir durumdur. Nitekim tüm hazırlığını öte dünya için yapması gerektiğini düşünen kişi, bu dünyada sorumlu olduğu tutum, davranış ve eylemlerini aksatarak sadece ibadetle kemale erebileceğini düşünür. Bu anlayışı çürütecek olan ise insan-ı kâmidir. O, bu yaşamdaki görev ve sorumluluklarının bilincinde olarak öte dünyalı yaşar.

Nietzsche, güç istenci kavramıyla Tanrı iradesini reddeder, insanın her türlü değişim ve dönüşümü sağlayabilecek, kendi kendisinin yaratıcısı olabilecek bir iradeye

sahip olduğunu dile getirir. Oysaki Tasavvufta bu değişim ve dönüşümlerin kişinin Tanrısından aldığı güçle gerçekleşebileceğine inanılır.

Sonuç olarak, Tasavvuf mutlak varlığı, değişmez olan Hakikati, Tanrı'yı, metafiziği, öte dünya anlayışını, duyularla değil de ruhsal olarak kavranabilen gerçeği yani ideyi önemserken; Nietzsche felsefesi bunun tam tersi olan, oluşu, yaşamı, değişen varoluşu, Tanrı'nın ve metafiziğin reddini, Tanrı yerine üst insanı, güç istencini, olgu ve olayı içerir. Temelde yaşamı değerli kılma, ideal insanı bulma, zamanı yakalama gibi benzer amaçları paylaşır fakat benzer olmayan yolları benimseyen bu iki anlayışın arasındaki en önemli farklılığın yaratıcı ile bir bağ kurup kuramamalarından kaynaklandığı, bu durumun da beslenen kaynaklarla alakalı olduğu söylenebilir.



KAYNAKÇA:

- Akdoğan, Y. (hızl). *Ahmedî Divanı*. www.kulturturizm.gov.tr. (Erişim Tarihi: 25.01.2022).
- Aksöz, T. (2015). “İnsan Benliğinin Arınması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVII, Sayı 31. 81-101.
- Ansell-Pearson, K. (1998). *Kusursuz Nihilist Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*. Cem Soydemir (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (2000). “İhtiyar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21. Cilt 575-576, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aslan, M. (2017). *Nietzsche’nin Aydınlanma Aklı Eleştirisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi SBE.
- Ayan, H. (hızl) (1990). *Nesîmî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aydın, M. S. (2000). “İkbâl, Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22. Cilt, 17-23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Babür, Y. (2009). “Divan Şiirinde İlk Dönem Bazı Veli ve Mutasavvıflar”. *Türkiyat Mecmuası*, 31, 1 (2 T021): 123-157.
- Bilgin, A. A. (hızl). (2017). *Ümmî Sinan Divanı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55913,ummi-sinan-divanipdf.pdf?0> (Erişim tarihi:30.01.2022).
- Büyük, C. (2013). “Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Değerler Sorunu”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (3): 1-20.
- Can, Ş. (2009). *Mevlânâ ve Eflâtun*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Cebecioğlu, E. (1987). “Prof. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29. Cilt, Sayı 01, 387-406.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çatıkkaş, M. A. (2009). “Şiirimizin Beyitler ve Mısralar Sözlüğü”. İstanbul: Sütun Yayınları.

- Çelebi, E. (2021). “Mevlânâ’da Zıtlık Ontolojisi: Varlık ve Yokluk Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 201-215.
- Çevikbaş, S. (2010). “Nietzsche ve Nihilizm Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Olan Bir Felsefe” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (1): SS: 25-40.
- Çörekçiöğlü, H. (2014). “Nietzsche’de Güç İstemi Kavramı” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, Sayı 17, 35-46.
- Daldeniz, E. (2001). “Zerdüş: Tiksinti Duymayan İnsan”. *Cogito*, Sayı 25, 251-261.
- Deger, M. B. (2018). *Mezâkî Divanı Sözlüğü [Bağlamli Dizin Ve İşlevsel Sözlüğü]*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi SBE.
- Dok, B. (2003). *Nietzsche’nin Nihilizmi*. Ankara: Elit Ajans.
- Durak, N. (2010). “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7:2, 105-124.
- Dürre, M. (2017). *Nietzsche’nin Böyle Buyurdu Zerdüş Adlı Eserinin Temel Kavramları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi SBE.
- Eraydın, S. (2004). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Erdoğan, K. (2019). *Niyazi-i Mısrî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1992). *Mevlânâ Celâleddin Divanı Kebir*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi.
- Güngör, E. (1982). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gürer, B. (2016). Allah’ın ed-Dehr Esmâsı Bağlamında Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı: Sadreddîn Konevî ve Molla Fenârî Örneği. Kuşpınar, B. (ed.). *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. 1/165-174. İstanbul: Bilir Matbaacılık.
- Hıra, A. (2014). “Ebu’l-Hasan El-Harakânî’nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, 169-181.

- Horata, O. (hızl). *Esrar Dede Divanı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64058,esrar-dede-divanipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 19.12.2021).
- Izutsu, T. (2001). *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Ramazan Ertürk (çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- İz, M. (1990). *Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi.
- Jamilah, K. (1995). “İkbal’in İnsân-ı Kâmilî”. Celal Türer (çev.) *Kitap Dergisi*, Yıl 10, Sayı 72, 57.
- Kara, M. (1995). *Fenâ*. XII. Baskı. İstanbul: DİA.
- Karacoşkun, M. D. (2007). “İbnü’l-Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII, Sayı 2, 71-108.
- Karaköse, S. (2005). “Eski Türk Edebiyatı'nda Felsefî Açıdan İnsan Tipleri”. *İlmi Araştırmalar*, Sayı 20, 121-138.
- Konuk, A. A. (2005). *Mevlânâ Celâleddin Rûmî Mesnevi-i Şerif Şerhi*. İstanbul: Kitabevi.
- Macit, H. (2010). *Max Stirner Anarşist-Egoist-Nihilist*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Medkûr, İ., E. A. Afifi vd. (2002). *İbn-i Arabi Anısına Makaleler*. Tahir Uluç (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nahifi, S. (2009). *Mevlana Mesnevi-i Şerif*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Nasr, S. H. (1985). *Üç Müslüman Bilge*. Ali Ünal (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nicholson, R.A. (1978). *İslâm Süfîleri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science* (Şen Bilim). Walter Kaufmann (çev.). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. Sedat Umran (çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı*. Mustafa Tüzel (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F.(a) (2003). *Şen Bilim*. Levent Özşar (çev.). Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F.(a) (2017). *Deccal*. Oruç Aruoba (çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Nietzsche, F.(b) (2003). *Ecce Homo*. Can Alkor (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

- Nietzsche, F.(b) (2017). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Mustafa Tüzel (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nurdoğan, M. (hzl). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10711,seyhgalibhusnuaskmuhammetnurdoganpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 15.01.2022).
- Nurdoğan, M.(hzl). *Fuzûlî-Leylâ ve Mecnûn*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10679,girispdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 10.01.2022).
- Okçu, N. (hzl). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. [.https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0](https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0) (Erişim Tarihi: 15.01.2022)
- Özdil, H. (2009). *Hulâsatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 108-214 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fatih Üniversitesi SBE.
- Öztürk, Y. N. (1979). *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Sami, Ş. (1989). *Kâmûs-ı Türki*. İstanbul: Enderun Kitapevi.
- Schimmel, A. (2001). *Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan"*. G. Ahmetcan Asena (çev.). İstanbul: Pan Yayınları.
- Schimmel, A. (2012). *İslamın Mistik Boyutları*. Ergun Kocabıyık (çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (2009). *Die Welt als Wille und Vorstellung (İstem ve Tasarım Olarak Dünya)*. Levent Özşar (çev.). İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Seccâdî, S. C. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sümer, B. A. (2018). "Nietzsche Felsefesinde Bir İdeal Olarak Üstinsan". *SBARD*, yıl 16, Sayı 31, Bahar, 49-58.
- Şengör, C. (2001). "Nietzsche ve Akla İsyan". *Cogito*. Sayı 25, (240-249).
- Tarlan, A. N. (1981). *Fuzûlî Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, M. (2008). *Yunus Emre Divanı İnceleme*. İstanbul: H Yayınları.
- Tavukçu, O. K. (2017). *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkidli Metni*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 12.05.2022).

- Toprak, B. (hızl). (2006). *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları
- Tüfenk, O. (2018). *Friedrich Nietzsche'nin Sanat Anlayışı ve Nihilizm Sorunu*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi SBE.
- Uludağ, S. (1991). "Ân-ı Dâim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III. Cilt, 101, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Kelabazi Taarruf*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Üstüner, K. (2008). "XIV. ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf". *TÜBAR-XXIV-/Güz*. 271-294.
- Wisser, R. (1990). "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?". *Felsefe Arkivi*, (27), 75-97.
- Yaran, C. S. (2007). "Mevlana'nın Yedi Öğüdü: Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 42-43.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). "Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43. Cilt, 136-137, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazar, İ. (2017). *Kânî Divanı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55833,3-kani-divanipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 25.12.2021).
- Yazıcı, G. E. (hızl). (2017). *Edirneli Kâmi ve Divanı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 08.02.2022).
- Yıldırım, A. (2015). "Bir Tasavvuf Düsturu Olarak "Ân-ı Dâim", "İbnü'l-Vakt", "Ebu'l-Vakt" Düşüncelerinin Klasik Türk Şiirine Yansımaları". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 3 (7), 145-154.
- Yıldız, M. (2021). "Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: İbnü'l-vakt". *Sufiyye*, 11, 79-98.

DİZİN:

- ahsen-i takvim, 33
amor fati, 19
ân-ı dâim, 41, 43, 44, 65
Ashâb-ı Suffa, 20
bekâ, V, 29, 30
bengi dönüş, V, 2, 5, 11, 18, 19, 45, 51, 53, 65
bezm-i elest, 29, 50
Cebriye, 40, 41
cüzî irade, 39
ebu'l-vakt, 41, 42, 43, 44, 65
Enne'l-Hakk, 31, 32
esfel-i safilin, 36, 56, 62
eşref-i mahlûkat, 33, 64
fena, V, 22, 25, 26, 49, 50, 51, 53, 64
fenâ fi'l-vücûd, 26
fenâ fi'ş-şuhûd, 26
fenâfi'l-lâh, 26
filo-sofya, 21
güç istenci, V, 15, 18, 45, 53, 69
hiçlik, 6
ibnü'l-vakt, V, 42, 43, 45, 53, 65
İnsan-ı hayvan, 36, 37, 60
insan-ı kâmil, V, 23, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 45, 49, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 68, 69
irade, 62, 39
izafî varlık, 30
kesret, 31
külli irade, 39, 40, 41, 62
küntü kenzullah, 47
mâsivâ, V, 40
mutlak varlık, 2, 28, 30, 31, 35, 50, 53, 54
mutlak vücûd, 30, 32, 45
nefs-i emmare, V, 36, 38
nefs-i mutmaine, V
Nietzsche, 4, V, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 71, 72, 74, 75
nihil, 4, 51, 53
nihilizm, III, V, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 51, 68
pesimist, 1
Saff-ı Evvel, 20
Schopenhauer, 15, 74
Sof, 20
son insan, V, 2, 13, 14, 45, 56, 60, 68
sophia, 21
sûfi, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 33, 43, 44, 46, 48, 49
Tanrı öldü, V, 2, 9, 10, 45, 53
Tasavvuf, 4, III, V, 2, 3, 20, 21, 22, 25, 32, 45, 68, 69,
71, 72, 73, 74, 75, 76
üstinsan, V, 2, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19,
45, 46, 50, 53, 56, 57, 58, 60, 64, 68, 69
Zerdüş, II, III, V, 5, 6, 10, 11, 13, 14, 18, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 58, 62, 64, 72, 74

