

**T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE
ANABİLİM DALI**



**RUMİ VE NIETZSCHE’DE BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK
ESRİME**

Doktora Tezi

**Hazırlayan
Ahmet Selim TÜMKAYA**

**Danışman
Prof. Dr. Zehra Gül AŞKIN**

ŞUBAT-2025, MERSİN

**T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**RUMİ VE NIETZSCHE’DE BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK
ESRİME**

Doktora Tezi

**Hazırlayan
Ahmet Selim TÖMKAYA
ORCID No: 0000-0003-4070-9084**

**Danışman
Prof. Dr. Zehra Gül AŞKIN
ORCID No: 0000-0002-9226-1341**

ŞUBAT-2025, MERSİN

ÖZET

RUMİ VE NIETZSCHE’DE BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK ESRİME

Bu çalışma Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ‘ü ile Rumi’nin *Mesnevi* eserinde ‘esrime’ yaşantısı temelinde bir yöneşmenin varlığını araştırmayı amaçlamaktadır. Nietzsche’nin metinlerinde açıkça izleyebildiğimiz bir Tanrı kavramının ya da Tanrı’ya yöneltilmiş bir sevginin belirtik bir anlatımı bulunmamasına rağmen, metinlerde yoğun bir coşkunluk hali, bu metinlerin belli bir kutsallık yaşantısıyla ilişkilendirilmesini gündeme getirmiştir. Tez öncelikle felsefe tarihinde esrime kavramının kısa bir incelemesiyle başlar. Burada özet niteliğinde bir düşünce Plotinus felsefesinde en belirgin ifadesini bulur: Plotinus esrimeyi ruhsal arınmaya ve her iki kavramı da felsefe etkinliğiyle Tanrı’ya ulaşma, ona benzeme ve onda erime yoluyla onu bilmeye vardırır. Tez daha sonra Jung’un, Eduard von Hartmann’ın ve Henri Corbin’in konuyla yaklaşımlarıyla Rumi ve Nietzsche arasında esrime yaşantısı temelinde epistemik bir yöneşmenin varlığını sergilemeye çalışır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Esrime, Epistemoloji.

Danışman: Prof. Dr. Zehra Gül Aşkın, Felsefe Bölümü, Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

ECSTASY AS A WAY OF KNOWING IN RUMI AND NIETZSCHE

This study aims to explore the existence of a convergence between Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* and Rumi's *Masnavi* based on the experience of ecstasy. Although there is no explicit expression of the concept of God or a love directed toward God in Nietzsche's texts, the intense state of enthusiasm present in these works has raised the possibility of associating them with a certain experience of the sacred. The thesis begins with a brief examination of the concept of ecstasy in the history of philosophy. In this context, a summarizing idea finds its clearest expression in the philosophy of Plotinus: Plotinus links ecstasy to spiritual purification, and through philosophical activity, he connects both concepts to the knowledge of God via the path of reaching, resembling, and merging with Him. The thesis then seeks to demonstrate the existence of an epistemic convergence between Rumi and Nietzsche, based on the experience of ecstasy, through the approaches of Jung, Eduard von Hartmann, and Henri Corbin.

Keywords: God, Ecstasy, Epistemology.

Advisor: Prof. Dr. Zehra Gül Aşkın, Department of Philosophy, Mersin University, Mersin.

TEŞEKKÜR

Tezin yazım sürecindeki tüm yardımlarından ötürü danışmanım Prof. Dr. Zehragül Aşkîner'e, dikkatli bir okumayla getirdiği yapıcı eleştirilerle Prof. Dr. Taşkîner Ketenci ve Doç. Dr. Sadık Erol Er'e, derslerinin bir parçası olarak yazma etkinliğine verdikleri önem ve teşvikleriyle Prof. Dr. Ahmet Erdem Çiftçi ve Prof. Dr. Cengiz Tosun'a, tez konumla ilişkilendirebileceğim çevirilerdeki katkılarıyla Dr. Metin Topuz ve Dr. Dilek Barutçu'ya, son olarak süreci çabaları ve mizah duygusuyla önemli ölçüde kolaylaştıran Dr. Candaş Bolgöl'e teşekkür ederim.

Bu tezin düşünsel arka planı daha geniş bir araştırmanın bir bölümü olarak doktora çalışması dışında, ama lisans ve yüksek lisans çalışmalarının bir devamı olarak yazılmıştır. Bu nedenle nihai olarak ürünün ortaya çıkmasında Hacettepe'de lisans ve doktora derslerine dışarıdan girmeme izin veren Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi'ye içtenlikle teşekkür ederim. Aynı şekilde ODTÜ'deki yüksek lisans dönemimde verimli olduğu kadar son derece neşeli geçen dersleriyle hocam Prof. Dr. Erdinç Sayan'ın yardımlarını ve bir dönem Hacettepe ve ODTÜ'de Fransızca metin okuma ve yazma dersleriyle Fransızca'yı pek çok öğrenci için unutulmaz ve hala tadı damağımızda kalan bir şölene dönüştüren hocamız Emmanuel Gimeno'yu rahmetle, sevgiyle, özlemle anıyorum. Geride bıraktıkları etki metnin kendisinde görülmesi de derslerini hatırlayan bizlerde kesinlikle büyük bir özlemle yaşamaya devam ediyor.

Son olarak Hacettepe Üniversitesi'nden hocalarım Prof. Dr. Tuğrul İnal, Prof. Dr. Zeynel Kıran, Doçent Dr. Özkan Göksu ve tüm hocalarıma içtenlikle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. NİETZSCHE VE RUMİ'DE TEMEL YÖNEŞİM OLARAK ESRİME	8
1.1. Felsefede Esrime Kavramı	8
1.2. Felsefe Tarihinde Esrime	9
1.3. Temel Felsefi Sorunlar Bağlamında Esrime: Hayret, Övgü, Ölüm ve Epistemoloji.	18
1.4. Farklı Zamanların İki Bilgesinde Esrime: Rumi ve Nietzsche	22
2. NİETZSCHE	25
2.1. Değerlerin Gözden Geçirilmesi, Güç İstemi, Amor Fati, Bengi Dönüş	26
2.2. Nietzsche'de Din/Metafizik Eleştirisi: Tanrı, Kutsallık Dionysos ve Monoteizm	40
2.3. Nietzsche'de Yaratıcılık: Metafizik Olarak Estetik, Katharsis ve Esrime	51
3. BÖYLE BUYURDU ZERDÜŞT: BİR ÇÖZÜMLEME DENEMESİ	55
3.1. Zerdüşt Neden Herkese Göre ve Hiçkimseye Göre Değil?	61
3.2. Bir Yaratma Deneyimi ve Üretim Sürecinde <i>Zerdüşt</i> : Esrime ve Bilgi	62
3.3. Sevgi: Nietzsche'nin Felsefesi'nin Özeti	67
4. RUMİ	69
4.1. Rumi'de Felsefe	70
4.2. Rumi'de Felsefe İnanç İlişkisi: Ibn Arabi Bağlantısı	74
4.3. Rumi'de Varlık, Bilgi ve Hakikat	76
4.4. Bir Yaratma Deneyimi Olarak Mesnevi'de Esrime ve Bilgi	77
4.5. Sevgi: Rumi'nin Felsefesi'nin Özeti	79
5. MİSTİK DENEYİMİ ANLAMA DENEMELERİ: FELSEFE VE DİNDE BİLİNÇALTI KAVRAMI	82
6. RUMİ VE NİETZSCHE'DE BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK ESRİME:	102
6.1. Yüzeydeki Karşıtlıkların Yöneşiminde Esrime	102
6.2. Postmodern Bir Edebiyat Olarak <i>Mesnevi</i> ve <i>Zerdüşt</i> 'te Biçimsel Yöneşmeler	105
6.3. Rumi ve Nietzsche'de İçeriksel Yöneşmeler: Felsefi Temalar ve Hermenötik	111
6.4. Rumi ve Nietzsche: Dogmatizme Karşı Olma Biçimleri	115
6.5. Karşıtların Yöneşiminde Esrime'nin İşlevi: Epistemik Olanaklar Üzerine	116
6.6. Süregiden Gölge Paradigma: Rumi'nin Ardılı Olarak Nietzsche	119
SONUÇ	123
KAYNAKLAR	131
BENZERLİK RAPORU ÖZET SAYFASI	136
ÖZGEÇMİŞ	137

GİRİŞ

Bu tez karşıtmış gibi görünen ifadelerine rağmen Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdst* kitabıyla Mevlana'nın *Mesnevi* kitabının *esrime* yaşıntısı temelinde birbirine yneşen tezler içerdği iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu iddia temelinde nihai olarak bu iki düşünürün ve yukarıda andığımız eserlerin *süregiden felsefeye* ait olduklarını da iddia edeceğiz.

Bu düşünür/şair/yazarların süregiden felsefe akımı içinde sayılabilmelerine izin verecek en önemli ortak payda, tezimizin kavram olarak konusunu oluşturan *esrime* yaşıntısıdır. Sanat ve tapınma etkinliğinin zirve noktası olarak *esrime* yaşıntısı, anlatılamaz olduğu söylenen bir birlik duygusuyla bir katharsis / arınma yaşıntısını birlikte getirir ve öznel yaşıntı temelli farklı bir epistemoloji ve ontoloji olanağına işaret eder.

Sanat/dinsel tapınma etkinliğinin zirve noktasında *esrime* yaşıntısı epistemik olarak öznel bir doğrulama getirdiği iddiasındadır. Bu yaşıntı öznel olarak dönüştürücü bir yaşıntıdır ve kendisinden yola çıkarak tüm 'bilme biçimlerine' ilişkin belli bir dönüştürücü etki olanağını da sunar; bu anlamda bilme biçimlerinin doğrulama ölçütlerine yönelik ciddi dönüşümler sunabilir. Bu dönüşümün nihai amacı tüm bilme biçimlerinin metodolojik ayrımların ötesinde 'tek bir bilme biçiminde' birleşmesidir.

Bu metodoloji ve nihai olarak bilginin tek bir bilgide birleşmesi ideali *esrimedeki* birlik duygusuna karşılık gelen bir idealdir. *Esime* dinsel bir yaşıntıdır ve dinsel yaşıntıdaki kutsallık, Tanrı'yı bilme ve O'nda bir olma yaşıntısı, bilme nesnesini de bilen özneye bir kılar. Burada kutsallık, kavramlarla açıklanan değıl, yaşıntı yoluyla içerden kavranan gerçekliktir ve düşsel bir yaşıntıyla sanat eseri benzeri bir iç algılama sunar. Bu da mistik düşüncelerin tümünde görülen birlik/bir olma/bir'de yok olma olarak anlatılmaya çalışılan yaşıntıdır. Bu anlamda konumuzun bir bölümü Nietzsche'nin mistisizm terimleriyle okunması ve Rumi'ye paralel kavrayışlarının sergilenmesi olacaktır.

Rumi'nin bir mistik olarak sınıflanması problemsiz bir saptamadır zira tartışmasız bir kabulle Tasavvuf/Mistik İslam olarak sınıflandırılan türde eserler vermiştir. Nietzsche'nin eserleriylese pozitivizm ve idealizm de dahil, çok farklı akımların etkisini içerir. Bu yorumlamaların çoğuna karşıt bir okuma olarak Nietzsche'nin temelde dinsel bir mesajın ileticisi olarak okunma olasılığı tezimizin problematiğini oluşturmaktadır. Gerçekten de Nietzsche'ye psikolojik, dinsel, feminist, dil felsefesi, kıta felsefesi, edebiyat eleştirisi ve kuramı açısından yaklaşmak mümkündür. Bu tezde ise dinsel yaşıntıyla olan benzerlik temelinde kısmen psikolojik ve edebiyat kuramına gönderme yapan okumaların görelisi olarak daha doğru bir Nietzsche yorumuna götüreceğı tezi savunulmaktadır.

Bir bütün olarak bu tez temelde Nietzsche'nin tüm felsefesinin mistik felsefeleri andıran tinsel / spiritual bir arayış, benlik sorgulamasıyla iç içe geçmiş bir dış gerçeklik sorgulaması içerdği, yaşıntı temelli bir felsefeyi ürettiğı ve savunduğı, kavramdan çok yaşıntıyı vurgulayan bir içerik taşıdığı gerekçesiyle *Mesnevi*'yi andıran bir düşünce akımı içinde sınıflandırdığını savunmaktadır.

Benzerliğin yalnızca Nietzsche'nin Rumi'ye benzerliği olarak sınırlanması yanlış olur. Rumi de Nietzsche'yi önceleyen türde eleştirilerle çağına egemen dinsel paradigmayı içerden dönüştüren güçlü bir itiraz olarak okunabilir. Süregiden felsefenin temel tezini Tanrı Sevgisi'ne giden bir yolculuğa indirgersek, Rumi bu yolculukta önüne çıkan her şeyi geride bırakmaya hazır, Nietzsche'nin deyimiyle zgr bir ruh, 'Freigeist / free spirit'tir ve Hallaj Mansur'la şams Tabrizi'yle birlikte anılabilir.

Buna göre, Rumi monoteist bir gelenek içinde hala politeist kaldığı söylenebilecek insanlar için şiirlerini söylemiştir. Nietzsche'nin pagan Tanrısı Dionysos'a vurgusuysa, genel olarak politeizm'in kökenindeki 'Tek Tanrı'yı yankılayan' bir monoteizm olarak okunabilir. Bu anlamda Rumi Tanrı'nın aynı anda hem aşkın, hem de içkin özelliklerini, Nietzsche'ye aşkınlığında kavramlara hapsolmüş ve giderek unutulmaya yüz tutmş bir Tanrı'nın *En Yakınımızdaki şeylere* içkinliğini vurgulamaktadırlar.

Nietzsche'nin de Rumi'nin de en temel ortak paydalarından biri, akıl merkezli bir bilme biçimine karşı 'duygu / kalp' merkezli bir bilmeye yaptıkları örtük/belirtik vurgularıdır. Blaise Pascal *Penses*'de insan kalbinin aklın bilemeyeceği bir mantığı/nedenleri olduğu belirlemesi günümüzde neredeyse standard felsefe tanımlamalarından biri olarak akıl merkezli bir felsefe tanımlamasını sorgulama konusu yapan bir düşünceyi dile getirir (Pascal, 1972, s. 277). Bilme konusunda Doğu dinlerinin ve felsefelerinin vazgeçilmez kavramlarından biri olarak kalp metaforunda somutlaşan 'öznel yaşantı' merkezli bu bilme, çoğu zaman dış gözlem ve deneyle anılan matematiksel temelli, doğrusal (linear), gidimli (discursive) bir bilme biçimiyle karşılaştırılır: sezgisel/ sanatsal ve duygu temelli bir görme biçimini belirleyici bir konuma koyan bu belirlemeyse duyguların epistemik içeriği sorununu, diğer bir deyişle duyguların kavramların dilinin ya da dildeki kavramların ötesine geçen ve kendi kendilerinin açıklayıcısı durumunda örtük bir bilgi içerip içermediği sorusunu getirir. Kavramların dilsel sınırlılıklarından bağımsız olarak işleyen yaşantısal süreçler olarak duygusal süreçlerin epistemik/bilgi üretme iddiasındaki işlevleri, mistik dinlerin ortak paydası esrime benzeri yaşantılarda özellikle ne çıkar. Dinsel/mistik yaşantılarda kendini gösteren esrime yaşantısının kendi içinde bir bilgi taşıdığı iddiası ne derece doğrudur?

Bir bütün olarak bakıldığında, dinsel yaşantının öznel anlatılarında ortaya çıkan esrime ya da benzeri duygulanımların/ yaşantıların bir bilgi iddiasında bulunabilmeleri, estetik/mistik yaşantıya eşlik eden 'esrime' olgusunun ne ölçüde genel olarak kabul edilen 'doğru bilgi' paradigmalarına bir alternatif olarak bilgi seviyesinde bir yaşantı iddiasını ileri sürebileceği sorusuyla gelir. Esrime ya da benzer yaşantılar bilgi kazanımına götürebilme olanağı ya da kendilerinde süreç olarak ilettikleri belli bir bilginin varolup olmadığı sorusu, gizemciliğin olduğu kadar rasyonalist bilgi teorileriyle bunlarla ilişkili ontolojik belirlemeleri etkileyecek bir tartışmaya kapı aar. Descartes'ı akılcılık olasılıkla bilgi ediniminde akla yaptığı vurguyla bunun olanaksızlığını savunacaktır zira öznel ve yanıltıcı sonuçlara kapı aralayacak olan duygulanımlar evrensel genel geçer bilgi iddialarına genellenebilecek epistemik

bir iddia üretebilecek gte değildir ve gerçekliğin büyük ölçüde öznel yaşantılarla çarpıtılmış bir görüntüsünü sunarlar. Felsefi söylemle psikoloji arasında bir tür disiplinlerarası bir bakış açısının en önde gelen temsilcilerinden William James ise bilgi oluşumunun yaşantısal bileşenini bu kadar katı bir şekilde dışlamaz ve mistisizmin olgun bir türünün savlarını, epistemik geçerliği olabilecek olgular olarak değerlendirir. Duygular ve öznel yaşantılar belli bir tür bilgiyi, herkes için temellendirmeye gerek duyulmayan, apaçık sağduyu bilgisini zaten kendi içinde taşır ve öznel zihin durumlarıyla (*qualia*) bilen özneye doğrudan belli düzeylerde geçerliği ve doğrulanabilirliği olan bilgi tiplerini iletme glerine sahiptir. Ancak mistik yaşantıların temelinde yaşanan yoğun gerçeklik ve üst bir gerçeklikle bütünleşme/birlik iddiası zorlu bir eleştirinin de konusu olacaktır. Psikolojik verilerle dinsel anlatının doğal bir yneşme sergilediği böylesi bir uzlaşı-dilinde felsefi kavramların belirli bir arabulucu ve bütünleştirici rol oynaması, Yunan tanrısı Hermes Trismegistus’la Mısır tanrısı Thoth’dan geldiği iddia edilen bir disiplin için şaşırtıcı değildir zira bugün bile farklı felsefi sistemlerin kendilerinde eritmeye çalıştığı mistik yaşantı ve bu yaşantıların iletteği bilgi, geçmişte çok daha bütünleşik bir yapıda kendisini sunmuştur. Özellikle Eski Yunan ve Mısır geleneklerinin bir tür bileşimi olarak düşünülen Hermes iki ayrı kültürün dinsel ve felsefi sistemlerini yansıtan özellikleriyle senkretik bir düşünce yapısını rnekler. Her durumda günümüzün çok disiplinli ve bilimsel paradigmanın egemen söylemi belirleyici, başat bir dil olarak kabul edildiği bu tarihsel anda, bütüncül bir felsefi yaklaşım metafizik bilgi ve yaşantıyla beraber ortaya çıkan farklı bir ontolojik gerçekliği psikoloji temelli etkileşimlerle üretmeye çalışması disiplinlerarası bir çalışmayı gerektirecektir. Esrime kavramı bu bağlamda hem psikolojinin hem de dinsel/felsefi sistemlerin araştırma ağına takılmış bir olgu olarak disiplinlerarası zorunlu bir yöneşmenin gerekleşteği sorunsallardan birini rnekler.

Nietzsche’nin felsefesi ilk dönemlerinden itibaren belli bir mistik/metafizik söyleme karşıt nitelikte öğeler içerir, ancak Grillaert referanslarıyla tekrar vurgulanacağı üzere bu felsefenin genelde mistisizme, zeldeyse İşlam Gizemciliğinin (mistisizminin/tasavvufun) bir şairiyle (Rumi) ve aynı düşünce ekolüne ait bir felsefecinin (İbni Arabi) eserleriyle olan benzerliği dile getirilmiş, ancak bazı bakımlardan hala yaygınlık kazanmamış çelişkili bir tez olarak görülür (Zaidi, 2013). Nihayetinde Rumi’nin kendi inanç sisteminde tartışılmaz bir gerçek olarak aldığı Aşkın Gerçek/Tanrı/Allah kavram/yaşantıları Nietzsche’de öncelikle içine doğduğu Protestan Hristiyan anlayışının kurumsal teolojisinde kültüre olan tüm etkisiyle eleştiri konusu olup dışlanacak merkez bir saldırı noktasını oluşturur. Nitekim “Tanrı öldü” sözüyle neredeyse Nietzsche ismine yapışmış bir karşıtlığı akla getirir. Bununla beraber Nietzsche’nin bir sanatçı/yazar/şair kimliğiyle ürettiği eserlerindeki estetik çok anlamlılık ve eserlerinin üretim sürecinde raporladığı bir tür esrime/akış yaşantısı dikkat çekici metafizik bir öğe olarak ortaya çıkar ve düşünce sisteminde ürettiği *Bengi Dönüş* benzeri metafizik kavramlarla beraber kutsal metinleri andıracak bir duyarlılıkla yazılmış metinleri, görünüşte açık farklılıklar/karşıtlıklar sunan geçmişin mistik söylemleriyle olası ortak noktaları akla getirir.

Gerçekten de Nietzsche'nin eserlerinin aslında daha üst bir söylemde duygusal ve düşünsel benzerliklerin sanatsal anlatıları olarak temel dinsel anlatıların tezleriyle btnleŖecek bir genellik taŖıdıęı her zaman ne srlmŖtr (Grillaert, 2008, s. 16, 250). Dahası bu aykırı felsefenin bir üst düzey felsefede, kutsallığın belirtik bir övgüsüyle yüklü Süregiden Felsefe (Perennial Philosophy) geleneğiyle, ama bu geleneğin aynı övgünün olumsuzlayıcı (negatif) bir rneği olarak birleŖtięi düşünülebilir. Bu anlamda Nietzsche'nin felsefesi Tanrısal yaŖantının öznedeki saflığına yabancılaŖtırıcı, doğrudan yaŖantısal bağlantıyı teolojik/kültürel arpıtmalarda zorunlu olarak kaybeden her tür eklentiden arındırma yoluyla yapılan örtük bir övgü olduğu ileri sürülebilir. Felsefedeki hemen tüm tezler gibi bu iddia da sorunsuz bir iddia olmaktan uzaktır; bununla beraber din, psikoloji, psikanaliz ve edebiyat gibi farklı disiplinlerin sınırları içinde kendisini destekleyici nitelikte bilgi tiplerinin retildeği belli tipte dayanaklara sahip olduğu da gözden kaçmaz. Bu disiplinlerin grel katkılarının sunumu ve değerlendirilmesi mistik dŖncedeki bilgi iddiasının ne derece gcl olduğunu ve zayıf yanlarının neler olabileceğini gösterecektir. "Felsefe'nin" yakın zamanlarda akılcı sorgulama temel niteliğiyle kazandığı akademik disiplin kimliğinin tarihsel kökenlerinde bir "yaŖam biçimi" olarak bilgelik arayıŖı olduğunu bu noktada hatırlamakta yarar var. aędaŖ "akademik" felsefi sylemdeyse bir metin üreticisi olarak ne Nietzsche ne de Rumi klasik filozoflar olarak tanımlanacak bilgiler değildir. Bu alıŖmadaysa Orpheus / Pythagoras'la baŖladıęı dŖnlen ve kiŖinin yaŖam biçimi ve temel inançlarıyla i içe giden bu bilgelik arayıŖını temel alarak, yntemce herhangi bir felsefi disipline yoęunlaŖmadan, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu ZerdŖt* (*ZerdŖt*) ve Rumi'nin *Mesnevi*'sinde ve belli zamanlarda da İbnül Arabi'nin *Fthatl Mekkiye* de bulunduğumuz temel birleŖtirici kavram olarak belirlenen esrime/ecstasy kavramı merkeze alınarak yorumlamayı deneyeceğiz.

Tezdeki bölümlerin kısa bir zeti olarak öncelikle kavramın kendisi, sonra bu kavramın felsefenin tarihsel geliŖiminde nasıl kullanıldığına yoęunlaŖılacak, daha sonra da genel felsefeleri bağlamında konumuz olan dŖnrlerin alıŖtıęımız kavram temelinde yneŖimleri, nihayet bu kavramın epistemik/ontolojik sonuçları incelenecektir. Bu süreçte iki dŖnr/mistik Ŗairin metinlerinin okunup karŖılaŖtırılması bu kavramın somut olarak bulunabileceği söylemleri belirgin kılacaktır. Son olarak akademik bir metnin sınırlarının izin vereceği ölçüde, büyük ölçüde öz-yaŖantısal temelli bu iki söylemi benzer yöntemlerle, yazarlarının kullanmadığı ama güncel entellektüel ilginin merkezinde yer alan bazı kavramları metafor olarak kullanarak anlamaya alıŖacaęız.

Metinlerin içerik ve biçim olarak sundukları benzerlikler ve ilk okumada okuyucu üzerinde yarattıkları etkiler bizce önemli bir baŖlangı noktası olarak alınmalıdır. Bu benzerlikleri açıklamada felsefi, sanatsal ve psikolojik yaklaŖımların tümüne egemen hermenötik bir yaklaŖımın kapsamlı bir felsefi bakıŖ açısı sunduğu dŖncesindeyiz. Ek olarak, tezin konusu olan iki ayrı kültüre ait bu felsefecilerin, kendi geleneklerine içkin bir hermenötik geleneğie sahip olmaları açısından da kendi

ilerinde olası bir yneşmeye zemin hazırladıkları söylenebilir (Hovey, 2014, 156). Her iki mistik düşünürün de genel çizgileriyle tüm felsefi çabalarını dinler tarihinin merkez kavramı olarak Tanrı ve insan ruhunun Tanrı’yla ilişkisi ve bu süreçte yaşanan gerçekliği çok’tan Tek’e indirme çabası olarak özetlemek mümkündür. Bu zorlu süreçte verili kuramların birbirinin diline dönüştürülmesi olarak hermenötik etkinlik Batı felsefesi tarihinde başlıcaları Aristoteles, Kant ve Hegel olmak üzere hemen hemen tüm felsefelerin önemli ölçüde kullandıkları bir yaklaşımdır. 20.yüzyılda Gadamer’le anılan hermenötik yaklaşıma göre yorumcunun tarihsel ve kültürel bağlamı bu süreçte belirleyici bir rol oynamaktadır. Diğer önemli ağdaş bir düşünür olarak Ricoeur’un hermenötik yaklaşımı ve bu süreçte ürettiği Nietzsche, Marx ve Freud’a gönderme yapan şüphenin Ustaları (Masters of Suspicion) isimlendirmesidir (Ricoeur, 1970, s. 32-35). Ricoeur kendi felsefesinde hermenötiği fenomenolojiye “aşılamaktan” sözeder ve bu süreçte, psikanaliz dahil, insanı anlamaya yarayacak tüm disiplinlerin işe koşulması gerektiğini savunur. Ricoeur, Freud’un ayrıntılı bir okumasını ‘*de l’Interpretation / Freud and Philosophy*’ kitabında verecek ve kendi deyimiyle “Marx, Freud ve Nietzsche’nin yapabileceği olumlu katkıları kurtarmayı” amaçlayacak bir yorum denemesine girişecektir. Batı felsefesinin bu geleneksel çizgisiyle temellenen hermenötik-fenomenolojik yaklaşım daha sonra Jung’un arketipler kuramıyla, Doğu Felsefesi ve dinsel/metafizik söylemde süregiden felsefenin önemli isimlerinden Corbin’in *Mundus Imaginalis* kavramlarıyla da sürdürülür. Böylece Nietzsche ve Rumi, ait oldukları geleneklerdeki ortak yöntemlerle de belli bir yneşme sunarlar; ikisi de insan-Tanrı-gerçeklik/varlık sorunsalında, kültürel/tarihsel uzlaşımları yeniden yorumlayıcı bir yaklaşımı seçmiş, doğrudan kavramsal düzeyde felsefe içermeyen öznel yaşantı temelli önermelerini yaratıcı etkinliğin akışı içinde sanatsal / metaforik yorumlarla oluşturmuştur.

Genel bir zet olarak, bu çalışma biri 13. Yüzyılda Doğu’da İslam kültürü içerisinde, öteki 19.yüzyılda Batı’da üretilmiş felsefi, edebi ya da edebi nitelikte felsefi iki ayrı metnin içerik ve ze ilişkin benzerliklerini ortaya çıkarmaya çalışıyor ve farklı yüzyıllara ait olsa da süregiden bir felsefi temalar grubuna işaret ediyor. Bu iki metnin gerek yazılış sürecinde, gerekse işaret ettikleri gerçeklik anlayışlarında mistik yaşantı yoluyla ulaşılabilecek bir bilme biçimini kullandıkları söylenebilir. Tezin temel amacı felsefenin temel sorunlarına kendi sanatçı duyarlılıklarıyla cevaplar üretmiş iki metnin birbirine olası yneşimlerine işaret etmek ve bu konuda yapılmış çalışmaların bağlantı noktaları üzerinde durmaktır.

Çalışma pek çok açıdan farklı sorunları ve bu sorunların olanaklarına işaret edilen çözüm denemeleriyle felsefi söylemin tümünü etkileyecek tezleri birlikte getiriyor; bunların en önemlisi belki de iki felsefeciyi de kendi içinde eritecek olası bir üst söylemin olanaklarına işaret etmektir. Yine genel bir değerlendirmeye Rumi’nin tasavvuf/mistik İslam anlayışı’nın Nietzsche’nin ulaştığını varsayacağımız türden bir bilgeliği dışlamaktan uzak, tam tersine iki söylemi de kapsayan felsefi bir söylem içerdiğini söyleyebiliriz. Bir ‘Oluş felsefesi’ savunucusu olarak Nietzsche’nin evrimini ise, ulaştığı son noktadan geriye doğru incelediğimizde, dereceli olarak Doğu metafiziğine evrilen bir

felsefe geliştirdiğini düşünüyoruz. Her durumda, iki düşünürün de bir bütün olarak ele alındığında metafiziğin evreninde olduklarını iddia etmek mümkün; yalnızca söz konusu metafiziğin tarihsel kapsam ve bütünlüğünde yalnızca belirli kesitleriyle ortaya çıktığı, belki de giderek belirginleşen bir metafiziğin iş başında olduğu söylenebilir; ancak bu metafiziğin tüm bir felsefi sistem olarak ne derece bütünleşik bir dil üretebileceği bir soru işareti olarak kalıyor.

Her durumda yola çıkış noktamız bu iki şair/mistik/felsefecinin metinlerinin geleneksel sınıflanmalarının ötesinde, biçem ve içerik olarak benzerlikler sunmakta olduğudur. Özellikle metafor, şiirsel anlatı ve yklemelerin yoğun kullanımı bu tezin doğruluğu yolunda güçlü bir kanı oluşturmaktadır zira tezimizin en az inandırıcı bulunabilecek ‘metafizik bir Nietzsche’ görüşüne karşı olarak şimdiden, ilk yayınlandığı zamanlardan itibaren özellikle Rus entelektüelleri arasında yaygınlık kazanan ve bir anlamda Dostoyevski ve Tolstoy’un eserlerinin de birlikte alınılandığı dinsel eğilimli bir Nietzsche okumasını savunan bir okuyucu kitlesinin her zaman var olmuş olduğunu belirtebiliriz (Grillaert, 2008, s.36, 253). Nietzsche’nin çok anlamlılık ve paradoksal söylemler içeren aykırı dilinin okuyucuda böyle bir etki yaratarak yukarıdaki belirttiğimiz metafizik yakınlışmayı mümkün kıldığı söylenebilir. Yazılış süreçlerinde olsun, insan gerçekliğinin şimdisi ve geleceğine yönelik ortaya attıkları nihai amaçlarında olsun, bu iki metnin birleştirici yaşantısı, mistisizmi bir bilme/bilgi biçimine yükselttiği iddia edilen esrime yaşantısıdır. Bu yaşantının kavramsal tanımının ancak metaforik anlatımlarla belli bir dereceye kadar iletilebilme olanağı sunan özsel belirsizliğinin nedeni, esrime yaşantısını birinci tekil şahısta deneyimleyen birinin aynı anda bu yaşantı dışında, onun nesnel bir gözlemcisi de olamayacağı gerçeğine dayanır. Yaşantının dışında duran bir perspektiften dış dünyaya rapor edilen böylesi yoğun bir öznel yaşantının bireysel bilinç ağının dışında varolması nedeniyle sürekli olarak kavramsal bir tanıma direnecektir. Aynı anda mistik sürecin hem içinde hem de dışında olunamayacağı söylenmiştir, bu nedenle de kavramsal bir tanımlama denemesinin sürekli eksik kalacağı iddia edilmiştir. (İnge, 1921, s. 159). Bununla beraber, tüketicisi olmasa bile “ne”liğine yaklaşık olarak işaret edilmiş bir yaşantı olarak esrime kavramının, tezin nihai olarak ortaya koymayı amaçladığı karşıtmış gibi gelen söylemlerin belli bir derinlikte birbirine yneşeceği iddiasını kanıtlayacağını iddia edebiliriz. Temel nerme olarak, mistisizmin dilinin ve esrime yaşantısında algılanan gerçekliğin Nietzsche’ninki gibi kendi içinde çelişkiler içeren felsefelerde de bulunabileceğine, sorunun bunların kullandığı dillerin birbirine çevrilmesinde yattığına inanıyoruz. Bu karşıtlıklar neler olduğuna göz atarsak:

Batı’da Rönesans ve Aydınlanma hareketleriyle başlayıp yaklaşık 400 yüzyıldan beri süregiden bir akım dinsel/metafizik sistemlere ciddi eleştiriler getiren entelektüel ve yaşantısal bir kutuplaşma yaratmıştır (Smith, 2001, s. 139-141, 150-151). Bilimsel düşünceyle i içe bir kültür, zorunlu olmasa bile ‘bilimselci’ bir dünya görüşünü yaygınlaştırarak metafizik düşünme biçimine yabancılaştırıcı bir etki alanı oluşturur. Nietzsche’ye “Değerlerin Gözden Geçirilmesi” projesiyle, Yukarıda belirtilen çekişmenin birbirine karşı tezler ileri süren iki tarafı için de “tehlikeli belki’nin

filozofu”dur. Zira Nietzsche’nin felsefesi yalnızca ağırlıklı olarak Hristiyanlığı temellendiren bir metafiziğe ve onun türevi sayılabilecek bir tür moraliteye değil, pozitivist / bilimselci bir dünya görüşüne de karşı, ondaki ‘sürü zihniyetini’ eleştiren yaşıam biçimi temelli bir savaşıımı içerir. Kişı bu savaşıımda birgün “stinsan yaşıayabilsin diye” kendisinin, kendi inançlarının ve bilgilerinin dayandığı temellere karşı savaşı aabilmeyi bilmelidir. Nietzsche’ye göre kişinin ‘kendi iyisinin’ bu süreç içinde keşfedilmesi bir görevdir ve Nietzsche *Zerdüşt*’n sonunda bunu bireysel mutluluğın önüne koyar (Nietzsche, 1997, s.384). Kişinin kendisinde temellenen ve kendisini sürü ahlakının ‘yap/yapma’larından uzağa konumlandıran bu ‘iyi’, Nietzsche’nin felsefesinin temel kavramları olan stinsan, Bengi Dönüş ve *Amor Fati*, ve belli ölçülerde g istemiyle anlaşılmalıdır. Bununla beraber Nietzsche’deki bu temel kavramların kesinleşmiş bir sistem sunmadığı kesindir. Burke’nin de belirttiği gibi sistematik bir felsefe sunmayan Nietzsche, yazılarının anlaşılması için bir değerlendirme ölçütü/ltleri de sunamaz, anlaşılmak gibi bir kaygısı da yoktur (Burke, 2008, s. 194)

Nietzsche felsefesinin bu kavramların arkasında ya da bunlarla birlikte yaşıanan bir özelliğinin de bu düşüncelerin mistik bir yaşıantıyla desteklenişı ya da onun aracılığıyla üretilmeleri olduğunu söyleyebiliriz. William James’e göre mistik/dinsel yaşıantının en önemli çizgilerinden biri bunun örtülü bir bilgi iddiasıyla birlikte yaşıandığıdır (James, 1958, s. 424). Mistik deneyimin içinden geçen biri bir dış doğrulamaya gerek bırakmayacak bir bilgiye ulaşıtığını iddia eder. Nietzsche *Ecce Homo*’da *Zerdüşt*’n yazılma süreci de dahil olmak üzere yukarıda belirtilen temel metafizik kavramlarının üretimlerinde de benzer mistik yaşıantıları andıran dönemleri anlatır ve elbette ki dinsel metinlerle arasına koyduğu mesafeyi kaldırmaksızın gene de bu yaşıantıyı neredeyse bir tür ‘vahiy’e eşıtler. Bu içsel yaşıantı kendini anlatılmaz bir kesinlik olarak ortaya koyar ve burada kendini açımlayan şey, kişı için ‘seçim yapmanın’ söz konusu olmadığı bir zorunlulukla kabul edilir (Nietzsche, 1998, s.76).

1. NETZSCHE VE RUM'DE TEMEL YNEM OLARAK ESRME

1.1. Felsefede Esrime Kavramı

Sözcük anlamı olarak Yunanca 'darıda durma' anlamına gelen *ex-stasis*, (Latince *elatio*), çoğunlukla benliğin sınırlarının ötesinde bir varoluşun içinde gerçekleşen mistik bir birleşme / dalın / trans yaşıntısını nitellemek için kullanılır (Peters, 2004, s. 94-95). Muller'se kelimenin Yunanca anlamında tinsel dünyada gerçekleşen belli bir yön yitimi/zaman ve yer duygusunun kaybolması anlamlarını verir (Muller, 1972, s. 434-435). İslam literatüründe de sözcük için benzer anlamlar verilmiştir: 'benliğin yitirilmesi yaşıntısı' kişinin varlığının dışında durması ve tanrısalla karşılaşma anlamları mistik İslam/tasavvuf/sufizm tanımlarında kullanılır. *Vecd* sözcüğü v-c-d kökünden yitirileni 'bulma', 'algılama' anlamına gelen bir sözcüktür (Omar, 2005, s.601-602) ve fiziksel yaşıma özgü yanılısımalı bir insan algısının ötesine geçen ve kökendeki Tanrı'yla birlikteliğin yeniden kurulduğu bir yaşıntıyı anlatan bir sözcük olarak literatürde esrime için en yaygın olarak kullanılan sözcük konumundadır. Bu bağlamda ekstazi/esrime sözcüğü ilginç bir şekilde 'bulma' ve 'bulunma' olarak iki anlama da karşıılık gelir ama geniş bir anlam perdesi içinde tamamen duyuların yitirilmesinden Sevilen'de Yokoluş'a kadar pek çok duygu durumuna karşıılık geldiği belirtilmiştir: Renard'in da belirttiği gibi Sevgiliyi/Tanrı'yı arayan O'nu bulmak için kendini yitirmelidir ve ancak bu süreçte otantik/gerçek/öz kişi 'bulunabilir' ve "varolduğundan" söz edilebilir. Teolojik olarak esrime Tanrı'nın aşkın birliğinin yaşıntılandığı durumdur ve bu bilinçli bir çabayla denetlenebilip yaratılabilecek bir duygu durumu değildir (Renard, 2005, s. 78-79).

Sözcük için Arapça kökenli 'vecd', 'teşevvuk' sözcükleri yerine Türkçe'de 'esrime' sözcüğü önerilmiştir. Peters sözcükle ilişkilili Yunanca *enthousiasmos* ve *homoiosis* kavramlarını da anar. *Enthousiasmos* sözcüğü 'tanrılarla, tanrısai esinle dolma, oşkunluk yaşıntısı' olarak tanımlanır ve tasavvuf dilinde 'cezbe-i ilahi' olarak çevrilir (Peters, 2004, s. 105). *Homoiosis* kavramıysa 'assimilation to God'/ Tanrı'da özümsenme/ona benzer hale gelme' olarak çevrilmiştir. Peters yukarıda anılan *exstasis* ve *enthousiasmos* kavramlarına ek olarak verdiği *homoiosis* kavramının daha sonraları Sokrates ve Platon tarafından, felsefenin nihai amacı olarak görülen Tanrı'ya ulaşıma yaşıntısına işaret ettiğini belirtir (Peters, 2004, s. 157). Kavram daha sonra Aristoteles'te ("homoiosis theoi" (μοίωσις θε)) ve Plotinos'ta da önemli bir kavram olarak ortaya çıkar. Literatür zgl bir bağlamda anılmasa da *Nicomachean Ethics*'in 10. Bölümün tümünü *homoiosis* kavramının bir örnekleme, en üst mutluluğu zihinsel etkinlik olarak, bunu da 'Tanrı'ya benzeme/onun gibi olma' anlamında anar (Aristotle, 2009, s. 10) Peters de bu kavramı *homoios* / benzer kavramıyla da ilişkilendirir ve bunun bilgi teorisinin temel kavramlarından biri olduğunu belirtir. Buna göre bilme edimi ancak bilen ve bilinen arasında belli bir ortaklık, bir tür benzeme söz konusu olduğu zaman mümkün olabilir ve bilme, bir anlamda bilinen şeye dönüşme, ona benzemedir (Peters, 2004, s. 156). Bu bağlamda Peters *katharsis* / arınma kavramını anar. Boşalma, saflaşıma, temizlenme olarak tanımlanan ve sanat kuramlarının temel kavramlarından biri olan *katharsis* 'gerçek, hakiki, saf' bir

duruma dönüşme olarak da çevrilir. nce Orpheus geleneği ve Pisagor, daha sonra Platon'da felsefenin özsel işlevi 'katharsis'tir yani ruhun arındırılması, temizlenmesidir. Pisagor felsefesinin önemli kavramları olan reenkarnasyon (yeniden doğu) ve metempsychosis (ruh g), felsefeyi bir tür dinsel törenle zdeletirir. Arınma bu anlamda baından beri 'bilgelik sevgisi' ve varoluş karşısında yaantılanan 'akınlık/hayranlık' olarak tanımlanmış felsefenin dinsel bir bileşeni, bir 'n tapınma' aşaması olarak tanımlanır (Uzdavinys, 2008, s. 66). Plotinos'ta da bu arınma, Tanrı'ya ermenin, onunla bütünleşmenin zorunlu bir koşuludur (Peters, 2004, s. 179-180).

1.2. Felsefe Tarihinde Esrime

Felsefe tarihine dağılmış idealist geleneğe ait (aşağıda bazılarını anmakla yetineceğimiz) düşünürlerden pek çoğu değişik ölçülerde esrime olarak adlandırılan olguya değinirler. Öncelikle Orpheus'u gelenekten balarsak, Felsefe'ye isim babalığı yaptığı söylenen Orpheus Eski Mısır'ın öğretileriyle yetiir ve öğretilerinde anlacla kavranabilir olanla (the intelligible), zihinsel durumlara sahip olanları (the sentient) buluturduğu söylenir (d'Olivet, 1917, 22). Aynı şekilde akıl yetisiyle hayal gücünü de birleştirdiği iddia edilmiştir. Fenike ve Mısır dillerinde *aur* (light/ışık) ve *rophoe* (tedavi/cure, kurtuluş/salvation) anlamlarına gelen ismi öğretisinin de amacını özetler: Orpheus ışıkla / bilgiyle tedaviyi ve insanlara bu öğretiyle kurtuluşu göstermeyi amaçlar (d'Olivet, 1917, 26). ğretilerini yaymak için kurduğu okul Sokrates ve diğer birçokları tarafından övgüyle anılacaktır. Orpheus'u inanç sistemi Tanrı'nın birliği üzerine kuruludur ama farklı nedenlerle bu tezi kitlelere yaygınlaştırma olanağı bulamadan öğreti / okul kendi içinde tanrısal yeteneklerin farklı tanrılara ayrıldığı ve farklı tanrılar olarak anıldığı bölünmeler yaar. Tanrılar yetilerine göre çoğalmakla kalmaz, onları niteleyen isimler de çoğalır. Armstrong bu tezi Wilhelm Schmidt'in 1912 yılında yayınladığı bir makaleyle destekler: başlangıçta varolan Tek Tanrılı bir din zaman içinde çok tanrılı dinlere zlmtir (Armstrong, 1994, s. 3). D'Olivet doğru bir yorumla, biraz incelendiğinde Orpheus'uluğun bu tanrılarının birkaç tanrıya, bunların da Tek Tanrı'ya indirgenebileceğini savunur (d'Olivet, 1917, 28). Onun ğretilerinin devamı niteliğindeki Pythagorasçılık, ğrencilerin Tanrı'yla ilişki içine geçirildikleri ilginç uygulamalara sahne olacaktır. Pythagorasçılıkta törensel arınmalar ruhun temizlenmesi için bir nkouldur ve ruhların bu arınma sonrası ışık ve mutluluk evrenine giriş yapmalarına izin verilir. D'Olivet Orpheus'un şiirin ve müziğin gerçek yaratıcısı, mitolojinin, ahlakın ve felsefenin babası olduğunu söyler. Okulun etkisi Pythagoras ve Platon'da devam eder (d'Olivet, 1917, 31).

Platon'da esrime kavramına *Phaedrus* ve *Symposium* (*len*) diyaloglarında rastlarız ve iki diyaloğun teması da güzellik ve onunla bağlantısında oluşan ak/sevgidir. Esrimeyle ilişkilendirilebilecek bir yaşantı olarak ak/sevgi *Phaedrus*'ta tanrısal bir delilik ya da ilham olarak Tanrı'nın gönderdiği en büyük nimetlerden biri olarak anılır (Platon, 1945, s.402). Çoğu insanın gözünde bir tür delilik olarak görülen bu (ak/sevgi) durumunu Platon, gerçekte yalnızca buna

adanmış insanlara hatırlama (*anamnesis*) yoluyla iletilen *felsefi bir tutku (enthousiasmos)* olarak yorumlar (Muller, 1972, s. 434).

şölen / Symposium’daysa Platon sevgi tanrısı Eros’un yalnızca ruhta değil gzelliikte, tüm hayvanların bedenlerinde, toprağın yetiştirdiklerinde, kısaca tüm varlıklarda bulunduğunu belirtir (Platon, 1945, s. 341-342). *Eros* zellikle bir anne babaya sahip olmadığı için hayranlık uyandırıcı bir tanrıdır. Seven ve sevilen arasındaki ilişkiyse tanrısal kaynaklı, tanrıların en fazla hayran olup onurlandırdığı ilişkidir. Diyalogda sıradan eros ve göksel eros ayrımlarıyla sevgi türlerinde de ayrıma gidilir ve Aristophanes’in sözleriyle tüm insanların sevgi yoluyla bütünlenme, bir varlık olma arayışları ve bunda Eros’un yol göstericiliği vurgulanır. Eros hem kökensel bir kopuşu hem de bunun çözümünü getirir, böylece en baştaki mutluluk yaşantısına kavuşma soz konusu olacaktır.

şölen’de sevginin ve arzunun doğasıyla beraber esrime kavramına da raslarız. Bu yaşantı hakikat, güzellik ve sevgi arayışlarındaki öznelerin yaşantıladıkları bir yücelme ve aşkınlışma yaşantısı, yoğun bir sevinç olarak betimlenir:

“Mantineia’lı yabancı dedi ki, ‘İşte sevgili Sokrates, tüm yaşantılardan daha değerli olan, bu yaşantıdır insanın yaşaması gereken, mutlak gzeliğin seyredildiği yaşantıdır bu; öyle ki eğer bir kere grebilseydin, altınmış, güzel elbiselermiş bunların peşinde olmazdın artık .’” (Platon, 1945, s.342-343).

Bu diyalogda Phaedrus sevgiyi/aşkı esrime bağlantısında tanımlar: aşk insanların kendi bireysel sınırlandırılmışlıklarını esrime anlarında aştıkları tanrısal kökenli bir itkidir. Pausanias’ın da burada söylediği gibi, esrime bedensel bir zevkin ötesinde entelektüel ve tinsel (*spiritual*) bir güzellik arayışının ürünüdür. Eryximachus sevgi ve esrime yaşantılarıyla uyum / harmonia yaşantısını ilişkilendirir ve bu yaşantı bireylerin ötesinde toplumaları da içine alan bir kavramdır. Sokrates’e göreyse sevgi ebedi (eternal) ve aşkın formlara duyulan bir özlemdir ve bu sevgi fiziksel güzellik arayışının çok ötesine gider. Felsefi sorgulamanın da katkıda bulunduğu tanrısal bir delilik olarak da tanımlanabilecek esrime yaşantısı temelde entelektüel bir süreçtir ve ancak nihai gerçeğin yaşantı temelli bilgisiyle mümkün olabilir. Esrime *şölen*’de sevgi, hakikat ve güzellik arayışının ayrılmaz bir öğesi olarak ortaya çıkar ve bu anlamda yaratılışın en başında varlık, bilgi ve esrimenin bir olduğunu iddia eden *Süregiden Felsefe* geleneğine uygun bir birliktelik sunar. Buna göre esrime (ecstasy ya da bliss) en başta varolan varlıkla bilginin tek bir bütün olarak varolduğu bir yaşantıdır (Nasr, 1988, s. 1)

Plotinus da Platon etkisini sürdürür ve nihai gerçeklik olarak Bir’le mistik birleşmeye götüren bir yaşantı olarak esrimenin önemini vurgular. Plotinus icin esrime, yoğun bir kendine kapanış yoluyla bakan ve kendisine bakılanın aklın (logos) sınırlarını aştıkları Tanrı’yla bir olma (*unio mystica*) yaşantısıdır. Bu yaşantının doğruluğunun işaretiyse grlenen gerçekliğin anlatılamazlığıdır. Mazur’a göre Plotinus’un *Enneadlar*’ında Bir’le mistik birleşme için beş aşamaya işaret edilir. İlk aşama öz-arınma olarak çevrilebilecek *katharsis* aşamasıdır ki bu kavramı sanat yapıtlarının işlevi olarak

Aristoteles'in sanat kuramında görüyoruz (Mazur, 2021, Plotinus, Enneads III. 8.1). Bu aşamada düşünce, bilgi ya da zihinsel etkinlik olarak ruhta ortaya çıkabilecek herhangi çoklu görünüme sahip bir yaşantıdan teke doğru giden bir 'arınma' amaçlarıdır. İkinci aşamayı Mazur, anlağın (Intellect) kendine geri dönüşü (self-reversion) olarak adlandırır. Burada anlak dışarıdan kendine doğru dönmeli ve kendini anlağın temelinde yatan sürece teslim etmelidir (Mazur, 2021, Plotinus, Enneads III.8.9). 'Autophany' olarak adlandırılan üçüncü aşama Jung'un 'numinosity' kavramını çağrıştıran, kişinin kendi benliğinin aydınlanmış / ışığın içinde bir görülmesi olarak ortaya çıkar (Jung, 2016, s.182). Bu aşama kişinin çok'tan Bir'e gidişidir ve benliğin içinde yaşanacak bir olma (Self-unification) yaşantısıyla devam eder. Son aşama Bir'le birleşme ve kişinin özne niteliğini yitirişini içerir (desubjectivation) (Plotinus, 1991).

Pseudo-Diyonius Aeropagito'ya göre de esrime tanrısal sevgi'nin ürünüdür. Bu tanrısal sevgi sevilenin kendine ait olmasına katlanamaz zira Tanrı bile iyilik ve sevgi konusunda çaresizdir (Muller, 1972, s. 434). Bunu izleyen çağlarda da dinsel söylemin içinde merkez kavram Birlik ve Bir kavramı olarak ortaya çıkar ve hemen hemen tüm dünya dinlerinde Tanrı'nın birliği vurgulanır. Konfıys ve Tao'cu metinlerde İlk Mutlak (Primal Absolute), Mahayana Budizminde Nirvana ya da "Böylelik/Suchness", oklu tanrısal dışavurumların ötesinde ve hepsinin ötesine geçen tek bir Tanrı'yı yerleştiren Hinduizmde aynı gerçeklik söz konusudur. Kuzey Amerika yerlilerinde, isimlendirilebilecek her şeyi aşan Bir'in varlığı bilme edimiyle i içe ve onu kendisiyle birlik yaşantısında mümkün kılan bir varlık olarak ortaya çıkar (Wilson, 1995, s. 51). Esrime bunların hepsinde aşkın bir sevinç deneyimi olarak yaşantılanır ve bu öznede Nihai Gerçeklik'le / Tanrı'yla birleşmenin yaşandığı raporlanan bir 'öz benliğin farkına varılması'nı içerir. Hinduizm'de *ananda* ve Budizm'de *nirvana* sözcükleri bu yaşantıları anlatır. Herhangi bir acının çok ötesine geçen sarhoş edici bir sevinç olarak yaşandığı bildirilen ve tüm dünya dinlerinin kendi literatüründe saptayıp dinsel yolculuğun nihai amacı olarak gördüğü bu deneyim esrime yaşantısıdır (Wilson, 1995, s. 131). Bir kere daha vurgularsak, bu mutluluk yaşantısının salt bedene ilişkin mutluluklarla herhangi bir benzerliği yadsınmıştır.

Monoteist dinlerin içinde ve bu dinlerin kutsal metinlerinin yorumuyla gelişen felsefelerde esrime kavramına Hristiyanlıkta Meister Eckhard ve İşlamda Rumi ve İbni Arabi'nin metinleri de örnek olarak verilebilir. Bununla beraber kavram, genelde 16-18.yy Hümanizm ve Aydınlanma geleneğiyle özdeşleştirilen dinden belirgin bir uzaklaşmayla nitelenen felsefi akımlarda da ortaya çıkmıştır. Heidegger kişinin otantik bir anlam arayışı bağlamında řu anı aşarak Varlık'ın olanaklarıyla yüzyüze geldiği 'insan varoluşunun esrik / extatic zamansallığına' (*Temporalitaet*) vurgu yapar (Krell, 2015, s.11-12). Nietzsche'de kendini aşma ve yaşamın olumlanması bağlamında esrimeyle karşılaşırız ve felsefi sorgulamasının bütününde bu yaşantıya yabancı olmayan öğeleri saptamak mümkündür. Tüm bunlar dikkate alındığında Felsefe tarihinin çoğu defa kavramsal olarak ortaya konulan en temel sorunlarına eşlik ettiğini varsayacağımız bu yaşantısal bileşenin aslında incelenen felsefi kavramların

arka planında temel belirleyici olarak iş gören önemli bir öge olma olasılığı incelenmeye değer bir tez olarak görünüyor.

Her durumda Plotinus'un esrimeyi ruhsal arınmaya ve her iki kavramı da felsefe etkinliğiyle Tanrı'ya ulaşma, ona benzeme ve onda erime yoluyla onu bilmeye vardırıran eşitlemesi, bu çalışmanın kısa bir zeti niteliğindedir. Esrime ve arınma kavramlarıyla verilen felsefe etkinliğiyle (felsefe 'yapma'yla) esrime yaşantısını, gerek görüngübilimsel düzeyde gerekse birinci tekil şahıs anlatılarında felsefe tarihinin dinsel/mistik yapıtlarında dile gelen öznel yaşantıların ayrılmaz bir parçası olarak buluyoruz. Felsefenin Sokrates'le başladığı iddia edilen gerçekliği ve insan gerçekliğini giderek daha akıl temelli, nesnel/kavramsal düzeyde kavramaya çalıştığı bu inceleme çizgisine karşın öznel yaşantı temelli bir bilme biçimine işaret eden esrime, gerçekliğin ve öznel perspektifin daha çok yaşantısal bir incelemesi üzerine kurulmuştur. Girişte Pascal'dan yaptığımız alıntıda belirtildiği gibi temel iddia, sezgisel farkındalık içeren düşünsel süreçlerin akısal/kavramsal süreçlere göre çok daha farklı bir mantıkla işlemektedirler. Bu bağlamda felsefenin bunlara kavramsal bir açıklama bulma çabası bile şüpheyle yaklaşılacak bir sorgulama konusudur.

Esrime yaşantısının bütünlüğünde verilen bu anlama, anlatma ve anlamın tümden bir arada bulunduğu bu mesaj, insan türü için akılcı düşüncenin algısal ve kavramsal sınırlılıklarının ötesine geçen bir bilme biçimi olarak Platonik idealara yaklaşan bir gerçekliğin olanağını sunar. Rasyonel / bilimselci bir yöntemde görsel gerçekliğin görme organıyla olan zorunlu ilişkisi rüya gerçekliğinde nasıl yitip gidiyorsa, ister ilham ve bunun türevi olarak *Zerdüşt* gibi eserlerin yazılış sürecinde olsun, isterse dünya dinlerinin işaret ettiği peygamberliğe özgü vahiy olgusunda olsun, Platonik gerçekliğin algısı da farklılık sunar. Duyuların sinestezi benzeri olguları akla getiren bu geişmesi bu farklılığı bir ölçüde somutlaştırabilir. Sinestezi benzeri durumlarda birden çok duyunun aynı anda deneyimlenmesi ve dış duyuların özelleşmiş organlarının dışındaki duyularla algılanması söz konusudur: böylece sesler bir tad duyusuyla, renkler bir ses duyusuyla birlikte algılanabilir. Esrimenin de zihinsel süreçlerin böylesi bir geişmeyle sınırlarını yitirdikleri bir algılama biçimine yaklaştığı söylenebilir. Burada artık sıradan bilinci esrime yaşantısının araladığı bir kapıda varlığa sunulan bir gerçeklik ele geçirmiştir, bunun bilinçaltı arketipler aracılığıyla olabileceği kuramı (Jung) ya da Hegelci bir Mutlak'la ilişkisiyle söz konusu olabileceği (von Hartmann), psikanaliz ve felsefenin ortak bir söyleme evrilecek disiplinlerarası ilişkisiyle incelenebilecek ayrı bir çalışma konusu olacaktır.

Bu tez kendisini esrime olgusunun iki düşünürde de ortak payda olduğunu ve tezlerinin aynı söyleme yneştiklerini saptamakla sınırlıyor. Gerçekten de görünüşteki karşıtlıklarına rağmen Rumi'nin şiirsel evreniyle Nietzsche'nin din karşıtı paradoksal söylemlerinin yneşimine işaret etmekle yalnızca sezgisel olarak kendini duyuran bir gerçeği anlatmış oluyoruz. Nietzsche'nin felsefesi, metaforik, sanatsal/simgesel anlatısı aracılığıyla 19 yüzyıl düşünsel paradigmasında artık uzlaşılamayacak bir duruma gelmiş aşkın bir gerçeklikle moraliteyi dışlama ama aynı zamanda sanatsal yaratıda ifadesini bulan bir esrime yaşantısıyla metafizik bir içkinlik'i yeniden kurma

girişimidir. Bu anlamda Nietzsche'nin belli biçimde metafizik karşıtı söylem sunan yazıları, farklı dinlerdeki söylem ve kavrayışlarla belli türden bir metafiziği olumlar (Burnham, 2015, s.215-216). Çağının tüm bilimsel temelli söylemleriyle de çatışma içinde oluşu bu metafizik özn hala korunduğunun bir göstergesidir. Bu metafizik özn bilimsel söylemlerle birlikte anılabileceğİ tek bağlamsa psikanaliz gibi görünüyor ve gerçekten de Nietzsche'nin tüm felsefesi psikanaliz diliyle bir tür 'Working-through / Durcharbeitung / Abreaction denilen ve bir tür bilinçaltı süreçlerle uzlaşıya varma ve bu yolla belli tür zihinsel/tinsel bir enerjiden kurtulma sürecinin felsefesi olarak nitelenebilir. Jung'un buna kuramsal katkısı bir yandan Nietzsche'nin felsefesini bir ermiş gibi yaşayıp üretmiş olduğunu, bu nedenle kutsallık yaşantısının bir tür olumlamasını saptarken diğİer yandan bunu başarısız bir dinsel bireyselleşme (individuation) çabası olarak yorumlamasıdır. Jung'un bireyselleşme kavramında ruhsal yapıya içkin bilinç/bilinçaltı, akılcı/akıldışı ikilikler aşılarak bütünleşik bir üst benlik yaratılır (Huskinson, 2004, s.87). Her durumda metaforların ve simgelerin örttüğü belirgin bir dinsel ton Nietzsche'yi dinlerin ya da bunların öznn oluşturan mistik öğretilerin söylemine yaklaştıır.

Yolculuk teması mistik düşünce sistemlerinin, özellikle de tasavvufun insanın bu dünyadaki varoluşuna yönelik başvurduğ en temel metaforlardan biridir. Aynı şekilde Plotinus da, tıpkı Nietzsche ve Rumi gibi Bilinmez'in Bilinmez'le birleşme amacıyla yola çıktığı tinsel bir yolculuğ anlatır. Bu yolculuk öznenin iç evreninde gerçekleşen yaşantılar yoluyla giderek daha üst düzey bilinç farkındalıklarına, nihai olarak da ruhun tanrısal olanla birleşmesine varmayı amaçlar ve bu sürecin aracı esrime yaşantısıdır. Mistik islamda 'haller ve makamlar' a karşılık geldiğİ düşünülebilecek bu durumda ruh nihai olarak tanrısal olanda erir ya da onun içinde eritilir. Bu süreç içinde ruh kendi maddi bağımlılıklarını aşmak üzere yola çıkmalı ancak bu bedensel bir çabayla desteklenmelidir. Ama tüm bu çabaları klavuzlayan asıl itici güç sevgi/aşk yaşantısıdır ve esrime bu yaşantının sürecine ve sonucuna eşlik eden en üst noktadır.

Plotinus'un Ennead 'larında bu yaşantı aynı zamanda bilginin de en üst seviyesidir. Wallace Sterns'ün *Plotinus and the Ecstatic State*'te belirttiğİ gibi Hristiyanlık'taki vahiy olgusunu Plotinus'taki Aydınlanma izler. Yeni Platonculuğa ait bir felsefe olarak sınıflanan Plotinus'un felsefesi 'Bir' kavramına dayanır. Bu Bir, Tanrı'dır, İyi'dir, bölünemez ve kendisine herhangi bir sayı atfedilemez. Hiçbir şeyin tamamen kapsayamadığı bu Bir herşeyde bulunur (Stern, 1920, s. 357). Herşey bu Bir'den yayılır / varlığa gelir / sudur eder ve varoluşun tümüne sahip oldukları nitelikleri verir. Tek tek varlıklar kökene olan yakınlıklarına göre bu Bir'den pay alır, O'nu yansıtır ve bunu en fazla yansıtan da *Nous* /Anlık / Us / Anlıksal İlke/ Intelligence'dır zira Bir'den ilk yayılan odur ve evrendeki en mükemmel oluşum Anlak'tır. İkinci yayılım, Ruh'tur (Soul) ve Saf Ruh'la Duyumsayan Ruh olarak ikiye ayrılır. Ruh'tan açlık, istek ve benzeri niteliklerini aldık mı giderek daha açık bir şekilde ilk sudur olan ve ondan bir ışık taşıyan *Nous*'a varırız. Ruh, yukarıya hareketle ilk *Sudur*

(trm/emanatio/emanation) olan *Nous*'a varmaya çalışırken, kendinden daha aŗağıdaki evreni de yaratır.

Bunlar arasında Tanrı'dan en uzak olan insan bedenidir ve bir oluŗ- yokoluŗ arasında gidip gelir. Ruh, Plotinus'a göre ölümsüzdür çünkü Tanrı'dan, en st Bir'den tanrısal bir parça taŗır ve tüm vücuda dağılmıŗtır. Baŗsız-sonsuz bir kaynaktan trer ama duyu nesneleriyle birleŗtiğı için geldiğı kökeni unutmuŗtur. Böylece Ruh'taki hatırlama ve yukarıya doğru yönelim *Nous*'a ulaŗma çabası olarak devam eder ve bu da bir *içsel aydınlanma*'ya götürür. Böylece Hristiyanlık'ta seçkin insanlara inen bir armağan olan Vahiy yerini insan ruhunun en st *Nous*'a varma çabası sonucu olan içsel bir aydınlanma'ya bırakmıŗtır.

Bu 'aydınlanma' Tanrısal hakikat'in/gerçekliğin akıl üstü / suprarational bir kavrayıŗını içerir ve Tanrı'nın kendisiyle doğrudan iliŗkide olma halini gösterir. Çok az insanın çok ender zamanlarda yaŗantıladıėı bu deneyimde ruh, akıl yardımıyla değil ama onu seyrederek ve onunla bir tür syleŗi aracılığıyla Tanrı'yla bir olur. Bu iliŗki benliğin kaybedildiği değil ama pek çok özelliğiyle unutulduğu bir iliŗkidir. Bunun sonucunda ruh Tanrı'yla birleŗiminde deneyimlediği sonsuz bir esrime / mutluluk yaŗantısında tanrısal bir nitelik kazanır, neredeyse Tanrılaŗır. Böylece arzu ve tutkularını yitiren ruh hareketsiz, yalnız bir varoluŗta Tanrı'yla birlikte varlığını sürdürür. Artık hiçbir ŗeyin, güzelliğin bile kendisini etkilemediği bir dinginlikte ruh'un bakıŗları Tanrı'dan baŗka hiçbir ŗeye ynelmeyecektir. Her durumda bu yaŗantı akıl yoluyla yaratılıp yönlendirilebilir bir yaŗantı değildir, yalnızca ruh'un isteklerini giderek geride bırakarak erdemli bir yaŗam sonucu edindiği belli bir bilgelik sonucu bu yaŗantıya ulaŗılabilir. Bu amaç doğrultusunda en mkemmekel yaŗama biçimi, dŗnce (thought), derin dŗnm ve tefekkür (reflection / contemplation) yaŗantısıdır ve bu mutluluğun yaratılmasında dıŗarıdaki ŗeylerin pek bir katkısı olmayacaktır. Tek are ruhun kendine gömülmesi ve herŗeyi geride bırakarak tanrısal bir ıŗıkla dolu bu teklik/birlik yaŗantsına neredeyse bilidıŗı bir ŗekilde yükselmesidir. Bu arada Stearn'n de dipnot olarak belirttiği gibi, Plotinus'un felsefesi dinsel bir felsefedir ve öznel bir iliŗki gerektirir. Esrime yaŗantısı olarak adlandırılan bu içsel yaŗantı Tanrı'yla insan arasındaki ayrımanın kalktığı ve böylece esrimenin bir tür kendinde kesinlik içerdiği bir yaŗantıdır (Stern, 1920, s. 360). Yukarıda belirtildiği gibi bu yaŗantı akıl yürütme ya da anlağın öteki iŗleyiŗlerinden çok bir tür tanrısal hediye dir ve Plotinus'a göre bu süreçte tapınma ve dua etkinlikleri çok belirleyicidir.

Her durumda Plotinos'a göre esrime durumu sürekli olarak içinde kalınılacak bir yaŗantıdan çok kesintili olarak yaŗantılanır ama bu sıradan insandan çok filozof için geçerlidir. Ruh bedeninin engellerinden kurtulduğu ölçüde bu algılama gerekleŗecektir. En st esrime durumunda ruh artık 'gören' değil 'görülen' birŗeydir. Dilin sınırlılıkları sonucu algılayan ve algılanan olarak algıladığımız iki gerçeklik Tanrı'yla bir olarak varolan ruh'un perspektifinden iki farklı ŗey olarak algılanmaz, burada öznel algının merkeziyle Tanrı'nın algı merkezi rtŗr ve Tanrı'nın perspektifinden algılanan algılayan ayrımı söz konusu olamaz. ğrencisi Porfiri, Plotinus'un kendi bildiği kadarıyla dört kere

benzer bir esrime durumu yaşadığını ve kitaplarının bu tanrısal seyrediş içerisinde yazıldığını aktarır (Stern, 1920, s. 361). Ruhun bu yaşantısı çoğunlukla ancak fiziksel ölüm sonrası, bedenden kurtuluş sonrası yaşanabilecek bir deneyimdir. Stern'e göre Pisagor, Platon ve Plotinus gibi yüksek ruhlar ebedi bir barış içinde yaşamaktadırlar.

Her ne kadar esrime kavramı Plotinus kadar merkez bir yere sahip değilse de esrime yaşantısını Aziz Agustin, Meister Eckard ve Swedenborg'da gibi teolog filozofların betiklerinde da bulmak mümkün. Özellikle Aziz Agustin'de tüm *İtiraflar* boyunca Tanrı sevgisinin ve bunun yarattığı yoğun sevincin Tanrı'ya yönelik övgülerde kendini hissettiren esrik anlatımlarını buluruz (Augustine, 2001, s.1, 4, 35). *İtiraflar*'da tıpkı Plotinus gibi Tanrı'yla tinsel bir birleşmenin getireceği bu tür bir mutluluk, olası mutlulukların en üst biçimi olarak betimlenir. Meister Eckard'ta da amaç Tanrı'nın doğrudan yaşantılanmasıyla ben'in sınırlayıcılığından kurtulmaktır ve birleşme yaşantısı bilinçte yaşanan dönüşümlerle elele gider (Eckhart, 1941, s.1). Swedenborg'sa bilimsel çalışmaları sonrası kendini adadığı mistisizm incelemelerinde esrimeden çok ileri-gr/kehanet ve tinsel n-dşlemeler (visions) olgusuyla ilgilenmiştir. Bu kehanetlerin ve n-dşlemelerin yaşandığı anlarınsa Tanrısal olanla yoğun bir birlikteliğin yaşandığı esrime anları olup olmadığı sorgulanabilir zira bu yaşantılarda da Swedenborg Tanrısal olanla bağlantısı/birleşmesi temelinde benliğin sınırlarının ötesine geçen aşkın bir bilinç durumunun anlatıcısı durumundadır.

Aydınlıklar Yüzyılı olarak da adlandırılan18. Yüzyıl, Swedenborg'un felsefesine karşı nitelikteki bir çok önemli felsefi değişimin yaşandığı bir zamandır. Dinsel dogmalar, Rönesans'ta güçlenen akılcılık ve eleştirel düşünceyle sorgulanmaya başlanmış, Diderot gibi felsefecilerde bu sorgulama çok köktenci tezlere varmıştır. Aydınlanma felsefesi Batı'da dinsel ve politik otoriteye, ilerleme ve insanın yeryüzündeki mutluluğu düşüncesine duyduğu iyimser bir inançla karşı çıkar. Buna göre akıl ve bilimsel düşünce, öte dünyaya ertelenmiş bir mutluluğu savunup bunu mesrulaştıran politik çıkarlara ve bunun ideolojik bir aracı durumuna indirgenmiş dinsel kurama alternatif oluşturabilir ve tüm insanlar için yanılısamalardan uzak bir toplum yaratmak mümkün olabilir. Bu bağlamda Kant, bu Yüzyıl için ve bundan sonraki felsefi paradigmanın yerlesmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Ancak Kant'ın çağdaşı Swedenborg burada ilginç bir konumdadır. ağındaki bilimsel gelişmelere aktif bir katılımcı olarak uğraşmadığı bilimsel alan yok gibidir ve bu anlamda bilime ve ilerlemeye inancı tamdır ama çağının düşünürlerinden farklı olarak insanlığın ulaştığı bu bilimsel ve teknolojik potansiyeli dine yönelik bir alternatif olarak yorumlamaz (Johnson, 2002, s.1-3). Tam tersine, Swedenborg'da akılcılık ve eleştirel düşünce, dinin temel önermelerinden çok kurumsallaşmış bir kilise otoritesine ve onun yanılı yorumlarına yönelir. Swedenborg dini yeniden yorumlar, hem de cenneti, cehennemi, melekleri vb. gördüğünü, onlarla ilişki kurduğunu iddia ederek. Ek olarak, Swedenborg karşımıza bir kahin olarak da çıkar; Kant'ın yazışmalarından bir yangını meydana gelmeden önce haber verdiğini öğreniyoruz ve Kant bu mesajında henüz eleştirel bir tavır

takınmaksızın olayı duyduğu kadarıyla iletmekle yetinir. Ama Kant'ın bu kadarla kalmadığını ve Swedenborg'un eserlerini elde etmek için epey çaba harcıyıp ona zaman ayırdığını da öğreniyoruz (Johnson, 2001, s.25). Kant daha sonra kendi felsefesinde kullanacağı bazı kavramları da Swedenborg'dan almıştır. Daha sonra Kant'ın, Kanter tarafından 1766'da yayınlanan *Traeume eines Geistersehers* adlı çalışmasını diğer çalışmalarından farklı olarak alaycı bir tonda yazdığı görülür ve bazı yazarlara göre bu Kant'ın en tuhaf kitabıdır. Her durumda yukarıda andığımız 'karşılıklılık' düşüncesi, Swedenborg'u Doğu/İslam felsefesinin temel tezleriyle de paralel bir konuma yerleştirir. Örneğin İbni Arabi düşüncesinde insan 'küçük evren, evrense büyük insandır' ve evren/dış dünya, iç evrenle paralellik gösterir. Heidegger'in Fransızca'ya ilk çevirilerini yapan Henri Corbin, bir kitabını Swedenborg'a ayırır ve Swedenborg bu İslam felsefecisinin düşünce dünyasındaki yerini sürekli koruyacaktır (Nemo, 1976, Website).

Bir bütün olarak bakıldığında Swedenborg çağında birbirinin karşıtı kutuplara taşınan ruhsal/metafizik olgularla, bunlara alternatif olarak sunulan doğal ve akılcı anlayışın uzlaştırılabileceğini savunur zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, her ruhsal / tinsel olgu, dışsal / doğal bir olguya karşılık gelir. Swedenborg, insanlığın başlangıcı olarak adlandırılacak varoluştan bugüne kadar gelen inanç, inancın nesnesi/gerçekliği/temelleri ve insan ruhunun/varlığının bunlarla ilişkisi tartışmaları bağlamında hala güncel bir felsefecidir. Binlerce sayfayı bulan yayınlanmış / yayınlanmamış yazıları, Kant'ın eleştirileri ve bugünün bilimsel perspektifinden incelenmesi güncel tartışmalara ışık tutabilecek dikkate değer tezler içermektedir.

Bizce felsefe tarihinde son olarak William James'in mistisizmi araştırdığı ve esrime yaşantısını mistik yaşantıyla ilişkilendirdiği '*The Varieties of Religious Experience*' (1958) çalışması üzerinde durulmalıdır. James mistisizmi aşkın gerçekliğin ya da Tanrısal olanla birleşme yaşantısının doğrudan deneyimlendiği bir bilme biçimi olarak yorumlar. Bu süreç bilinçte yaşanan belli bir değişme, bağlantılı olma duygusu, anlatılamazlık/ ifade edilmesi zor/ifade edilemezlik (ineffability) ve derin bir anlam duygusu yaratır. Yaşantı yoğun bir mutluluk ve farkındalık özelliğiyle gelir ve raporlanan anlatılarda bu benlik sınırlarının yitilmesi yoluyla 'Tanrısal olanla birleşme' olarak deneyimlenir. Bunun farklı bir şekilde, örneğin büyük bir sevinç ve hayranlık/şaşkınlık duygusuyla, ya da bir tür öngörü/ileri-görü yaşantılarıyla da yaşanabileceği raporlanmıştır. Bu esrime tanımları temelinde Platon'un şaşkınlık/hayranlık yaşantısını felsefenin başlangıcı sayan sözünü ve Swedenborg'un kehanetlerini düşünebiliriz. James psikolojik ve tinsel düzeyde incelediği esrime yaşantısının bir tür tinsel (manevi/spiritual) dönüştürücü işlevini taşıdığı, farklı bir anlam duygusu, moral değerlere duyarlık ve farklı bir farkındalık yarattığını belirtmiştir ve bu anlamda patolojik bir özellik olarak değerlendirilemezler. Ancak James her durumda bu konuya bilimsel bir ihtiyatla yaklaşmış ve bu olgunun bilimsel olarak da anlaşılması yönünde çaba harcamıştır (James, 1958, s. 318-326). Bu bağlamda esrimenin epistemolojik değeri çağdaş psikolojide halen tartışılmakta olan bir konudur.

Positivist bir bakış açısından ele alındığında, her ne kadar yaşantı düzeyinde deneyimlenen bir bütünleşme ve bunu takip eden tinsel bir yücelme ve dönüşümün öznel olarak bireyde yaşandığı iddia edilse de bunun zorunlu olarak nesnel ve doğrulanabilir bir bilgi retebileceğı iddiası her zaman şüpheyle karşılanmıştır. Buna karşı, pozitivizmin dayandığı temellerin dışında bir bilgi türünü varsayan bir yaklaşımsa, sezgisel nitelikte kavrayışların her zaman varolageldiğı, yalnızca belli paradigmatik dönüşümlerin etkisiyle genel geçer açıklama standartları tarafından glgelendiğı gereğıyle bu epistemik statünün süregiden bir gerçek olduğunu vurgularlar. Bu yaklaşım temelde farklı türde bir ontolojik bir temellendirmeye ve bu ontolojiye özgü bilgi nesnelere uygun düşen bir bilme biçimine dayanır.

James'in epistemik zmlemesi ve esrime'ye bir bilgi statüsü atfetmesini ağdaş yazarlardan Andrew Greeley'in "*Ecstasy: A Way of Knowing*" kitabında da bulabiliyoruz. Sandra Stahlman bu kitapta Greeley'in mistisizm le esrime (ecstasy) yaşantılarının birbirini yerine kullandığını belirtir (Stahlman, 192). Greeley'e göre esrime yaşantısı / gizemci yaşantı kendisinde bir bilme biçimidir ve yaratıcı düşünce biçimleriyle benzerlik gösterir. Öncelikle her iki düşünce biçiminde de 'gidimli-olmayan/non-discursive' bir süreç işler ve bu süreç daha farklı bir bilinç düzeyinde, 'derin bir bilme' biçimini içerir. Bu süreçte 'nbilince/preconscious' belli bir farkındalık kazandırılır (Greeley, 1974, s. 52-54). Farklı kuramlarda da kendisine dikkat çekilen bu bilme biçimi, rneğın Maslow'un evrenle yoğun bir birleşme duygusunu anlatan 'zirve yaşantısı /peak-experience'ında yaşadığı tüm bir evrenle uyum içinde/barışık/bir olma durumuyla da benzerlik gösterir. Gizemciler bu yaşantıyı duygudan çok bilgi olarak adlandırırılar. Greeley'e göre bu sıradan bir zihnın işleyişinden farklı değildir ama gerekliğın sıradan algısına doğru taşan, ona sızan bir srekliplik içerir. (Greeley, 1974, s. 81) Greeley bunun patolojik bir yaşantı olmadığını vurgular. Bu 'bilme' yaşantısının merkezinde sevgi bulunur. Her ne kadar Stahlman Greeley'in kitabının yeterince temellendirilmediğı eleştirisini getirse de kendinde bir bilgi içeriğı barındıran epistemik duygu kavramı Sousa'nın da belirttiğı gibi tarihsel olarak izi sürülebilir bir kavramdır (Sousa, 2008, s. 189)

Gizemci yaşantının ve bilme biçiminin tek biimli bir yapı sunmadığını ama birinci dönem Wittgenstein'in felsefesinden Heidegger felsefesine kadar birçok eleştirel felsefede karşılaşabilecek denli yaygın olduğunu söyleyebiliriz.

Esime yaşantısı, yalnızca bir birleşme değil' aynı zamanda benlikte yaşanan belli bir 'ölümü' de içerir. Bu anlamda Plotinus'un bilginin en üst örneğı olarak tanımladığı esime yaşantısını felsefenin başlangıcını şaşkınlık ve amacını da 'ölmeyi öğrenme' olarak gören Platon'la beraber, hem bilginin hem de yaşam-ölüm ikileminin aynı çemberde birleştiğı bir ve aynı nokta olarak görebiliriz. Buna göre yaşam ve ölümün birliğı, 'bilmenin ve artık bilmemenin' birliğıyle beraber aynı zaman ve yerde deneyimlenir. Böylece 'Bir'in üzerine oturmuş ve tüm varoluştaki birliğı savunan bir yasam felsefesinde esime, bu gerekliğın somutlaştığı epistemik bir yaşantı olarak kendini sunar.

1.3. Temel Felsefi Sorunlar Baēlamında Esrime: Hayret, vg, ölüm ve Epistemoloji.

Bu bölüm tüketicici bir incelemeyi amaēlamaksızın yukarıda belirtilen kavramların iēsel bir baēlantı iēerdiēi sayıtlısı üzerine kuruludur. Bu sayıtlıya göre esrime gibi mistik dinlerin azizlerine özgü dinsel bir yaēantının, belli bir düzeyde bir bilginin taēıyıcısı/ileticisi olma olasılıēı, dinsel gerēekliēe yöneltilen pek çok pozitivist eleētiriye de belli bir yanıt oluēturabilecektir. Burada söz konusu olan bireysel olarak , ‘bilindiēi iddia edilen gerēekliēin’ bir tür somutlaētırma edimi olan epistemik bir genellemeye konu olup olamayacaēı sorusudur.

Platon’un Phaedo’da iddia ettiēi gibi felsefenin temel iēlevinin/amacının gerēekte ‘lmeyi ērenme’ olduēu kabul edilirse (Platon, s.190), esrime yaēantısıyla felsefi bir ideal olarak doēru bilginin bu amaca hizmet eden varoluēsal bir btnleēmeye gtrdēu dēnlecektir. Bir anlamda varoluēun ilk zamanlarındaki bir olma yaēantısıyla en sondaki bir olma yaēantısının birbirini ‘ektiēi’ de söylenebilir. Varlıēın kesintisiz birēekilde yokluēa ‘ekildiēi’ ve yaēamın kaēınılmaz olarak ölümle sonuēlanma zorunluluēu, bütün bunların arasında kalan her ēeyin, en baēta da bilgi ve bu bilgiye götüren bilme biēimlerinin bu gerēeklikler tarafından yönlendirilmesini zorunlu kılar. İbni Arabi’ye göre “kiēiye zamanın varlıēını unutturmayan bilgi, bilgi deēildir”; mistisizmdeki esrime yaēantısı da ben’in dıēsal zamanla iliēkisinin yerini ‘timeless/zaman-dıēı’ na bırakmasıdır ve bu sreēte deneyimlenen akıē yaēantısının “dıēarıda durma” olarak zamana ve onun ontolojik ve epistemolojik koēullandırmalarına karēı bir varoluēun gerēekliēine iēaret ettiēi tüm dinlerin en merkez belirlemelerinden biridir. Bununsa temelde bir “lme süreciyle uzlaēmaya eēitilme” programı, yaēamın yaēanma biēimine örülü bir tür n alıēma olduēu dēnlebilir. Ölüm, tıpkı dünya dinlerinde sıklıkla sunulduēu gibi uyku benzeri bir sreē olarak kendisinden korkulması gereken bir ēey deēil, insan yaēantısında esrime aracılıēıyla farklı bir ontolojiye götüren epistemik bir aracıdır ve bu yolda Nietzsche’nin Zerdēt’n aēzından iletitiēi sözcüklerle, “daha nice ölümler” yaēamamız gerekir (Nietzsche, 1998, s. 78-79). Bu biēim bir yaklaēımda ölümün belli bir biēimde kendini ortaya koyan bir esrime yaēantısı, esrimeninse farklı bir tür bilme olduēunu kabul edersek, tüm sanatsal dıēavurumlar dahil olmak üzere farklı kavramsal ürünler olarak ortaya çıkan kültürel üretimlerin kiēide yokoluēun gerēeēi, buna doēru geri döndürülemez bir ēekilde akan bir yaēamın getireceēi kaēınılmaz acıyla barıēık bir algılamayı yaratma iēlevi taēıdıēı dēnlebilir. Rumi de ölüm gerēeēi kendi dēnce sisteminde bir tür kaynaēa dönme, kendisinden koparıldıēı Sevgili’ye ‘kavuēma’ esrimesiyle, hiē de acı verici olmayan bir ‘ara gerēeklik’, bir tür ‘daha gerēek olan’ bir gerēeēe geēiē aēaması, Nietzsche’deyse Zerdēt’n diliyle, sevmenin ‘ lmeyi de kabul etmek’ olduēu (Nietzsche, 1997, s. 137) ve Bengi Dnē’n en zorlayıcı anlarında (rneēin sürü insanına tekrar tekrar katlanabilmede) kiēinin gücünü yaratan *Amor Fati*’yle karēılanabilecek bir olgudur. Her iki mistikte de yaēama verilen tepki, metafizik, dinsel bir sistemin parēası olarak 19. ve 20. yüzyılın kültürel paradigmalarının dıēında, süregiden felsefenin (perennial philosophy) temel belirlemelerine yaklaēır niteliktedir. İslam mistisizminde de Tanrı’ya ulaēma yolundaki her aēamada esrime yaēantısını metaforik olarak ölümle

ilişkilendiren yaklaşımlar görülür. Ölüm Sühreverdi’de inananın ışığa doğru yolculuğu, doğrudan, aracısız Ruh’un Doğu’suna doğru yol alan bir yolculuktur. Yeni Platoncu bu yaklaşıma göre inançlı insan kutsal topraklara doğru yola çıkan bir arayışın içindedir ve yaşantıladığı her esrime yaşantısı ‘küçük ölüm’ olarak adlandırılır. Kendisine doğru yol alınan Doğu ise tıpkı bir çemberin üzerindeki her hangi bir nokta gibi aynı anda hem arke (ilke), hem de telostur (amaç) (Shayegan, 2011, s. 143-147).

Platon’un *Theaitetos* diyalogunda *Thauma* sözcüğü Yunanca şaşkınlık/hayranlık anlamına gelir ve felsefe etkinliğinin başlangıç/arhe’si olarak belirtilir, buna göre felsefenin kökeninin hayret duygusu olduğu söylenir. Bu aynı zamanda gizli olanın açığa çıkması, bir hatırlamadır. Sanatsal yaratıcılıkta da belli ölçüde gerçekteşen bu yaşantı, düşüncelerinin önemli bir bölümünde Platon’cu belirlemelere karşı çıkan Nietzsche’nin sanatsal yaratı üzerine düşünceleriyle örtüşür. Nietzsche’nin burada felsefenin kaynağını şaşkınlıkta bulan, felsefeyi ölmeyi öğrenme olarak gören Platon’a esrime yaşantısıyla bir ölçüde yaklaştığını görürüz. Nitekim Platon’da da Formlar/İdealar düşüncesinin de tümüyle akılcı bir kuram olarak oluşturulmadığı, öncelikle eski Mısır’daki dinsel/törensel inanç sisteminin bir parçası olarak ortaya çıktığı ileri sürülmüştür (Uzdavinys, 2008, s. 134).

Sanatsal yaratıda olduğu kadar ölüm öncesi yaşanan bırakılmışlık duygusuyla da hayret yaşantısının esrimenin bileşeni olabileceği düşüncesi bu bağlamda düşünülebilir. Bununla birlikte belki de en yaygın olarak bu yaşantıya damgasını vuran Eros’la simgelenen sevgi yaşantısıdır. Burada Platon’un doğrusal (linear), gidimli (discursive) ve rasyonel düşünümü, Nietzsche’nin Diyonizosçu esrimesiyle bütünleşir. Esrime, sonsuzluğun hayranlık ve sevginin farkındalığı ve çekimiyle gerçekteşen bir bilgeliğin bireysel bilgeliğe yansı mış, varoluşun tümünü kapsayan gerçektir. Bu gerçekliğe doğru yaratılan çekim akılcı/ doğrusal kavramların askıya alınmasını gerektiren yaşantılar olarak felsefenin kökeninde ne tip bir epistemoloji olması gerektiği yolunda bir kavrayış sunarlar. Sevgiyse bunların en temel bileşenidir.

Platon da olduğu kadar Nietzsche’de de esrime kavramını evrensel bir sevgi yaşantısıyla kavrayabiliriz. Nietzsche’nin tüm felsefesini bir sevgi felsefesi, bunu derleyip toplayan yaşantının da içsel olarak kendini bilince dereceli olarak açımlayan (Jung’un kavramını kullanacak olursak) arketipsel gerçeklerin keşfiyle yaşanan bir esrime olduğunu kabul edersek, sevgi ya da yoğunluğuna göre aşk yaşantısı Platon’un mağara metaforunda zincirlerinden ilk defa kurtulup mağaranın dışına çıkmayı başaran kölenin dönüşümünü açımlayacaktır: insan mağaradan Sophos’la (bilgelikle) değil yalnızca eros’la, aşk ilkesiyle kurtulabilir. Yunan Aşk Tanrısı Eros insanı İdealar dünyasına götürecek olan felsefi dürtüyü simgeler. Bu dürtü esrime yaşantısını da içeren her düzeyde güzellik grlemesiyle bilincin sınırlarını aşarak lmszluğe varma amacını güder ve burada iş başında olan ilke güzellik yaşantısını güdüleyen Eros ilkesidir (Atayman, 2003, s. 6-7). Platon’un şölen

diyaloğundaki *sophos*, güzellik ve eros ilişkisi bu şekilde yorumlanabilir. Burada Tanrı'nın bilgisiyle gerçekleşen esrime, kendinin bilgisine örtüşen bir kapı açacak, Nietzsche'nin felsefesi Rumi felsefesindeki Mesnevi / vg) kökleriyle buluşacaktır. Gerçekten de esrime yaşantısının diğer bir duygusal bileşenini 'övgü' yaşantısında bulabiliriz. Tüm dinlerde tapınma etkinliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak aşkın gerçekliği ululamayı amaçlayan övgünün, her ne kadar esrimeyle birlikte anılması zorunlu olmasa bile bununla ilişkili bir yaşantı olduğu kesindir.

Esrime yoluyla Tanrı'yı bilebilme ve onunla bir olma yaşantısının kontrol edilebilir bir yaşantı olmadığı iddia edilir. *Islamic Space*'te Feriuddin Attar'ın *Kuşların Konferansı* kitabında belirtildiği gibi "Tanrı'yı kendinle değil, yalnızca onunla bilebilirsin" (Corlett – Moore, 1979, s. 2). Bu bilme yaşantısının gerçekleştiği esrime yaşantısı da tıpkı bu yaşantının gerçekleşeceği çekim alanına giden alanın kapısı işlevini görür. Bu yaşantıları ilerleyen bölümlerde üzerinde duracağımız insan yaşantılarının doğada farklı ölçeklerde birbirini tekrarladığını gözlemlediğimiz *fraktallara* da benzetebiliriz: bunlar belli bir ölçekte yaşanan bir fraktalın başka bir ölçeğe geçişine eşlik eden ve göreli kaotik düzensizlikler içeren yaşantılardır. Bunun tersine yaşanacak Nietzsche felsefesi'nin önemli kavramlarından biri olan *ressentiment* yaşantısı, fraktaldaki kaotik bölümlerin çoğaltılmasına, belli ölçekteki kaotik alanlardan farklı ölçekteki kaotik alanlara geçişine eşlik etmektedir. İnsanlar fraktal geçişleri olarak yorumlanabilecek kaotik yaşam belirsizliklerini, onlara büyük resmin tekrarlanacağı bilgisiyle gelen '*amor fati*' inancıyla aşabilirler. İnsanlara sınırlı insanca bilgiyi kat be kat aşan kozmik ölçekteki büyük resmi gösterecek bir bilme/bilgi türü olarak esrime ve övgü bu anlamda *amor fati*'nin akılcı temelidir. Bengi Dönüş'le uzlaşmanın tek olası yaşantısı *amor fati*'dir zira tarihsel olarak yaşanmış ve halen, her an yaşanmakta olan gerçek olaylar ancak sanatsal yaratıcılıkla, Platon'un mağarasından kurtulan kölenin yaşantıladığı bir özgürleşme (belki de sonsuzun deneyimi) yaşantısıyla katlanılabilir bir anlam kazanabilir. İnsan varoluşunun kozmik bir zeti olarak ancak Bengi Dönüş bunları insan için katlanılır kılabilir.

Mağara alegorisi edebi nitelikte bir anlatı ve düşünce deneyi olarak insanın bilinçlenme macerasına pek çok açıdan benzerlikler sunar. Popüler kültürün gerçek olaylardan esinlenerek ürettiği yaşantı temelli sanat eserleri de güncel yaşam deneyimimizi anlamlandırmada bir metafor olarak kullanılabilir örnekler sunar. Sözgelimi, "13 Yaşam" (*13 Lives*) kurgu-belgeselinde 2015 yılında Filipinler'de yaşanmış, deniz altında anesteziyle gerçekleşen bir kurtarma öyküsü anlatılır. Bir sel baskını sonucu bir grup ocuk büyük ölçüde sular altında kalmış bir mağaranın derinliklerinde mahsur kalırlar ve kurtarma çalışmalarının çıkmaza girmesi sonucu sıra dışı bir çözüm kendini tek kurtuluş olanağı olarak dayatır. Normal koşullarda uzun bir mesafe boyunca su altında yzdrlerek dışarı ıkarılabilmeleri olanaksız olan çocuklar ancak anesteziyle uyşturulup oksijen ihtiyaçları en aza indirilerek dışarı ıkarılabilirlerdir. Başka türlü kesin bir ölümle sonuçlanacak bu durum, kurtarma ekibine fazla bir seçenek bırakmaz; bu seçenek uygulanır ve çocuklar kurtarılır.

Gerçekten de bu kurtarıma öyküsünün konumuz bağlamında, bilme biçimleriyle insan yaşamı arasında metaforik bir paralelik sunduğunu düşünüyoruz. Öncelikle akış/esrime yaşantısını bir sualtı macerasına, övgüyü ise minimum çabayla üretilen maksimum enerjiye benzetebiliriz; dinlerin işlevininse tüm insanlığa aslında böyle bir kurtarımanın onların tek seçenekleri olduğunu iletme olduğu söylenebilir. Bunun tersine, bilinç düzeyinde (ykmze aktarırsak, ‘suyun altında’ ayık bir bilinçle, uzun süreli) yaşanacak deney, gözlem ve akılcı düşünme temelli bir farkındalığın tek bilme biçimi olarak sunulduğu bilimselciliğin, Nietzsche ya da Rumi’nin perspektifinden öznenin oksijeninin kısa zamanda tüketilip kurtuluş çabasını boşa çıkacağı bir gerçeklik anlayışı oluşturacağı ne sürülebilir. Bu anlamda Rönesans’tan beri giderek baskın duruma gelen teknoloji yönüyle günlük yaşantımızı daha rahat kılma anlamında ‘getirisi’ kesin ‘doğrulanabilir bilgi’ paradigmasının tinsel yaşamı her düzeyde korumaya katkı sağlayacak uzun erimli bir enerji ekonomisine götürdüğü söylenemez. Buna hala bir alternatif olarak Rumi ve tüm dinsel mistisizm’in savunucularıyla, Nietzsche felsefesine dağılmış btnleştirilmeyi bekleyen metafizik kavramlar ağının iyi anlaşılması önem taşıyor.

Esime duygusunun sonsuzluğa açılan yaşantısında zaman olgusu, kendine özgü bu yaşantının diğer bir önemli bileşenini oluşturur. Duygu, Zaman ve Bilgi bu bağlamda birbiriyle kökensel bir bağlantısı olan kavramlardır. İbn Arabi, *Fthat al Mekkiye*’de ‘‘Taşıyıcısını zamanın etkisinden kurtarmayan bilgi boştur’’ der (Arabi, 2012, s. 96). Burada belirtilmek istenen, ağdaş bilgi paradigmasının temel bileşeni olan zaman öğesinin dışında ve bir anlamda ona karşı gerçekleşen türde bir bilginin varlığıdır. Bu türden bir bilgi İbni Arabi de ‘Tanrı’yla birlik’ varoluşunun yaşantısal bilgisidir. Kişinin herhangi bir dışsal dayanak, kanıtlama ya da benzer uzlaşımsal epistemolojiye gereksinme duymaksızın, içerden yaşantıladığı bu bilgi türü, aynı zamanda pek çok mistiğin dile getirdiği farklı bir ontolojiyi de temellendirir. Burada sağduyu bilgisinin ve bilimin enazından çıkış noktası olarak kullandığı zaman ve zamanda /zamanla sınırlandırılmışlık duygusunun temelden değişime uğradığı iddia edilir. James’in de belirttiği gibi her tür mistisizm buna belli bir epistemik değer (noetic quality) atfetmekte ve doğrulamasını kendi içinde taşıdığını iddia etmektedir (James, 1958, s. 312). Dinsel temelli bir mistisizmin temsilcileri olarak İbn Arabi ve Rumi’yle, felsefesi öncelikli olarak eleştirel bir dönemden geçerek mistisizme evrilen Nietzsche gibi düşünürler için de bu mistik öğe, kendi sözcükleriyle betimleme çabasına giriştikleri zamana yönelttikleri bir keşif savaşı olarak yorumlanabilir.

Esime yaşantısının son bileşeni olarak sonsuzluk yaşantısını ekleyebiliriz. Yaklaşık bir ifadeyle, esime yaşantısının sonsuzluk yaşantısına kapı araladığı, onun gerçekliğini yaşanan en küçük zaman parçasında bile algılanabilir kıldığını, böylece günlük yaşama egemen zaman algısından farklı düşsel bir zaman/gerçeklik anlaşına götürdüğü iddia edilmiştir (James, 1958, s. 322). Esrimede zaman, en küçük birimindeki sonsuzu aımlar, böylece mikrokozmostaki sonsuzun gerçekliğine yaşantısal bir kanıt sunar. Din, bireyin öznel gerçekliğinde yaratmayı istediği esimeyle, nesnel evrende /

makrokozmosta kurmayı amaçladığı düzeni başlatır. Kurumsal dinler simgesel olarak, giderek büyüyen halkalar halinde en içerde yaşanacak ‘bir olma / birleşme’ yaşantısıyla tinsel düzeyde yaşanan sonsuzluğu dışarıda, kozmik düzeyde varolan düzenle bütünleştirmeye çalışırlar. İlkel olarak bu da makrokozmosun sonsuzluk yaşantısına karşılık gelir. znellikte yaşanan içe doğru bir esrime, nesnellikte yaşanacak bir dalga hareketi benzeri dışa doğru bir esrimeyi amaçlar. Bu anlamda esrime yaşantısı, insan öznesini yeryüzünde ‘aşağı doğru çeken’ çekim gücünden, yaşanan anın ve kültürün bozucu etkisinden kurtararak onu i ve dış evrende yaşanacak “sonsuz” eğitmeyi amaçlar. Sonsuz eğitilme, Plotinus’ta Bir’e, Nietzsche felsefesinde stinsana, Rumi ve İbnül Arabi terimleriyle de İnsan-ı Kamil/Yetkin İnsan’a eğitilme, ruhta ve gerçeklik içinde onun moralitesi ve erekselliğiyle yaşama ve edimde bulunmadır. Mistisizm ve esrime geçmiş, şimdi ve geleceğin tek bir ana toplanarak zaman dışı bir yerden grlenmesini sağlar, teolojik genellemelerse öznede yaşantılanan bu esrimenin anısını  zamana dağıtarak insan türünün bu olası bilme biçimiyle ilişkisini korumayı amaçlar.

Bunlar ışığında denilebilir ki felsefenin kökeninde olduğu iddia edilen *thauma* / şaşkınlık / hayranlık / merak duygusu, epistemik sürecin birbirini zenginleştiren bileşenleri olarak Platon’un felsefesinde bir araya gelirler. Bu tür bir bilgi doğrusal / linear bir akıl yürütmeden çok belli zamanlardaki aşkın yaşantılarla ilişkilendirilen esrime anlarıyla ilişkilendirilebilme olasılığı yaratır. Felsefenin başlangıcı olarak kabul edilen merak/şaşkınlık/hayranlık duygusunun bu anlamda esrimeyle direk ilişkili olup olmadığı sorgulanabilir. Eros da esrime de öznenin kendi bilinci dışında bir bilme ve varolma olanağına duyduğu özleminden g alır. İki duygu da nihai olarak en üst, aşkın varoluş olan Tanrı’ya çekilmeleri (ya da O’na doğru itilmeleri) olarak birbirlerini bütünleyen yaşantılardır ve ruhta, ruhu dönüştürücü bir etki yaratırlar. Bu dönüşüm, öznel bilincin sınırlarını aşan bir algılama/yaşantılamaya götürür ve sonuç olarak da aşkın bir varoluş olanağının varlığına işaret eder.

1.4. Farklı Zamanların İki Bilgesinde Esrime: Rumi ve Nietzsche

Rumi ve Nietzsche’nin metinleri değişik derecelerde ortodoks dinsel söyleme karşıt ifadeler içerir. Rumi’de bu karşıtlık Tanrı sevgisiyle dolu bir ruhun tutku dolu sözleri olarak zaman zaman eleştirilse bile toplumsal bir kabul görmüştür. Nietzsche’deyse dinsel dogmalara tümden savaş açmış bir gizemciliğin içinde, din karşıtı öğretileri çağrıştıran ifadelere sıklıkla tanık oluruz.

Bir Doğu mistiği olan Rumi de, içine doğduğu metafizik evrenin / İslam tasavvufunun zaten ayrılmaz bir parçası olan gizemci yaşantının etkisi altında zaman zaman egemen dinsel yoruma aykırı görünen söylemleri yüzünden eleştirilmiştir. Ancak onun tüm tutkusunu inanca koymuş şams Tabrizi etkisiyle ürettiği bu söylemler her şeye rağmen çağının çizgisine ters düşmeyen bir söylem sunarlar. 19.yüzyıl pozitivizminin etkisinde ve bu paradigmanın söylemlerini çıkış noktası alan Nietzsche içinse din eleştirisi entelektüel atmosferin en temel çizgilerinden biridir.

Bu benzerliklere ek olarak iki mistiğin metinlerinde belirgin bir paralelliğin varlığıysa, ortak bir kavram, esrime/ecstasy yaşantısı üzerinden doğrulanabilir görünüyor. Esrime/ekstazi kavramı, etimolojik olarak “kendi dışında durma/kendine dışarıdan bakma” yaşantısıdır ve yalnızca bu tanım bile epistemik söylemin çıkış noktası olan belli “bir perspektiften” nesnesine yönelen özne tanımını ve bu öznenin bilme koşullarının değiştiğini haber verir. Postmodern edebiyatta perspektif çokluğuyla tekrar gündeme gelen bu yaklaşım, geleneksel dinsel söylem içinde, Hermes’e atfedilen Tanrı tanımıyla çok perspektifliliğin en iyi örneğini verir. Hermes burada Tanrı’yı anlamanın bir yolu olarak tüm karşıtlıklarıyla tüm nitelikleri ve tüm nicelikleri, her an ve her yerdeki varoluşu imgelemimizde canlandırmamızı ister; doğum öncesi ve ölüm sonrası olası tüm yaşam anlarını aynı anda kafamızda canlandırabiliyorsak, işte o zaman Tanrı’yı anlayabileceğimizi söyler (Perry, 2010, s. 169).

Rumi ve İbn Arabi geleneğinde insan Tanrı’nın özünü (zatını) bilemez ama o Tanrı’ya isimleriyle yaklaşma çabasında cesaretlendirilir. Buna rağmen insanın kendini tüm perspektiflerde varsayma denemesi gibi imkansız bir düşünce deneyinin zorunlu olarak varacağı nokta insan aklının sınırları üzerindeki düşüncelerinin doğrulanmasıdır. Bu durumda bazı felsefecilerce yalnızca Batı felsefesiyle sınırlı olduğu iddia edilse de Batı felsefesinde paradigmatik bir değişiklik yarattığı kabul edilen Kant’ın zihinsel olanın içeriğiyle ilgili belirlemelerinin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılacağı söylenebilir. Mistisizm’in esrime benzeri gizemli yaşantılara atfettiği bilgi statüsü göz önünde alındığında, her ne kadar Kant’ın Aydınlanma projesinin zeti olarak ifade ettiği ‘Kendi aklını kullanma cesareti’ insan aklının kendi bilinmeyenlerini keşfetme yolunda önemli bir adım sayılsa da belli sınırlılıkları da içinde taşıdığı iddia edilecektir. Bu keşifler herşeyden önce kendi aklımıza atfettiğimiz yanlış içeriklerin farkına varılmasıyla mümkün gibi görünüyor.

Bu çalışmanın karşılaştığı zorluklardan biri olarak Sarah Kaufman’ın *Nietzsche ve Metafor*’da belirttiği zorluğa işaret etmemiz gerekir: Nietzsche gibi (buna biz Rumi’yi de ekleyebiliriz) düşüncelerini metaforlarla iletmeyi seçen bir felsefeci üzerine kavramlar kullanarak yazmak acaba paradoksal bir yaklaşım olmaz mı (Kaufman, 1993, s. 1)? Burada Kaufman Nietzsche’ye sadık kalmak için (biz konumuz gereği buna Rumi’yi de ekleyebiliriz), felsefe ve şiirin birbirini dışlamadığı iddiasına dayalı olarak metaforik bir biçem kullanılması gerektiğini savunur. Burada Kaufman felsefi yazının özüne ilişkin de belirgin bir sorgulamayı başlatır ve felsefenin yeni ve orijinal bir yazma biçimi gerektirdiğini savunur. Biz de burada tezin problematiğini akademik biçemsel özelliklere ek olarak incelediğimiz şair filozofların diline yaklaşan bir yazı biçimini tümüyle dışlayamadık. Rumi ve Nietzsche kavramların yetersizliğine pek çok yerde vurgu yapar ve Pascal’dan girişte alıntıladığımız farklı düzeylerdeki akılsallıklara işaret ederler. Nietzsche’de ve Rumi’de söz konusu olan, belli bir biçime sokulmaya çalışılan yaşantısal gerçeklikleri kökenlerine bağlamak, bu düzeyde kesintiye uğrayan yaşantıları yeniden ortaya çıkararak, onların yeniden yaşama katılmasını sağlamayı amaçlar. Bu amaçla ikisi de müzik, dans ve tapınma yaşantılarının ürettiği esrime yaşantısıyla bu yaşantılara söz hakkı verir. Bu anlamda insan Nietzsche’de Rumi’yi, Rumi’de Nietzsche’yi okuduğu izlenimine

kapılabilir zira iki okumada da okuyucuda oluşan düşünsel/duygusal ton esrime yaşantısının kendi içinde aynı türden bir bilgiyi barındırdığı düşüncesini destekler niteliktedir. Farklılık izlenimi büyük ölçüde esrime yaşantılarının Rumi’de belirtik bir şekilde Tanrı sevgisi ve övgüsüyle örülü ve geleneksel dinsel metinlere yaptığı göndermelerden, Nietzsche’ninse Hristiyan dogmalarının kaşısına yerleştirdiğı Diyonizos’u bir benliğın yaşamı tüm yönleriyle olumlama çabasından ileri geldiğı söylenebilir. Nietzsche tutkuları ver ama yine de *Zerdüşt*’n dilinden söylersek tüm tutkularını ‘tek bir tutkuya dönüştürme’ yolunda fazlasıyla dinsel bir eğilim sergiler. Nietzsche’nin belirtik olarak övdüğü bir Tanrı yoktur ama metinlerindeki kutsallık yaşantısının yoğunluğ Tanrısal gerekliğın övgüsünü akla getirir. Bunu satır aralarında hissettiğımız yoğun bir sevgiyi dikkate alarak Taoizm’deki ‘İsimlendirilemeyen Gerçek’e yönelik bir övgü olarak yorumlayabiliriz.



2. NIETZSCHE

İlk dönem Nietzsche felsefesi çağına egemen bu pozitivist paradigmayı yansıtır. Psikoloji özelinde bu tutum 1886’da yayımlanan *İyi’nin ve Kötü’nn ötesinde* kitabında belirginleşir. Burada Nietzsche psikolojinin bir doğa bilimi olarak alınması gerektiğini savunur. Bu anlamda 23. Aforizma Nietzsche’nin ilk dönemlerde taşıdığı pozitivist etkiyi özetlemektedir:

“Şimdiye kadar tüm psikoloji ahlaki önyargılar ve çekingenlikler yüzünden karaya oturdu, derinlere inmeye cesaret edemedi (...) Uygun bir fizyo-psikoloji, araştırmacının kalbindeki bilinçsiz çatışmalarla mücadele etmek zorundadır, onun bir “kalbi” vardır. buna karşı, "iyi" ve "kötü" dürtülerin karşıllıklı koşulluluğuna ilişkin bir doktrin bile (rafine edilmiş ahlaksızlık olarak) hala güçlü ve erkeksi bir vicdanda sıkıntı ve tiksitmeye neden olur - daha da önemlisi, her türlü iyiliğin türetildiğine dair bir doktrin. kötü olanlardan gelen dürtüler. I (Nietzsche, 1989, s.31-32)

Bu pozitivist özelliklere karşın bir bütün olarak ele alındığında Nietzsche metinlerinde mistik özelliklerin giderek daha fazla gç kazandığı görülür ama bu mistisizmi Nietzsche’nin evriminin değişik aşamalarında da saptamak mümkündür. Her durumda bu sürekli değişim, Nietzsche’nin eserlerinin herhangi bir döneminde savunduğu bir fikri felsefesinin tümüne genellememizi engeller zira bu belki de felsefesinin iletteği en temel düşünceyle, yani tüm gerçekliğe içkin bir ‘sürekli varlığa/oluşa gelme/oluşma’ (entwerden/becoming) düşüncesiyle çelişecektir.

Entwerden/becoming/oluşa gelme düşüncesindeki temel ileti, kavramsal belirlemelerin yerlerini temsil etme iddiasında oldukları şeylerin gerçekteki akışkanlıkları içindeki varoluşlarına bırakmalarıdır. Bu düşünceyi Nietzsche’nin felsefesine uyarlarsak, Nietzsche’nin tamamlanıp kendisi tarafından onaylanmış bir felsefesinden çok düşüncelerindeki oluşumlar üzerine konuşulabileceği sonucunu çıkarabiliriz. Zorunlu olarak belirsizliğe ve farklı yorumlara kapı aralayan bu durumun en belirgin rneği, Nietzsche’nin son eseri olarak sunulan *Güç İstenci*’dir. Kitap Nietzsche’nin kendisinin yayınlatmayı düşünmediği, kendi deyimiyle “zayıf düşünceler içeren” ve kendisinin oluşturmadığı bir derlemedir ve Nietzsche’nin geliştirmeyi planladığı düşüncelerine farklı yaklaşımları içeren düşünce deneylerinden oluşan bir derleme olduğu yolunda tezler ileri sürülmüştür. Bu anlamda Heidegger’in Nietzsche zerine yaptığı araştırmanın Nietzsche felsefesine genellenemeyeceği savunulmuştur (Diethe, 2014, s. 185). Zira Nietzsche herhangi bir düşünceyi nihai bir yapıtaşı olarak sunmaktan çok, yazınsal bir yaratının izini sürdüğü bir akış yaşantısını kaydeden bir yazar gibi farklı düşünce deneylerine girişir ve sezgisel olarak bunların izini sürer, belki de tıpkı Zerdüşt’n sözcükleriyle, “...aramaktan yorulalı beri bulmasını öğrendiği” söylenebilir (Nietzsche, 1974, s. 41). Metaforik bir anlatımla herhangi bir kavramsal perspektifin Nietzsche’nin felsefesindeki temel düşünce olma olasılığının, çemberin üzerinde herhangi bir nokta kadar olduğu söylenebilir. Nietzsche sıklıkla kendi ürettiği bir düşünceyi başka bir yerde karşısına alıp reddetmeye itilmiştir. Nietzsche’nin felsefesi de öncelikle kendine ulaşma amacıyla yola çıkan benliğin bir yolculuğu olarak görülebilir; Pindar’dan aldığı bir dizeyle ‘kişi gerçekte olduğu insan / şey olmalıdır’ (Nietzsche, 1998, s.38). Bu benlik

arayışını bu kadar merkezi bir kavram durumuna getiren itici gücün de tezimizin temel kavramlarından olan esrime yaşıntısının çekimi olduğu söylenbilir. Zira yaratıcılıkla nitelenen stinsan ve yaratıcılığın ürettiği akış yaşıntısının peşinden sürüklenen bir bilge rneği olarak Nietzsche kendilik arayışındaki yolculuğunda uğraklarını birer birer geride bırakılırken Diyonizosçu bir esrimede benliğinin ‘kendisine görünen’ sınırlarını yitireceği ve ‘gerçekte olduğu Şeye dönüŐeceėi’ bir bilme biçimine ve ontolojik varoluşa evrilir. Bu noktaya varana kadar Nietzsche’de süreç içinde keşfedilen her hangi bir kavram bir sonraki aşamada rahatlıkla reddedebilecektir. Aynı Şekilde belli bir noktada acımasızca eleştirilip yok sayılan bir felsefi kavrayış ya da kavramın da Nietzsche’nin evreninden tamamen yok olduğunu söylemek yanlış olur. Reddedilenlerle benimsenenlerin sürekli olarak devinim halinde bulunduğu, artı uçlarla eksi uçların sürekli birbirine dönüŐtüėü bu dairesel sürece örnek olarak Nietzsche’nin Platon’a yönelik çift-değerli (ambivalent) tutumunu örnek gösterebiliriz. Putların Alacakaranlığı’nda Nietzsche Sokrates ve Platon’u bir *dcadence*, bir yozlaŐma belirtisi olarak niteler (Nietzsche, 2021, s.20, 112-113). Özellikle Platon o kadar ‘vaktinden önce hristiyanlaŐmıŐtır’ ki iyi kavramını en üst kavram olarak alır. Nietzsche burada Platon’a olan nefretinin çok daha derinlere gittiğini de saptar (Nietzsche, 2021, s.112). Özellikle bu ‘nefret itiraflarının’ yukarıda belirttiğimiz Platon’a yönelik çift-değerli (ambivalent) duygulanımların çözümlenmesi için çok önemli bir belirleme olduğu belirtilmelidir. Öyle ki Platon’a karşı bu denli belirtik bir karşıtlık içinde görülse de Nietzsche’nin Platon’un başladığı bir projeyi bitirdiği iddia edilmiştir (Schrift, 1983, s. 53-54).

Nietzsche’nin temel kavramlarından biri de ileride ayrıntılı ele alınacak olan ‘Dcadence’ kavramıdır. Kavram Piazzesi’ye göre Paul Bourget’nin 1883 te Baudlaire zerine yazdığı bir denemeden gelir. Kültürel bir süreci/eğilimi nitelemek için kullanılan sözcük Avrupa kültüründe ‘yüzyılın sonu problemi’ olarak da bilinir (Piazzesi, 2017, s. 178-179). Kavram öznede yaşıntılanan başta yabancılaşma, boşluk, değer ve inanç sistemlerindeki yozlaŐma ve çürümenin eşlik ettiği temelde aşkın bir gerçeklikten koparılmıŐ bir varoluşu betimler. Dcadence Nietzsche için Hristiyanlığın savunduğu değerlerin bir uzantısıdır ve Schopenhauer ile (müziksiz Wagner / Wagner’in Fransız versiyonu olarak nitelediği) Baudlaire’i, egemen olma arzusunun hüküm sürdüğü bir kültürün acılarının simgesi olarak yorumlar. Her durumda Wagner’le Baudlaire arasında tinsel/duygusal bir yakınlık vardır: ikisi de hastalıklı bir cinsellik ve günah saplantıyla Tanrısal bir sevginin mistik bir vurgusunu dile getirirler. Piazzesi’nin Baudlaire için yaptığı belirleme Nietzsche için de kullanılabilir; mistisizmin ya da genelde inancın kendisi bu dekadadan kültürde doğal olarak tükenmiŐtir. Nietzsche bu durumu özellikle teşvik ederek hızlandırılmasını, böylece de hastalığın bir an önce en belirgin aŐamasına gelmesini savunur. Bununla beraber Ne Wagner’de ne de Baudlaire’de inanç gereksinimi zayıflamamıŐtır.

2.1. Değerlerin Gözden Geçirilmesi, Güç İstemi, Amor Fati, Bengi Dönüş

Yukarıda anılanlara ek olarak bu altbaŐlıkta andığımız kavramların Nietzsche’nin felsefesinde birbiri içine geçmiş temel kavramlar oldukları üzerinde anlaŐılagelmiŐ bir yorumdur. Değerlerin

gözden geçirilmesi (Auswertung/Umwertung aller Werte), egemen Hristiyan teoloji ve buna dayanan Hristiyan ahlak anlayyla bunun üzerine kurulu ya da buna alternatif olarak kendini sunan geleneksel ya da ağda kültürel değerlerin, bireysel/öznel değerler ve sanatsal yaratıcılık/id benzeri temel kavramlar ışığında köktenci bir eleştirisini önerir:

“O halde yeni bir talebi belirgin bir şekilde ifade edelim: moral değerlerin bir *eleştirisine* gereksinme duyuyoruz; *ncelikle bu değerlerin değeri sorgulanmalı*- ve bunun için de bu değerleri yaratan, içinde evrildikleri ve değitikleri durum ve koşulların (bir sonuç, belirti, maske, ikiyüzlülük, hastalık ve yanlış anlaşılma; aynı zamanda bir neden, are, uyarıcı, sınırlayıcı ve zehir) olarak moralite bilgisi gerek, u ana kadar asla varolmamı hatta arzulanmamı bir bilgi. İnsanlar bu “değerlerin” *değerini* bir veri olarak (sorgulamadan), tüm sorgulamaların ötesinde [gerçek bir] olgu olarak aldılar.” (Nietzsche, 1989, s.20)

Böylece Nietzsche’de “iyi” olarak kabul edilendeki olası “kötü”ye işaret edilerek değerlerin yeniden sorgulanması tüm felsefesinin ayrılmaz bir bileşeni olarak karşımıza çıkar. Şiirsel metinlere dağılmış bu protestanca eleştiri kültürün hemen her alanına uygulanır. *Güç istemi*ye varlığın özündeki temel itki olarak kabul edilir. İlk nce Böyle Buyurdu Zerdt’te kullanılan kavram tüm canlılara içkin ve farklı görünümler altında kendini ifade eden temel bir özelliği vurgular:

“Nerede canlı gördüysem orada güç istemi gördüm; uçağın isteminde dahi, efendi olma istemini gördüm.
Glye hizmet etmeye kendi istemi kandırır gsz – bu istem daha güçsüzlere hizmet etmek ister de ondan (...)
Ve nerde özveri, hizmet ve sevgi bakışları varsa, orada efendi olma istemi de vardır.
Güçsüz, dolambaçlı yollardan sokulur kaleye, güçlünün ta bağrına – oradan g alar.
Ve hayatın kendisi, u sırrı açtı bana: “Bak”, dedi, “ben *hep kendini altetmesi gereken*’im.” (Nietzsche, 1997, s. 126-127)

Böylece g istemi, sürekli oluşum’la (entwerden) bütünleşik, gerçekliğin özüne içkin bir saptama olarak karşımıza çıkar ancak kavram çoğunlukla Nietzsche’nin kzkardei Elizabeth Nietzsche tarafından ölümünden sonra bir araya getirilmiş notlarından oluşan *G İstemi* kitabına dayandırıldığı için Nietzsche felsefesindeki “belirleyici” bir rol oynadığı iddiası tartımaldır. Diethe’ye göre kitap kısa bir sürede hazırlanmış ve yazarın yayınlanması için doğrudan onay vermediği bir derlemedir (Diethe, 2014, s. 373). Bu iddia temelinde tezimizin konusu olan *Böyle Buyurdu Zerdt*’n çözümlemesinde bu kavram belirleyici bir rol oynamayacaktır.

Amor fati / kader sevgisi kavramysa Nietzsche’nin yaama, varoluşun tümüne ve öznenin kendisine yönelik tümüyle olumlayıcı bir tutuma işaret eder *Ecce Homo*’da amor fati’yi “insanlardaki en yüce değer” olarak niteler: kişi geçmiş, gelecek ve tüm ebediyet/sonsuzluk boyunca hiç bireyin farklı olması arzusunu taıamaz ve Nietzsche burada kaderini sevmeyi bir değer olarak ortaya koyar (Nietzsche, 1998, s.41). Bu sonsuzluk *Bengi Dönüş* kavramı/yaşantısıyla anılır; dışarıdan bakıldığında varsayımsal bir düşünce deneyi olarak görülebilecek bu yaşantı bağlamında tüm acılar ve mutluluklar kozmik bir ölçekte anlam kazanı Nietzsche *Ecce Homo*’da Bengi Dönüş kavramının Böyle Buyurdu Zerdt’n temel kavramı olduğunu söyler (Nietzsche, 1998, s.73-74). Nietzsche’yi tüm geçmişin ve

geleceğin sonsuzcasına aynı şekilde tekrarlanacağı şeklinde özetlenebilecek *Bengi Dönüş* düşüncesine götüren içsel deneyimin esrime kavramıyla belli bir ilişkisi olduğu ortaya atılmıştır. Diethe'nin belirttiği gibi *Bengi Dönüş* 'stinsan'ın esrime yaşantısı' olarak yorumlanmıştır (Diethe, 2014, s. 143). Apaçık görüldüğü gibi Nietzsche felsefesinde 'Değerlerin Gözden Geçirilmesi, Güç İstemi, Amor Fati, Bengi Dönüş' kavramları anahtar kavramlar olarak birbirinin içine geçmiştir.

Burnham'ın da belirttiği gibi Nietzsche'de felsefe ve filozof birbirine karşıt iki farklı anlamda kullanılır. Felsefe geçmişin metafizik yanlışlarını ve en temel dinsel ve ahlaki hatalarını tekrar eden bir söylem olduğu kadar (Nietzsche, 2009, 82-83), felsefeciyi bilgeliğe yaklaştıran bir etkinliktir (Nietzsche, 1989, s. 2-3 ve 1997, s.112-115). Bu bilgeliğe ulaştıran felsefe ironi yeteneği, bir soyluluk ve taşan bir güçtür; aynı zamanda akademik bilgi, bilimsellik ve eleştirelliği de içeren bir kapsayıcılıktır. Diethe *Zerdüşt*' Nietzsche'nin en felsefi kitabı, sanatsal çabasının en üst noktası olarak yorumlar (Diethe, 2014, s. 379) Zerdüşt'n diliyle felsefeci 'birgün üst insan yaşasın diye' 'yeni değerler yaratmaya' çalışan kişidir ve bu süreçte amor fati / kader sevgisi ile yaşama ve *Bengi Dönüş*'e "evet diyen" bir bilgeliğe ulaşmayı amaçlar. Bu yolda felsefe, bilinçdışının tinsel bir yceleştirilmesini (manevileştirilmesini / ruhsallaştırılmasını) içeren kişisel bir düşünme edimidir (Burnham, 2015, s. 256).

Bu felsefi etkinlikte Nietzsche'nin en başından beri içinde yaşadığı yüzyılın egemen paradigması olan pozitivist etkiye rağmen metafiziği tümüyle dışlamadığını belirtmek gerekir. Nietzsche'de üç farklı şekilde tanımlanan metafizik, belli türden bir gerçekliğe yönelik farkındalık yaratması açısından dışlanamaz ama Hristiyan ahlak felsefesinin desteğindeki bir teoloji yorumu olarak acımasızca eleştirilir (Burnham, 2015, s.215). Metafizik bileşenlerinin ötesinde kurumsal dinlerse başta Hristiyanlık olmak üzere eleştirel bir şekilde ele alınır ve yine Hristiyanlık söz konusu olduğunda acımasızca eleştirilip dışlanır. Bununla beraber Nietzsche'nin diğer dinlere yaklaşımı, özellikle başlangıçta bir tür hiçlik arayışı, çilecilik gibi görünen Budizm'deki dionizosu ve esrime içeren öğeleri nedeniyle (rneğin, ilkbahar başlangıcı kutlamaları) olumlu bir değerlendirmeye evrilecektir. İşlam hakkında düşünceleri de tümüyle dışlayıcı değildir (Figl. 2007, s. 346). Hindu dini ve İşlam'ın da Hristiyanlıkla karşılaştırıldığında Nietzsche metinlerinde daha olumlu yargılandığı belirtilmiştir. Bu yaklaşımda dinlere karşı özerk bir düşünme tarzı vurgulanır; artık dinsel içeriğin anlamı bu dinlerden yola çıkarak değil öznenin yargı ve seçiminden yola çıkarak kavranır ve bu da kültürel ve dinsel çoğulculuk fikriyle temellendirilir (Figl, 2007, s. 346-347).

Graham Parkes *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki imgeleri Mahayana Budist temalarıyla benzerliğiyle alır ve insandaki kutsal /tanrısal zn yeniden keşfedilmesi süreci olarak yorumlar (Parkes, 2000, s. 181-183). Bu anlamda Nietzsche tanrıtanımaz, ahlak-karşıtı bir öğretinin savunucusu olmaktan çok Doğu düşüncesinin giderek daha belirginleştiği bir felsefeyi oluşturur. Bu oluşumda nihilizmin aşılmasında bir Pagan tanrısı, Tanrı Dionizos merkezdedir. Tıpkı Buda gibi Zerdüşt de tüm insanlar için ancak yanılsamaların aşılmasıyla mümkün olabilecek bir kurtuluş vadeder ama tıpkı bir

bodddhisatva gibi ancak tüm insanlar aydınlanma yaşıyana kadar nirvanaya ulaşmayı reddeder. *Zerdüşt*'te bilgeliğe ulaşma, ben dediğimiz yapıntının bir boşluk üzerine kurulduğunun farkına varılmasıyla başlar: *Zerdüşt* kitabın girişinde büyük bir cömertlik sergileyen bir bilgedir, "yoksullar da zenginlikleriyle sevininceye kadar vermek, dağıtmak" ister (Nietzsche, 1997, s.3). Bir te dünya bilgeliğinin yerine bu dünyanın ve aydınlanan insanın içinde yaşanacak bir bilgeliğin kutsallığından bahseder. Mahyana budizmiyle benzerlikler gösteren bu düşünceler aslında tüm insanların özünde bir Buda doğasına sahip oldukları düşüncesiyle ileri sürülmüştür. *Zerdüşt* teki 'Bir Kitap ki Herkese Göre ve Hiçkimseye Göre Değil' alt başlığı da bize aslında tüm insanlığın benzer bir 'değerleri yeniden keşfederek', 'içerden Aydınlanma' potansiyeline sahip olduğunu belirtir (Parkes, 2000, s. 184).

İslam konusunda da Nietzsche'nin düşüncelerinin farklı zamanlarda bu bağlamdaki ilkelere yaklaştığını saptamamız mümkündür. Roy Jackson, *Nietzsche ve İslam*'da Heidegger'in Nietzsche'yi Tanrı'yı tutkuyla arayan son Alman filozofu belirlemesini alıntılar; Nietzsche'nin temelde dinsel bir söylem geliştirdiğini savunur ve Muhammed İkbâl'in Nietzsche ve Sufi düşüncesiyle ilgili stinsan/İnsan-Kamil benzeri yneşmelerini anar (Jackson, 2007, s. 56-57).

Jackson, Luther'ci bir eğitimle yetiştmiş Nietzsche'nin nihayetinde metafor ve sembollerini fazlaca kullandığı dinsel bir dilin de ele verdiği gibi bir tür Hristiyan Reform hareketinin uzantısı olarak görülebileceğini belirtir (Jackson, 2007, s. 12). Jung'dan bir alıntıyla desteklediği gibi Nietzsche bir ateist değildir ama egemen yorumun belirlediği kavramsal içeriğiyle böyle bir 'Tanrı'nın gerçekten öldüğüne' inanır (Jackson, 2007, s. 35). Nietzsche felsefesini oluştururken bir filolog kendisini aynı zamanda bir psikolog olarak değerlendirir. Jackson'a göre Nietzsche'nin zamanında Hristiyanlığın içinden geçtiği kimlik krizi İslam'ın bu günkü durumuna da genellenebilir ve bu sorun dilsel olarak Kutsal Metnin tasavvuf temelli yorumlarının ortodoks yorumlarıyla olan çatışması olarak özetlenebilir (Jackson, 2007, s. 16). Bu çatışmanın çözümü dilsel bir inceleme/yorumla, dinin kaynaklarına geri dönüşü içerir. Felsefeciler bu anlamda dilin içinde kavramların ilk hallerine uzanan bir hatırlamayı gerçekleştirirler (Jackson, 2007, s. 32). Burada önemli olan nokta felsefenin fizyolojik-psikolojik tezleri kendi geleneğinden gelen tezlerle btnleştirci bir rol stlendiğidir. Bu aşıamada Nietzsche aşkın bir gerçeklikten çok fizyolojik ve dilsel bir çıkış noktası kullanır (Jackson, 2007, s. 33). Her durumda Nietzsche Alman Reformation hareketinin bir uzantısıdır ve teolojik, akılcı temellendirmelerden çok iğdye ağırlık veren ve yaşıamla i içe bir mistik yaşıantıyı savunur. Bu anlamda teolojik kavramların yarattığı yabancılaştıracı öğelerden arındıran bir dinselliğin sözcüsü olduğu sylenabilir: *Anti-Christ* 'te gerçek Hristiyanlığın yalnızca 'edim olarak' varolabilme olasılığı olduğundan bahseder ve İsa bu anlamda Hristiyandır çünkü sözle değil, edimiyle Hristiyanca bir tutum sergilemiştir:

"İsa'ya 'zgr bir ruh' denebilirdi (..) maddi şeylerle uğraşmazdı o: sözcükler öldürür, maddi herşey öldürür. İsa'nın bildiği biçimiyle 'Yaşam' kavramı, deneyimi her tür sözcüğü şiddetle dışlardı: formüller miş, yasalar mış, inanç ya da dogma. O yalnızca

içinde, en derinlerde ne varsa ondan bahsederdi: ‘yaşam’dan ya da ‘hakikat’ten ya da ışıktan...” (Nietzsche, 2005, s.29-30, Jackson, 2007, s. 45-46).

Sonuç olarak, dinsel bir sistem ancak tinsel bir içsel yaşama eşitlendiği, kavramların ve skolastik bir tutumun ötesinde eylemde yaşanıp görülebildiği ölçüde bir anlam taşır. Burada belirleyici olan içgüdüdür, tutkudur ya da tüm tutkusunu ‘tek erdeme’ yatırmış, ‘kendine hiç ruh ayırmamış’ stinsandır (Nietzsche, 1997, s. 9-10). Jackson, Jaspers’den alıntısında Nietzsche için ‘tat/zevk’ kavramının düşünce ve değer yargısını öncelediğini belirttiğini yazar. Bununla Rumi’nin mistik yaklaşımındaki Tanrı sevgisinin ‘tadı/zevki’ arasında paralelikler kurmak mümkündür. Bu Luterancı yaklaşım *amor fati*’de de ifadesini bulur: yaşam olaylarının Tanrı’nın istemine uygun olarak kozmik bir ölçekte (*Bengi Dönüş*’te) aımlandığı, bu şekilde anlaşılıp onaylanması gerektiği ve yaşamdan nefret etmenin dine aykırı bir tutum olduğu düşüncesi de Nietzsche’deki dinselliği rnekleyecektir (Jackson, 2007, s. 46). Nietzsche’nin dinsel felsefesi bu anlamda bir kurtuluş teolojisi de içerir ama bu bir tür içsel aydınlanma, stoacı bir ‘kendini yenme’ (Selbsberwindung) içeren bir kurtuluştur. Bu ‘kendini yenme’ Nietzsche’deki g isteminin yöneldiği ya da yönelmesi gereken gerçek ‘güç istemidir’ ve g istemi kavramı ancak bu bağlamda Nietzsche felsefesinde önem taşır. Her durumda bu ‘kendini yenme yolundaki güç istemi’ insanlığın iyileşmesi için sunulmuş kurumsal dinlerin önerdiği yanlış bir tedavinin yerini almayı amaçlar. Nietzsche’ye göre o çağda yaygın olarak kendisini sunduğu biçimiyle Hristiyanlık iyileştirmez, yalnızca uyuşturur, acıyı giderir ve acının yokluğu durumunu da kurtuluş olarak sunar (Jackson, 2007, s. 46).

Nietzsche’nin dinselliği *Ecce Homo*’da anılan ve bir tür “vahiyy” yaşantısına eşitlenen ilham olarak adlandırdığı duygulanımda da buluyoruz.

“...İnsanı en derinden sarsan, altüst eden bir şeyin birden bire anlatılmaz ve incelikle görülür, duyulur olması anlamına gelen “vahiyy sözcüğü var ya, bu olaya tıpatıp uyar işte.” (Nietzsche, 1998, s.76)

Diğer bir deyişle, Nietzsche’de *Zerdüşt* ya da *Bengi Dönüş* fikirleri herhangi bir fikir gibi değil, öncelikle mistik bir deneyim olarak yaşanmıştır. Yukarıda alıntılanan eserde Nietzsche, Zerdüşt’n aklına gelen ilk tasarımlarını sevinç gözyaşlarıyla neredeyse tanrısal bir aydınlanma deneyimi olarak yaşamış olduğundan, neredeyse gerçekliğin “zn grlemekten” bahseder. *Bengi Dönüş* de böylesi metafizik ve dinsel bir yaşantıyla ortaya çıkar ve *Zerdüşt*’te de bu dinin peygamberi g istemini ve değerlerin yeniden gözden geçirilmesini savunan bir filozoftur. Tüm bunlar Nietzsche’nin gerçekte karşı olduğu şeyin dinselliğin özünü oluşturan ‘Tek’le bütünleşme’ değil, bunların ‘geleneksel yorumları’ olduğunu gösterir (Jackson, 2007, s. 49). Bu yorumlar insanın tinsel bütünleşme yaşantısına giden yolda gelişimini engelleyen, dinsel ze yabancılaştırıcı kavramlar içerir. İnsan doğasına ve onun özündeki ‘doğru metafiziğe’ karşı giden metafizik anlayışı Jackson bir tür entropiye/evrensel bir enerji bozuluma/dağılıma benzetir. Bu yanlış kavramsallaştırma insan türünün bir tür kendine yabancılaşmasına ve sürekli bir yok oluşa yol açacaktır. Nietzsche’nin

eleştirileriyse bunun saptanıp farklı bir metafizikle bir karşı-entropi yaratmayı ve bu yokoluşa engel olmayı amaçlayan bir tür reformist-dinsel söylem olarak okunabilir.

Bengi Dönüş kavramı bir düşünce deneyi olarak da okunabilir. Bu anlamda varlığın ebedi kum saati sürekli olarak tersine çevrilir ve aynı şeyler sonrasızca yeniden yaşanır. Tüm acılarıyla aynı yaşamın defalarca yaşanması gerçeği karşısında insan nasıl bir *amor fati* yle yaşama ve *Bengi Dönüş* evet diyebilir? Olası bir yanıt, sanatın yaşamı gerçek özüyle ortaya çıkaran sonsuzluk anlarını ortaya çıkarıp onun gerçek anlamına geri götüren kutsallığı belirginleştirmesi, ve ancak bunun acıları katlanılabilir kılabilceğidir. Diğer bir yanıtı da sanatın yaşantıya içkin bir kutsallıktan kopuk olmayan, ama onunla da sınırlandırılmayacak bir esrime yaşantısı içerdiği ve yaşantı aracılığıyla iletilen bir aydınlanmanın yaşamın tümüne ‘evet’ dedirtecek kutsal bir olumlamaya kapı açabileceğidir. Burada sanat, akılcı/rasyonel bir tutumun gerçek kaynağından koparıp kültürel ‘kavramlar’ olarak adlandırılan çarpıtmalara hapsedtiği gerçekliği şiir örneğinde olduğu gibi içgüdüsel olarak içerden keşfeder ve Orpheus’taki kutsal kökenlerine geri bağlar. Her durumda Değerlerin Gözden Geçirilmesi, zaten sanatın bir işlevi olarak egemen metafizik anlayışı temellendiren bir ahlak anlayışına karşı çıkacaktır. Acıma kavramı bu anlamda önemlidir ve Nietzsche *bu anlamda* Hristiyanca Değerlere/acıma’ya karşıdır ama iyilik kavramına ve tüm değerlere karşı olduğu söylenemez. Shestov’a göre Hristiyanlığın değerlerine yönelttiği bunca acımasız eleştiriye rağmen Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” tezi Tolstoy’un “Tanrı iyiliktir” ifadesine eşittir (Shestov, 2020, s. 77). Nietzsche tümüyle iyiliğe adanmış bir yaşam olasılığının peşinde, kendi içsel deneyimlerine dayanan bir iyilik yaşantısı kurmayı amaçlar. Karşı olduğu değerler, ikiyüzlülüğünü doğrudan deneyimlediği moral çelişkilerdir ki bunlar da zaten kutsallığın yaşantısının önündeki en büyük engellerdir. Nietzsche acıma ve benzeri yüceltilen duyguların bu süreçte insanın kararlılığını yıpratacağını ve gerçeğin örtülmesinde bir araca dönüşebileceğini savunur. İyinin ve Kötü’nn Ötesinde ‘Gerçeğin ne kadarına katlanabilirsin’ sorusu Nietzsche’de sorulması gereken temel bir sorudur:

“Bir şey en üst düzeyde zararlı ya da tehlikeli olsa bile pekala da DOĞRU olabilirdi; gerçekten de varoluşun temel yapısı bu doğrunun tüm bilgisi karşısında yenik düşecek bir yapıda olabilir – öyle ki insan aklının/ruhunun gücü onun katlanabildiği “hakikat” miktarıyla ölçülebilir, diyebilirdik, - ya da daha düz bir anlatımla, hakikati ne ölçüde zayıflatılmış, örtülmüş, tatlı, sönük bir şekilde sunulmuş ve çarpıtılmış bir şekilde TALEP ETTİĞİYLE, ölçülebilirdi (Nietzsche, 2004, s.55).

Rumi’de de benzerliği tekrar saptayacağımız gibi, Nietzsche insan gerçeğinin örtülü bölümlerini gün ışığına çıkarmak için sanatı kullanır çünkü sanatın /şiirin dili, katlanılması zor bir gerçekliği katlanılır kılan güzelliğın / metaforların ve bunların yarattığı esrimenin dilidir. Bu dilde üretilen metinlerin karşıt söylemler içerse de olumsuzlamalar yoluyla gerçeğin metafizik özünü ifade ettiğini, zira karşıtmış gibi görünen bu metafizik belirlemelerin birbirine yneşen kavrayışlardan ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Jung Rumi'nin içine doğduğu Kuran evreniyle Nietzsche'nin Zerdüş'te yaratmayı denediği mitik gerçeklikte aynı arketiplerin iş başında olduğunu belirtir ve bunlarda dile gelen simgesel anlatımların aslında tüm insanlar için söz konusu olan ortak bir insan doğasına gönderme yaptığını belirtir. Bununla beraber, Rumi için en büyük mutluluk olarak Tanrı'ya yönelen ve O'nunla birlikte olmayı amaçlayan yoğun bir sevgi yaşantısına bırakılış, Nietzsche için problem olarak grdğu tüm bir kültüre ve kendine açtığı savaşın byklğu nedeniyle imkansıza yakın derecede zor ve örtülü bir biçim alır. Bu nedenle Nietzsche '*Böyle Buyurdu Zerdüş*' için, 'Bir Kitap ki herkes için ve hiç kimse için değil' alt başlığını kullanacaktır.

Ricoeur'n Nietzsche'yi *şüphenin Ustaları (Masters of Suspicion)* arasında sayması, tüm bir kültürde saptanıp ortaya çıkarılması gereken bu 'örtülü' çarpıtmalara yaptığını vurgu nedeniyle (Ricoeur, 1970, s. 32-35). Felsefesinin bütününde Nietzsche 'rtl olanın' açığa çıkarılması ve buna karşı işleyen tüm bir kültürün yalanlarının ortaya çıkarılmasıyla ilgilenir. Burada ortaya çıkarılması gereken şeyin kültürel çarpıtmalar olduğu kadar varlığın tümüne içkin, ancak sanatsal esrime yoluyla bilince çıkabilecek sanatçıya özgü bir kutsallık diliyle anlatılan tümüyle her şeyi kaplayan bir varlığa 'övgü'dr ve bu anlamda Rumi'nin temel eseri olan 'Mesnevi/vg' ile aynı amaca yönelir.

Fromm *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum'da* (Beyond the Chains of Illusions) Marx'tan yaptığını alıntının pekala Freud tarafından da söylenmiş olabileceğini belirtmiştir; 'Koşuldan dolayı yanılısamalardan vazgeçme isteği, yanılısamalar gerektiren bir koşuldan vazgeçme istegidir' (Fromm, 1989, s. 25). Biz bu benzerliğe paralel bir çizgi sergileyen Nietzsche felsefesini de ekleyebiliriz: Nietzsche ürettiği felsefesi ve bundan ayrı düşünülemeyecek yaşam biçimiyle, insansal yabancılaşma için söylenmiş bu sözün sağlıksız bir dinsellik yorumuna dayalı kültürel çarpıtmalar, özellikle de kurumlaşmış bir Hristiyanlık için de geçerli olabileceğini ortaya koyar. Zira dinsel duygunun iini boşaltıp yaşama karşı ruhsuz bir dizi ritüele indirgeyen bir din yorumu elbette varlığını kültüre dağılmış yanılısamalı koşullara borçlu olacak ve gerçek dinsel yaşantıya geçiş ancak ve ancak bu koşulların gerektirdiği yanılısamalardan vazgemeyle mümkün olabilecektir. Bu yanılısamalara kişinin kendi hakkındaki düşünceleri de eklenmelidir ve kişi kendisine karşı da giriştiği bu çabada tıpkı Zerdüş'tn söylediği gibi kendisine de Zerdüş'tn řu sözünü söyleyebilmelidir 'Doğrudur: biz hayatı severiz, ama yaşamaya değil, sevmeye alıştığımız için' (Nietzsche, 1997, s.39).

Bu temeller üzerinde Nietzsche felsefesi tüm kültüre yönelik bir eleştiri biçimini alır. Kişi bu zorlu projede kendi hayatının amacı olarak 'stinsan'ın yaşamasını' koyar. Üstinsan'ı amaçlayan bu yaşam kişi ancak kendi değer ve alışkanlıklarını karşısına alabilirse mümkün olabilir. Bu süreç ise kölece bir 'karşı koyma'yı değil yaşama yönelik soylu bir olumlamayı içerir:

"Karşı koymak, -bu kölenin soyluluğudur. Sizin soyluluğunuz, szdinlerlik olmalı. Sizin buyurmanız da szdinlerlik olmalı!

‘Yapmalısın’, ‘İstiyorum’dan daha tatlı gelir savaşçının kulağına. Ve sevgili bildiğiniz her şeyi, önce kendinize buyurtmalısınız.

Hayat sevginiz, en yüksek umudunuza beslediğiniz sevgi olsun; en yüksek umudunuz da, en yüksek hayat düşünceniz olsun!

Fakat en yüksek düşüncenizi ben buyurmalıyım size, - o da şdur: insan altedilmesi gereken bir şeydir.

Böyle yaşayın szdinlerlik ve savaş hayatınızı! Uzun mr de neymiş! Hangi savaşçı esigensin ister ki!” (Nietzsche, 1997, s.47-48).

Hristiyanlığın bir değer olarak önemle vurguladığı *acıma* duygusu bu anlamda kişideki en iyiyi (en iyiye yönelik mücadele, isteme, çaba ve yaratıcı gücünü) ortaya çıkarmaya değil, mücadeleyle daha mükemmel olabilecek bir potansiyeli sakatlamaya hizmet eder ve yalnızca bu anlamda yaşamın bu en üst erekselliğine yönelmiş savaşçı ruhuna karşı bir tutumdur:

“Dediğiniz saat: “Benim acımam nedir ki! Acıma, insanı sevenin çivilendiğı çarmıh değil midir? Oysa benim acımam çarmıha germe değildir” (Nietzsche, 1997, s.8).

Sonuç olarak ‘Bir gün stinsan bu yeryüzünde yaşasın’ diye yaşayan bir insan tüm bir kültürü karşısına aldığı sancılı bir sürecin içindedir zira bunu yalnızca kendisine dayanarak yapacağı bir savaş söz konusudur. Zerdüşt’n deyimiyle kendi gerçeğini bulma yolunda ‘kekelemekten korkmayan’ bir gerçek arayışında kişi en azından bu çabanın dışında yaşanacak her tür mutluluğu ‘acıması bir rahatlık’ (Nietzsche, 1997, s.7) olduğuna kesinlikle inanmıştır ve Zerdüşt’n de belirttiğı gibi, insanda değerli olan şeyin onun aşılması gereken bir varlık olduğudur. İnsan yaşamını tüm değerlerin gözden geçirilmesine adanmalı ve gç isteminin her yerde iş başında olan etkin bir ilke olduğunu kabul etmelidir. Nietzsche’de iyi olan sağlıklı olan, gelişen, kendi doğasına uygun olanı örtüldüğü yerden gnişliğine çıkarandır. Kişi yaşamı sakatlayan i ve dış her tür kültürel normu karşısına almayı, bunları ‘horgrmeyi’ ve en temelde yatan ‘değere’ geri dönebilmeyi becerebilmelidir:

“Ben birsr erdem istemeyeni severim. Bir tek erdem, iki erdemden daha erdemdir, çünkü yazgının asıldığı daha zorlu düğümdür o.” (Nietzsche, 1997, s.9)

Her tutkuyu en baştaki ilkesine ve kendi içinde örtülü olarak bulunan baştaki orijinal haline geri döndürmeye çalışan kişi, kendisinde ve evrende iş başında olan daha büyük bir gerçeği, ‘bengi dönüş’ gerçeğini keşfeder. Herşeyin en başından beri ve sonsarızca aynı şekilde yaşandığı, yaşanmakta olduğu ve yaşanacağı gerçeğini bir kere onaylayan insan, *amor fati*’ye, kader sevgisine ‘bırakılır’.

Nietzsche’nin tüm felsefesine dağılmış, belli bir sistem içermeyen ve oldukça kapalı/yoruma açık düşüncelerini kozmik bir senaryoya yerleştirerek anlamlandırmak her Nietzsche okuması gibi kaçınılmaz olarak bir yorum içerecektir. Her durumda tüm Nietzsche felsefesi boyunca izini

srdgmz Nietzsche kavramları kişiide ve kültürde çok boyutlu olarak yaşanan bir *dekadans*'ın / yabancılaşmanın / uzaklaşmanın saptanmasıyla başlar:

“Tüm politik kuramlarımız ve anayasalarımız (bunlara ‘Reich’ da fazlasıyla dahil) kşn sonuçları, zorunlu olarak vardığı yerlerdir; dekadans'ın bilinçdışı etkileri bazı bilimlerin ideallerine bile baskın bir duruma gelmiş bulunuyor. İngiltere ve Fransa'daki tüm sosyoloji disiplinine itirazım, toplumun yalnızca *ryen biçimlerini* deneyimlemiş olması ve sosyolojik değer yargılarının ‘*norm*’u olarak masum bir şekilde kendi çürüme içgüdüsünü kullanmasıdır. *ryen yaşam*, tüm organizasyon güçlerinin yitimi, yani ayrılma, bölümlenme, tabii olma, yitimi ve tahakküm kurma (baskılama) bugün sosyolojide *ideal* bir şey olarak formlleştiriliyor. Toplumcularımız dekadans, ama bay Herbert Spencer de dekadans, - zira diğergamlığın (altruizm) zaferini arzu edilir bir şey olarak görüyor (Nietzsche, 2005, s.212-213).

Bu saptama kişiyyi zorunlu olarak bunun nedenleri ve aşılması yolunda tüm *değerlerin gözden geçirilmesine* ve yeni değerlerin yaratılmasına gtrecektr. Fiziksel dünyada ve bilinç düzeyinde bu sürece egemen olan *G İstemi* ilkesinin, kozmik boyutta, ama aynı zamanda bilincin bir tür kurnazlığı olarak da saptanması ve dışarıya yönelik sahte değerlerin hizmetinden kişinin kendine yöneltilmesi (*Selbstberwindung*), bu kendi değerlerini yaratma etkinliğinin önemli bir bölümünü oluşturur. Kozmik bir ölçekte tekrarlanan *Bengi Dönüş*'se fiziksel evrende ve kişi bilincinde ‘bir görev olarak’ *stinsan*'ı amaçlar. Bu süreç içinde yaşanan tüm insan acılarınınsa *Amor Fati* yaşantısıyla acınası bir mutluluğa yeğ tutulduğu kesindir. Elbette bu kavramların Nietzsche'de ortaya çıkma süreçlerinin yukarıdaki sırayı izlediğini söyleyemeyiz ve böyle si bir senaryo ancak kavramların geriye dönük bütünleştirici bir okumasında anlamlı bir resim oluşturacaktır.

Bu zorlu bilgelik Zerdüşt'n deyi miyle, kişinin kendi ‘uçurumuna bakabilmesini’ gerektirir ve bu yaşantı da Diyonizos'ta simgeleştirilir. şeylerin/Varlığın uçurumu dünyanın/gerçekliğin anlamca temelsizliğini ifade eden Diyonizosçu bir kavrayıştır. Herhangi bir iddianın akılcı bir şekilde doğrulanabilmesinin de temelsiz bir iddia olduğunu içeren bu fikir, *Aklın Uçurumu*'nu da içerir. Ebedi Dönüş ve Tanrı, uçurumla ilişkilendirilebilecek kavramlardır ve bunlara verilen tepki Nietzsche'de son derece önemlidir zira kişi ‘uçurumuna baktığı zaman’ o da kişiye bakar” (Burnham, 2015, s. 6).

Nietzsche kendini ‘*Tehlikeli Belki'nin Filozofu*’ olarak tanımlar ve amacı insanın peşinden koştuğu güvenlik ve mutluluk arayışına feda etmeyeceği, kendini ve değerlerini karşısına almaya cesaret edebildiği bir gerçek arayışıdır. Nietzsche sıklıkla “gerçeğin ne kadarına dayanabilirsin?” sorusunu sorar (Burnham, 2015, s. 91). Yaşamımız eğer bir takım yanılsamalar ve basitleştirmeler üzerine kurulmuşsa o zaman bunların sorgulanması belli bir tehlike yaratacaktır. Nietzsche'ye göre insanın tinsel gelişimi bu cesareti gösterebilmesinde yatar. Zerdüşt'te insanın mutluluğu “acınası bir rahatlık” olarak küçümsenir ve tehlikeyi meslek edinen bir ip cambazı ise yüceltilir (Nietzsche, 1997, s. 7). Nietzsche bu çabasında varoluşunu tehlikeye atarak (Jung'un deyi miyle) lde, yalnızlığında bağıran bir ‘ermiş gibi’ yaşamıştır (Jung, 1998, 30.).

Tüm bu ideallerin ve kavrayışların bir anda kazanılmış bir bilgelik olmadığını, Nietzsche'nin felsefesinin en önemli yapı taşı olan "değerlerin yeniden gözden geçirilmesi/Umwertung" kavramı ile ilişkili ve onun sonucu olarak ulaşıldığını belirtmek gerekir. Bu süreç birbiriyle çelişkili yargıların söz konusu olduğu, zorunlu olarak çift değerli (ambivalent) bir tutum içerir. Başlangıçta eleştirilip dışlanan Hristiyanlık ahlak anlayışına ait değerlerin, daha sonra birey ve türün gelişimine katkıda bulunduğu ölçüde yeniden gözden geçirilip bunların olumlu katkılarının keşfedilmesi söz konusu olabilir. İntikam/hınç (*resentiment*), acıma, evlilik vb. temalar kendilerinde örtük olarak barındırdıkları yaşama karşıt, nihai olarak yıkıcı eğilimler nedeniyle eleştirilirler ancak farklı düzlemlerde bu değerlerle bir tür yeniden uzlaşma söz konusu olacaktır. Her durumda kişinin yaratıcı bir birey olarak kendinde keşfedeceği yukarıda alıntıladığımız, iki erdemden daha iyi olan *Tek Erdeme* engel olduğu sürece benzer değerleri içeren metafizik ve/veya epistemolojik sistemler Nietzsche tarafından eleştirilecektir (Burnham, 2015, s. 282-283).

Bengi Dönüş türünde metafizik bir kavrayış Nietzsche'nin tüm pozitivist tonda belirlemelerine karşı bize (ortodox söylemlerinde olmasa bile) hemen hemen tüm dinlerin belli gruplarında varlığını koruyagelmiş *Yeniden Doğuş* 'a ilişkin iddialarını akla getirmektedir. Daha sonra ayrıntılı belirtileceği üzere yüzyıllara direnmiş bu kavrayışsa henüz metaforik düzeyde bile olsa matematik ve teorik fizikteki *fraktallar* konusuyla metaforik düzeyde bir paralellik göstermektedir.

Yeniden doğuş inancına göre, Pisagor ve daha sonra da Platon'da da ifade edildiği gibi, temelde Tanrısal kökenli, bu nedenle de ölümsüz olan ruhlar, ölümlerinden sonra yeniden bedenlenirler. Bilimsel kanıtlama ötesi bu tür bir iddianın dinlerin ortadoks versiyonlarında reddedilse bile, Budizm gibi bazı dinlerde hala temel bir hakikat/olgu olarak, Rumi'nin şiirsel belirlemelerinde ve/veya Nietzsche gibi felsefecilerde de *Bengi Dönüş* benzeri düşünce deneylerinde metafizik bir bileşen olarak önümüzde durmaktadır.

Bununla beraber Nietzsche'nin *Bengi Dönüş* kavramıyla, sözgelimi Budist yeniden bedenlenme inancının bire bir benzerliğinden söz edemeyiz. Döngüsel olarak aynı şekilde tekrarlanan anların toplamı olarak varoluş kişisel bir kimlik ya da bireysel bir bilincin yeniden bedenlenmesini içermez. Tüm bu farklılıklara rağmen Budist yeniden bedenlenmenin *Aydınlanma / nirvana* kavramları yaşantısal düzeyde benzerlikler sunarlar.

Nietzsche ontolojik olarak Heraklitos'un *mutlak oluş* kavramını benimser (Diethe, 2014, s. 186-187); buna göre belli bir dengede görünse de varlıktaki her şey sürekli bir mücadele ve oluşa gelme (Werden/becoming) halindedir. Her ne kadar Nietzsche Heraklitos'ta doğrudan bengi dönüş kavramını bulamasa da, bu kavramı pekala da onun bulmuş olması olasılığı üzerinde durur zira bengi dönüşün ilk izlerine Stoa'da rastlanabilir ve Stoa pek çok düşüncesini Heraklitos'tan almıştır.

Yukarıda Yeniden Doğuş bağlamında andığımız gibi, Nietzsche'nin başlangıçta bilimsel olarak fizik kuramlarıyla temellendirilmeye çalıştığı ama daha sonra bir eğretileme düzeyinde

geliştirmeye yöneldiği yeniden doğuş kavramını gözlenebilir/deneyimlenebilir doğanın hemen her yerinde karşılaşılan *fraktallara* benzeterek anlamının olanağına işaret edilmiştir (Jamplin, 2009, Website).

Neredeyse fiziksel gerçeğliğin tümüne yayıldığı iddia edilebilecek fraktallar doğada mikro-makro ölçeklerde kendilerini tekrar eden geometrik örüntülerdir ve her ne kadar giderek daha karmaşık ve kaotik bir biçime evriliyormuş gibi görnselerde, aslında benzer örüntülerin (pattern) mikro ve makro düzeyde sonsuza kadar kendilerini kopyalayıp çoğaltmasından oluşur (Joplin, 2009, Website). Bu örüntüler ya farklı ölçeklerde benzer üst örüntülere ulaşır ya da onlara benzer alt örüntülere indirgenirler. Pespektifi dikkate alan ölçek temelli bu yaklaşıma göre, doğa ya da insan tarihiyle yapılacak bir analogide tarihsel, bireysel ve/veya zihinsel süreçlerde raslanan kaotik belirsizlik/kuralsızlıklar ve sözde “yeni” oluşumların, ancak kendilerini oluşturan bir önceki düzenliliğe yabancı kalındığı sürece “yeni” bir oluşum olarak algılanacakları söylenmiştir. Örüntülerin kırıldığı bu kaotik anlar, düzensizliğin, belirsizliğin, bir anlamda bilinemez/ölümün egemen olduğu anlardır. Bu geçici belirsizlik ve kaotik varoluşa karşı aslında gerçekleşen şey, bir ölüm ya da yokoluş değil, Süregiden Felsefe’nin kutsal metinlere ve aktarımlara dayanan sözleriyle, “Dünyanın geleceğinin, geçmişiyile aynı olduğu” gerçeğidir ve bir önceki düzenlilik bir sonraki mikro ya da makro düzeyde ortaya çıkana kadar bu durum belirsizlik, düzensizlik, kaos ya da ölüm gibi sözcüklerle isimlendirilecektir. Bu anlamda fraktalların fiziksel doğa ve insanlık kültürünün tümünü metaforik olarak temsil etme olanağı, özellikle Nietzsche’nin *Bengi Dönüş* kavramını daha anlaşılır bir düzeyde yorumlamamıza izin verirmiş gibi görünmektedir. Nietzsche’nin önce pozitivist/bilimsel bir şekilde temellendirmeyi düşündüğü bu fikir, daha sonra sevgi-duygu temelli, şiirsel ve bir esrime duygusunda yaşıntılanan bir temellendirmeye, her yaşanan şeyin önceden de yaşandığı ve sonsuza kadar yaşanacağı düşüncesine götürür (Nietzsche, 1974, s. 273-274). Nietzsche bu düşünceyle, kendisini fiziksel olarak mikro ve makro evrende tekrarlayan olayları, bunlara ek olarak insan yaşamının tek tek anlarında da kendini tekrarlayan yaşıntılardan oluşan başsız ve sonsuz bir süreci kurgular. Troy Jamplin’in bu konudaki düşünceleri *Bengi Dönüş*’ fraktal metaforuyla açıklamaktadır. Jamplin’e göre felsefe tarihi felsefeyi çağdaş düşünceye uyarlayan bir dizi metafordan oluşur ve fraktallar bize bunun görselleştirilmesi yolunda belirgin bir katkı sağlayabilir. Nietzsche’nin *Bengi Dönüş* kavramıyla ilişkisi içinde mutluluk, artık kendi varlığını korumayı amaçlayan güvenlik ve kesinlik arayışındaki bir yaşamda değil, kendini yanıltıcı bir düzensizlik görüntüsü altında bir sonraki kaotik/entropik bir belirsizlikte çoğaltan, ebedi şekilde tekrarlanan düzenliliğın getireceğı simetride aranacaktır. Zira Kozmos’un bir anlam ifade etmesi için belli oranda kaos da bulunmalıdır. Ama bu gerçeğın bilinmesinden sonra belirsizlik korkusu yerini bir üst fraktalda oluşacak düzenliliğın kesinliğine bırakır. Yaşamın yaratıcılık ikesiyle aşılması idealiyle gelecekte kesinlikle yeryüzünde dolaşacağına inanç getirdiğımız *stinsan* ideali kaos’tan bir kozmos yaratır.

Felsefi ya da mistik düşüncede yaratıcılık, kendini aşma yolunda bir üst ölçeğe geçerken yaşanacak bir kendini isteyerek ‘ateşe atmadr’: böylece kutsal kitaplardaki İbrahim peygamberin ve Rumi’de kendini ateşe atan çocuğun öyküsü problematik olarak seçtiğimiz yneşmeye metaforik bir temel sağlamaktadır. Bu kahramanca edimin fiziksel dünyadaki temeli olarak termodinamiğin ikinci yasası, yani enerjinin yaratılıp yok edilemeyeceği, yalnızca biçim değiştireceği ilkesi de gösterilebilir. Gerçekten de fraktallarla ilişkilendirilmiş bir diğer kavram olarak entropiyi, yani kapalı bir sistemde sürekli artma eğilimi gösteren düzensizlik ilkesini verebiliriz (Chen, 2020, Volume 553). Konumuz bağlamında yorumladığımızda, kozmik bir sistemde canlı cansız tüm varlıkların, zeldeyse yaşayan organizmaların ilk eğilimi kendini koruma değil bir güç aktarımı/boşaltımıdır: yaşayan bir varlık öncelikle kendi gücünü aktarmak/ondan kurtulmak ister. Giderek büyüyen ya da küçülen ölçeklerde yaşanacak olan düzensizlik değişik biçimlerde kendini kaotik olarak gösteren bu enerji aktarımından ibarettir. Bu anlamda yaşam içgüdüsünün türevi durumundaki kendini ya da her hangi bir şeyi koruma, varlığını sürdürme gibi eğilimler, mikro/makro fiziksel veya metafizik varoluşta kendini tekrarlayan bu düzenliliğin gerçeğine/gidiş yönüne ters düşer ve sonuç olarak gerçeğe yabancılaştırıcı bir moraliteyi belirler. Nietzsche’nin *Zerdüşt*’te sorduğu ‘hangi savaşçı esirgenmeyi ister?’ (Nietzsche, 1997, s.47-48), sorusu bu bağlamda evrensel bir fizik yasasının varlığın *ne*’liğine ilişkin kültürel koşullanmaların etkisinden kurtularak öznel bilinç düzeyine çıkışı olarak yorumlanabilir. Varlığın *ne* olduğu ve nasıl kavramsallaştırılması gerektiği yolundaki bu temel hata yaşamı, insan kültürünü ve moraliteyi yönlendirme amaçlı ilişkilerin de yanlış belirlenmeleri sonucunu doğurur. Kozmik bir döngü olarak Bengi Dönüş, mekanik bir bırakılışa ve pasifliğe zemin hazırlamaktan çok Kaos Teorisindeki “*Kelebek Etkisi*”ne daha çok yaklaşır. Bu anlamda Nietzsche řu anda yaptığımız ya da yapmadığımız en küçük bir şeyin kozmik olarak bir kelebek etkisi gibi fırtınalar yaratabileceğini söyler. Diğer bir deyişle *amor fati*, mekanik bir varoluşun ötesinde en küçük çabaların bile bir anlam taşıdığı bir yaşam ve evren anlayışla elele gider. Bütün bu kabuller bir kere daha evrenin, yaşamın ve gerçeğin ‘ne’liğinin, ‘nasıl’lığını belirlediği bir durum olarak ortaya çıkar ve bizi ‘niçin’in sorgulanmasına götürür (Jamplin, 2009, Website).

Hastalık, sağlık kavramlarıysa tüm yaşamını bedensel sorunlarla sürdürmek zorunda kalmış Nietzsche için felsefesinin temel kavramlarıyla i içe geçmiş bir düşünme konusu oluşturmuştur. *G İştemi* gibi bir kavramın, bizce yanlış bir şekilde felsefesinin merkez bir kavramıymış gibi sunulmasının nedeni belki de belirli zamanlarda tekrar tekrar metinlerinde ortaya çıkan bu bedensel zorlanımlardan kaynaklanan zorluklar olduğu söylenebilir. Her durumda hastalıklarla boğuşarak geçen bu yaşam hastalık ve sağlık konularını ister istemez sorgulama konusu yapacaktır.

Belirttiğimiz gibi her ne kadar *G İştemi* (Will zur Macht), Nietzsche’nin felsefesinin temel kavramlarından biri olarak sayılırsa da Nietzsche’nin ölümünden sonra kızkardeşi tarafından yapılan bir derlemeye dayandığı, dolayısıyla Nietzsche tarafından bir eser bütünlüğüyle yayınlanabilecek düzeyde onay görmüş, iyice olgunlaştığına inanılan bir kavram olarak sayılmadığı ve dönemin politik

koşullarına uyum sağlama eğilimi taşıdığı yorumuyla görelî olarak dışarıda bırakıldığı iddia edilmiştir (Burnham, 2015, s. 345). Heidegger’in bu kavramı merkez alan çalışmasıysa Nietzsche’den çok Heidegger’in felsefesini öğrenmek için iyi bir eser sayılmıştır (Kremer-Marietti, 2009).

Nietzsche’de hastalık kavramına dönersek, hastalık *dekadant* bir varoluş ve bunun uzantısı her tür kültürel dışavuruma işaret eden bir terimdir ve böylece hem birey hem de kültürü içine alan disiplinlerarası kapsayıcı bir belirleme olarak ortaya çıkar. Temel olarak dekadant/dejenere (artık özünde olduğu şey olmaktan çıkmış) bir kültür yaşama değil ölüme odaklıdır, onu çabuklaştırmak ve ona katkıda bulunmak ister, bu nedenle de yaşama ve onun geliştirilmesine yönelik her tür insanca gizil gücün karşısına onları sakatlayan köle erdemlerini koyar ve hem bireysel bilinç ve bilinçaltını, hem de toplumsal kurumları buna göre belirler. Nietzsche birey olarak kendini de bu toplumsal etkilenmenin dışında görmez ve *Ecce Homo*’da kendisinin de belli ölçülerde dekadant olmuş olduğunu belirtir (Nietzsche, 1998, s. 14-15). Nietzsche’nin tüm felsefesi öznenin (burada Nietzsche’nin kendi kendisinin) betimlenmesi yoluyla yapılan bir dekadantlık eleştirisidir: “Sözün kıyası, bir *décadent* karşıtıyım ben: Çünkü deminden beri *kendimi* betimliyorum” (Nietzsche, 1998, s. 15-16). Nietzsche bunun karşısına yaşamın ve insan ve varoluşta somutlaşan yaşam güçlerinin kutsanmasını simgeleyen Diyonizosçu kutsallık yaşantısını koyar.

Burada metafizik kavramlarla örülü bu düşünme biçiminin hangi bilgi, bilim ve hakikat modelleri üzerinde iş görmekte olduğu sorgulanabilir. Nietzsche’nin çağının kültürel paradigmalara yönelttiği köklü eleştirilerinin en başında bilginin nesnelliği ve evrenselliği anlayışı anılmalıdır. Nietzsche’ye göre bilgi dahil toplumsal kurumlarımızın ve değerlerimizin gerçekleşmesi, zaman ötesi, akla dayanan bir idealin değil psikolojik ve fizyolojik koşulların ifadesidir (Doyle, 2009, s. 60) Belli bir dönemde ürettiği düşüncelerine dayanarak Nietzsche’de hakikat, belli bir perspektiften yorumlanmış bir gerçeklik olarak tanımlanmış ve bilimsellik iddiasının da bu bilme biçimindeki sınırlılıklarını taşıyan bir uzantısı olduğu ve olsa olsa belli bir perspektifin gerçekliğini yansıttığı düşünülmüştür. Buna göre Nietzsche’de mutlak ve nesnel bir hakikatin olmadığı, yalnızca kültürel olarak ve dille koşullandırılmış bireysel perspektiflerin söz konusu olabileceği iddia edilmiştir. Gerçekten de belli bir döneminde Nietzsche için insanların ulaşabileceği nihai, mutlak, değişmez hakikatlerden çok toplumların hayatta kalmasına yardımcı olabilecek *değerler* hakikat adı altında sunulmuştur

“...bilinç iletişim gereksiniminin baskısı altında gelişmiştir; başlangıcından beri bilince ancak insan türü ihtiyaç duydu ve yalnızca ona yararlıydı (özellikle emredenler ve boyun eğenlere): ve ancak bu işe yararlık ölçüsünde gelişti. (...) Bilinç gerçekten insanın bireysel varoluşuna ait değil, onun toplumsal ve sürü doğasına ait bir şeydir. (...) Düşüncelerimizin kendisi sürekli bilincin niteliği – ona emir veren ‘türün dehası’ tarafından yönetilir ve sürünün perspektifi dilinden ifade edilir/bu dile çevrilir.” (Nietzsche, 1974, s.298-299).

Metafizik kavramlar dahil olmak üzere dildeki kavramların oluşumunda bile nesnel bir isimlendirmeden çok metaforik bir yaklaşım iş başındadır; bu süreçte dil gerçekliğin denetlenip aşılması yolunda belli bir mücadele içinde oluşturulmuştur ve tüm varoluşun yapısına içkin bu g çatışmasında dil gerçekliği olduğu haliyle yansıtmayı değil insan türünün onun içinde hayatta kalmasını sağlayacak araçlar sunmasını sağlar. Bu süreçte insanın gerçekliğe değerlerden arınmış, nesnel bir bakışı söz konusu olamaz. Bu anlamda bilimsel nesnellik vb. idealler bile kültürel değerlerin prizmasından belli bir kırıma uğrayarak geçerler. Bir bütün olarak alındığında Nietzsche'nin bilime olan tutumu şaşırtıcı bir şekilde olumludur ama felsefesinde bilimselci bir kapsayıcılıktan çok matematiksel kesinliğin tüm bilime içkinliği vurgulanır ve bu biçimde oluşturulan bir bilimin egemen paradigması, yukarıda anılan yaklaşımdan türeyen kültürel değerlerin başat özellikleri gibi gerçekliğin nicelik terimlerle açıklanması ve yaşantıların çok yönlülüğünün dışarıda bırakılması sonucunu doğurmuştur. Bu perspektif çokluğu ve kültürel çarpıtmalar temelinde kurulmuş bir kültüre yönelik eleştirilerinin bu aşamasında Nietzsche mutlak gerçeklik arayışının dogmatizmine doğal olarak pozitivist bir karşı çıkış sergileyecek ve perspektif çokluğunun benimsenmesini cesaretlendirecektir.

Bir epistemolojinin nihai amacını doğru bir ontolojik bilgiye/hakikate ulaşma çabası olarak tanımlarsak Nietzsche'nin hakikat tanımı da bu ontolojik amaç tarafından belirlenir. Nietzsche bu bağlamda bir ölçüde pragmatistlere benzer: 'işe yarayan' önermelere, inançlara ve yapıp etmelere, ya da ihtiyaımız olan ve gerçekleşmesini beklediğimiz şeylere 'hakikat' deriz (Nietzsche, 1974, s.298-299; Burnham, 2015, s. 326). Fayda insan topluluklarının korunmasına, hayatta kalmalarına yarayan şeydir. Diğer bir deyişle hakikat dediğimiz olay kökeninde "ahlaki" dir, insan yaşamının korunması ve gelişmesine katkıda bulunacak bir değere dayanan bir önermedir. Kökendeki bu işlev daha sonra, zmeden ve onun isteklerinden bağımsız, nesnel bir gerçeklik varsayımıyla idealize edilmiş ve unutulmuştur. Gerçekte epistemolojik ve/veya metafizik olan, fizyolojik olana bağlıdır zira bunlar türün korunma ve hayatta kalmasına ilişkin süreçlerdir. Nietzsche'ye göre bilginin dış dünyadaki nesnesine uygunluğu ya da karşılıklılık/*correspondance* kuramı umutsuz bir idealdir. Varolan yalnızca gerçeklik adını verdiğimiz bir "perspektif çeşitliliğidir". Her durumda hakikat bilim ya da felsefeyle öğrenilebilecek bir şey değildir. *İyinin ve Kötünün ötesinde* bizi değiştiren 'tehlikeli' bir hakikat söz konusu edilir (Burnham, 2015, s. 329):

"Bilgi bizi değiştirir; tüm besinlerin yaptığını yapar , yani –fizyologların bildiği gibi, yalnızca 'korumakla kalmaz'. Ama ruhlarımızın derinlerinde, ta derinlerinde hem de, kesinlikle öğretilemez bir şey var, kaya gibi bir tinsel kader, önceden belirlenmiş bir karar ve önceden belirlenmiş, seçilmiş sorulara verilmiş bir cevap var" (Nietzsche, 2004, s.177).

Kişi bu bağlamda görünüşler dünyasını bile reddetmelidir zira görünüş ve gerçeklik birbirine bağlıdır ve hakikat ancak "hakiki bir dünya varsayarsak" var olabilir. Bu hakikat anlayışını aşan bilme biimiye "güç istemi / *die Wille zur Macht*" tır, dünyanın / yaşamın olumlandığı "hakiki bir varoluşu"

gerektiren bir bilme biçimidir. Buysa Nietzsche'nin *Ecce Homo'da Zerdst*'n yazım sürecinin anlatıldığı bölümünde söylediği gibi, grnsn ötesine gidebilmek için kişinin yaşamında "daha nice ölümler yaşamasını" gerektirir (Nietzsche, 1998, s. 78-79). Nietzsche'ye göre bir ruhun büyüklüğü gerçeğin ne kadarına dayanabileceğiyle ölçülür (Nietzsche, 1989, s. 49). Bu nedenle bengi dönüş en büyük "ağırlıktır". Nietzsche'de bilgiye yönelik çaba hakikatin keşfi için vlmez, burada övülecek olan perspektif çokluğunun farkındalığına varılması yolunda gösterilen çabadır zira bu yaşamın korunmasına katkıda bulunur (Burnham, 2015, s. 325-329).

Nietzsche'de bilgi'den öncelikle kişinin kendi hakkındaki bilgisi anlaşılır, hakikat konusu ise herhangi bir nesnellik iddiasının gerçekdışı bir ideal olduğu düşüncesiyle ele alınır. Öncelikle nesnellik diye birşey yoktur zira kavramlar en başından itibaren pragmatik ihtiyaçların tatminine yönelik oluşturulmuş, sonradan kökendeki bu pragmatik yaklaşım unutulur bağımsız oluşumlar gibi görülmeye başlanmıştır. Bu anlamda bilgi kuramsal correspondance / karşılıklılık ilkesi gerçekçi olmayan, ulaşılmaz bir idealdir. Nietzsche felsefesinde vurgu tek bir gerçeğin bulunmasından çok perspektif çokluğunun belirleyiciliğidir.

2.2. Nietzsche'de Din/Metafizik Eleştirisi: Tanrı, Kutsallık Dionysos ve Monoteizm

Nietzsche'nin metafiziğe yönelik eleştirilerini metafiziğin geleneksel anlamda, rneğin Aristoteles'ten temel olarak nasıl anlaşıldığıyla almak belli sorulara doğrudan bir cevap oluşturacaktır. Aristoteles'te metafizik varlık, varoluş, tz ve görünüşlerin altında yatan nedenselliklerin araştırılması olarak felsefenin temelidir. İlk nedenler konusu ise 'Hareket Ettirilemeyen Hareket Ettirici' olarak Tanrı kavramına gönderme yapar ve Tanrı'yı tüm arzuların nesnesi olarak metafiziğin inceleme konusuna dahil eder: "Herkes 'bilgelik' (sophia) denen şeyin ilk nedenlere (aitia) ve başlangıç noktalarına (ya da ilkeler, archai) ilişkin olduğunu düşünür" (Aristotle, Alfa, 981 b28). Öncelikle bir "ilk felsefe", "teoloji" ve "bilgelik" olarak tanımlanan metafiziğin yukarıda belirtilen nitelikleriyle Nietzsche'nin felsefesinde dışlanmasından çok ancak belli yönleriyle yeniden tanımlanma çabasından bahsedilebilir.

Bu yeniden tanımlama temelinde Nietzsche'de öncelikle Platon'a yönelik eleştirilerle başladığı iddia edilen metafizik karşıtlığının temelde bir yneşme içerdiği de iddia edilmiştir. Kendi felsefesini 'tersine çevrilmiş Platonizm' olarak niteleyen Nietzsche (Nietzsche, 1980, Volume 7, 7), Schrift'in de Heidegger'i anarak belirttiği gibi, aslında Platon'un başladığı bir projeyi tamamlar. Platon'daki ebedi idealara karşı olduğunu söyleyen Nietzsche'nin 'Oluruş/becoming' içerisindeki bir süreklilik olarak Bengi Dönüş kavramıyla tam da benzer bir metafiziğin içinde olup olmadığı sorgulanacaktır. Heidegger *Güç İstemi*'nden yaptığı alıntıyla tüm yaşayanlarda varolan yaşam gücü olarak g isteminin değişmeyen bir Oluruş/meydana geliş olarak geçicilik olduğunu belirtir. Bunu isteyen *stinsandır*, kendini intikam duygusundan, kendi gücü tesindekini, geçmişi istemekten kurtarmış, *Bengi Dönüş*' ve zamanın geçiciliğini değişmeyen, ebedi bir ideal olarak onaylamış

insandır. Bu biçimde intikam ruhunun/arzusunun tinselleştirilmiş bir biçimiyle geçmiş olumlanır (Schrift, 1983, s. 53-54).

Schrift'in Heidegger'e yaptığı göndermelerle desteklediğı bu Nietzsche-Platon yakınlaşması, Platon'un betiğine işlemiş Pisagor etkisi, sayılara verilen kutsal nitelik ve bu kutsallığın kendisini yalnızca ideaların kavramsal tasarımıyla sınırlanamayacağı kavrayışını doğırlar niteliktedir. Pisagor'da matematiğı, müzikle şiiri kutsallıkla i içe anan bir evren kavrayışının, ideaların kavramsal tasarımlarının altında yattığı düşünülebilecek doğırudan bir yaşantılama/sezgiyle kurulduğı iddia edilebilir. Platon'da yalnızca kavram değıl, duygu ve yaşantının da olması gerektiğı düşüncesi tarihsel olarak bize ulaşan kaynaklarda ne kadar az desteklense de metinlerindeki Pisagor etkisiyle Eski Mısır'ın öğretilerinin hala işbaşında olduğunu düşündürmektedir (Uzdavinys, 2008, s. 134). Dahası Platon'un dinsel/metafizik yapılarla örtüşen kavramları bile bir tür kendinde doğıru/apaçık sezgisel bir zorunluluk olarak görünüyor. Tıpkı Pisagor'da sayıların prosedür operasyonlarına indirgenemeyecek bir anlam yükü ve kendi ötelerinde bir ontolojiyi ve bu ontolojiye adalı bir kutsallığı birlikte getirmeleri gibi, Platon da *İdealar Alemi*'ni soyut bir kavram olarak değıl Eski Mısır'ın dinsel öğretilerinden aldığı Uzdavinys'in yukarıda andığımız eserinde ne sürülmüştür. Bu etkinin Nietzsche'deki örtük izdüşümleri bu anlamda sorgulanmaya değır bir konudur.

Metafiziğe yönelik bu yadsıyıcı/olumlayıcı çift değırli tutumu Nietzsche'nin dinlere karşı tutumunda da görebiliriz ve bu anlamda sergilediğı tutumun 18. yy Avrupa'sında benimsen tutumu izlediğini ve bunun tamamen olumsuz bir tutum olmadığını söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre erdemli bir yasa koyucu olarak İslam Peygamberi'nin kişiliğine ve İslam'a yönelik olumlu yaklaşımlarıyla 18. yy Avrupa'sında dinsel hoşgörü dönemin entelektüellerinin yaygınlaştırmaya çalıştığı en önemli tezlerden biridir (Sadek, 2003, s. 254-258); dinsel görecelik bir yandan farklı dinlere hoşgörüyü savunan, öte yandan Hristiyanlığın, özelde de Katolik dogmatizminin evrenselliğini eleştiren bir bakış açısıyla Aydınlanma'nın söyleminde yer alır. Nietzsche bu eleştirinin devamı olarak iki özelliğı de sürdürür. Dinsel oğılculuğun savunusu, metinlerinde keskin bir karşıtlık ve eleştirel bir tonda dile gelse de pagan tanrısı Dionysus'a yaptığı merkez vurgu ve Budizme yaptığı göndermelerle farklı bir tinselliğin olanağı olarak Nietzsche'nin betiğinde yerini bulur.

Tezimizin problematiğini bir kere daha hatırlarsak, Nietzsche ve Rumi'nin karşıt söylemlere karşın kendi gelenekleri içinde yaşantısal düzeyde buluştukları bir gerçekliğin epistemik değıri önemli bir tez olarak görünmektedir. Mistik geleneklerin tümünde olduğı gibi iki düşünür de teolojik ayrımların ötesinde benliğin sınırlarının yitirildiğı ortak bir kutsallık anlayışında birleşirler. Tanrı kavramına farklı biçimlerde çekilen Nietzsche de tıpkı Rumi gibi Zerdüştlük'teki iki ayrı Tanrı fikrine karşıdır. İyi ve kötünün bir perspektif sorunu olarak bu şekilde isimlendirilegeldiğı düşüncesini iki filozof/şairde de buluyoruz: aynı şey, aynı anda değışik perspektiflere göre farklı nitelemeler alacak ve bu sadece moralite alanıyla sınırlı kalmadan, süreç içinde nesnellik ve benzeri kavramları da etkileyen epistemik sonuçlara varacaktır.

Platon'a karşı olduğu söylenen bu tutum Nietzsche'nin içine doğduğu yüzyılın din eleştirisini de göz önünde bulundurursak belki de en çok Feuerbach'ın eleştirileriyle belirgin bir paralelik gösterir. Sass'ın Feuerbach zerine yaptığı belirlemelerde okunacağı üzere, Feuerbach *Gedanken ber Tod und Unsterblichkeit (Thoughts on Death and Immortality*'de Hristiyanlığın lmszlk düşüncesini eleştirir ama mistik birleşmenin bedensel/duyumsal (sensual) sevgide somutlaşan bir yönü olduğu düşüncesini savunarak nesne-özne birleşmesinin, varlığın tümüne içkin bir mantık ve akılcılığı varsayan *panlogical* bir akılcılığa ve sensual gerçekçiliğe götüreceğini savunur (Sass, 1998, Routledge Website). Feuerbach'a göre geleceğin felsefesinde teoloji antropolojinin içinde eriyecek ve dinin yerini alacaktır zira dinin özünü bu felsefe oluşturur ve gerçek din, bu felsefedir. Feuerbach bunun epistemik uzantılarında gerçekliği akılcı, duyumsal (sensuous) ve tutkulu bir insan doğasının ürünü olarak kavramsallaştırır zira hakikat, gerçeklik ve duyum özdeştir ve hakiki, gerçek varlık, yalnızca bu duyumsal (sensuous) varlıktır. Her durumda, her ne kadar Feuerbach vahiy benzeri olgulara karşı mesafeli kalsa da dini potansiyel olarak sonsuzluk ve ebediyet ideallerine yaptığı vurguyla tümüyle dışlayıcı/ateist bir çizgi izlemez zira dinde somutlaşan 'sonsuzluğun' bilgisidir. Bu anlamda teolojinin gizeminin antropolojiyle anlaşılabileceğini ve dinsel literatüre son derece yaklaşan bir şekilde, tanrısal varlığın gizeminin de insan varlığında saklı olduğunu savunur. Feuerbach insanların yaşantısal olarak Tanrı'dan koparıldığı bir dine karşıdır ve o'na göre Tanrı ve insan varoluşu birbirine ışık tutan varoluşlar olarak anlaşılmalıdır. Feuerbach'ın Mistik yaşantıyı bedenle ilişkisi içerisinde koruyan bu yaklaşımının pozitivist bir çizgiyi koruyan Nietzsche'ye cazip göründüğü kesindir (Rawidowicz, 1931, s. 336).

Nietzsche'de felsefesi, çoğunlukla yaşamın değerini yadsıyan, ağırlıklı olarak öte-dünyanın merkez değer olarak vurgulandığı ve bu nedenle de yaratıcılık başta olmak üzere insanca glerin yanlış temellendirilmiş moral değerlerce baskılandığı bir din ve metafizik eleştirisi sunar. Dinsel düşüncenin ontolojik iddiası olarak bir öte-dünyanın varlığı ve insan yaşamını bu dünyadaki değerlerin yönlendirmesi gerektiği düşüncesi geleneksel dinlerin belli bir yorumu olarak hala söz konusudur. Nietzsche bunun bedeli olarak yaratıcılık, sevinç ve kendini 'burada ve şimdi' gerçekleştirme gibi insana özgü değerlerin baskılandığını iddia eder. Bunun uzantısı olarak gelişen bir köle ahlakında insanın özünde varolan, bireyselleşme güdüsünün hizmetindeki güç istemi ve yaratıcılık değerleri, alçakgönüllülük, kendini yadsıma ve uysallık değerleriyle, kısaca Nietzsche'nin deyimiyile bir kle ahlakıyla değiştirilir ve bu değerler yüceltilir. İnsan doğasına aykırı bu ontolojik/etik değer sistemi içerisinde belli bir düzen ve güvenlik yaratan dinler, bir tür nihilizmi yağınlaştırarak insanın doğasındaki savaşma, mücadele etme ve kendi değerlerini içerden temellendirme / yaratma gizil-gücünü sakatlar ve bu şekilde sağlıksız bir değer sistemiyle bunun üzerine kurulu kültürel değerler yaratır. Aynı şekilde Nietzsche'nin bir slogan haline gelmiş "Tanrı öldü" sözü, belli bir türden ateizmin olumlanması, dolayısıyla da 18. yüzyıldan beri devam eden Tanrı'nın ontolojik reddini temellendirme eğilimindeki bir kültürün içindeki yaygın bir kanıyı içerir. Nietzsche'ye göre artık

‘zgr ruhlar’ öznel perspektiflerden temellendirilecek yeni değerler üretme yaratıcılığını gösterecektir. Bütün bunlar Nietzsche’nin metafiziğin *yaratıcılığı sakatlayan yniyle* mutlak ve aşkın gerçeklik iddiasını reddettiği düşünceleridir; buna göre bilgi ve yorum artık öznel perspektiflerin en yakınıımızda nesnelere yönelttiği insan yaratıcılığında bulunmalı, yeniden yaratılmalıdır. ‘En yakınıımızdaki nesneler’ teolojik soyutlamaların uzağında, örneğin beslenme gibi yaşamla i içe kaygılardır:

“(...) ‘İnsanlığın selameti’ için o tanrıbilimci entrikalıklarının hepsinden çok daha önemli bir sorun var ki, beni daha başka türlü ilgilendirir: *Beslenme* sorunu.(...) Sen sen olarak nasıl beslenmelisin ki, gücünün, erdeminin –Uyanış ağında (Renaissance) anlaşıldığı gibi, düzmece sofuluk katışmamış erdeminin doruğuna varabilesin?” (Nietzsche, 1998, s. 25-26)

Bu düzmece sofuluğa karşı en yakınıımızdaki nesnelere yoğunlaşan süreç kişinin yaşamın içindeki belirsizlikle ve kendi güçsüzlüğüyle yzleşebilmesini ve kendi değerlerini yaratma yolunda bunlarla mücadele etmesini gerektirir zira Zerdüşt’n yukarıda alıntılanadığımız sözleriyle, kişi yaşamı yaşama alıştığı için değil ama sevmeye alıştığı için sever.

Bu perspektiflerin en önemli iddialar olarak öne çıktığı bir Nietzsche okuması, metinlerine yayılmış şiirsel aforizmalar arasında kaybolan ontolojik belirlemelerin felsefesinin bütününde ne kadar temellendirilebildiği sorusunu gözden kaçıracaktır. Bununla beraber Nietzsche’nin dışladığı metafiziği farklı biçimlerde metinlerine yeniden yaydığı ve en sert eleştirinin yapıldığı metinlerinde bile hala belli türden bir metafiziğin varlığını koruduğu söylenebilir. Bu bağlamda varılabilecek sonuçlardan biri de metafiziğe yöneltilmiş bu keskin yadsımalara rağmen mistik yaşantının (James’in kullandığı terimle) tüm anlatılamazlığıyla (*ineffability*) insan bilincinde bir gerçek olarak korunduğunu gösterir. Buna rnek olarak, insanın varoluşuna ilişkin monoteist dinlerin etik içermeler sunan senaryoları verilebilir. Buna göre insanın dünya yaşamı, kutsal kitaplara göre kişinin Tanrı’yı sürekli olarak görünür, bilinir bir şeye indirgeme, monoteist dinlerin kullandığı bir terimle, sürekli bir “eř-koşma” duygusuyla el ele gider ve bu aşılması gereken, yetkinsiz bir inanma biçimidir. Nietzsche’nin inanca sahip olma iddiasındaki insanlarda bile varlığını koruyan bu çift-değerliliği bir adım daha uzağa taşıyarak bu otantik olmayan inanca yönelik bir eleştiri getirdiği söylenebilir. İşte bu anlamda Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ sözü insanda süregiden bu çift-değerli / çatışmalı bilincin dürüstçe veri olarak kabul edilip sunulması olarak okunabilir. Metinlerinde yer alan eleştirel belirlemelerin ötesinde içgüdüsel olarak Nietzsche felsefesine egemen olan düşüncenin ‘altta yatan’ gerçek mesajın ortaya çıkarılması amacını taşıdığını söyleyebiliriz. Bu mesajın fark edilmesi, ancak karşıtına dnşmeyle mümkün olabilir: Zerdüşt’n dilinden söylersek, en büyük mutlulukların en büyük acılardan doğması gibi, inancın en üst sınırına, inansızlığının en üst derecesinde ulaşılabilecektir. Böylece en açık Hıristiyanlık ve inanç karşıtı belirlemelerine rağmen Nietzsche’yi inanç terimleriyle tanımlamak mümkün görünüyor. Nietzsche’de yaşandığı biçimiyle inanç yaşantısını nitelemek için bir metafor kullanmamız gerekseydi, iki yönlü aynaların yarattığı gerçeklik anlayışını örnek olarak verebilirdik.

Bulunduğumuz yönden (görüngü dünyasının bilim, sanat, felsefe dahil tüm araçlarıyla) bakıldığında önümüzdeki aynada bu nesnelerden başka bir şey görmediğimiz bir gerçeklik anlayışımız olacağı kesindir. Ayna'nın öte yanından bakıldığında hem bizim bulunduğumuz içeriye, hem de bizim bulunduğumuz tarafı göremeyen *dışarıyı* gösteren bir varlık alanıyla karşılaşırdık. Nietzsche inancın ya da yanlış bilincin maskelerini düşürürken aynanın iki tarafının da görülebileceğı bir konumdan bize seslenir. İncanın ontolojik gerekliğıyse aynanın iki tarafını da için alan bir varlık alanını varsayar. Dinsel varlık anlayışı da diyebileceğimiz bu durumda, fenomenal dünya bize çaba harcamamız ve geleceğı bizce belirsiz kalması gereken ontolojik bir alan, aynanın arka bölümü ise geleceğın tıpkı bir tarih metni gibi bilindiğı mutlak bilgi alanını gösterir. Eleştirel tutumuyla aynanın önünde tüm bir kültürü karşısına alan Nietzsche, metafizik, sezgisel, sanatsal kavrayışlarıyla aynanın arkası hakkında da bizlere bir takım kavrayışları iletir. Nietzsche *Bengi Dönüş*'le geleceğı geçmişin tekrarına eşitlerken aynanın iki tarafının gerçekliğini de kabul eden bir inançlı gibi kendini bıraktığı bir *amor fati* yaşantısında tüm tutkusunu kendinde neyin gerçek, neyin yalan olarak yaşandığının araştırılmasına adar. Bu gerçek tutkusu sorgulamasız kolaylıklar ve acınası mutluluklar üzerine kurulu yaşam karşıtı bir inanç yerine, tüm gerçekliğinde yaşanacak ve kişinin kendi içinden temellendirdiğinde onu 'kendi değerleri' olarak adlandırdığı bir yaratma mücadelesi içinde en saf halini keşfedeceğı bir inancı tercih eder. Bu anlamda Nietzsche'nin tüm felsefesi zaman içinde ve kültürel yozlaşmalarla yitip gitmiş tek insanlık dinini ilk halindeki saf biçimiyle içerden deneyimleme çabasından başka bir şey değıldir. Öyle ki Hristiyanlık eleştiri bile ağlar boyunca durmadan değıştirilmiş bir dinin belli bir tarihsel dönemdeki görünümüne yöneltilmiş bir eleştirinin ötesine geçmez.

Burada zellikle Nietzsche'nin Kilise'nin İncil yorumuna ya da İncil'e ynelttiğı eleştiriler üzerinde durulmalıdır. Bu eleştiriler Nietzsche'nin genel olarak dine ynelttiğı eleştiriler olarak algılanması sonucunu doğurmuştur ama Hristiyanlık'ın tarih içerisinde uğradığı dönüşümler gözönüne alınırsa bu iddianın yanlışlığı hemen ortaya çıkar. Öyle ki 4. Yüzyılda yasaklanan incilerden bir tanesinin, Barnabas İncili'nin bazı tezleriyle Nietzsche'nin felsefesinin temel önermelerine yaklaştığı bile söylenbilir. Buna göre Zerdüş'tn tümüyle öte dünyaya yönelik ve saf ruh merkezli u düzey metafizik iddialara karşı olarak insanlığı teşvik ettiğı "Yeryüzüne bağı kalın/saygı duyun" ağırsı, Barnabas İncili'nde Tanrı tarafından meleklerle verilen dinsel bir komuttur ve kendilerinin saf ruh olduklarını söyleyerek melekleri bu iddiaya karşı çıkmaya kışkırtma ise "gurur" olarak adlandırılan temelsiz bilgiyi ya da kendine yabancılaşmayı simgeleyen, meleklerin başı ve kendisi de bir rahip/ğretmen olan şeytana düşen bir görev olarak anlatılır. Bu betimleme doğru olarak alınırsa Nietzsche'nin 'yeryüzüne bağı kalma' ilkesinin Hristiyanlık karşıtı olması şöyle dursun, İsa'nın temel mesajı olduğı söylenbilir:

"(...) havarileri İsa'ya 'Ey ğretmen', bize şeytan nasıl gurura kapıldı, onu anlat zira bu itaatsizliğıyle düştüğünün ve bizi kötülüğe ittiğini anladık. İsa (...) meleklerin başı ve bir ğretmen olan şeytan (...) Tanrı'nın Allah'ın elçisini yaratacağını biliyordu. şeytan onlara 'Bir gün Allah [Adem'in temsil ettiğı] bu yeryüzüne saygı göstermemizi isteyecek.

O zaman bizim ruh olduğumuzu, bunun uygun olmayacağını söyleyin’ diyerek melekleri kışkırttı. [Onlar da Adem’e/yeryüzüne karşı] ‘(...) biz ruhuz, bu çamura saygı göstermemiz doğru olmaz’ dediler.” (Ragg, The Gospel of Barnabas, 1907, p.79-81; zdemir, Barnabas İncili, 2013, s.51-52).

Her durumda arka planda kendini sezdiren böylesi örtülü bir metafizik mesajın dayandığı Tanrı ve kutsallık anlayışı ancak satır aralarının okunduğu bir çalışmayla belirtik bir görünüm kazanacaktır. Geleneğin ve belli bir geleneğe dayanan dinsellik anlayışının amansız bir eleştirmeni olarak Nietzsche’nin felsefesi ‘Tanrı öldü’ saptamasıyla sloganlaşır ve çağında yaşanan bu dinden uzaklaşma eğilimindeki entelektüel atmosferde çoğunlukla kutsallık düşüncesiyle anılmaz. Ancak her durumda bu yabancılaşma durumunun yarattığı gelenekten ve geleneğin değerlerinden uzaklaşma karşısında Nietzsche felsefesi bir kurtuluş çağırısı ve bir çözüm denemesi olarak duruyor. Geleneksel Tanrı anlayışı ‘bir bölümüyle’ insan ürünü bir kavramdır ve bu anlamda 19. yüzyılın zdeki tezleriyle uyum içinde görünür. Buna göre Tanrı insanca glerin, insanın kendi dışındaki bir varlığa yansıtılması, onda somutlaştırılmasıdır. Bunu izleyen aşamalarda ancak bu hayali varlıkla kurduğu ilşki aracılığıyla kendi insanca gleriyle ilēkiye girebilir. Her durumda yabancılaştırıcı bir süreç ve sonuç üreten bu durum, insanın kendi güçlerini bu varlığa ykledike giderek daha da yoksullaşması sonucunu doğurur ve kendisiyle birlikte Nietzsche’nin bir tür köle ahlakı olarak isimlendirdiği, alakėnlllk, uysallık vb. gibi niteliklerin en üst değer olarak grldğu bir ahlak anlayışını yaratır. Bu ilēkide Tanrı her şeyi bilen ve en güçlü varlık, insansa tümüyle zayıf ve bağımlı bir varlıktır. Böylece yaratıcılık, mücadele ve güçlenme potansilyeline tümüyle yabancılaşan insan hastalıklı bir metafizik anlayışın içinde tözsel niteliklerini yitirir. Nietzsche bu kle ahlakının karşısına ‘zgr ruhları’ koyacaktır; bu insan tipinde değerlerin yeniden sorgulanmasının bir aracı olarak ‘yaratıcı edim’, ‘bir gün stinsan’ın bu yeryüzünde yaşayabilmesi için’ savunulan temel değerdir. Kişi bu süreçte kendini yeniden keşfetme, kendinde neyse o olma ve bunun koşulları için mücadele etme zorundadır. Mücadele öznenin dışında ve içinde geleneksel değerlerin yok olmasıyla ortaya çıkan nihilizme, anlamsızlık ve amasızlığa karşı yeni değerler yaratmaya çalışarak yapılacaktır. Burada kişinin büyük felsefi temalarla uğraşması zorunluluk değildir, tersine değerlerin yaşamın en küçük ve en yakınımdaki alanlarında bile kendini gösteren özelliklerine yönelik bir anlama ve değiştirme çabası söz konusu olabilir. Yaşam ancak bu şekilde tüm gerçekliği ve çok perspektifliliği içinde olumlanabilir. Buraya kadar Nietzsche’nin metafizik ve geleneksel din karşıtı düşünceleri çağındaki eleştirilerden çok büyük farklılık göstermez.

Ancak geleneksel değerlere karşı amansız bir savaşın aıldığı dış dünyada kutsallık, yaşantısal bilgi düzeyinde tamamen dışarıda bırakılabilmē midir? İzleyen bölümlerde üzerinde daha ayrıntılı duracağımız gibi, Nietzsche’de Dionysos’cu bir yaşama anlayışı, esrimenin ve bu yaşantının bir bileşeni olarak kutsallık yaşantısının merkezde olduğu bir yaşama anlayışıdır. İlk bölümde belirttiğimiz gibi esrime nihai olarak Tanrı’nın *yaşantısal* bilgisini kendinde olumlayan bir epistemoloji içerdiği iddiasındadır ve bu bilgi Tanrı’nın varlığının öznel olarak doğrulandığını,

Öznenin O'nunla bağlantısında O'na yakınlashma çabasını varsayar. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesi yönelttiği eleştirilerle gelenekselin dışında ama yine de yeniden eriklendirilme/ tanımlanma yolunda belli bir tür Tanrı'yı merkeze alan bir anlayışını savunura benzer ve bu nedenle de Nietzsche felsefesini dinsel bir felsefe olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte belirtik bir teoloji sunmayan bu felsefe, Tanrı'ya yönelik çoğunlukla olumsuzlayıcı (Tanrı'nın ne olmadığını söyleyen) belirlemelerle ilerleyecektir. Ancak Tanrı'ya yönelik bu olumsuzlamalar, Jung'un da belirteceği gibi Nietzsche'nin 'kısmen Zerdüşt'le özdeş' bir aziz gibi yaşamını geçirdiği gerçeğini değiştirmez (Jung, 1988, s. 27-28). Gerçekten de isimlendirilmemiş ve varlığı belirtik bir şekilde ifade edilmemiş bir Tanrı'ya yönelik bu kutsallık yaşantısıyla Nietzsche'nin kendisinde de Zerdüşt'n deyişiyle "sert ve sıkı rüzgarların estiği bir yalnızlığın" içine çekilme eğilimi buluyoruz (Nietzsche, 1997, s.53) ama Ortodoks Hristiyanlığın sunduğu haliyle bu yaşantının hem yaşamın kendisine, hem de yaşamdaki kutsala karşı giden yönlerinin fazlasıyla bilincinde, bundaki yanlışı hisseden biri olarak. Dolayısıyla Nietzsche'nin ilk okumada, "kutsalın yadsınması" olarak algılanmaya açık düşünceleri gerçekte kutsallık yaşantısının kendisine değil, yaşamdaki ve ağının Ortodoks Hristiyan öğretisindeki kutsala aykırı giden kilise yorumuna yönelik olduğunu burada bir kere daha hatırlamamız gerek. Nietzsche'de kutsallık, yukarıda *Barnabas İncili* rneğinde andığımız 'yeryüzüne bağlı kalma' ilkesi üzerinden yaşanacak bir "Tanrı'ya yaklaşma" biçimidir ve bu İncil'den yapılan alıntıda belirtildiği gibi 'beden ve madde düşmanı' tutum, şeytan'ın ağzından, sahte bir dindarlık olarak sunulur ve buna uymayanlar din dışı olarak itham edilirler. Kilisenin süreç içinde aşırı yaşam karşıtı bir dindarlık anlayışını gerçek öğreti olarak sunması her zaman eleştirilegelmiştir ve Nietzsche'nin yaptığı bu eleştiriye 19. yüzyıla egemen söylemleriyle kutsallığın şiirselliğe bürünmüş örtülü bir ifadesini birleştirerek tekrarlamaktır. Ancak bu süreçte Nietzsche, adı belirtik bir şekilde konulmamış bir kutsallığı felsefesinin bütününe yayarak bu eleştiriye yapar ancak İncil'deki gerçek öğretiye bağlı kalarak ne bedeni, ne de bedensel duyu aracılığıyla verilen yaşamı kötüler, tersine bunlar Nietzsche metinlerinde kutsallığın bir bölümü olarak yüceltilir.

O halde Nietzsche'de belirgin ve doğrudan ismi konularak yapılan bir teoloji değil, bir tür parçalarının süreç içinde ortaya çıkıp ait oldukları bütündeki yerlerini buldukları 'metafizik bir yapbozdan' bahsedebiliriz. *Ecce Homo*'nun Zerdüşt bölümünde Nietzsche bunu açıkça dile getirecektir: 'Derdim gnm bu benim, kırık parça, bilmece, ürkünç rastlantı olan her şeyi toplamak, tek bir şey yaratmak (Nietzsche, 1998, s.84). Zira Nietzsche'nin dinsel düşünceyle sürekli bir ilişki içinde kaldığı saptanabilir. Bunu en iyi örnekleyen de, Spinoza'yla olan bağlantısıdır. Tanrı'yla (Substance) Doğa'yı özdeş kılan ve varlığın tümüne genelleyen Spinoza için Tanrı aşkın bir varlıktan çok içkin bir varlıktır; şeylerden ayrı ve evrenin dışından onları etkileyen bir varlık değil, özsel olarak tüm varlığa içkindir:

"Varolan her şey Tanrı'dadır; hiç birşey Tanrı olmadan varolamaz ya da Tanrısız kavranamaz." (Ethica, Bölüm 1, nerme 15, s.22)

Henry Oldenburg’le yazışmasında belirttiği gibi,

“Tanrı hakkındaki fikrim genellikle modern hristiyanlarca savunulan fikirden farklılık gösterir. Zira ben Tanrı’nın tüm şeylerin geçişli değil içkin nedeni olduğunu savunuyorum.(...) Tüm şeyler Tanrı’dadır ve onun içinde hareket eder.” (Spinoza, Letter 73, 1675, Complete Works, s.942).

Bu düşünümün sonucu varolan her şeyin Tanrı’nın niteliklerinin bir tür çeşitlenmesi/değişimi (modification) olarak görülmesidir ve bu da Tanrı ve Doğa’nın Tek z olarak kabul edilmesini destekler. ‘Deus sive Natura’ tanrısal özdeki her şeyin tözsel bağlantılılığını vurgular.

Spinoza’yı kendisinin selefi olarak gören Nietzsche Spinoza’yla aşkın bir Tanrı’nın reddi anlayışında birleşir. Tanrı’nın aşkınlılığını yadsımasında Spinoza’nın gerçeğin imge kavramından kaynaklanan çarpık bir algısı olarak aşkınlık metafiziğinin eleştirisi de rol oynar (Burnham, 2015, sf.308). Nietzsche’nin sezgisel/şiirsel yöntemine karşın gerçeğe geometrik bir yöntemin kesinliği yoluyla ulaşmaya alışan Spinoza, imgelem yoluyla belirlenen metafizik kavramları reddeder. İmgelem Spinoza’da metafizik hataların kaynağıdır. Novalis’in Spinoza hakkında düşüncelerinin bir yorumu olarak “ Tanrı Sarhoşu” nitelemesi (Novalis’in belli bir kitabında bulunmamasıan rağmen) sıkça kullanılır. Spinoza bu nitelemeyi Tanrı/doğa özdeşliği ve aşkınlılığını reddettiği ama içkinliğini çözümlmeye giriştiği bir Tanrı düşüncesiyle hak etmiş olsa gerektir. Nietzsche’de de içkinliğin esrime yaşantısıyla kendisini aımladığı ve bu anlamda ismi henüz konulmamış bir Tanrı’nın yaşantısına doğru evrildiğini, metafizik olanın eleştirisininse yalnızca yaşam karşıtı kılğı ve kuramlarla ilişkili felsefe ve düşüncelere atıfla yapıldığı söylenebilir. Her durumda Tanrısal içkinliğin giderek kendini kabul ettiren yaşantısı, Nietzsche’nin Spinoza’da belirtik bir dinsellik ifadesini doğrudan benimseme zorunluluğu hissetmediği bir öncül bulmaya götürür. Spinoza’daki kavramsal sonsuzluk, Nietzsche’de Dionysos’u esrime yaşantısına yaklaşacaktır. Bu yaşantı Tanrısal içkinliğin insan ruhunda yaşanan sonsuzluk / yönsüzlük yaşantısının deneyimlenmesidir. Nietzsche pozitivist bir etkiyle “aşkın” olanı reddederken, sanatsal metafiziğin etkisiyle “içkin” olanı olumlar. Böylece Nietzsche’nin Tanrı’yı aynı anda içkin ve aşkınlılığında birleyen doğu dinlerindeki mistik yaşantılara ve Rumi’nin evrenine yaklaştığını görürüz.

Bu yakınlaşma tezimizin problematiği bağlamında en çok monoteizm/politeizm tartışmasını da sorgulama konusu yapacaktır. Wilhelm Schmidt’in 1912 yılında yayınlanan çalışması insanların birden fazla tanrıya tapmadan önce tek bir Tanrı’ya taptıkları bir *Primitive Monotheism* (İlksel/İlkel Monoteizm) döneminden bahseder (Armstrong, 1994, s. 3). Bu alışmada Afrika’daki yerli toplulukların hala benzer bir Tanrı’ya taptıklarını ve bu tanrının büyük ölçüde monoteist Tanrı’ya yakınlaştığını okuruz. İnsanların belleğinde giderek silinen bu tek Tanrı, daha sonraları nitelikleri yönünden daha az güçlü çok sayıda tanrı imgesine çözülmüş ve farklı yönleriyle bunlarda korunmuştur. Nietzsche felsefesinde önemli bir yer tutan Dionysos tanrısı da bunlardan biri olarak, 19. yüzyıl din düşüncesine yine dinsel bir tonda yneltiilmış, etki gücü yüksek ve zmlmesi zor bir yap-boza benzetilebilecek kapalı bir mesaj iletir.

Nietzsche okumalarını belirsizleştiren tüm zorluğun belki de yoğun bir eleştiriyle sunulan fikirleriyle Nietzsche'nin belleklere 'Tanrı öldü' sözüyle hatırlanan bir felsefeci olarak kazanmış olmasında yattığı düşünülebilir. Zira ilk okumada Nietzsche dinsel otoritenin sarsıldığı bir dönemde aşkın bir otorite ve belli bir dinsel topluluk kültürüne metinlerindeki dışlayıcı önermelerin de desteğiyle geleneksel olana karşı olarak algılanmıştır. Bununla beraber Julian Young'a göre Nietzsche her ne kadar bireyin deneyimlerine yoğunlaşmış görünse de nihai olarak topluluk fikrinden kesinlikle uzak olmamıştır ve dinsel bir çizgi ya da belli bir topluluk olmaksızın gelişme fikrinin olamayacağını savunur (Young, 2006, s. 1-2). Young'ın bu belirlemesi temelinde Nietzsche'nin tüm bir felsefesi göz önüne alındığında ne ateist ne de bireyci olduğunu söyleyebiliriz. Young bu tür bir Nietzsche okumasının İngilizce konuşan ülkelerde yapılan Nietzsche yorumlarına iki açıdan karşıt gittiğini belirtir. Bu yaygın yorumlar Nietzsche'nin çok açık bir şekilde ateist ve bireyci olduğudur ki Nietzsche bu ikisinin de doğru olmadığını söyler. Young'a göre aristokratik değerlerin savunucusu, zgr ruhlu bireyler bile tüm bir insanlık topluluğu için savundukları değerleri savunurlar (Young, 2006, s. 3). Bunun kaçınılmaz olarak varacağı yer tüm bir kültürün acımasız bir eleştirisi, değerlerin yeniden gözden geçirilmesidir. Young Nietzsche'yi Alman *Volkish* geleneğine yerleştirir. Bu gelenek Aydınlanma'nın aşırı akılcı vurgusuna karşı gelişen Romantik geleneği temsil eder. Buna göre *Volk*, 'istem'le, 'görev'le ve 'kader'le anılan organik bir bütünlüktür ve burada bireysel yaşamların değeri toplumun bütününe olan katkılarıyla belirlenir. Topluluğa olumsuz bir eleştirel bakışı ileten '*Herde*', '*Pbel*' gibi olumsuz kullanımlarına karşı, Young *Volk* kelimesinin Nietzsche'de yalnızca saygıyla anıldığını belirtir. (Young, 2006, s. 5). Toplumun değerlerine yönelik yıkıcı olarak yorumlanan fikirleriyse *Neşeli Bilim*'de belirtildiği gibi, 'yalnızca yaratıcılar olarak yıkabileceğimiz' belirlemesiyle sınırlanır. (Young, 2006, s. 6). Young'ın en önemli belirlemelerinden biri de Nietzsche'nin eserlerinin kronolojik olarak incelenmesidir zira bu çalışmayla Nietzsche'nin gelişimi daha rahat izlenebilir. Young'ın Hegel'den yaptığı alıntıyla söylersek Nietzsche'yi felsefesinin gelişimiyle izlemek onu daha iyi anlamamızı sağlayacak, rastgele seçilen herhangi bir metindeki bir fikrin Nietzsche'nin tüm felsefesine genellenmesini engelleyecektir. (Young, 2006, s. 7). Örneğin, Young'a göre *Will to Power / Nachlass* derlemesi, Nietzsche'nin felsefesi için bir ölçüt olamaz çünkü Nietzsche'ye göre buradaki makaleler zayıftır ve Nietzsche neyin yayınlanıp neyin yayınlanmaması konusunda kendi yargısını kullanarak ölümünden sonra bu notların yok edilmesini istemiştir. (Young, 2006, s. 7, Burnham, 2015, s.345) Burada Schopenhauer'in Nietzsche'deki metafizik öğeler üzerine kesin bir etkisi olduğunu belirtmek gerek: Kantçı idealizm'in görüntü/gerçeklik ve ne olduğunu asla bilemeyeceğimiz kendinde şey/noumenon kavramlarının, çok'un ötesinde, 'Mutlak Bir'e işaret ettiği sylenabilir. Schopenhauer bu *bilinemez* kavramına bir içerik verme denemesinde bulunur: ona göre bilinemeyecėi iddia edilen bu öz, *yaşam istemi*'dir ve bu da insanın özüdür; isteme tüm düşünce, duygu ve davranışlarımıza içkindir ve bundan soyutlanamayız. Schopenhauer'e göre sonuç, tüm acıları ile içinden geçilerek yaşanması gereken acınası bir yaşamdır. Schopenhauer'ın buna bulduğu zmse, Stoacı felsefeyi ya da Budizmi hatırlatan bir çilecilik, tasavvuf/mistik İşlamin bilgelerinin sözleriyle, 'artık istememeyi isteme'dir,

istemenin reddidir ve nihayetinde ölümdür (Young, 2006, s. 9). Nietzsche kendi din anlayışı konusunda sıklıkla Schopenhauer'in dine belli bir sempatiyle yaklaştığı '*İnsanın Metafizik'e Olan İhtiyacı*' makalesine atıf yapar ve bunun pozitif bir tonda yapılan bir okuma olduğunu belirtir. Schopenhauer'e göre din, popüler metafiziktir zira kitleler düşünmeden çok inanmaya yatkındır, metafizikse şeylerin ve doğadaki fenomenlerin görüntüsünün ötesindeki 'supra-rational'i (akıl üstünü), gizli olanı, *noumenon*'u amaçlar (Young, 2006, s. 10). Schopenhauer'e göre bunu bilmeyi amalamamızın tek nedeni ölüm gerçeğinin farkındalığı ve ölümsüzlük fikrine ekilmemizdir. Sokrates'in de *Phaedo*'da felsefe için ileri sürdüğü gibi ölümün gerçekliğine eğitilme dinsel/felsefi yaşantının ilk işlevidir (Platon, 1945, s.199). Sonuçta din de metafizik de lme karşı ölümsüzlük fikrini geliştirmeli, acıya karşı acısızlık yaşantısını mümkün kılmalıdır (Young, 2006, s. 11). Dinin nc işlevi toplumsal birlik duygusunu yaratması ve geliştirmesi, son işleviyse gizem duygusunun yaşantılanmasıdır. Nietzsche'ye göre acı ve ölüm karşısında kültür tamamen çaresizdir ama *Apollon* 'la simgelenen sanat, fenomenlere yönelik seçici bir yaklaşımla günlük yaşamın dehşetini aşma olanağı sağlayan bir sevinç yaratabilir. Diyonizos'u sanat ise bu görünümlerin ötesine geçen alternatif bir metafizik sağlayacağı için bir sevinç bir kaynağıdır. Bütün bunların mümkün olabilmesi için, Sokrates'te somutlaşan saçma bir kamusalılığın, bilimin, teknolojinin aşılması gerekir. Nietzsche'ye göre varoluş, yalnızca 'estetik bir fenomen' olarak olumlanabilir. Böylece insan için yaşamın acılarını yalnızca üç çeşit yanılısma katlanılır kılacaktır: Sokratik, Apollonian, Dionisian. Apolloncu sanat öznelliğin dışlandığı ve kavramların ne geçtiği bir sanat anlayışıdır, bu nedenle Nietzsche'nin tercihi Dionizosu bir yaşamdır (Young, 2006, s. 15-16, 19).

Monoteizm-politeizm bağlamına geri dönersek, Dionysos ya da başka herhangi bir pagan tanrısında somutlaşan ve Nietzsche'nin eleştirdiği biçimiyle hristiyanlığın karşısına alternatif olarak koyduğu değerler sisteminin, tek Tanrı'yı merkeze alan monoteist bir yapıya geri götürülüp gtrlemeyeceği sorgulanabilir. Politeizmin insan znelerindeki yaşantısal temeli göz önüne alındığında, bu inanç biçimi farklı coğrafyalarda tüm bir insanlık kültürüne dağılmış ancak öznel yaşantı düzleminde benzer özellikler sunan bir kurum olarak betimlenecektir. Bu anlamda monoteizmi, pozitivizmin iddia ettiği gibi teke indirgenmiş, evrimleşmiş bir politeizm olarak kavramsallaştırmaktan çok, etkisini pagan Tanrılarında hala sürdüren, ancak politeist adı altında anılan temel sayılıtlarının monoteist kökenindeki belirlemelerinden uzaklaşmış bir inanç olarak tanımlayabiliriz. Monoteizmin varlığı tüm bu süreç içerisinde farklı inanç sistemlerinde korunur ve yaşantısal öğeleriyle öznede yaşamaya devam eder. En baştaki kültürel ya da farklı etkenlerden kaynaklanan bozulmanın bir nedeni, tektanrıılığın yaşantısal ve kavramsal yapısıyla basite indirgenemeyecek denli yoğun bir mesaj iletme görevi olduğu sylenabilir. Her durumda kutsallık yaşantısı kendisini toplumlara zorunlu olarak sanat, felsefe, daha zelleşip incelmiş biçimlerinde matematik ve bilim olarak farklı ve daha anlaşılır biçimler altında sunmaya devam etmiştir. Özellikle Antik sanatın işlevi belli türden bir bilginin korunması ve aktarılmasıdır (Gurdjieff, 2020, s.167).

Varoluşun Tanrı'yla ilişkisini kitleler için daha anlaşılır kılmayı amaçlayan ve birbirinden farklı görünen bu anlama etkinlikleri aslında kültürlerin monoteizmin farklı öğelerine yaptıkları farklı vurgulardan oluşmuş, toplumsal gç çatışmalarının etkisiyle farklı tanrılar olarak görülmeye başlanmıştırdır (d'Olivet, 1917, s.27-28). Diğerd bir deyişle monoteizmin içinde var olagelmiş bu hiyerarşik öğelerin zaman içinde ait oldukları bütünden bağımsızlaşarak farklı birimlerde yoğunlaştıkları görülür. Bu farklı anlama biçimleri monoteizme ait farklı bölümleri belli bir yönden felsefe, bilim ya da sanata ait üretim ve anlama çabalarıyla derinleştirirken, diğerd taraftan köken öğretiyle görünüşte çatışmalı bir duruma getirecektir. Farklı coğrafyalardaki isimlendirilmelerini bir kenara bırakırsak, örneğın zaman zaman farklı bağlamlarda tanrısal niteliklerin 'çokluğuna' yaptıkları vurguyla yanlış anlaşılmiş olan Hinduizm gibi dinler de belli bir anlamda tek Tanrı'yı merkeze alan tek ve aynı inancı iletmişlerdir. Süregiden felsefe bakış açısından bu inanç zaman içinde çoğud zaman felsefede ya da Pisagor'daki göründüğü şekliyle matematik, din ve felsefede ortaya çıkmış, parçalı ve birbirinden kopuk olarak kavramsallaştırıldıkları biçimiyle 19. Yüzyılın sosyolojik ve felsefi paradigmlarına temel oluşturmuştur. Bu şekilde konulduğunda Nietzsche'nin Dionysus'ta övdüğü niteliklerin temel hristiyanlık öğretisinde de bulunabileceğinden daha önce de bahsetmiştik. Her durumda aynı dinden kültürel kırılmalarla bize fragmanlar olarak ulaşan ve resmi tarihe bu biçimde geçen sistemlerin temelde aynı şeyi sylediğid gerçeğid, en azından entellektüel bir sezgiyle (*intellectual intuition*) ilettilikleri şiirsel mesajlarda güçlü bir belirginlik kazanır. Bunu temellendirmenin ilk koşulu belki de 'çoktan tek'e olduğud varsayılan evrimin mantığını sorgulamak gibi görünüyor.

Gerçekten de Musevilikle başladığı varsayılan tek tanrılı dinlerin çok tanrıcdı dinlerden aşamalı olarak evrildiğini varsaymak, bir sayısı var olmadan tüm sayıların var olduğunu iddia etmek gibi tartışmalı bir savdır. Bir'in tüm sayılara nceliğid ve öteki tüm sayıların varlık alanına ancak kendisi bir sayı olmayan 'Bir' sayısıyla gelebildikleri akıldadı tutulursa, fiziksel çokluğın aslında her zaman 'Bir' ve 'Tek' olanla öncelendiğini ne sreabiliriz. İbn Arabi'nin bu anlamda *Çokluğın Birliğı* kavramı mistik kavrayışın matematik temeli olarak anlaşılabilir. Her durumda öteki sayıların varlıkta grnebilmeleri ancak 'bir sayı' yönüyle varlıkta görünen Bir sayısından sonra mümkün olabilmıştir. Bunun gibi tek tanrıcdılığı çok tanrıcdılıktan geçiş olarak açıklayan Pozitivist varsayımın, bunu ancak politeist dinlerde varlığını hala örtük olarak koruyan çok isimli bir 'tek' Tanrı'nın niteliklerine yaptığid abartılı bir vurgu olarak yorumlayabiliriz. Buna göre Tek Tanrı'nın insanca kavranabilir bir bilgiyle ve yalnızca Rab/İnsan yönüyle bilinebilir isimlerinin tarihsel olarak farklı Tanrılar olarak sunuluşları, çok tanrıcdılık olarak saptanan kavramsallaştırmaya yol açacaktır. Burada söz konusu olan, Nietzsche'nin dilin oluşumunda kullandığı açıklamaya çok benzeyen, pratik olanın, hayatta kalmaya hizmet eden kullanımların ortak kültürü somutlaştıran bir tarih anlayışında korunup standartlaştırıldığid ve bunların gerçek olarak kabul edildiğid yolundaki dil eleştirisine benzer. Tarihin ve dinler tarihinin çok katmanlı unutmalar ve bilinçli/bilinçsiz yanlış yorumlamalarla fragmanlar olarak algıladıkları 'tanrılar' da, tek tanrılı dinlerde hala varolan Tanrısal isimler olarak varlıklarını korurlar. Bu anlamda belli bir

perspektiften ‘pagan bir Tanrı’ olarak eleştirilen Dionysus, monoteist perspektiften din karşıtı bir sapmayı değil, tek tanrıcılığın yapısına içkin olarak varolan tanrısal niteliklerden birini somutlaştırır. Sonuç olarak yaşantısal düzeyde Amerikan yerlilerinin şamanist uygulamalarında ya da Rumi ve Nietzsche metinlerinde aynı birlik yaşantısının sezilebilmesi doğaldır.

Sonuçta kulağa ister reddedici isterse din dışı gelen ifadelerle örülü olsun, Nietzsche’nin metinleri 19. yüzyılın başkaldırıcı söyleminde Rumi’nin (tabii onunla birlikte belki de şams Tabrizi ya da Hallac Mansur’un) bir uzantısı olarak Tanrı’yı birbirinden ayrılmaması gereken ‘içkin ve aşkınlığında’ yeniden keşfetme çabası olarak okunabilir. Bunun harekete geçirici gcyse her zamanki gibi sevgi yaşantısıdır ve bu da yeniden kurulmak istenen bu Tanrı imgesinin/yaşantısının Sevgi temelli kavranmasını gerektirir.

Çoğu dinde olduğu gibi İşlam’da da Tanrı, hem içkin (varoluşun olası en küçük parçasında dahi bulunan) hem de aşkın (varoluştaki herhangi bir şeyin tamamen ötesinde ve onunla hiçbir şeyi paylaşmayan/ona hiçbir şekilde benzemeyen) zellikleriyle anlaşılır. Teolojik kavramlarla verili ama kavranması imkansıza yakın derecede zor olan bu gerçek, zihinsel bir belirlemenin ötesinde ancak yaşantısal temelli bir olumlamayla epistemik bir kesinlik kazanabilir. Bu epistemik temeli, ancak içkinlik ve aşkınlıktan ayrılamayacak bir sevgi yaşantısı kurabilecektir. Tanrı’nın yarattığı tüm varoluş ‘sevgi’dir ve ister epistemolojik, isterse ontolojik belirlemeler şeklinde ifade edilsin, din, felsefe ve bilimin varlık, yaşam ve insan üzerine ileri sürdükleri her tür belirleme, bu sevgi gerçeğini ya dışlayacak/örtecek/ (psikanaliz ya da öncülü felsefi kuramlarda ifade edilen bilinçaltı süreçlerde yaşandığı gibi) baskılayacak, ya da onu doğrudan Nietzsche’de olduğu gibi, zaman zaman karşıtmış gibi görünen ifadelerle açığa vuracaktır. Bu söylemde dilin ve kavramların sınırlamaları nedeniyle düşüncenin, metaforların somutlaştırıcı etkisinden yararlanması kaçınılmazdır. Her durumda varlığın ve varoluşun özünün sevgi olması söylemi Tanrısal kökenlidir. Nietzsche’nin polemik yüklü metinlerinin ancak satır aralarında seçilebilen sevgi merkezli bu söylem Rumi’nin evreninde esrimeyle yaşanan müzik ve şiirsel bir ifadeleriyle dile gelir. Aynı söylemi kavramsal bir ifadeyle açıklayan İbni Arabi’ye göre bu söylem iyi ya da güzel her şeyde sevilen şeyin aslında Tanrısal z olduğunu savunur. Varlığın Tanrı’ya bir ayna olduğunu savunan Rumi ve İbni Arabi, temelinde sevginin karşıt kutupları birleştiriciliği olmayan bir ontoloji ya da epistemolojiyi kesinlikle dışlarlar. Bu anlamda karşıtların birliği mistik İşlam’da tıpkı yaratılışın en başında olduğu gibi seven-sevilen ilişkisinin tüm karşıtlılıklarına rağmen sevgi ile bir olduğu bir ontolojiye işaret eder (Al Hakim, 2017, p. 233-238).

2.3. Nietzsche’de Yaratıcılık: Metafizik Olarak Estetik, Katharsis ve Esrime

Nietzsche felsefesinde yaratıcılık stinsan’ın bir özelliği olarak ortaya çıkar. Üstinsan’da değerlerin yeniden gözden geçirilmesi, metafizik doğruların aşkın gerçeklikle ilişkisinde sorgusuz kabulüne karşı, sanatsal yaratının en yakınıımızdaki şeylere içkin estetik yaşantısını bir değer olarak koymayı amaçlar. Nihayetinde sanatın doğası gereği metafizikle olan içsel bağlantısı dşnlrse,

daha önce de belirttiğimiz gibi Nietzsche'nin ancak belirli tipte bir metafizige karşı olduğu söylenebilir zira *Bengi Dönüş*, *Amor Fati* vb. metafizik öğeler Nietzsche felsefesinde kilit kavramlar niteliğindedir. Buna karşılık estetik, yaratıcılık vb. değerlere yaptığı vurgu, stinsan kavramıyla yakından ilişkilidir. Eski Yunan'da kurumsal olarak kabul edilmiş kölelik olgusu ve kadınlara yönelik tutum bile, salt sanat üreten insanlara boş zaman yarattıkları gerekçesiyle Nietzsche'nin eleştirilerinden kurtulmuştur. Elbetteki burada amaç, toplumda ve tek tek bireylerde sanata adalı bir yaşam biçiminin ulaşılması gereken bir değer olduğunun vurgulanmasıdır ve yaratma 'zgr ruhlarla' ve onların amaçladığı 'bir gün yaşayacak olan stinsanla' ilişkili, onu üretecek bir insan değeridir. Nietzsche'nin vurguladığı bu yeni değerlerin yaratılmasını sanatsal yaratı süreciyle, söz gelişi bir yazarın içinden geçtiği metnin üretim süreciyle, rneğin *Ecce Homo*'daki *Zerdüşt*'n yazım süreciyle de örneklenebilir (Nietzsche, 1998, sf.76).

Gerçekten de sanatsal yaratıyla kültürü yeni baştan değerlendirme etkinliği ilişki içindedir. Her ne kadar toplumsal alanda sistemli ve planlı bir değişiklik hareketi öngörmese de Nietzsche felsefesi sanat eserinin dönüştürücü gücüyle varolan ve kişinin geleneksel değerleri sorgulayıp geleneğin yabancılaştırıcı etkisiyle yitirdiği öznel gerçekliğini yeniden keşfetmesini teşvik eden bir kültürü savunur ve böylece uzun vadede sürü insanı kültürünün yaratıcı birey/özne kültürüyle değiştirilmesini amaçladığı ne sürülebilir. Egemen kültürdeki ahlaki, dinsel ve kültürel düşünce yapılarıysa, kle ahlakıyla sürü zihniyetini yeniden üreten yapıları sürdürmeyi amaçlayan çarpıtılmış değerleri, diğer bir deyişle insanın doğal gerçekliği içindeki yetilerini sakatlayan hasta bireyler ve bunları haklı çıkaran dinsel / felsefi / ideolojik yapılar yaratır. Bu süreçte bireysel yaratıcılık, bireysel gizil glerin yaşama geçirilmesi ve güçlenmesi yolunda mücadele etme gibi değerler yerine, normlara uyumlu bireyler üreten değerler teşvik edilir. Sanatçı, bütün bu kültürün dokusuna işlemiş değerlere karşı gidebilmeyi göze alabilen farklı değerleri araştırma görevini üzerine alır. Bu süreçte kendi içgüdüleri, tutkuları ve geçmişin hala güncel sayılacak değerleriyle řu anı yeni baştan 'okuma' mücadelesine girişir. Bu süreçte tarih, ancak yeni değerler yaratılmasını ve *Bengi Dönüş*'n gerçekliğini *amor fati* yaşantısı içinde desteklediği ölçüde değerlidir (Nietzsche, 2007, s. 120). Sanatçının bu ruhu yine Diyonizos'ta anlatımını bulur: bu ruh, yaşamı ışık ve karanlığıyla bir bütün olarak kucaklayan, ondaki akılcı ve akıldışı, en yüce ve en temel içgüdülerin farkındalığıyla ona kutsal bir evet diyen bir ruhtur. Bu coşkunluk tanrısıyla kişi aklın sınırlı bilme gücünü geride bırakarak tutkulu bir sevgi yaşantısı içinde 'akışın bilgisine' doğru yol alacaktır. Nietzsche akılla bilinebilecek şeylerin ötesinde, tutkuların bilgisinin peşindedir ve otantik/kendisi olan bir bireyin ancak 'kendi uçurumuna bakmayı bilen' yaratıcı insanlarla gerçek olabileceğini savunur. Yaratma süreci ve etkinliği bu anlamda öznel bilinçte (Jung'la, bilinçaltında) başlayıp ideal olarak tüm toplumun dokusuna yayılması arzulanan üstinsana ait bir 'kendini bilme' biçimidir.

Bu 'kendini bilme' sürecinin özsel bileşeni olarak yaratıcılık, yoğun bir şekilde hayal gücüne ve bireye özgü perspektiflere bağlı bir süreçtir ve uzlaşımsal yaşantı, düşünme ve değer örüntülerini

parçalayarak yeni bileşimlere varma etkinliği olarak tanımlanabilir. Burada söz konusu olan öznenin bilincinde mekanik olarak farklı olasılıkların denenmesi değil, ya esrimeyi andıran yoğun bir akış yaşantısı içinde ya da ona doğru giden bir süreç içinde sanatçının en otantik, en kendine özgü bilinç durumlarının keşfedilmesidir. Nihai amaç bu süreçlere farkındalık kazandırılmasıyla birlikte bunlarla birlikte gelen belli bir güzellik duygusunun kendinde somutlaştığı bir üretimdir. Teknolojiyle kurulabilecek bir karşıtlık, yaratıcılık kavramının insan türü için önemini bir kere daha rnekleyebilir. Günümüzde yapay zeka, ChatGPT benzeri sohbet robotlarıyla sürekli zenginleştirilen algoritmalar temelinde en üst derece sanat eserleri bile en azından dışsal özellikleriyle taklit edilip üretilabilmektedir. yknmenin ötesinde, son derece zgn görünümlü sanatsal yapıtların bile yaratılabildiği bu uygulamalar düşünüldüğünde günümüzde sanatçının kendine özgü bu biricik perspektifinin değeri bir kere daha anlaşılabilir. Sanatçı Nietzsche'nin *Zerdüşt*'e söylettiği şekilde 'kanla yazmalıdır', bu anlamda kendinin üreticisi/dönüştürücüsü olarak sanatçı, Yapay Zeka uygulamalarının yaygınlaşacağı bir kültürde insana özgü değerleri koruyup savunacak tek insan tipi gibi görünüyor. Bu dönüşüm özsel olarak *Zerdüşt*'teki bir benzetmeyle içindeki 'kaostan bir yıldız doğurmayı' amaçlayan sanatçı kişisi için tanrısala doğru 'yolda olduğu' bir dönüşümdür ve sanatçıyı giderek nihai olarak amaçladığı ve kendisine doğru yol aldığı varlığın nitelikleriyle donatır. Bu anlamda yoğun bir sevgi ve acı yaşantısından geçen sanatçı Cıbran'ın deyiimiyle kendini 'Tanrı'nın kutsal şöleninde' yenilecek kutsal bir ekmeğe dönüştürür (Cıbran, 2014, s. 6). Yaratma süreci içinde bu dönüşüm hem toplumsal etkiye hem de belli bir tarihsel dönemin çalkantılarına maruz kalmış yaşam mücadelesi içindeki öznede, hem de sanatçının kine koşut mücadeleler içindeki kitlelerde arındırıcı/katartik bir etki yaratacaktır. Yaratma süreç olarak kişinin neyse o olabilmesine (ruhun kendisinden bir parçası olduğu tanrısala evrilmesine) olanak hazırlayan bir içsel keşfetme yöntemi, sonuç olaraksa ortaya çıkan mesajın insan değerleri olarak genellenebilmesini sağlayan bir bilme biçimidir. Bir sanat ürününde somutlaşan yaratma edimi geride bireysel anlamda bir tür duygusal temizlenme (*katharsis*) yaşamış bir özne bırakır, bu anlamda yaratıcılık 'kurtarıcı/salvific' bir yaşantı biçimidir. Konumuzla bağlantısı içindeyse yaratma süreci duygusal anlamda yoğun olarak yaşanan, farkındalık duygusunun yoğun bir akış yaşantısı içinde arttığı bir tür oşkunluk, sevinç ve aşkınlık yaşantısı olarak tanımlanmıştır ve bu anlamda yaratıcılık, esrime ve katarsis yaşantılarının i içe geçerek aynı anda yaşanabildiği yaşantılar olarak tanımlanabilir.

Gerçekten de yaratıcı sanatsal etkinliklerin katartik etkileri tetiklediği, bu süreci hızlandıran hypnogogia (uyku-uyanıklık arası geçiş dönemi) benzeri yaşantıların da süreç içinde bu yaratıcılığı hızlandıran bilinç durumlarına /farklı ontolojilere kapı araladığı iddia edilmiştir. Bilinç durumlarında yaşanan bu genişleme ve dış ve i dünyaya gnelik farklı kavrayışlar belli bir akış yaşantısı içinde bütünle bağlantılı olma duygusunu da birlikte getirirler.

Burada Jung'a göre kişinin kendini aktif olarak bıraktığı pasif bir süreç söz konusudur. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün deyiimiyle benlik burada "kendinden öte" yaratır: "kendinizden öte

yaratarak, üstinsanı yaratırsınız” ama bu süreç kişinin kendisinin yönlendirdiği bir süreç değildir (Jung, 1988, s. 60-61). Jung burada Zerdüşt kişiliğinde aslında sanatçı Nietzsche’yi ve bunda gerçekleşen sanatsal yaratım sürecini de çözümler. Jung’a göre yaratıcı süreç kişinin kontrolünde olan birşey değildir; tam tersine bu sürece egemen bilinçaltı glerin kişiyi ‘ele geçirmesi’ sözkonusudur zira bunlar ontolojik olarak sürecin yaşıandığı kişiden ayrı bir irade/isteme/istem’e sahiptir. Böylece kişi daha sonra yaratıcı olanın gerçekte kendinden farklı birşey olduğunun farkına varır. Jung’a göre bu zorunlu olarak böyledir zira yaratıcı gler her zaman yaratma ediminden öncedir; biz bilinsizken bile onlar var olmuştur ve kişi onları denetleyemez (Jung, 1988, s. 61).

Dolayısıyla dinsel olgular kadar eskiye uzanan ve Nietzsche’nin metafiziğe alternatif olarak düşündüğü sanatın bu en temel özelliğini Aristoteles’te karşılaştığımız *katharsis* / arınma kavramıyla birlikte düşünmemiz gerekir, Poetika’da Aristoteles trajedi’nin uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhta belli bir arınma yarattığını belirtmiştir (Aristoteles, 2023, s.19). Nietzsche belli bir metafizik türüne karşı sanatı ideal bir bilme biçimi olarak alır zira yanlış bir insan doğası anlayışı üzerine temellenen belli metafizik temelli yorumlar, insan gerçeğini, buna bağlı olarak da gerçek hakkındaki tüm söylemlerimizi yanlış temellendirmelere götürecektir. Bu tip bir metafiziğe karşı, öncelikle insan gerçeğinin gerçeklikte yaşıandığı haliyle, ‘ne ve nasıl’ olduğunu bulmaya (kişinin neyse o olmasına yardım etmeye) yönelik sanatsal yaratı süreci, Nietzsche için gerçeğe teolojik/rasyonel açıklamaların yabancılaştırıcı dünyasından çok daha yakındır. Ama her durumda teolojik metafiziğin kavramsal olarak yakalamaya çalıştığı Bir ve Mutlak’ın, sanat yoluyla yaşıntılanan esrime ve nihai olarak yaşıanan *katharsis* yaşıntılarıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Katharsiste belli bir enerji salınımı yoluyla güçlü ya da baskı altına alınmış duygulardan kurtulma ve duygusal ve kavramsal bir yenilenme sözkonusudur. Yukarıda Plotinus’ta bölümünde andığımız esrime *katharsis*/ilişkisinde belirttiğimiz gibi bu durum ruhun Platon’cu anlamda ‘yukarıya’, ‘Tanrı’nın bilgisine’ doğru yaptığı bir atılımdır. Bir sanat eserindeki karakterlerle özdeşleşme benzeri dolaylı olarak yaşıntılanan duygular da belli bir katarsis duygusu yaratır. Bunlar genellikle öfke, üzüntü ya da korku gibi organizmanın yaşam işlevlerini/işlevselliğini zedeleyen duygulardır ve sanat eseri bunları öznede canlandırma yoluyla ondan uzaklaştırarak öznenin yaşamla olan işlevsel/üretici bağını (buna genel olarak sağlık diyebiliriz) yeniden kurar. Esrime yaşıntısında yoğun bir mutluluğa eşlik eden ‘bir olma’ duygusu sözkonusudur. Katharsis st düzey bir birlikteliğe götürücü bir n- arınma olarak görülebilir. Burada esrimeyle *katharsis*i eşitleyemeyiz ama Plotinus’un şemasına uygun olarak başka her tür kaygıdan kurtulmuş bir ruh için sanatın arındırıcı etkisi, bir üst düzey birlik yaşıntısına hazırlayıcı bir ilk adım niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

3. BÖYLE BUYURDU ZERDÜŞT: BİR ÇÖZÜMLEME DENEMESİ

Herşeyden nce *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kahramanının Nietzsche'nin düşüncelerinin bir sözcüsü olduğunu belirtmek gerekir. Nietzsche'nin 1882-1885 yıllarında yazdığı bu kitabın felsefi bir kurgu/romana benzerliği vurgulanmıştır (Burnham, 2015, s. 323). Bu anlamda kitabın metni kullandığı tezlerin sistematik felsefeyi en başından dışlayan ve bir tür postmodern anlatı-deneme türüne yaklaşan tekniğiyle, yazarın ve okuyucunun yazınsal yaratının düşsel potasında eridiği neredeyse kutsal bir syem olarak karşımıza çıkar. Kitaba dağılmış yoğun metafizik anlatılardan çıkarabileceğimiz ilk sonuç, tek bir temanın merkezde olacağı sistematik bir felsefeye varmanın yazarın değil, sorumlu bir okuyucunun görevi olduğudur. Olasılıkla nihai bir yorumda uzlaşılamasa bile çıkarımsal bir yaklaşımla yorumlar giderek mkemmelleştirilebilir. Ortaya attığı tezlerle bağlantısı içinde belki de incelenilecek en önemli yönü kitabın yazılış sürecidir. Yazınsal ya da genelde sanatsal yaratının yaratıcının bilinçli ya da bilinçaltı süreçlerini içeren varoluşunda yoğun bir duygu/düşünce bütünleşmesi içermesi, yazarın düşünsel ve duygusal boyutlarının yaratılmasında kendi ruhsal kaynaklarından yoğun bir şekilde yararlanmasıyla söz konusu olabilir. Bu anlamda ister felsefi nitelikleri ön plana çıkan geleneksel anlamda felsefi olarak adlandırılan eserler olsun, isterse kurgusal öğelerle ifadesini bulan ve tezlerini ykcklerle anlatan Rumi'nin *Mesnevi'si* ya da Nietzsche'nin *Zerdüşt'* olsun, temel mesajın öncelikle ruhsal olarak artık yazarda iyice olgunlaştığı, Nietzsche'nin deyiimiyle artık "bir yıldız doğuracak" yoğunluğa eriştiği bir yaratı sürecinin sonucu olarak ortaya çıkarlar (Nietzsche, 1997, s.11). Yoğun bir kavramsal yapının iç içe geçtiği benzer felsefi yapıların dışında *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ya da *Mesnevi* gibi yapıtlarsa içerdikleri aforizma türü yoğun anlatılarla metnin dokusunu neredeyse kendi kendine yeterli ve dışa kapalı bir tür monadik evren yapısına dönüştürür. Bu metinlerdeki tezler neredeyse tüm bir felsefenin başı ve sonunu kendilerinde birleştiren bir yoğunlukla hep aynı öyküyü anlatırlar. Bu yk de zorunlu olarak insan ruhunun içine atıldığı aşılması gereken bir uzaklığın / boşluğun / zamanın geriye doğru (hatırlama yoluyla) ve de ileriye doğru (yaşayarak) sevgiyle katedilmesi, sevgiden, sevgi yolunda ve sevgiye yönelik bir çabayla kaynağa varılmasıdır. Evrene yayılan sesleriyle müzik, seyredicisine renk ve biçimle ulaşan resim, okuyucunun ruhuna sözcükleriyle ulaşan bir yazın yapıtı, bir evren modeli sunan bir kuram, kısaca kültürel üretimin tümü en başta yaşantılanan varoluşsal bir kopuşu/acı verici bir ayrılığı zorunlu olarak ileriye doğru giden bir gelecekle birleştirerek yatıştırmaya çalışan etkinlikler olarak yorumlanabilir. Akla seslenen yaklaşımıyla kavramsal felsefe, kendi sınırlılıklarının bilincinde, gözlemlerini denetlenebilir, araştırılabilir ve modellenenebilir bir örneklem alanı üzerinde açıklamaya çalışan bilimsel bir çalışma da bunlara dahil edilebilir. Her durumda bu yaşantının dili, yukarıda anılan tek tek sanatsal, kültürel ya da bilimsel etkinliklerin birine indirgenemeyecek kadar gerçekliğin çok boyutluluğunu içeren bir zenginlikte olmalıdır. Aforizmalar bu anlamda her şeyi tek bir şeye indirgeme idealini çoğu zaman da yanlış anlaşılabilme riskiyle canlı tutan anlatımlardır.

Daha sonra değerini yadsısa bile ilk okumada Zerdüşt’n kendi üzerinde yarattığı çarpıcı etkiyi itiraf etmiş olan Tolstoy, olasılıkla Nietzsche gibi kültürün kendisine sunduğu haliyle yok saymaya eğilimli olduğu bir Tanrı’da birleştiği için pek çok insanın Nietzsche zerine söyleyebileceği bir gerçeği ifade etmiştir (Call, 2001, s. 48-76). Eski Yunan’da koro eşliğinde tanrı Dionisos’a söylenen bir tür ilahileri (ditrambları) andıran tutkulu bir tonda yazılan kitap Diethe’ye göre, Nietzsche’nin en zor kitaplarından biri olarak filozofun sanatsal yaratısının en üst noktasını temsil eder (Diethe, 2014, s.379). ocuk, hayvanlar, köprü vb. metafor ve simgesel öğelerin yoğun olarak kullanıldığı bu şiirsel metin kurgusal bir anlatı olarak bilge peygamber Zerdüşt karakteri etrafında bir vaazlar dizisi olarak kurgulanmıştır ve ana mesajı, değerlerin yeniden gözden geçirilmesi çağrısıyla, bunun kendisi için yapılması gerektiğini öğrendiğimiz *stinsan’ın (Bengi Dönüş* bir parçası olarak) tarihsel olarak ortaya çıkacağı mjdesidir. Üstinsan uzlaşımsal ahlak normlarını geride bırakan ve kendi değerlerini yaratan bir kişi olarak insanın gerçekte olduğu haliyle nasılsa ‘kendisine’ evrilmesi gereken ideal insan olarak karşımıza çıkar. Bu kişi yaşamı Bengi Dönüş kavramıyla kucaklar. Bengi Dönüş’e göre yaşamda tek tek tüm anlar daha önce de yaşanmıştır ve sonsuza dek hep aynı şekilde yaşanacaktır (Nietzsche, 1997, s.252-257). Her olayın sonsuza kadar tekrar edeceği bu sonsuz döngüde *stinsan* yaşamı tüm doluluğuyla yaşayan, insandaki en güçlü duygular olarak pişmanlık, hınç/öfke (*ressentiment*) ya da acıma gibi duygulanımları yenmiş (Selbst berwindung / self-overcoming), bu acınası zayıflıkları geride bırakmıştır. Üstinsan bu duygulanımların cesaretlendirildiği bir kültürü karşısına alarak yaşar. Amacı kişinin kendi en temel değerlerini keşfedip onları olumlamasıdır. Bu yolda mücadelesini sakatlayan, onu kendi sağlıklı/işlevsel doğasına yabancılaştıran bir değerler sistemine boyun eğmiş bir kle moralitesine karşı çıkacaktır. Zerdüşt’n öğrettiği *stinsan* bir ocuk imgesiyle yaşama tümüyle kutsal bir ‘evet’ der ve kendi değerlerini yaratma çabasıyla kendisini aşan kozmik bir döngünün zorunlu bir parçası olarak ‘görevi için’ yaşar.

Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt’te* ilk defa *Güç İstenci* kavramına yer verir; aynı şekilde *Neşeli Bilim*’de “en ağır yük” olarak kısaca açıklanan Bengi Dönüş/Ebedi Dönüş düşüncesine de burada daha ayrıntılı olarak yoğunlaşır. Bununla beraber tıpkı Goethe’den esinlendiği belirtilen *bermensch/stinsan* kavramında olduğu gibi, *Bengi Dönüş* kavramından da daha sonraki kitaplarında ender olarak bahsedecektir. Zerdüşt’e göre *Güç İstenci* (Wille zur Macht) yokoluşu söz konusu olan her canlı varlığa içkin, yönetici bir ilkedir ve üzerinde uzlaşmaya varılamamış bir yorumla felsefesinin temeli olarak görülmüş bir düşüncedir; öyle ki ancak bu “istemin kişiyi zgrleştireceği” iddiası buna eşlik eder. Her durumda isteme yaratıcı bir edimdir ve *amor fati*’yle, kaderini sevmeye ilişkilidir ve yaratıcılık, *Amor fati*, güç istemi ve değerlerin yeniden gözden geçirilmesi Nietzsche felsefesinin birbirleriyle ilişkili kilit kavramları olarak karşımıza çıkar (Diethe, 2014, s. 389).

Nietzsche'ye göre *amor fati* / kader sevgisi, yaşamı tümüyle onaylayan *stinsan*ın bir özelliğidir ve *stinsan* bu *Bengi Dönüş* inancına göre varolan herşeyin ebedi olarak tekrarlanmasının bir yazg olduğu bir ontolojiyi olumlar. Tanrı ve O'na ilişkin tüm değerlerin gözden düşüp yok olduğu bir kültürel/tarihsel dönemde *stinsan*'ın *Bengi Dönüş* inancıyla alacağı tavır, bu yokoluşun doğurduğu nihilizme karşı bundan sonra yaşamı olumlayacak bir değerler sistemini yaratma çabası olacaktır: Tanrı'nın ölümü bu yaratıcı çabanın başlangıcıdır ve Nietzsche'nin çabası 19. yüzyılın bir olgu olarak yaşadığı bu tinsel ölümün küllerinden doğacak bir epistemolojinin sezgisel/sanatsal bir temellendirmesini içerir. Nietzsche Tanrı'nın ölümünü doğrulanıp yanlışlanma konusu olacak bir tez olarak ele almaktan çok çağına egemen bir paradigma, bir veri olarak ele alır ve insan öznesinin ruhunda gerçekleştirilecek olan yaratıcı edimlere yoğunlaşır. Bu aşamada Nietzsche kilisenin yorumu olan geleneksel metafiziğe değil, kültürün ulaştığı bu tarihsel dönemi katlanlır kılan sanatsal değerlere yönelir. Nietzsche'de tüm sevinç, ebedilik/başsızlık-sonsuzluğu arzular ve bunu temellendirecek bir metafizik, insan ruhunda gerçekten bir karşılık bulacak ve kendisini epistemik olarak insan öznesinde temellendirecektir. Burada yaşamı yadsıyan, içgüdüleri sakatlayan bir moraliteyi savunduğu iddia edilen diktatör bir Tanrı imgesinden, yaşamı tüm yönüyle kucaklayan bir coşkunluğu simgeleyen Diyonizos'u bir metafiziğe geçiş vardır ama bu da pürüzsüz, sorunsuz bir geçiş olmaktan çok yaratıcı insanın ruhunda "nice lmelerle yaşanacak" olan bir geçiştir (Nietzsche, 1998, s. 78-79). Hayvanla *stinsan* arasında bir geçiş olan insan ruhu, deve'nin simgelediği dönemden aslan imgesinde somutlaşan döneme, en sonunda da çocuğa varmak zorundadır (Nietzsche, 1997, s. 22). Zerdüşt vaazlarını bu son aşamadan yapar, onu ocuk aşamasındaki *stinsan*'a yapılan bir ağrı olarak okuyabiliriz zira o bile henüz tamamlanmamış bir *stinsan* imgesidir. Zerdüşt hala *Bengi Dönüş*' tam olarak onaylayamamış, bu ebedi tekrarlanış içinde sürü insanyla tekrar karşılaşma korkusu içinde, bu kaderle tümüyle uzlaşamamıştır. Sürü insanını aşmış insanların bile *stinsan* olabilmek için daha pek çok çaba harcamaları gerekir. Kurguda Zerdüşt bu insanlara *stinsan*ı öğretmek için tekrar onların arasına karışır ve Zerdüşt'n mağarasında tıpkı İsa'nın Son Akşam Yemeği'ndeki toplanışını andıran bir toplantı sahnesi kurgulanır. Diethe'ye göre Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* İncil'den buna benzer bölümleri yeniden satirik bir şekilde yazmaktan büyük zevk almaktadır (Diethe, 2014, s. 380).

Yukarıdaki örnekte de görülebileceği gibi *Zerdüşt* pek çok açıdan dinsel bir metne yaklaşan anlatsyla büyük dinlerin kurucu metinlerini ve bunların peygamberlerini istemli bir şekilde kullanır, değiştirir ve onlara yeni anlamlar yükleyecek farklı bağlamalara koyar. Zerdüşt '...yoksullar zenginlikleriyle tekrar sevin sin diye...' ve onlara 'sevgisinden dolayı' tekrar *ocuk* olarak insanların arasına karışmak ister. Yoluna çıkan yaşlı bilgenin uyarıları, tüm din kurucularının yaşadığı eziyetleri hatırlatır, bu eziyetler yüzünden ve 'insanları sevdiği için' yaşlı bilge onlardan kaçmıştır (Nietzsche, 1997, s. 1-2). İki karşıt eğilim olarak ortaya çıkan bu uzak durma/yakınlaşma paradoksunu iki tip dinsel yaşamın rneği olarak görebiliriz: kendi yalnızlığında Tanrı'ya türküler düzüp, gülerek,

ağlayarak insanlardan uzak kalmayı seçerek yaşayan yaşlı adam, Tanrı'nın öldüğü gerçeğiyle tekrar insanların arasına karışmayı isteyen Zerdüşt. Zerdüşt için insanlardan uzak kalmak söz konusu olamaz; ona göre artık yeryüzünün anlamı *stinsan*'dır ve insanlara olan sevgi, ancak onlara insanın ne olduğunu ve ne olması gerektiğini söyleyerek gösterilebilir. Zerdüşt için bu öğretinin insanlara iletilmesi bir görevdir zira kişi bir gün *stinsan* yeryüzünde yaşayabilsin diye yaşamalıdır (Nietzsche, 1997, s. 7). Benimsedikleri bu iki karşıt davranışa rağmen birbirlerinden sevgiyle gle eylene ayrılan yaşlı adam ve Zerdüşt arasında belli bir düşmanlık ya da kinden çok belli bir duygudaşlığın sıcaklığı hissedilir. Ancak gene de Zerdüşt için öte dünyadan sylevlerle gelen insanlar, bilerek ya da bilmeden zehirli bir mesaj iletirler zira bunlar "bilinmezin anlamını" yeryüzünün anlamından üstün tutarlar. Zerdüşt'n sürü insanı olarak adlandırdığı insanlar bu öte dünya ığırtkanlığının arkasında erdemlilik görüntüsüne bürünmüş acınası bir rahatlık ve nefret eğilimi saklarlar. Bedenin bilgeliğini yadsıyan bu öte dünya anlayışı ruhu da sakatlayacak, insan bedeniyle ve ruhuyla "kirli bir nehire" dönüşecektir. Zerdüşt, " Kirli bir ırmağı bozulmadan içine alabilmek için kişi deniz olabilmelidir"(Nietzsche, 1997, s.7) der, işte *stinsan* bu denizdir. İnsanın kendisine varması gereken varoluş amacı olarak *stinsan* kendi mutluluğunu, erdemlerini ve aklını bile *stinsan* yaşayabilsin diye karşısına almayı becerebilmelidir.

Bundan sonraki sayfalarda da bu 'aşkın görev', kişinin inandığı ve Tanrı'nın ölümüyle artık sorgulama konusu olması gereken tüm değerlerin eleştirisiyle beraber insanlara iletmeye çalışılır. Ruhta yaşanması gereken üç büyük dönüşüm kişinin kaldırılması en güç yaşantıları acınası bir dşknlkle göze aldığı *Deve* imgesiyle, daha sonra kendi çölünde, aşkın bir Tanrının kutsal "*Yapmalısın*" ilkesine karşı "*İstiyorum*" ilkesini savunarak kendine özgürlük yaratan *Aslan* imgesine, ve nihayet tüm yaşama kutsal bir evet diyen *ocuk* imgesine dönüşmek zorundadır. Bir 'unutuş' olarak *ocuk*'ta ruh yalnızca kendi istemini ister ve bu dönüşümde "Dünyayı yitiren kendi dünyasını kazanır" (Nietzsche, 1997, s. 23).

Amor Fati/Kader Sevgisi'nin somutlaşmış bir rneği olarak *ocuk* imgesiyle iynin ve kötünün ötesindeki bu kozmik Bengi Dönüş devam eder. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* olası en büyük ölçekte yaşanan bu varoluş senaryosunun insan ruhunda yaşanan izdüşümlerine dikkat çeker. Zerdüşt öncelikle erdemlerin " tek erdeme indirgenmesi" olarak adlandırabileceğimiz bir arınmayı savunacaktır çünkü genel geçer kabul görmüş "iyi/kötü" düşünce ve davranışlar ağlar boyunca erdemsizliğin bir örtüsü olagelmıştir. Kişinin erdemleri ondaki rahatlık eğilimini gizleyen, "geceleri iyi bir uyku uyumak için kişiye uyanık tutan" sahte değerlerdir (Nietzsche, 1997, s. 26). Kişi sonuçta temiz bir vicdan ve iyi bir uyku için Zerdüşt'n deyimiyle bu erdemleri de "uykuya gönderecektir" (Nietzsche, 1997, s. 24). Bu erdemlerin arkasındaki Tanrı ister istemez insan eseri, insanın temeldeki dinsel mesaja eklemeler yaparak 'geleneği' oluşturduğu antropomorfik bir Tanrı'dır ve insandan aktarılan "benlik özelliklerini" içerir (Nietzsche, 1997, s. 27). Bu anlamda İbni Arabi'nin de belirttiği gibi, inançlılık iddiasında olsa bile her insan zorunlu olarak "tanrıya eř koşan/nitelikler atfeden" bir

inançlıdır (Al Hakim, 2014, s. 14). Nietzsche'ye göre kişi bedene yabancı antropomorfik bir gksellik idealinde kaybolmamalıdır (Nietzsche, 1997, s. 29). Zira beden kendi içinde teolojinin kavrayışlarını aşan bir us içerir ve "ben" diyen değil, "ben" eyleyen bir beden erdeminden bahsedebiliriz. Bu erdem arka planda bilinmeksizin kalan bir g olsa da ruhun bilgeliğini nceler, ondan öte bir bilgeliği barındırır. Nietzsche bunu "Yaratıcı Kendi" olarak" adlandırır (Nietzsche, 1997, s. 31). Yaratıcı Kendi, ruhun sahte bilgeliğini horgrerek bunun karşısına ideal olarak erdemın bireyselliğini koyar: erdem kişide en derinlere kök salmış olan ve kişinin onu ortaya çıkarması için "kekelemekten korkmaması gereken", ona ait bir erdemdir. Koşullandırılma ya da güvenlik arayışıyla işelleştirilmiş sürü erdemlerinden farklı olarak Yaratıcı Kişi'nin erdemi kendisi için çaba harcanmış erdemdir. Burada Zerdüşt kişiye özgü bu erdemi dinsel bir niteliğe yaklaştıran farklı bir belirlemeyle "dilegelmez, adsız olan" olarak niteler (Nietzsche, 1997, s. 33). Zerdüşt'n bu söylevi, bir bölümüyle Kant'ı bir *Kendinde şey'i*, konumuz bağlantısında ya mistik bir esrimeyi çağrıştırmaktadır. Mistik yaşantıdaki "dile getirilemez/ineffable" olan Zerdüşt'n dilinde erdemlerin bir niteliği olarak ortaya çıkar. Kişi ancak birden fazla erdeminı bu tek erdeme değiştirebilmiş ve bu erdemle "isteyebilen" bir kişiye bir zgrleşmeden bahsedebiliriz. Zerdüşt böyle bir özgürleşmenin tam anlamıyla ancak *ocuk* imgesinde somutlaşan bir gr, bir yaşantı olabileceğini savunur, bunun dışında insanın yapabileceği tek şeyse bu özgürleşmeye olanak hazırlamak için çabalama grevevidir. Zerdüşt'e göre kişi bu görev için, bu görevin bilgisi için yaşamalıdır; eğer talihi varsa kişinin "tek bir erdemi" olur (Nietzsche, 1997, s. 34). Bu erdeminse "anlatılamaz olanın ortaya çıkarılmaya, anlaşılmaya çalışılması" ve her şeyin bu erdemin ışığında görülmeye çalışılması gerektiği şeklinde yorumlayabiliriz. Buna engel olacak tüm öteki değerler horgrlesi sahte değerlerdir ve ister tinsel ister kültürel anlamda bunlarla yoğrulu bir insan, aşılması gereken bir varlıktır, 'hayvanla stinsan arasında gerilmiş bir iptir' (Nietzsche, 1997, s.8). Bu dnşmse ancak kişinin kendi değerlerini içerden temellendirmesine olanak hazırlayan bir 'değerlerin yeniden gözden geçirilmesi' ve bunu da içeren sanatsal yaratıyla mümkün olabilir.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te belirginleşen esrime yaşantısıyla ilişkilendirilebilecek kavrayışlarından ayrı olarak, yazınsal üretim sürecinin kendisi de esrime yaşantısının bir rneği niteliğiyle incelenebilir ama *Zerdüşt* okumalarında 'sevgi' temasıyla birlikte anılan 'kanla yazma', bu aşamada değerlerin yaratılması ve tek erdeme ulaşma çabası bağlamında da kısaca anılmalıdır. Yaşamın bir parçası olarak insan acıları, yukarıda bahsedilen *stinsan*'a varma yolunda insanın aşması gereken bir geçiş olarak görülmelidir. İnsan kendinde bir amaç olamaz ve acıyla yoğrulu bir varoluşu ikinci elden yansıtan bir etkinlik olarak sanatsal/yazınsal üretim de bu acı dolu yaşantıyı varılacak gerçek değerin bir aracı olarak yansıtmalıdır: kişi 'kanla yazmalıdır' zira "kan ruhtur" (Nietzsche, 1997, s. 37). Zerdüşt bu yazma deneyimini bulutların üzerinden yeryüzüne bakma olarak betimler (Nietzsche, 1997, p. 38). Kişi bu süreçte "sevmenin rahatlığına alışmış" bir ruhu "yaşamın zorluklarına alışmış" bir ruha dönüştürmelidir (Nietzsche, 1997, p. 38). Kitapta yazma sürecine ilişkin

olarak yeralan bölüm ilginç bir Şekilde Sevgi yaşantısının çözümlenmesine kayar: Sevgideki delilik ve delilikteki yöntem üzerine zdeyişsel belirlemeleriyle Zerdüşt duyguların kendine özgü mantığını ve bu mantığın örtülü bir tür akılcılığı içerdiğini belirtir (Nietzsche, 1997, s. 39). Yazma konusuyla aynı bölümde verilen bu düşünceler yazınsal yaratının esrimeye, bununsa yoğun sevgi yaşantılarıyla i içe bir ilişkiyi getireceği Şeklinde yorumlanabilir.

Bir değer yaratma olarak “kanla yazan” kişi bu anlamda “seven” kişidir ama bu sevgi acıma benzeri değerleri bile karşısına alan bir sevgidir. Nihayetinde acıma insanı sevenlerin gerildiği bir “armıh” değer midir? (Nietzsche, 1997, s.8). İncil’e yapılan bu referanslar da Zerdüşt’n hala örtük olarak dinsel merkezli bir düşünce sisteminde vaazları andıran söylevler verdiğini gösterir. armıhta len son Hristiyan olarak İsa, kişinin tümüyle erdemi kesileceği, “kendisine bir parça bile bir ruh ayırmayan”, ama ‘baştan sona ruh kesilen’ bir dinsellik mesajıyla gelmiş ve öldürülmüştür (Nietzsche, 1997, s. 9). Zerdüşt’n dilinden yepyeni şiirsel ifadeleriyle bize iletilen aynı tutku, insan ruhuna ve yaşamının bütününe egemen olması gereken projenin niteliklerini bize iletir. Kişi kendi erdemlerini sevmelidir zira bunlarla kendi ölümüne eğitilir (Nietzsche, 1997, s. 41). Kişi “şansı varsa”, yaratabilip keşfedebildiği ‘tek erdemiyle’ erdemlerine karşı savaş aarak onlardaki ikiyüzlülükten kendisini zgrleştirebilir. Kişi bu abasinda hediye eden, cömertçe verendir ve bunun için “ne teşekkür eder, ne de teşekkür bekler” (Nietzsche, 1997, s. 10).

Felsefe tarihinde çok farklı okumalara izin veren ender kitaplardan biri olan kitap bu Şekilde şiirsel, vaaz türünde, metafor ve paradoksal ifadelerle giden yoğun bir biçem zenginliğiyle tezlerini iletmeye devam eder. Farklı yaşam biçimlerinin sonucu olarak anlatıcı perspektifindeki değişimler çok fazladır ve bunun sonucu olarak da Nietzsche aynı metinde şiirsel, polemik, düzyazı, aforizma türünde çok farklı biçimleri bir araya getirmiştir. Bu anlamda postmodern edebiyat eserlerini önceleyen bir metinle karşı karşıya olduğumuzu bile düşünebiliriz. Bu biçem çeşitliliğine rağmen kitap belli bir yapısal bütünlük taşır. Nietzsche Zerdüşt’n bir senfoni ya da bir vaaz, bir şiir ya da beşinci bir İncil olarak da görülebileceğini savunur. Her durumda bu kadar çok çeşitli nitelemeler, yazarıyla birlikte evrim geçiren bir metinle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir (Marton, 2017, s. 6-14).

Nietzsche felsefesinin en önemli kavramlarının *Zerdüşt’te* tartışıldığı iddia edilmiştir (Burnham, 2015, s.323): *G İstemi/Will to Macht*, ilkel/baskılanmamış bir g isteminin insanda temel yönlendirici durumunda olduğunu iddia eder ve bu temel gerçekliğe dayanarak etik/ahlak yargılarındaki dinsel/bilimsel/toplumsal her türlü çarpıtmaya bir savaş aar. Hristiyanlığın acıma kavramı, sakatlanmış bir yaşama içgüdüsünün rasyonelize edilmiş/toplumsal olarak kabul edilir bir kılıfa uydurulmuş bir ifadesidir. Bu ikiyüzlü moraliteye karşı Nietzsche felsefesinin temel silağı “Değerlerin yeniden gözden geçirilmesi”dir”. Bu kavramlara yukarıda da belirttiğimiz gibi *Amor Fati* eşlik edecektir ama Nietzsche’ye göre Zerdüşt’n temel tezi *Bengi Dönüş* kavramıdır (Burnham, 2015, s. 118). Bu dönüş/çevrim/cycle, öteki temel bir kavramla, *kader sevgisi* kavramıyla i içedir. Bengi dönüş her düzeyde tekrarlanan bir örüntü içerir; aynı olaylar ruhsal/bireysel, tarihsel ve evrensel

düzeyde tekrar yaşanırlar (Burnham, 2015, p. 89) Yaratıcılıkta da bu döngü kendini gösterir: yoğun yaratıcı akışı tükenme izler ya da esrik başkaldırı bir yanlışı izleyen yoğun bir pişmanlık/acı çekmeye dönüşür.

3.1. Zerdüşt Neden Herkese Göre ve Hiçkimseye Göre Değil?

Nietzsche'nin kitabını bu alt başlıkla sunuşu temel bir metafizik soruna, yani varlıkla ilişkisinde Tanrı'ya yönelik belirmelerinde yatar. Tanrı'nın ontolojik düzeyde varlığının ya da bu varlığın öznede tinsel düzeyde yaşantılanmasının insan yaşamı üzerindeki belirleyiciliği, kitabın kendisinden yola çıktığı temel çelişkidir. Gerçekten de kitabın yarattığı derin etkinin, her insanda bilinç ya da bilinaçlı düzeyde yaşanan bir ikilem olarak Tanrı'nın varlığı sorunsalını, bu soruya verilebilecek olası iki cevabı da içerecek şekilde cevaplamasından kaynaklandığı söylenebilir. Tanrı yoksa, metnin kendisi bundan sonra insan yaşamının artık ne biçimde ynledirilmesi gerektiği yolunda belirtik bir felsefe sunar ki bu da Nietzsche felsefesinin ortodoks yorumlarında işlenmiştir. Buna karşılık Tanrı varsa, dinsel ve şiirsel bir tonda yazılmış ve çok açık metafizik kavramlara da yer veren bu metin örtük bir tür Tanrı'ya da işaret edermiş gibi görünmektedir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, belirtik olarak insanın Tanrı karşısında tutumu ne olursa olsun, Jung'un deyimiyile tüm bir insanlık türünün bilinçaltında her an etkin konumdaki arketiplere seslenen bir metindir. Bu anlamda kitabın çağrısı tanrı tanımaz bir Nietzsche'ciyle inançlı bir Nietzsche'ciyi aynı şekilde etkileyecektir.

Kitabın alt başlığı, 'Bir Kitap ki Herkese Göre ve Hiç Kimseye Göre Değil' ise, bu ikili söylemle ilişkisi bağlamında anlaşılabilir. Çünkü kitap insanlardan alacağı tepkiden bağımsız olarak, her durumda insanın varlık yapısına içkin bazı temalarla örülüdür. Bu iki durum Sokrates'in kişiliğinde bile örneklenebilir. Felsefesinin kavramlara verdiği ağrılıklı öneme rağmen Sokrates'in 'felsefece yaşamı' vurgulayan kişiliğinde yaşantısal bir boyut gözden kaçmaz. Sokrates'i 'hiç kimseye göre olmayan' yüzüyle, dışarıyla bağlantısını kopararak isimsiz etkiler altında saatlerce kendi başına trans yaşantılarına gömülen aykırı bir bilge olarak hatırlarız. Sokrates'te yaşantılandığı haliyle bu derin dalın / dalgınlık nöbeti (fit of abstraction) durumlarından birçok dialogda bahsedilir, örneğin *şölen*'de bütün bir gün ve geceyi o şekilde durarak geçirmiş olduğu anlatılır (Platon, 296, s. 1945). Sokrates'in 'herkese göre/kamuya dönük'yzyse giderek kavramlarla düşünmenin ağrılık kazandığı bir kişilik olarak görünür. Her ne kadar Nietzsche Sokrates ve Platon'cu geleneği kavramsal düşünme geleneğinin başlatıcısı olarak eleştirse de, Sokrates kavramın ötesine geçen yaşantılara da vurgu yapmıştır zira hayret ve soru'nun ortaya çıktığı ve düşünce/kavram zincirinin arkasında bunları soran benlikte yaşantılanan içsel bir deneyim de sregider. Burada bir tanım denemesi olarak Batı ve Doğu'da kökende yaşandığı biimiyile felsefeyi insan öznesinin kendi bilinmezliğinde ne olduğu sorusunun peşine düşen ve bu yolda kendini ve sınırlarını geride bırakma yolundaki benliğin bilinçte yaptığı yolculuk olarak tanımlayabiliriz. Bu nedenle benliğinin ve benliğindeki bilinemezliğin farkında olan her özne, zorunlu olarak felsefenin ve kendi evreninin merkezindedir ve kavranması da, geride bırakması da oldukça zor bir kendilik içinde, kendiyle kendini aşan bir varlığa doğru bir

yolculuğun içindedir. Bu anlamda benliğin Nietzsche’ci bir kendini yenme (*Selbst-Überwindung*) ile geride bırakılması / yitirilmesi, ya da Sokrates’in kendisine verilen zehiri içmesi, ‘herkese göre olmayan’ bu zorlu görevlerin örneğini oluştururlar. İnsan bu görevin ağırlığı karşısında ya kendisine en yakın bir otoriteye bağlanmayı seçer ya da her tür otoriteye karşı zorlu bir savaşa girişir.

Nietzsche’nin tüm kültüre açtığı savaş, özneye dikte ettirilen sürü mantığı / duyguları / benliği ile Tanrısal özün çekimindeki gerçek benliğin çağrısı arasında yaşanan çatışmanın ve bunun sonucu yaşanan yabancılaşmaya karşı verilecek ‘herkese göre olan ama hiç kimseye göre olmayan’ bir mücadelenin öyküsüdür. Sürü insanının güvenlik arayışıyla benimsediğı bu benlik, ‘daha-iyiye karşı savaşan ‘iyi’nin yaşama karşı giriştiğı, ondaki gelişme potansiyelini sakatlayan bir değerler sisteminden oluşur.

3.2. Bir Yaratma Deneyimi ve Üretim Sürecinde *Zerdüşt*: Esrime ve Bilgi

Jung, Nietzsche’nin *Zerdüşt* karakterini yaratma sürecini *Ecce Homo*’da anlatığı yerleri arketipler (ilksel imgeler) kavramını kullanarak çözümler. Buna göre bu yaratma sürecinde artık etkin olan Nietzsche’nin kendisi değıl, bilinçaltındaki arketiplerdir ve bu yaratma sürecinde kişi yalnızca arketipler tarafından yönetilir, arketiplerse Jung’a göre kişisel bilinçaltından farklı olarak kolektif bilinçdışının ürünü, bir tür içgüdüsel davranış örüntülerini koşullar (Caseman, 2010, sf. 67).

Onca yoğun kavramsal soyutlamalar kullanarak gerçeklik hakkında nesnel bir şey söyleme iddiasına karşın felsefi bir eserin aslında otobiyografik bir eser, felsefecinin kişiliğinin prizmasından kırılarak geçen bir tür kurmaca, kendi yaşam deneyiminin giderek evrilen bir yorumu niteliğinde bir anlatı olduğı savunulmuştur (Mathien/Wright, 2006, s. 4).

Gerçekten de Nietzsche *İyi’nin ve Kötü’nün Ötesinde*’de, bunu açıkça belirtir:

“Giderek tüm büyük felsefelerin řu ana kadar ne oldukları benim için açıklık kazandı: yazarının kişisel bir itirafı, istemsiz, bilinçaltı bir günlüktü bunlar; aynı şekilde her felsefede bulunan moral ya da moral-dışı niyetler tüm bitkinin kendisinden büyüdüğı yaşamın tohumunu oluşturuyordu.” (Nietzsche, 1989, s.13).

Bu düşünceler ışığında felsefe, öncelikle felsefeci için örtük bir iç hesaplaşma içerir, bir tür otobiyografi olarak üretilir ve kavramların öncelik kazandığı, bir benzetme yapmak gerekirse kişileri ve olay örgüsü kavramlar olarak ortaya çıkan bir öykü ya da bir roman olarak tamamlanır. Gerçekten de *Zerdüşt*’ün felsefi bir romana benzerliğı vurgulanmıştır (Burnham, 2015, s. 323). İçerdiği kişilikler, temalar ve şiirsel, metaforik anlatım biçimiyle dinsel bir ton taşıyan bu romanın, gerçek arayışında dinsel bir duyarlılıkla kutsal metinlere göndermeler yapan bir anlatı olduğı da çok geçmeden gözden kaçmaz. Bu anlamda *Zerdüşt*’ün bir öykü içeren kurgusuyla ve çok anlamlı / birden fazla yoruma izin verecek metaforlarıyla edebiyata, dinsel temaları içeren duyarlılığıyla dinsel bir metne, içerdiği kavramsal/eleştirel tezlerle de felsefi literatüre ait bir metin olarak görmek mümkündür. Nietzsche tüm bu türlerin biçim ve biçem özelliklerini kullanan türler arası bu metinde tek kişide yaşandığı biçimiyle

insan gerçeğinin bilinçaltı yorumunu yazan bir rüya senaryosu gibi geçişken bir içeriğe yaklaşmış, farklı bir gerçeklik algısı ya da sıradan gerçekliği araştıracak farklı bir yöntem/araç olanağına işaret etmiştir. Kitaba eşlik eden duygusal yoğunlukla okuyucu o zamana kadar kullanagelen kültürel araç gereçleri bir kenara bırakmaya itilir zira bu kültürel uzlaşımlara yeniden ve belli bir mesafeyle bakılması gerektiği düşüncesi için fazlasıyla ikna edici bir duygusal etki söz konusudur. Metni okuyan bir kişinin bir inançlı ya da inana karşı biri olması bu gerçeği değiştirmez. Nietzsche'nin metni tıpkı Budizmin iddia ettiği gibi herkesin bir aydınlanma yaşama kapasitesine sahip olduğunu belirtir ama bu metin aynı zamanda kişinin tümüyle dayandığı temellere yönelik, onları kökünden yıkabilecek tehlikeli bir metindir de. Bütününde felsefenin kökeni olan şaşkınlıkla dinsel gerçekliğin en üst aşaması olan esrimeyi öznel yaşantılar olarak aynı metinde buluşturan, bu anlamda hakikatin keşfi yolunda herkes için yazılmış, dikkatle incelenip czmlenmesi gereken bir metin olarak da görülebilir.

Her düşünür ya da gözlemci gerçeği kendisinde varolduğu biçimiyle anlayıp başkalarına anlatma iddiasıyla yola çıksa da kullandığı ışığın gerçekliği değiştirdiği, nihai olarak gördüklerini iletme biçimiyle gerçeklik arasında da belli bir boşluk olduğu kesindir. Bu anlamda kullandığımız kavramlar ve anlatılarımızla gerçekliğin kendisi birbirini etkileyen ve yalnızca belli ölçülerde örtüşen olgulardır. Nietzsche'deki *Bengi Dönüş* benzeri metafiziksel kavramlar bu anlamda bir yandan ontolojik belirlemeler sunarken öte yandan kendilerine özgü bir dil ve biemle anlatı türünü zorlarlar. řu an yaşanmakta olan gerçekliklerin daha önce de yaşandığı ve daha sonra da sonsuza kadar yaşanacağı gerçeği bizi ister istemez gerçekliğin döngüsel bir kavramsallaştırmasına ve buna uygun bir dil yaratmaya götürür.

Buna göre, gerçeklikte yaşandığı ve yaşanacağı biçimde, gelecek geçmişin aynısıdır ve kültürün üretebileceği kavram temelli her belirleme yaşamın varacağı en son andan geriye doğru giden bir bakışla yeniden tanımlanmalıdır. şaşkınlık ve esrime yaşantısıyla ortaya çıkan bu bakış, yaşantı temelli bir bilgi modeli kurar. Mistisizmdeki esrime benzeri yaşantılar aracılığıyla farklı bir algı biçiminin ve bu algının nesnesi durumundaki gerçekliğin keşfi, *şimdi*'nin epistemik olarak ulaşabileceği en üst aydınlanma noktası olacaktır. Felsefe bunun bir aracı olarak düşünsel bir modeli temsil eden bir kahramanın temelde bir yolculuğa benzetilebilecek bir dönüşüm yaşadığı öykülerdeki kahramanlardan biri gibi yaşamımızı nasıl srdrebileceğimizi bize öğreten kavramsal/eleştirel bir alt söylem oluşturur. Ancak Nietzsche'ye göre genelde felsefede zeldeyse dilin içinde üretilen her tür kavram, gerçekliğin insan aklındaki nesnel bir izdüşümü/karşılığı olmaktan çok, üretildiği ilk zamanlar hayatta kalmamıza yardımcı olmuş, pragmatik yapıntılar olarak yorumlanır. Bu yüzdende de nesnellik iddiası epistemik olarak içi boş bir idealdir zira yanlış bir ontolojik varsayıma dayanır ve gerçekliğin bir yorumu olarak bizi bir edebiyat eseri gibi belli bir ya da bir kaç perspektife ulaşırma işlevi gördüğü ölçüde belli bir değer taşır. Amacımızı gerçeği yansıtmak olarak idealize etsek de ürettiğimiz nesnellik ideali, bilginin en nesnel biçimlerinde bile altta yatan pragmatik amaçlarla belirlenmiş, 'işimize yarayan' simgelerden oluşacaktır.

Bengi Dönüş ve *Amor Fati* kavramları birlikte düşünülmesi gereken metafizik kavramlardır. Bilgi retme iddiasındaki tüm söylemlerin peşinde olduğu gerçek zihnimizde ayrımlaşan  zamanda varolur: geçmişte varolmuş olan, şimdi varolmakta olan ve gelecekte varolacak olan. Bununla beraber bilim, felsefe, sanat ve din aracılığıyla gerçekliğin giderek genişleyen perspektiflerinden gerçekte yalnızca bir tek öykü anlatırız. Anlatılan bu öykü, zorunlu olarak konumlandırılmış bir perspektifin ürünü bir imgedir. Bu bir perspektiflik öykü bir yaşıntıyı anlatırken, zaman içinde gelebilecek, gelmesi olası ya da zorunlu diğer bir yaşıntıyı bize haber verir. *Bengi Dönüş* 'le uzlaştığımız geçmiş ve geleceğin birbirinin aynı olması olgusu ve bunların döngüsel olarak birbirlerini takip etmeleri, diğer bir metafiziksel kavramla, *amor fati* içinde doğrulanmış kabullerdir. Dolayısıyla geçmiş bir olayın yaklaşık bilgisine dayanan her hangi bir öykü bize gelecekte tekrarlanacak olanın bilgisini içerdiği çıkarımsanacaktır. Gelecek olanı şimdiye taşıyan bir öykü, hem yaşanmış, hem de yaşanacak olandır ve bunun gerçekliğinin yaşıntısı bize ancak esrime yaşıntısının içinden verilir. Bu anlamda esrime yaşıntısının, zamana tabi kavramların teker teker akış yaşıntısı içinde çözülüp dağıldığı geçmiş ve gelecek yaşıntılarının bütününü zamanın olmadığı bir şimdiden grleyen, btnleştirci bir bilme biçimi olduğu söylenebilir. Her durumda akış yaşıntısı içinde Btnle birlik içeren öznel bir yaşıntı içerdiğinden, epistemik bir iddia düzeyine, yaşandığı anda yapılacak bir çözümlleme/analiz yönteminden çok, belli bir içgörüyle geriye dönük öznel ve üçüncü tekil şahıs anlatılarıyla ulaşılabilecek bir bilme biçimidir.

Zerdüşt felsefi bir romandır ama tıpkı bir kutsal kitap gibi ve yazarının kitaplar üzerine söylediği “tüm kitapların ötesine geçmeyi amaçlayan” bir kitap olarak tüm insanlığın kurtuluşunu amaçlayan bir mesajı vardır. Yazılma süreci, aynı zamanda insanlarda iyi ve kötünün nasıl yorumlanması gerektiğini bize gösteren bir süreçtir ama biçem olarak farklı anlatı türlerinin kullanılması, Jung'un belirttiği gibi artık “kendini yazdıran şeyin”, arketiplerin dikte ettirdiği bir “akış yaşıntısı”nı akla getirir. Yazarının artık anlatıyı ynlendiremediği, sadece onlar tarafından yönlendirildiği bu süreçte amaç bu yaşıntının yarattığı esrime duygusunun sürdürülmesi ve yaşıntının dışarıya olabildiğince doğru bir aktarımı için gereken dilsel kalıpların bulunmasıdır. Bu da farklı dilsel kalıpların ve türlerin aynı metin içinde kullanılması ve anlatı türleri arasındaki sınırların dağılması sonucunu doğurur. Burada yapılmaya çalışılan, içsel yaşıntının, kendisine en uygun düşen dilsel kalıplar ve anlatı türleriyle yeniden üretilmesidir ve bu da tüm anlatı biçimlerinin sınırlarını kırıp bulanıklaştıran biçemler yaratacaktır. İçsel yaşıntının benzersizliği ve kendine özgülüğü, bir meta-dil oluşturmayı zorunlu kılar ve bu durum kişiyi kendine özgü bir gerçekliğin epistemolojisine götürür. Felsefeyle edebiyatın içiçe geçtiği benzer yazınsal üretimlerdeki dil kalıpları da benzer mistik yaşıntılar tarafından belli bir akış yaşıntısında üretilmiştir. Bu da bizi konumuz bağlamında tekrar *Zerdüşt*'n yazılış sürecine ve metnin kavramlarına sızmış, onların üzerinden iletilen esrime yaşıntısıyla bundan edinebileceğimiz bilgiye getirir.

Nietzsche felsefesinde esrime kavramını filozofun trajedi incelemesinden itibaren bulabiliriz. Nietzsche'ye göre trajedi tüm insan acılarına karşın yaşamla yzleşebilmenin ve belli bir esrime yaşantısıyla onu olumlayabilmenin mümkün olduğu bir tür olarak nihilizmin aşılabildiği bir alandır (Nietzsche, 2000, s.79-80). Trajedi her insanda çatışma halinde varolan iki karşıt eğilimi simgesel olarak iki tanrıyla canlandırarak hem bu duygusal/düşünsel süreçlerin ifade edildiği hem de aşıldığı, çatışma ve çözümlenme alanını kurar. İnsanın düşünsel ve toplumsal yaşamına egemen değerleri, düzenliliği, kısaca formları simgeleyen Apollon'la, duygusal karmaşa ve coşkunluğu simgeleyen Diyonizos tanrılarını bir araya getirir. Burada koro, müzik eşliğinde insanda duygusal, esrime yaratıcı, kural tanımayan Diyonizos ilkeyle seyredenlerde katartik/arındırıcı bir etki yaratır. Nietzsche'ye göre trajedi, yaşam içinde denge sağlayıcı iki karşıt öğe olarak varolan bu iki güce, insan yaşamında da aynı şekilde estetik bir söz hakkı vererek yaşamın tümüyle olumlandığı bir insan ve kültür yaratmaya katkıda bulunacaktır. Nietzsche'ye göre bu denge Sokrates etkisinde bir sanat anlayışını önceleyen Euripides'e kadar sürecek, daha sonra tüm kültür giderek Sokrates'in temsil ettiği akılcı bir çizgiyi benimseyecektir. Burada esrimeyi simgeleyen Diyonizos öğenin giderek silinmesiyle, akılcı, formel ve bilimsel öğeler, tüm bir kültürde egemen bilme biçimi olarak yaygınlaşırlar. Nietzsche *Wagner*'de trajedinin kaybedilen bu özelliğinin yeniden kazanılabilme umudunu bulur (daha sonra da yitirir). Her durumda Nietzsche felsefesi, başından sonuna kadar belli bir sanat türünde somutlaşan bir yaşam ilkesinin, baskılanan ve yok sayılan Diyonizos esrime ilkesinin savunusuna adalıdır. Nietzsche'nin bundan sonraki felsefesine bu yaşantıya engel olan kültürel değerlerin eleştirel bir sorgulanmasıyla buna karşı yapılabileceklerin arayışı olarak bakabiliriz.

Ama nasıl oluyor da trajedide insanlar acı çeken başka insanların yaşadıklarını seyrederek bu sahneden belli bir mutlulukla ayrılabiliyor? Nietzsche trajedide iki tür mutluluktan bahseder: birincisi güzel'den alınan estetik hazla ilişkili bir mutluluktur, ikincisiye Diyonizos bir esrime, tüm varlığın birleşmesi yaşantısıdır. Nietzsche'ye göre trajedi sanatın zirvesidir çünkü Diyonizos bir mutluluk yaşantısı üretebilir ve aynı zamanda birinci tür bir zevk almada yaşanan bireysel bir yıkım söz konusu olmaz. Zevk burada ebediyet/başsızlık ve sonsuzluk istemiyle ilişkilendirilir ki bu da bengi dönüş gibi yaşamın etin acılarına karşı dayanma gücü veren bir ilkedir zira yalnızca sağlıklı, gelişip büyüyen ve yaşamın kendisini onaylayan bir yaşam *beni dönüşü* deneyimleyebilir. Bu yaşam ulaşan değil, zlem duyan bir yaşamdır (Burnham, 2015, s. 262).

Yukarıda belirtildiği gibi, Nietzsche'nin bundan sonraki felsefesi de unutulmuş bir değer olarak Diyonizos ilkesinin yeniden kültürde olması gereken yerine geri konulma çabası olarak görülebilir. Buna adalı bir projenin devamı niteliğindeki *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bu amacın şiirle yoğrulmuş kurgusal bir felsefesini sunar. Diyonizos bir esrime yaşantısında, onun ditramboslarını (vglerini) söylemek için en uygun biçem de budur. şiirselliğin burada gelecekteki 'olası'yı göstermesi dönüştürücü bir umut yaratır; bu anlamda ditramboslar *ştinsan*'ın güzelliğinin övgüsünü amaçlar. şiirsellik kavramların belirtik çizgilerle tek anlamlı bir şekilde tanımlandığı sistematik

düzeyde felsefî bir bilgi üretmenin değil, benliğin araştırılması çabasında kişinin kendine özgü erdemini bulmanın aracıdır ve bir değer yaratma yönüyle ilişkilidir. Bu nedenle *Zerdüşt* allegorilere dayanır (Burnham, 2015, s. 263-264). Zerdüşt karakteri Nietzsche'nin yeni, köktenci bir felsefe ortaya koyma yolunda sözcülüğünü üstlenir. Nietzsche uzlaşımsal değerlere yönelik saldırılarını istemli olarak uzlaşımsal olmayan bir yazı biçimiyle, okuyucuyu sarsmayı amaçlayan aforizmalar, şiirsel bir dil ve metaforlarla yazmayı seçmiştir. Okuyucuda yaratılmak istenen bu duygusal etki bizi, duygu ve duygusal/düşünsel nitelikleriyle yoğun içsel yaşantıların kendi ilerinde belli bir epistemik yapı içerme olasılığını, böylece de Gefhl/duygu kavramını yeniden sorgulamaya götürür. Nietzsche "*İyinin ve Kötü'nn ötesinde*"de duyguyu birinin bir şeye "karşı ya da ondan yana" oluşu biçiminde tanımlar (Burnham, 2015, s. 11-13). Nietzsche'ye göre duygu her zaman belli bir yorum içerir ve nesnel bir ifade değildir. Nietzsche'de başka bir duygu kavramı olarak aynı zamanda *pathos*'u buluruz; bu kavram belli bir yaşam biçimine eşlik eden bir 'duygu durumudur' (mood). Nihayet '*Affekt*' kavramında toplumsal olarak koşullandırıldığımız duygu kavramıyla karşılaşırız ve bu kavram etik/ahlak ile ilişki içindedir (Burnham, 2015, s. 11-12). Bu kavramların da kendilerinde örtük bir epistemolojiyi içerip içermediği bu araştırmadaki problematiğin bir parçası olarak alınmalıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche esrime kavramı'yla bu kadar i içe olan Diyonizos'u yaşantıyı, Batı felsefesine hakim olduğunu iddia ettiği Sokratik felsefenin temsil ettiği mantık ve bilimselci düşüncenin karşısına koyar. Sokrates ve Platon karşısındaki eleştirel tutumu zaman zaman belirsizleşe de Diyonizos ve Apollon, modern düşüncenin doğuşuyla zdeşeleştirdiği Sokrates'i bir kültüre karşı geliştirilmesi gereken öğelerdir (Burnham, 2015, s. 305-306).

Sistematik bir felsefe sunmayan Nietzsche düşüncesi kendini belli bir biçimde tanımlamaktan ve kavramlarının doğrudan sınırları belirli bir tanımını vermekten çok, verili olanın içsel yankılarında dile getirir. Bunun sonucunda ortaya atılan "Tanrı öldü" benzeri sözlerin bir yargı ve bilgi iddiası taşımaktan çok, egemen paradigmanın birincil bir saptaması oldukları söylenebilir. Gerçekten de bu belirleme Nietzsche'nin reddetmeksizin bir veri olarak aldığı ve felsefesini üzerine kurduğu bir olgunun saptanması olarak alınabilir ama sistematik bir eleştiri ya da karşı eleştiriye tabii tutulmaktan çok bundan sonrası için bir temel hazırlama işlevini görürler. Bu anlamda Nietzsche'nin Tanrı kavramından ne anladığı değil, Tanrı kavramıyla egemen kültürde artık ne anlaşıldığını anlattığını söyleyebiliriz. Nietzsche'nin metaforlarla yüklü anlatımında karşılaştığımız perspektif çokluğu, sınırları belirli bir tanımlamadan çok bir örtme işlevi görürler ve bu da Nietzsche'nin kendisi hakkında kesin bir yargıda bulunmamızı engeller. Kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey çağına egemen entellektüel durum ve perspektifler bağlamında gerçekçi bir durum belirlemesi yaptığıdır. Bu belirleme üzerine kurulan felsefesi hakkında söylenebilecek şeyse, varolan/tanımlanan/inanılan bir Tanrı'nın ölümü karşısında eski çağlarda yaşamış bir peygamberin kişiliğinde vahiy tonlu bir anlatıyla yeni bir metafizik gerçeklik kurma denemesi içerdiğidir.

3.3. Sevgi: Nietzsche'nin Felsefesi'nin zeti

Dine teorik/teolojik bir yaklaşım, sevgi yaşantısını örtüp yok edebilir ama Kıtta Felsefesi'nin Richard Kearney'le gerçekleştiği iddia edilen "dinsel dönüşü", dini sevgiden ayrı bir yaşantı olarak almaz. Çoğu filozof için teori ya da sevgi yaşantısı bağlamında yaşanan kutsallık, belli zamanlarda ön plana çıkar ve belli zamanlarda kaybolur ama teorik olarak bilinemeyen ya da grlenemeyen bir Tanrı'nın yaşantısı bile bir mutluluk kaynağıdır (Desmond, 2006, s. 56).

Zerdüşt'e göre 'sevmeyi isteme, aynı zamanda ölmeyi de istemedir' (Nietzsche, 1997, s. 137). Tıpkı Rumi gibi, Nietzsche'nin tüm felsefesi de, Sevgi aracılığıyla kaynağında yaşantıladığı birlik yaşantısına tekrar dönmeyi amaçlayan bir ben'in serüvenidir. Yapılacak olan öncelikle sevgi yaşantısını engelleyip çarpıtan tüm kurumsal ve kavramsal oluşumların eleştirilmesidir. Rumi için Benlik/Ben, kendi gerçeğini yalnızca Tanrı'da ve Sevgi'de bulur, Nietzsche içinse bu yaşantı esrime yaşantısıyla tepe noktasına ulaşarak bilgi problemini varoluş problemiyle bütünleştirir. Esrime yaşantısı, sanatsal yaratıcılığın bir ürünü ve ona koşut giden bir yaşantı olarak teolojik/kurumsal kaynaklı hiç bir kavramsal dayatmayı anlamlı bir çaba olarak grmeyecen öznel bir 'bilme' deneyimine bırakılır. Rumi'nin Tanrı aşkını ve dinsel/toplumsal kuralları, kısaca kitlelerin ortodoks İslam anlayışını seçkinlerin Tanrı aşkıyla bir tutmaktan uzaklaştıran ya da Nietzsche'ye kutsal metinlerin sözcükleriyle din dışı tümceler rettiren etki, altta yatan bu indirgenemezliktir: Tanrı aşkı hiçbir zaman birincil kuralların sınırlarında bırakılamaz, onların içinde tanımlanamaz ya da onlara indirgenemez. Zira tıpkı varoluşun, gerçekliğin çok katmanlılığı gibi, varoluştan ayrı tasarımılanacak bir bilme biçimi de sonsuz bir döngüde açıklamayı istediği bu tanrısal gerçekliği kaybedecek ve sözcüklerin yarattığı bir yabancılaşmada amacını yitirecektir. Benlik kendi tüm bilgisine ancak Tanrı ve Sevgi aracılığıyla ulaşır.

Nietzsche kendi felsefesinin, diğer felsefeler gibi gerçek söylemek istediğini örtecek bir biçimde yorumlanacağının farkındaydı, sözleri ahlak dışı, şeytansı sözler olarak yorumlanacaktı ama buna koşut olarak, tam tersine farklı bir iyi ve kötüye ve farklı bir Tanrı kavramına/yaşantısına yaklaştığı yorumları ortaya çıkmakta gecikmedi. Tüm bunların arka planında yaşanansa Lampert'in yorumladığı gibi bir sevgi öyküsüdür. Lampert, *İyinin ve Kötünün ötesinde* kitabını yorumlarken Nietzsche'nin tüm felsefesi'nin bir sevgi öyküsü olduğunu söyler (Lampert, 2001, s. 302-303); Nietzsche'ninki bir aşk hikayesidir ve bu öykü seven ve sevilenin soyluluğuna yakışır bir şekilde kendi örtülü dilinde anlatılmalıdır. Amacı İslam mistisizmindeki tüm sevgi öykülerinin dayandığı 'Ben gizli bir hazineydim...', sözünde belirtildiği gibi Tanrı'nın tüm varoluşu yaratmasındaki amacı olan 'bilinmektir', aynı kalbi taşıyanlarda çoğalması ve benzer sevgilerin yaratılmasıdır. Bu anlamda Nietzsche'nin felsefesi sevenler için yazılmış, kavramaların 'el yordamıyla' duyguların çok katmanlı yapısının bulundukları yerden kazarak gün yüzüne çıkarmaya ve dille ifade edilebilecek lde anlaşılır kılmaya çalıştığı bir öyküdür.

Nietzsche'nin felsefesi bu öyküyü felsefi/dinsel bir betikte kendi seçtiği biemde maskeleyen bir dil yaratmıştır, ancak Nietzsche, başka felsefecilerin de aslında benzer şekilde açığa çıkarıcı değil, rtmeyi amaçlayan farklı diller seçmiş olduklarını savunur. Nietzsche'nin sevgi öyküsü ise en bütün halinde *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te anlatılır. Lampert burada tüm mistik sevgilerin sevgi nesneleriyle olan ilişkisini özetler ve bu sevginin başlangıçta sevilenin gerçek kimliğine tamamen yabancı olduğunu ileri sürer. Seven sevdiğinin başta bilgelik olduğunu düşünür ama sonunda gerçek sevgisinin yaşam olduğunu keşfeder. Bu yaşam sonsuz defalar yinelenen yaşamdır, böylece felsefenin gerçek görevi olan hakikat sevgisi, varoluş sevgisine evrilir (Lampert, 2001, s. 302-303).

Nietzsche'nin felsefesinde de kendini açımlayan bu sevgi öyküsü, geriye doğru baktığımızda Rumi'nin tüm gerçeğin, Yetkin İnsan'a duyulan aşka gizli olduğu iddiasıyla örtüşür, böylece aralarında yüzyıllar bulunan bu iki metnin belirtik/örtük mesajlarıyla bize aynı insan gerçeğini anlattığını anlarız.

4. RUMİ

13. yüzyılda yaşamış olan Rumi'nin en önemli yapıtları arasında *Mesnevi*'yle beraber *Fihi Ma Fih* sayılabilir ve bunlar Rumi felsefesinin bir mlemesi söz konusu olduğunda referans alınacak en merkez eserler olarak karşımıza çıkarlar. Çalışmamızın merkezindeki *Mesnevi*'ye geçmeden önce bir düz yazı derlemesi olan *Fihi Ma Fih* kitabını *Mesnevi*'yi açıklayıcı nitelikte bir giriş olarak inceleyebiliriz zira bu düz yazı da tıpkı *Mesnevi* gibi, üreticisinin tinsel/zihinsel çağrışımları temelinde birbirine gevşek şekilde bağlanmış bir takım mistik/tasavvufi 'oturumlar'dan oluşur ve bu haliyle Rumi'nin eserlerinin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkar (Thackston, 1999, xv, Mojaddadi, 2004, xxiii). 'Birisi dedi ki..' türünde belirlemelerle başlayıp soru-cevap formatında süregiden bu yazılar bazen birbirinden belirgin bir şekilde ayrılan, bazen de belirsiz bir geçişle farklı konulara yoğunlaşan ykcklerden oluşur. Bunun yazarının anlatı biçemi kadar bu konuşulanları bir araya getiren ğretililerinin oturumları rastlansal olarak yan yana getirmeleri sonucunda olduğu sylenabilir (Thackston, 1999, xv). Her durumda Thackston Rumi'nin zaten sistematik bir felsefeci olmadığını, akılcı/metodik felsefecilere karşı olduğunu, sohbet ya da düz yazılarını da hayal gücüyle yüklü duygusal bir dille ürettiğini belirtir. Bu elbette Rumi'nin felsefi düşünme biçimine ya da rasyonalist teologlara yabancı olduğundan değil ama mesel (parable) ve simgesel olanın yaşantılanan, kavranması zor mistik gerçekliği iletmeye daha uygun olduğunu bildiğindendir (Thackston, 1999, xvi). Thackston tümü olmasa da çoğu mistik eğilimli yazarın bunu zorunlu kaldığını belirtir. Rumi bu akıcı biemle İslam inancıyla yoğrulmuş bir mistisizmin insan ruhundaki görünümünü bize sunar. Thackston'un belirlemesiyle mistik olmayan İslam'la tasavvuf arasındaki fark Rumi'nin anlayışında yaşanan bir İslam'ın dışsal yapıp etmelerle yetinilmeyip dinin i özüne varılmaya ve bu zn içselleştirilmeye çalışılmasında yatar. Sufizm olarak da adlandırılan bu anlayış dinin görünen ve kitlelere seslenen biçimsel varlığının ötesinde tinsel gerçekliğe yolalmayı amaçlar ve bu içsel çabada (*süluk*) kullanılan dil ortodoks inançlı kitle tarafından çoğu zaman dindışı sözler olarak algılanmıştır (Thackston, 1999, xvii).

Rumi'nin Nietzsche yakınlışmasına konu edindiğimiz eserine gelince, sözcük anlamıyla "vg" anlamına gelen 'mesnevi', Doğu edebiyatında bir türün adıdır ama Mevlana'nın *Mesnevi*'sinden, kitabın yarattığı etkiden sonra sözcüğün artık gönderme yaptığı, neredeyse tamamen Mevlana'nın *Mesnevi*'si durumuna gelir. Kitap yazıldığı 13. Yüzyıla kadar mistik İslam/tasavvuf (sufi) düşüncesinde üretilmiş tüm yapıtların bir zeti durumunda, dönemin kendi türündeki en kapsamlı yapıtıdır ancak Thackstone'un belirttiği gibi uzlaşımsal anlamda 'yazılmış' bir kitap değil, tıpkı *Fihi Ma Fih* gibi Rumi'nin ğretilileri tarafından onun sözlü anlatılarından derlenmiştir (Thackston, 1999, xiii.) Kendisinden önce yazılmış benzer eserlerden ykckler de içeren *Mesnevi*, Attar ve Senai gibi ustaların eserlerinin bir devamı niteliğindedir ve çağdaşı İbni Arabi'nin kavramsal yorumlarını şiirsel kavrayışlarla dile getiren bir eser olarak okunabilir.

Thackston kitabın yapısının en temel özellikleri olarak onun çok katmanlı yapısından, birbirine paralel giden ana öyküden sapan yan ykcklerden ve bunlara eşlik eden yorumlardan bahseder (Thackston, 1999, xxi-xxii). Thackston’un burada yaptığı yorum Nietzsche’nin ya da benzer tinsel olanın merkez önemini vurgulayan herhangi bir eserin en temel özelliğini, yani sıradan olanın en üst düzeye yükseltilmesini vurgular. Buradaki tinsel kavrayışın sergilediğı derinlik, sıradan yaşamın en basit olgularından ayrılmaz. Kitap yarattığı bu etki gücüyle çoğı zaman onun ‘Farsça yazılmış Kuran’ benzetmesiyle övülmüştür (Thackston, 1999, xvii).

Her durumda yaşamın en basit görünümlerinden en üst düzey kavramlara kadar tüm bu parçalı ykckler Kuran’ın Tanrı’nın Bir’liğı / Tek’liğı (Tawhid) zerine kurulu mesajına geri döner, mikro ve makro düzeyde onu olumlayan yorumlarla biterler (Thackston, 1999, xviii). Bu birlik tüm tapınma ve sevginin O’na yönelmesini zorunlu kılar zira O’nun dışında algılanan hiçbirşeyin kendine ait bir gerekliğı yoktur ve Tek olan Tanrısal gerekliğı yansıyından öte bir şey değıldir.

Metin şiir biçimde anlatılan ykckler ve müziğe/sema törenlerine yapılan göndermelerle nihai olarak bizi tek insan öznesinde yaşanan bir esrime kavramıyla tanıştırır ancak bu kavram öncelikle bir yaşantıdır ve kavramsal çözümlleme aşamasında bu yaşantının analtılamazlığı, tketilemezliğı akılda tutularak felsefi bir incelemenin konusu haline gelebilir. Rumi’de yaşantıların şiir yoluyla paylaşılması bugünkü anladığımız anlamda felsefi bir serimleme içermese de metnin içerdiği ykckler, Kuran başta olmak üzere tüm kutsal kitaplara ve peygamberlerin öyküleri ve sözlerine gönderme yaparak tüm bir felsefe alanına dağılabilecek bir takım sonuçlara varır. Bu anlamda *Mesnevi* felsefi anlamda sistematik bir sunuma sahip olmasa da felsefenin merkezinde olduğunu iddia edebileceğimiz düşünceler içeren bir metindir.

4.1. Rumi’de Felsefe

Edebiyat, din ve felsefe ilişkisi tarihsel olarak kolaylıkla saptanabilecek bir olgudur. Felsefi düşünceler öncelikle kutsal metinler aracılığıyla iletilmiş, sonraları değışik ykleme teknikleriyle soyut kavramları yaşantılar yoluyla somutlaştırmayı amaçlayan edebi nitelikte metinlerle felsefi düşüncelerin iletilip yaygınlaştırılmasında kullanılmıştır. Bu bağlamda dinsel eserlerin çoğunu felsefe ve edebiyat tarihinin bir parçası olarak görmek mümkün olmuştur. Bu etkileşimin türler arasında belirsizleştiğı metinlerde gerekliğın kendi içindeki bütünselliğini ifade etmeye en yakın üst-anlatı aracının bulunması sorusuyla karşılaşıyoruz. Bu anlamda Rumi’nin eserleri bu üst anlatının en iyi örneklerinden biri olarak edebiyat ve felsefeyi dinsel bir metnin potasında eriten ve temel felsefi sorulara bu bağlamda cevap veren bir üst söylem olarak okunabilir.

Thackston *Mesnevi*’ye egemen temel belirlemeleri Sufi literatüründe sıklıkla başvurulan ve tüm yaratılışın ‘niçin’ine cevap veren (Tanrı’nın birinci tekil şahışta kendinden bahsettiğı) bir *Hadis Kudsi* ile açıklar: “Gizli bir hazineydim, bilinmek için varlığı yarattım” /Thackston, 1999, xviii). Buradan varılacak sonuç tüm varoluşun Tanrı’yı bilme gibi bir ereksellikle yaratıldığıdır. Ancak

Rumi'nin andığı epistemolojik bir ilkeye göre bir Şey ancak karşıtıyla bilinebilir. Herhangi bir karşıtı olmayan Tek olan Tanrı için bu koşul gerçekleşmediğinden Tanrı bilinemez kalmak zorundadır, bu nedenle bir insanın Tanrı'yı bilme younda elinde kalan tek belirlemenin O'nu bilebilmeye gücünün yetmeyeceğini bilmesi olduğunu belirtir. Her Şey Tanrı'yı aımlar, inançlı inancıyla, inançsız Tanrı'yı yadsıyarak, farkında olarak ya da bilmeksizin. Rumi'ye göre her Şey iyidir çünkü Tanrı iyiden başka bir Şey yaratmaz. Kötü, irkin ya da herhangi olumsuz bir nitelik Tanrı'dan değil, insana göre yapılmış belirlemelerden gelir ve bunlar sayesinde karşıtları belirgin kılınır.

Bizim algılarımız yalnızca formları/biçimleri iletebilir, bunlarınsa Tanrı'nın gerçek varoluşuna göre gerçek bir varoluşları yoktur. Gerçek varoluş alanı olarak 'te Dünya' ya işaret eden Rumi, görüntüler dünyasıyla bu dünya arasında kesintisiz bir bağlantı olduğunu savunur ve bir aynanın n ve arkası metaforuyla anlatır (Thackston, 1999, xix). Thackston bu varoluş alanındaki zleri bir tür arketiplere benzetir. Rumi'ye göre bu dünyadaki her Şey bir ağacın yapraklarına benzer, ağacın kökü toprağın altında, görünmez varoluş alanındadır, meyve taşıyan dallarıysa duyularla ulaşabileceğimiz bu varoluş alanındadır. Öte dünya tözlerin varoluş alanı, bu dnyaysa biçimlerin varoluş alanıdır. Rumi z ve biçimin hiçbir anlamda birbirinin yerine geçemeyecek bir işlevi olduğunu olumlar. Dinsel kurallar da bu anlamda özlerine yapılan vurgudan dolayı biçimsel zorunluluklarını ya da değerlerini yitirmezler.

Rumi'nin eserlerinde felsefe ve felsefecilere karşı sözlerin bulunması, bu mistik şairin felsefi bir bağlamın dışına düşünülmesini gerektirmez. Tarihi içinde felsefe tanımlarının ve felsefe yapma biçimlerinin farlılığı göz önüne alınırsa, Tanrı'yı ve insan yaşamını dinsel bir söylem bağlamında yeniden yorumlayıp tüm disiplinleri etkileyecek düşünsel bağlantıları şiirsel bir biçimde sunan bir söylem, felsefeyi edebiyatın bir uzantısı sayan belli bir görüşe göre felsefi bir söylem olarak kabul edilebilecektir. Gerçekten de Rumi'nin şiir ve dzyazıları geleneksel anlamda sistematik bir felsefe sunmasa da tüm bir felsefe geleneğine genellenebilecek felsefi temalara ilişkin derin kavrayışlar sunarlar. Tanrı'ya ve bunun türevi olarak varoluşa yönelmiş derin bir sevgi ve varoluşun özsel birliği kavrayışı bunun ilk akla gelen örneğidir. Rumi'nin dizeleri bu sevginin, benliğin sınırlarını yok edici ve kişiye tüm varoluşla derin, özsel bir ilişkiye geçiren bir etkisi olduğunu belirtir; böyle bir iddianın bilincin öznel bilimiyle fiziğin nesnel sınırlarının birbirine karıştığı bir üst söyleme kapı aralayan fizik /metafizik sonuçları olacağını öngörmek zor değildir.

Özünde Kuran'ın mesajını, Son Peygamber'in anlatıları ve kısa ykcklerle anlaşılır kılmayı amaçlayan *Mesnevi*, tüm kavramsal olanakların ötesinde Tanrı'ya ulaşma yolunda, ister sıradan bir kişi, isterse peygamber olsun, inançlının mistik deneyimlerine yoğunlaşır. Thackston insanın tinsel evriminin son aşaması olarak bu deneyimlerde kişinin öznel benliği dahil tüm her Şeyin tek gerçeğin, Tanrı'nın belirlenimleri olduğu yaşantısına varıldığını belirtir (Thackston, 1999, xxiii). Bu aşamada kişi Tanrı'nın Bir'liği ve Tek'liğine gömülmüş olarak 'kendi benliğine lmeli ve Tin'e doğmalıdır'. Böyle bir kişi Tanrı'ya ne 'O' ne de 'Sen' diye hitabedebilir, kullanabileceği tek sözcük Tanrı'nın

kendine hitaben kullandığı ‘Ben’ sözcüğüdür. Yine bir hadis’e göre Tanrı znel istemlerden tümüyle arınmış bu durumdaki bir inançlının gördüğü göz, işittiğı kulak ve tuttuğı el olacaktır. Rumi birey/özne/ben özelliklerinden arınmış böyle birini sıklıkla suyun üzerinde dalgalara bırakılmış birinin hareketine benzetir, bu durumda yapılan her hareketi kişinin kendisi değıl dalgalar belirler. Böyle bir yaşıntıda inançlı ‘şimdi’ ya da zamanın ‘sonu’yla ilgilenmez çünkü zaman ve uzamın belirlenimlerinden kurtulmuş olarak kökeni ‘hatırlayabilir’ (*recollection*), bu anlamda insanın unutmayı aştığı (*anamnesis*) bir aşımadadır. Başı bildiğı için sonsuz-sonrasız bir sonu da bilir, bu yüzden ‘şimdi’yi umursamaz, insanlığın henüz ulaşmadı bir içgörü klavuzluğunda edimde bulunur. Yolu zaten katetmiş biri olarak başkalarına rehber olacak denli yoldaki tuzakları bilir. Her durumda bu aşama Tanrı kayrasıdır ve kişinin kendi çabasıyla ulaştığı, ulaşabileceğı bir sonuç değıldir, Tanrı bu dereceyi kendi istediğine bağışlar ama kişı kesinlikle bu yolda çaba harcamaya cesaretlendirilir. Nihai amaç kişinin Tanrı’ya getireceğı arı duru bir aynaya benzetilebilecek ruhudur çünkü Tanrı orada kendini grecekbilecek ve böylece tüm varoluş yaratılış amacına ulaşacaktır (Thackston, 1999, xxv).

Bu yolculuğun çeşitli aşamalarının tanıkları olarak inancın yaşıntısal betimlemeleri Mesnevi’de elele giderler. Rumi’nin amacı yaşıntıları kavramsal bir tanım, sistemli bir felsefe olarak sunmak değıl, Kuran’da anlatılan, ancak ilk elden deneyimlenmeden anlaşılması üçüncü şahıs perspektifinden imkansız yaşıntıları belli bir coşkunluk yaşıntısıyla somutlaştırmaktır. Anlatılmaya çalışılan mesaj temelde ancak içsel yaşıntı yoluyla bilinebilecek olsa bile Rumi bu dünyadaki varoluş amacının mümkün olabilirse birkaç insanın daha ‘kurtarılabilmesi’ olduğunu belirtir. Bu anlamda soteriolojik bir amaç güden bir metinde kavramsal açıklama, şiirsel etkileme gücünün çok daha gerisinde kalacaktır. Rumi de Nietzsche gibi dilin, gerekliğın doğru bir karşılığını verme konusunda çoğu zaman eksik kalacağı, yanlış yönlendirmelere neden olacağı ya da en azından geriden geleceğini savunur. Tıpkı Plotinus’ta olduğu gibi amaç ruhun Tanrı’ya yolculuğunda belli bir esrime yaşıntısı yoluyla farklı bir gerekliğın varlığına işaret etmek, insanların bunu birinci elden yaşıntılaması için onlarda istek yaratmaktır. Bu da ancak Budizm’de ve diğer tüm dinlerde de merkez bir kavram olarak, Mevlana’nın içine doğduğu dine adını veren bir tür Tanrı istemine ‘bırakılış/islam’ yaşıntısıyla mümkün olabilir. Bu bırakılış egonun isteklerinin askıya alınıp yönlendirilmesini içerir ama kesinlikle bunlara yönelik Nietzsche’nin kültürel bir hastalık olarak nitelediğı tümden çileci ve dışlayıcı bir tutum önermez. Amaç Son Peygamber’in Tanrıya ynelttiğı yakarıya uyum içinde ‘gereğı, kendi gerekliğı içerisinde, nasılsa öyle olduğu gibi grebileceğı’ bilinç koşullarının yaratılmasıdır. Varlığın birbiriyle ilişkili, özünde birbirine bağlı yapısı tüm bir ormanı toprağın altında birbirine bağlayan köklerden oluşan ağa benzetilebilir ve Mevlana’nın ya da öteki dinlerdeki şiirsel, metaforlarla anlatılan mistik uygulamaların işlevinin, bilincin kendi gerçeğine varmasına izin verecek ikilikler üzerine kurulu kavram zırhlarından temizlenmesine olanak hazırlamak olduğu söylenebilir.

Felsefe’nin ne olduğu ya da olması gerektiğı yolundaki meta-felsefi tartışmalar felsefe geleneğı içerisinde tüm zamanlarda karşımıza çıkmıştır ve birbirini değışik derecelerde dışlayan ya da

içeren pek çok tanımla felsefenin ne’liği sorusuna karşılık verilmeye çalışılmıştır. Örneğin 20. Yüzyılda ortaya çıkan analitik felsefe-kıta felsefesi karşılığında somutlaşan tartışmalar düşünülürse, bazı söylemler her zaman belli bir perspektiften felsefe, farklı bir perspektiften felsefe dışı sayılacak ve bu sav gerek geleneklerle gerekse filozofların kendi metinleriyle temellendirilmeye çalışılacaktır. Bununla beraber felsefe tarihi Nietzsche rneğinde de göreceğimiz gibi, klasik felsefi söylemi geçersiz kılan oldukça fazla sayıda metni barındırır. Rumi’nin *Mesnevi*’si her şeyden önce dinsel ve mistik öykülerle oluşturulmuş bir şiirdir ama anlatıcı perspektifinin sıklıkla değişmesi gibi biçemsel özellikler dikkate alındığında, neredeyse postmodern edebiyatı ncelermiş gibi görünen bir deneyselliği beraberinde getirir. Bu ise farklı yorumlama biçimleriyle düşünsel ve duygusal içeriğin zenginleşmesi sonucunu doğurmuştur. Bu biçem ve öz, arkasında yatan düşünceler çözümlendiğinde felsefi niteliktedir ve belli bir felsefe yapma biçimi olarak algılanmalıdır. Kullanılan metaforlar gönderme yaptıkları gerçekliğe işaret etmenin ötesinde bir güzellik duygusu yaratarak okuyucuda belli bir dönüşümü başlatmayı amaçlarlar. Wittgenstein felsefenin amacını anlatırken, felsefeyi şişenin içindeki sineğin dışarı çıkmasına yardım etmek olarak tanımlar (Wittgenstein, 1958, s. 103). Rumi’ye kendi amacını benzer bir temayla anlatacak ve bu dünyadaki amacının benzer bir kurtarıcılık olduğunu söyleyecektir. Bu anlamda ikisi için de felsefe, yaşamdan ve insan gerçeğinden kopuk cansız bir öğretiler bütünü değil insanı kurtarmayı amaçlayan bir etkinliktir.

Tarihsel olarak felsefenin en azından Batı Felsefesi bağlamında dinlerden bağımsızlaşmasını felsefenin özsel bir niteliği olarak saptayan yaklaşıma göre, mistik/dinsel geleneğin içinde ‘felsefe yapma’nın olanağı eleştirel bir sorgulama konusudur hatta belli felsefelerde tamamen reddedilir. Karşıt yaklaşımsa tüm dünya dinlerinde bu öğretilerin temel tezleriyle bütünleşmiş bir ‘felsefi zn’ bulunduğunu savunur. Rumi’nin mistik felsefesi de dinsel geleneğin dışsal dogmalarının ötesinde tüm dinlerin çekirdeğine ulaşma denemesi olarak okunabilir. Bu anlamda tüm dinlerdeki mistik/perennial (süregiden) ortak ğeleri Rumi’de de görebiliriz. Batı felsefesindeki erdem arayışının bilgelik sevgisi yoluyla kişiye içerden/tinsel olarak dnştmeyi amaçlaması gibi, Rumi’nin felsefe yapma biçimi de içselleştirilmiş bir dinsel yaşantı yoluyla kutsal bilgeliliğe varmayı amaçlar ve bu abasinda dışarıdaki bir gözlemci için dogmatik görünen her şey yaşantı temelli bir gerçek olarak doğrulanır. Böylece kural koyucu ve toplumsal yaşamın dışarıdan kozmetik değişikliklerini amaçlayan dogmatik bir dinseliliğin yaygınlaştırılması yerine, her bir tek bireyde tetiklenen içerden bir dönüşümün başlatılması amaçlanır. Dogmatik görünenin özündeki bilgiye ulaşılması yoluyla tinsel / metafizik zn dinamik yapısının keşfi, gerçekte dinsel olanda zaman ötesi yaşayan zn keşfidir ve bu keşif Rumi’de müziği ve sema törenlerini ortodoks dinsel uzlaşımlara rağmen inancın bir öğesi durumuna getirir. Bu sürecin Jung’daki individuation / bireyselleşme sürecinin, bireysel inançtaki karşılığı olduğu söylenebilir.

Tapınma etkinliklerinin bir parçası olarak şiir, müzik ve sıradan günlük deneyimlerin kullanılması, insanlara ulaşmada soyut kavramsal akıl yürütmelerden daha etkili araçlardır. Kendini fikirlerin kavram olarak doğurulmasına yardımcı bir ebe olarak tanımlayan Sokrates yerine burada

ykckler aracılığıyla bu kavramları öncelikle öznel yaşantılarla ete kemiğe bürüyen, bunları hissettiren bir felsefe yapma biçimi vardır. Etimolojik kökeninde bilgelik sevgisi olarak Felsefenin isim babası olduğu iddia edilen Orpheus/Pisagor geleneğinde olduğu gibi Rumi'de de kutsallık ve müzik i içedir ve nihai olarak Tanrı sevgisinin dnszce en baştaki saflığında yaşantılanmasına yöneliktir. Bu şekilde esrime, en baştaki bu birlik yaşantısının yaratılması yoluyla, insanlığın yaratılışının en başındaki varlık, bilgi ve ebedi mutluluğun (bliss/ecstasy) yeniden yaşantılanmasını amaçlayan epistemik bir süreç ve sonuca dönüşür.

4.2. Rumi'de Felsefe İnanç İlişkisi: İbn Arabi Bağlantısı

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mesnevi'de felsefe ve felsefecileri eleştiren bölümler Mevlana'nın felsefeye ve felsefi etkinliğin kendisine karşı olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Rumi'nin dizeleri felsefi bir dizgenin doğrudan kavramsal temelli bir açılımını verme amacından çok öznel bir sevginin coşkusunun izini süren Kuran ve hadis kaynaklı bir Tanrı'ya ulaşma yolculuğunun anlatısıdır. Bu yolculuğun temel sayılıtısınına *Varlığın Birliği* ve *Yetkin İnsan* kavramları olduğu söylenebilir. Bu iki kavramın şiirsel bir duyarlık ve sezgisel bir kavrayışla zmlmelerini Rumi'yle zamandaş ve aynı geleneği paylaşan İbni Arabi felsefesinde bulabiliriz.

Mistik İşlam'ın en önemli bu iki şair/felsefecisi yaklaşık olarak aynı zamanlarda yaşamıştır. Mevlana ağırlıklı olarak şiir, İbn Arabi'ye düz yazı türünde eserlerini oluştururlar ancak İbni Arabi de kitaplarındaki konu başlıklarına ek olarak metin içinde şiiri kullanır, aynı şekilde Rumi de düzyazı türünde eserler vermiştir. Her durumda bu iki mistik şair/felsefecinin özdeş olmasa bile birbirini tamamlayan bir düşünce sistemi ürettikleri ileri sürülmüş, pek çok mistik düşünür gibi Rumi'nin de çağdaşı İbni Arabi'den etkilendiği varsayılmıştır (Afifi, xii, Nasr: 1974). Afifi kitabında Rumi'nin, *Fusus al Hikam* kitabının Sadrettin Konevi tarafından yorumlandığı konuşmalara katıldığını belirtir. *Fusus al Hikam*, İbn Arabi felsefesinin oldukça dağınık bir zeti olarak yorumlanmıştır. Ayrıntılı bir Rumi-İbni Arabi karşılaştırmalı okumasının doğrudan pek çok bağlantı ve etkilenmeyi ortaya koyacağı üzere, Rumi'nin şiirsel anlatılarında eriyen felsefi tezlerin İbn Arabi'nin kavramsal açıklamalarından etkilenmiş olduğu kesindir. Nitekim Rumi'nin şiir biğimli ykcklerinde dilen gelen mistik yaşantıları, kavramsal temelini İbni Arabi'nin Kuran ve hadis zmlmelerinde bulan tezleriyle rtşecektir. Bu bağlamda her ikisi de kendilerinden yola çıktıkları kaynakların bir yorumuna, mutasavvufun bu dünyadaki amacına yardımcı olacak çözümleyici bir yaklaşımla yoğunlaşan felsefeler üretmişlerdir; bu anlamda bir kere daha tekrar edersek, İbn Arabi'nin kavramsal zmlmeleriyle Rumi'nin şiirlerini üzerine kurduğu yapının aslında hiç de felsefi çözümlemeden uzak bir yapı olmadığı ortaya çıkar.

Rumi'yi İbni Arabi'yle birleştiren belki de en önemli olumlama, hakikatin spekülatif, kavram düzeyinde, dışarıdan kavranacak bir şey olmadığı ve ancak tasavvufi/mistik yaşantı yoluyla edinilebilecek doğrudan bir sezgiyle kavranabileceğidir. Bu anlamda içsel yaşantı, diğer bir deyişle

‘kalp’, bu tinsel bilginin edinileceği yerdir ve Tanrı’ya ulaşma amacındaki bu kalp kendisini her şeyden temizleyerek O’na yönelmelidir. Bu sevgi ve yoğun adanışı izleyen içsel kesinlik, varlığın özünde birbirine temelden bağlı olduğu gerçeğini temellendirir. Ancak Tanrı’yla/tüm varlıkla bir olma yaşantısının bu düzey bir algılanış ya da içsel olarak yaşantılanması, ancak akıl ve vahiy bilgilerinin birbirini dışlamadığı esrime benzeri yaşantılar temelinde anlaşılabilir. Rumi’nin yaşantı olarak sema törenleriyle ve müzikle beraber şiirlerinde dile gelen bu ‘kendi bilinci dışında, Tanrı’yla olma’ yaşantısını, İbni Arabi’de kavramsal zmllemelerle incelemek mümkündür.

Öncelikle, İbni Arabi’de kullanıldıkları haliyle *Vecd*, *Fena*, *Sa’k*, *Rida* kavramlarını incelersek; esrime kavramına karşılık olarak kullanılan *vecd* mistik islamda bedende *fena* etkisiyle ortaya çıkan bir etki olarak yorumlanmıştır. Kuran kaynaklı bir terim olarak Tanrı’nın insan bilincinde ortaya çıkışı / görünüşü / zuhuru nedeniyle bayılma/bilincini kaybetme şeklinde görülen durum *fena* halidir (El Hakim, 2014, s. 428). Rida ise ‘yok olma, helak olma’ anlamlarına ek olarak ‘rtnme ve açılma’ biçiminde yan anlamlara sahiptir. Bu anlamda ‘Tanrı’nın özellikleriyle ortaya çıkma /görünme’ anlamındadır ve *fena* olarak adlandırılan bu yaşantılar, Tanrısal zelliklerin kişinin kendi özelliklerinin yerini aldığı deneyimler için kullanılır. Bu aşamada benliğinin sınırları silinen kişi, Tanrısal niteliklerin ortaya çıkabileceği bir alıcılık yeteneğiyle “Kendini bilen Tanrı’sını bilir” sözlerinin doğruluğunu içsel olarak yaşantılar. Bu haldeki kişi Yetkin İnsan’a /İnsan-ı Kamil’e dönüşmüştür ve bu dönüşüm kişinin kendindeki Tanrı’yı görmekle eştir (El Hakim, 2014, s. 423).

Bir yoruma göre Yetkin İnsan, İslam’da Peygamber’in kendisiyle özdeşleştirilir, bu anlamda İbn Arabi’de *Esime* ve *Vahiy* kavramlarının ilişkileri incelenmesi gereken ayrı bir konu olarak görünüyor. İbni Arabi’de genel olan ve herhangi bir duyu aracı olmaksızın, doğaçlama olarak ilham şeklinde verilen vahiy, tüm insanlara ve canlılara/cansızlara iletilen bir mesajdır (Al Hakim, 2014, s. 517-518). Bu vahiy türü, yalnızca seçilmiş din kurucularına verilmiş vahiyden ayrılır ve bu iki tür vahiy Kuran’dan verilen örneklerle temellendirilir. Her durumda, anlatılanlar temelinde bilinebildiği kadarıyla vahyin karşı konulmaz bir hızı ve gücü vardır; burada insanın varlık yapısına işlemiş her türlü eğilimi etkisiz kılacak gte inandırıcı ve doğrulayıcı bir otorite söz konusudur. Esime’deki epistemik iddia da bununla ilişkisi içinde alınabilir ve anlama, anlatma ve anlaşılan anlamın bir bütün olarak verildiği bir bilme biçimine işaret eder (Al Hakim, 2014, s. 517).

Bu bilme biçimi, ruhta gerçekleşen ve ruhla vahiy sözcüklerini ilişkilendiren bir olguya işaret eder. Ruh, İbni Arabi’de ‘Rüzgar’ anlamındaki ‘riyh’ sözcüğünden gelen, genişlik, imkan, süreklilik anlamlarıyla ilişkili bir sözcüktür. Ruh sözcüğü böylece biri de vahiy anlamında olmak üzere birkaç anlamda kullanılır. İbni Arabi’ye göre ruh, içinde ebedi ve ezeli olarak ve her zaman Tanrısal zuhuru / ortaya çıkışı alımlama/kabul etme yeteneğinin gerçekleşmesidir. İbni Arabi’ye göre hayat her yere yayılmıştır (sirayet etmiştir), varolan her şey canlıdır ama bir ruha sahip değildir (El Hakim, 2014, s. 201 ve 424-425).

Son olarak, İbni Arabi’de *Tanrı’nın Sıfatları ve Zatı* konusu bizi doğrudan doğruya Rumi ve Nietzsche’de yaşantılandıkları biçimiyle esrime kavramının aslında hangi etkiyle gerçekleşmiş olabilecekleri konusuna götürecektir. İbni Arabi’de sıfatlar ve Tanrı’nın Zatı değilleme (*tenzih*) ve benzetme (*teşbih*) arasındadır. Tanrı’nın sıfatlarla belli bir biçimde ve derecede nitelendiğini kabul ederken, onu tamamen bu sıfatlardan ayrı olarak kabul eder (Nasr, 1964, s. 109). Nihai benzerlik noktasınıysa yine İbni Arabi *Futuhât-ı Mekkiye’nin* ikinci cildinde bizi Tanrı’nın kavranmasında tek aracın kalp olacağı sonucuna götürür: Tanrı kavramlarla sınırlanamaz, kavramlara sokulamaz, hiçbir şeye benzemez ve O’na ilişkin bilgi O’na olan sevgi dışında hiçbir şeyle elde edilemez: ‘Hakkı sadece kalp sığdırabilir’, bunun dışında bir anlamaya ulaşma gücünden yoksun olduğunun bilinci, bizzat anlamının kendisidir (İbni Arabi, 2014, s. 376-377). Bu durumda Wittgenstein’in *Tractatus*’undaki son cümlesindeki üzerinde konuşulamayan şey hakkında takınılacak en doğru tavır olarak sessizlik, sözcüklere sığmayan bir gerçeklik karşısında benimsenecek en gerçekçi tutumdur.

4.3. Rumi’de Varlık, Bilgi ve Hakikat

Rumi’nin gerçeklik/evren anlayışı yine İbni Arabi’nin çözümlemeleriyle kavramsal felsefenin diline yaklaşır. Burada “Hakikatin hakikati” kavramıyla karşılaşırız. Sufilere göre bu terim “birliğin içi”dir. Bu mistik ontolojide evren, düalistik zıtlıkları kabul etmeyen, kendisi üzerine konuşulamayan, var ya da yok olduğu söylenemeyecek, bütün-parça ilişkilerinin uygulanamayacağı bir varoluştur. Bildiğimiz evrendeki herşey bu ontolojik varoluştan gelir ve bizim evrenimizle bu evrenin ilişkisi, masanın ağaçla ilişkisi gibidir. Bu gerçek, kökendeki en birleştirici hakikattir; hiçkimse tarafından tam olarak anlatılamaz ve yalnızca, örnekleme ve metafor yoluyla anlaşılabilir ve iletilebilir (Al Hakim, 2014, s. 177). Dolayısıyla Doğu ya da Batı’da üretilen felsefi nitelikte edebi ya da edebi nitelikler taşıyan felsefi metinler, geleneksel sınıflamasının ötesinde, metafor ve örnekleme yönteminin kullanıldığı herhangi bir tür, mistik bir kavrayış yoluyla “hakikatin hakikati” denilen bu evreni anlama çabasının bir parçası olarak algılanabilir. Nietzsche’nin karşıtlıklarla örülü evreni de bu anlamda mistik bir yaşantıya evrilen felsefesinin bu metafizik gerçekliği kavrama çabası olarak yorumlanabilir.

Rumi’nin şiirlerinde de tek tek varlıkların birbirinden yalıtılmış gibi görünen durumları, kozmik bir gerçeklik olarak kabul edilen her şeyin özünde birbirine bağlı olması kavrayışına ters düşen bir yanılsamadan ibarettir. Hakikatse kişinin ancak kendinde bulabileceği Tanrınsal varlığı yaşantısal olarak duyumsamasıyla kavranabilir. ‘*Sluk*’ adı verilen bu süreç, yaşantısal ve sonuç olarak dönüştürücü bir bilgiyle hakikatin *ne*’liğini içeriklendirebilir. Duyulur evrene atfedilen iyi-kötü, yanlış-doğru ve ben-öteki benzeri ikili düşünme ve kavrayışların mutlak bir şekilde geride bırakılmasını amaçlayan bu hakikate varma çabası, yukarıda İbni Arabi’nin kavramlarıyla çözümlenmiş esrime yaşantısına vardığında, Tanrı’yı Varlığın Birliği olarak yeniden tanımlayan epistemik bir saptamaya ulaşır. Bedenden te tinsel olana yaptığı aşk/sevgi vurgusuyla bu hem bir keşif süreci hem de varılan bir sonuçtur ve bu kişinin yaşantı olarak kendi içinde doğrudan

kavrayacağı bir hakikattir. Bu hakikatin gösterdiği ontolojide kişi, varlık, bilgi ve ebedi mutluluğun bir olduğu, yaratılışındaki en kadim varoluğu yeniden yaşantılar (Nasr, 1981, s. 1).

Yukarıda da belirtildiği gibi bilginin tasavvuftaki yeri akıldan çok kalptir zira gerçek bilgi akıl yürütme ve mantıkla değil doğrudan tinsel yaşantılama ve sezgisel kavrayışla mümkün olabilir. Bu bilginin iletilme aracı dilin sınırlarını zorlar ve metaforik, sembolik ve sonuç olarak çok anlamlılığı en uygun şekilde iletebilecek şiirsel bir dili zorunlu kılar. Bu dilin iletmeye çalıştığı yoğun yaşantı mistik İşlamda Tanrı'nın yakından görülmesi (*Hakk-al Yakın*) kavramıyla en üst derecesini bulur. Tanrısal gerçeğe/Tanrı'ya yakınlık, O'na bırakılış, egonun zlş ve tüm varlığa içkin mutlak gerçeğin anlaşılmasıyla elele gider. Mesnevi'nin iletlediği bilgi, tıpkı İbni Arabi'nin dev eseri Fthat-ı Mekkiye'nin kendine amaç edindiği gibi, hem ifade edilemeyecek olanı iletme çabası, hem de zbenliğin keşfine yönelik bir çağrıdır. Bir bütün olarak dinin dışsal uygulamaları bu amacın aracı durumundadır.

4.4. Bir Yaratma Deneyimi Olarak Mesnevi'de Esrime ve Bilgi

Nasr'ın da belirttiği gibi Rumi mistik İşlam geleneğinin en önemli özelliklerinden biri olarak ölüm düşüncesini sevinç ve mutluluktan ayırmaz (Nasr, 1974). Rumi için ölüm yaşamın içinde deneyimlenebilecek en üst düzey esrime yaşantısını temsil eder. Bu lmde, Son Peygamber'den aktarılan bir sözle, 'ölmeden önce ölme' önerisiyle kişi 'Işık Dünyası'na girer. Nasr'a göre Rumi yaşamın içinde '*amors est mors* / sevgi ölümdür' gerçeğini anlamış ve ona uygun bir yaşam srmştr zira fiziksel bir yaşamın içindeyken dahi Tanrı sevgisinin yoğunluğuyla ve bu sevginin içinde ölüm yaşantısını tatmış, onun ışığıyla fiziksel yaşamına devam etmiştir. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'de yakaladığı bu gerçek belki en güzel 'Sevmek, ölmeyi de kabul etmektir' sözüyle tekrar ağdaş bilince taşınır (Nietzsche, 1997, s. 137). Rumi'nin ölümle bu karşılaşması bir tür esrime yaşantısıdır ve bu yoğun bir sevgi ve güzellik yaşantısıyla en st Tanrısal Güzelliği ileten bir yaşantıdır. Rumi'de hakikat güzellikle, gzellikse tanrısal acıma/merhamet/rahmetle bütünleşiktir ve ancak bu hakikatle kişi Platon'un mağarasından kurtulabilecektir. *Mesnevi*'nin bu hakikate ulaştırma yolunda Farsça yazılmış Kuran olduğu ya da İbni Arabi'nin *Futhat'ul Mekkiye*'sinin siir biçiminde yazılmış şekli olduğu söylenmiştir.

Mesnevi'nin kendisinde kendi metnini öven ve içeriğini gerçek bilgi olarak sunan güçlü ifadeler yer alır, öyle ki bugün bile bazı topluluklarda Kuran'dan sonra okunması gereken ikinci/üçüncü kitap olarak görülmektedir. Rumi ya da mistik filozoflar için kutsallık yaşantılarının çevrelerindeki insanlar için şiir biçiminde yeniden üretimini, Platon'un mağarasından kurtulup güneşi gördükten sonra arkadaşlarını kurtarmaya çalışan kölenin bu bilgiyi başkalarına ulaştırarak onları kurtarma çabasına benzetebiliriz. Rumi'de yeryüzündeki varlık amacını 'yapabilirse birkaç kişiye daha kurtarmak' olduğunu daha önce belirtmiştik. şiirsel bir anlatıyı bir anlamda esrime yaşantısının benzersizliğini bilinçte tekrar üretme çabası olarak görebiliriz. Ancak Tanrı'yla kurulan bu derin

bağlantının kendisi, esrimenin dışında Tanrısal bilginin tüm yönleriyle iletilmesini de içerir, bu nedenle *Mesnevi* bilgeliğe klavuzlayıcı kapsamlı bir rehber işlevi de görür. Öykülerden biri İbrahim Peygamberin yaşam öyküsünü çağrıştır; ateşin içine çekinmeden atılan çocuğun annesine seslenişi hem epistemik, hem de ontolojik olanın ama bunları harekete geçirici etken olarak, en çok da sevginin tümüyle dönüştürdüğü bir ruhun Tanrısal olana mutlak bırakılışının bir örneğidir (Rumi, 1990, 111-117). Bu bilgi esrime içinde yaşanan bir kıvılcım gibi okuyucuda benzer bir yaşantıyı harekete geçirecektir. Kutsal kitapların giderek daha fazla dogmatik yap-yapma'lara indirgendiiği bir dinsel anlayışta, kutsallığın kavramsal yapısıyla yaşantısal zn geriye doğru yeniden kurulması, okuyucunun kendi tinsel yolculuğunu kısa bir ykcğn satırları arasında özetler.

Rumi'de esrime kalp yoluyla bilme sonucu gerçekleşen bir bilgi içeriğini bu yaşantıyı deneyimleyene ulaştırır zira Tanrı aşkı ve peygambersi aşkın bilgelikle dolu sözleri, merkezi kalp olan bir bilme biçiminden kaynaklanır. Batı'da Rönesans'tan itibaren insan değerlerinin 'yüceltildiği' iddiasına koşut olarak ön plana çıkan pozitivist eğilimin tersine epistemik olarak kalbin bilginin asıl üretim/yaşam yeri olduğunun kabul, mistik felsefelerin ağlar boyunca süregiden temelini oluşturmuştur. Rumi'nin *Mesnevi*'si içine doğduğu dinin kutsal kitabıyla yaşayıp yorumladığı dinsel bir gerçekliği ve de bu kitabı kuram ve uygulama olarak açımlayan bir peygamber geleneğini şiirsel olarak yorumlamaya çalışır. Burada şiirsel anlatıyla yorum içiçe geçer ve modern anlamda kavramlarla yapılan bir felsefeden çok metaforik bir sunum, Kuran ve Hadis temelli kavramsallaştırmaların somutlaştırıcısı işlevini görür. Aynı düşünce sistemine ait ama öncelikli olarak kavramsal ve analitik bir felsefe sunan İbn Arabi ise Kuran'ın çok katmanlı gerçeğini şiirselliğine ek olarak dilsel çözümler yoluyla açıklayacaktır. şunu da daha sonra ayrıntılandırmak üzere belirtmek gerekir ki kalpte yerini bulan bu tip bilgiyle temellendirilen bir epistemoloji, batıda ve doğuda farklı şekillerde kendini ortaya atmış olan bir yin/yen ikiliği gibi kendi karşıtını da içinde taşıyacaktır.

Lewison'ın belirttiği gibi, *Mesnevi* esrime, benliği yitirildiği bir duygulanım akışı (*selfless transport*) ve şaşkınlık içindeki sessizliklere yaptığı göndermelerle doludur. Rumi'nin şiiri mistik oşkun söylemlerle nitelenen *baccanelian* (kendini yitiriş, sarhoşluk içeren) şiir geleneğine aittir ve bu şiirlerde aşk/sevgi, aşkın yoğunluğunda yaşanan ve çoğunlukla 'sarhoşluk' scğyle belirtilen farklı bir bilinç/duygu durumu, sürekli tekrarlanan motiflerdendir. Rumi'nin şiirinin amacı bu esrime yaşantısını yaratmaktır. Bu şiir meta-rasyonel bir 'esrime felsefesi'yle ve ruhsal bir tat (zevk) estetiğiyle temellenir, buna da kalple kavranabilecek bir bilgiyle/gnosis'le ulaşılır (Lewison, 2014, s. 35-36).

Mesnevi'yi bir bütün olarak Rumi'nin felsefesinin özetlendiği bir kitap olarak kabul etmek mümkündür. *Mesnevi* temelde bir Kuran yorumudur ve Kuran'ın evrenini hadis ve mistik/tasavvufi öyküler kullanarak anlaşılır kılmayı amaçlar. Metin şiir şeklinde yazdırılmıştır ve üretim aşamasında bile *Mesnevi*'ye belli bir esrime yaşantısının eşlik ettiği rahatlıkla sylenabilir. Rumi için Kuran aracılığıyla iletilen Tanrısal gerçeklik, teolojik bir tanımlar ya da hukuki bir yaptırımların ötesinde, her

tek öznede yaşanan ve onu kendi içinden dönüştürücü / kurtarıcı bir işlevle anlaşılmalıdır. Mesnevi’de Tanrı bir tanımlar topluluğu, din ise dogmatik bir kurallar bütünü değildir; şiir ve sema danslarının dinsel yapının temelleri arasında sayılmadığı, katı bir yorumlamanın egemen olduğu tarihsel bir dönemde bile Rumi bunları öznel düzeyde yaşanacak bir dinsel yaşantı için tapınma etkinliklerine dahil etmiştir. Doğal olarak bu ruh durumunda yazılan bir eser satır aralarında da esrime yaşantısını yansıtacaktır. Bu yüzden esrime yaşantısını bizde çağrıştıran dizelerin örneklerine eserde sıklıkla karşılaşırız. Bu şekilde yaşanan birlik, yoğun bir sevgi/aşk/bir olma ve çözülme yaşantısıdır. Burada yaşanan şey, ‘Ben’ olarak adlandırılan içsel yapının yerini ‘Sen’e, ya da Tanrı’ya bırakmasıdır. Kişi bu durumda dinsel yapının dışarıdan tanımlandığı bir evrenden, içerden yaşantılandığı zamansız bir varoluşa, tüm tanımlamaların bu farklı algılamayla yeniden yapıldığı bir yaşantıya yönelir. Bu yaşantı, seçkinlerin evrenine fırlatılan sevgi/aşk dinidir ve byleyi güçlü bir yaşantının eşlik etmediği hiçbir dinsel pratik, yeryüzü atmosferinin çekiminden kurtulabilecek bir gücü bulamaz. Sözcük anlamıyla esrime’nin (*ecstasy*) ‘dışarıda durma’ anlamına geldiğini bir kere daha hatırlarsak, böyle bir dünya dışına fırlatılmanın bize tüm bir varoluşumuzun anlamını yukarıdan gösterebilecek, fiziksel ve ruhsal planda açıklayabilecek biricik yaşantı olduğunu söyleyebiliriz.

4.5. Sevgi: Rumi’nin Felsefesi’nin zeti

Mesnevi’de aşka ayrılmış pek çok beyitten yapılacak çok genel bir seçki bile, 3.3.’te Nietzsche’nin felsefesine genellediğimiz sevgi/aşk temasını, Rumi’nin düşünce dünyasında da başat yaşantı/tema olarak görmemizi sağlayacaktır. Platon’un belirlemelerini andıran sözleriyle Rumi bu yaşantıyı kutsallıkla yoğrulu bir tür hastalık ya da çılgınlık olarak anar: Rumi’ye göre gönül hastalığı gibi bir hastalık yoktur ama her şeyin ötesinde, ancak belli ölçülerde dile getirilebilen bir yaşantı olarak bu yaşantı Tanrı’ya götüren bir klavuzdur (Rumi, 1990, s. 30). Sıradan görünümlerinde bile kişiyi kutsallığın sınırlarına getiren bu yaşantı, aslında sıradanın bile göründüğü kadar basit olmadığını bize gösterir. Kuran’a referansla Rumi bu durumu Musa’nın mucizelerini sihir olarak gören büyücülerin inansızlıklarıyla karşılaştırır (Rumi, 1990, s. 56). Mesnevi’nin tümü ‘nelik, nitelik’ atfedilemeyecek bir Tanrı’ya yönelik övgülerden oluşur ve bu çabada kişi birbirine karşıt düşen ifadeler söylemek zorunda kalabilir. Rumi’ye göre ‘bu dostun sarhoşu’ olan kişi için dinsel çabasında karşılaştıklarına ancak şaşılıp kalınır. Zira bu şaşkınlığı yaşayan insanlardan “...birinin yüzü sevgiliye dönmüştür”, diğerinin yzyse zaten “...O’nun yüzü kesilmiştir.” (Rumi, 1990, s. 58).

Bölüm 2.2. de değindiğimiz çok tanrılı olarak tanımlanan dinlerin bile özünde tek tanrılı bir yapının çözülmesiyle ortaya çıktığı iddiasına dönersek, her hangi bir dini de özünde çok olanı Tek olana indirgemeyi öğreten ve kişiyi bunun öznel/bireysel yaşantısına klavuzlayan bir yaşam biçimi olarak tanımlayabiliriz. Çok olan görüngüler dünyasının Tek olan yaşantısal kavranmasıysa, ancak Dinler Tarihi’nde peygamberlerin örneklediği put kırıcılığıyla mümkün olabilir. Buysa dış evrende somut tarihsel yaşanan bir çabaya koşut giden, ama belki de ondan daha zor olan içsel bir çabayla mümkün olabilecektir.

Mesnevi'de Rumi peygamberlerin öykülerinden yola çıkarak aslında yıkılacak en büyük putun tek tek her kişiide varlığını sayısız görüntü altında sürdüren benlik/ego/nefis olduğunu söyler (Rumi, 1990, s. 111). Bu putun kırılmasını kolay grmekse tam bir bilgisizliktir zira benlik tıpkı Kuran'da öyküsü anlatılan Firavun gibi her nefeste kişiide Tek olan'a karşiı başkaldırıya, dolayısıyla da şiddete ve zulme götürür ve yine Kuran'da anlatılan öyküye gönderme yaparak, Musa'yı öldürmek için takip eden Firavun gibi defalarca boğulup gider (Kuran, 2015, s. 194). Benliğin putu değişik görünümler altında kişiide Gerçek'ten ayıracaktır. Ateşe atılan bir çocuğun anlatıldığı diğer bir öyküde ocuk annesine, aslında gerçek ateşin beden ve duyulara kleymişesine bağlı kalınan bu evren olduğunu söyler. Bunun ötesine işaret eden ve gerçek varoluşu keşfeden bir insansa ateşe bile atılsa burada belli bir esenliğin içinden insanlara seslenecektir (Rumi: 1990, s. 111). Bu ateş karşısında sıradan insan, tıpkı doğum anında, önceki güvenli varoluşunu terk eden bir bebek gibi yeni olandan korkar ama bir süre sonra daha zgr bir varoluşa geçer. Ancak bu varoluşun tadını alabilen insan ateşin içinde bile belli bir esenlik yaşantısıyla varlığını sürdürebilir zira büyük bir özgürleşmenin eşiğinde, Platon'un mağarasından kurtulan köle gibi büyük bir keşfin eşiğindedir (Rumi, 1990, s. 111-112).

Bu kle elbette geriye dönüp arkadaşlarını kurtarmaya çalıştığında bu bilginin bedeli olarak türlü eziyetlere maruz kalacaktır. Kişinin bu ya da başka biçimlerde yeryüzü yaşantısındaki acılara katlanışı nasıl olabilir? Konumuz bağlamında 'yaratıcılığın' (ve buna koşut olarak, put kırıcılığın) temel kavramlar olarak anıldığı Nietzsche'yi burada bir kez daha hatırlayarak, daha önce karşıtı yoluyla bilmeye vurgu yapan Rumi'de de Tanrı sevgisinin yerleşeceği ve güçleneceği kalplerin öncelikle Tanrı tarafından tam karşıt, kutsallık dışı yaşantılara gömüleceğini belirtelim. Kişinin temiz kişileri kınama duygusuyla dolması "perdelerin yırtılacağı", derin acıların yaşanacağı bir dönüşüm anını müjdelere (Rumi, 1990, s. 113). Bu süreçte ve her zaman "söz", kişinin kalbinden tekrar tekrar çıkan, ölümsüzlük yurduna varıp ebedi mutluluk olarak kişiide dönen Tanrısal bir inayettir (Rumi, 1990, s. 117). 'Söz' burada gerçeklikten koparıcı, soyut bir 'sayı' kavramının egemen olduğu bir kültürde en etkili güçtür çünkü tüm büyük dinler yaşantı olarak ruha kendilerini ancak ağlar öncesinden beri korunagelmiş sözle bize ulaşabilirler. Bu metinlerin belli bir dönüşüm yaratmasıysa ancak kişiide yaşanacak küçük ölçekli sarsıntılarla mümkün olabilir.

Ancak bu "söz" ve bu çaba kişiide kendi kendisinin Tanrısı'na dönüştürmez ya da ona kendi kaderinin belirleyicisi olma gücünü vermez, ama daha çok ona yazgısını tanımayı ve onunla barışık bir yörüngeye girmeyi ğretir. *Mesnevi*'de Süleyman peygamberden yardım isteyerek Azrail'den kaçmaya çalışan kişinin öyküsünde olduğu gibi, kişinin kurtuluşunu kendi bilgisinden beklemesi, ya da ölümü altetme kurnazlıkları, sonuçta kendisini ölmeye yazgılı olduğu yere kendi elleriyle götürmesi sonucunu doğuracaktır (Rumi, 1990, s. 129). Dünya sonuçta 'Tanrıyı bilmeme, para, kumaş, ölçü, tartıyla' uğraşma yeri olarak varlığın baş ve sonunu unutturacak bir örtüdür ve paragrafın başında sorduğumuz soruya, kişinin acılarla baş edebilme gücüne verilecek yanılısamalı yanıtla doludur. Oysa Rumi tüm varlığın ve insan isteklerinin ancak baş ve sonu, ve bunların arasında keşfedilecek bir

sonsuzluk yaşantısını, yaşamın bir parçası yapan Tanrı için yaşanırsa anlamlı olacağını söyler (Rumi, 1990, s. 130).

Put kırıcılık bağlamında yukarıdaki öykünün bize ilettiği mesaj, aslında *benlik* dediğimiz bölümümüze kök salmış yaşama alışkanlığının ne denli güçlü olduğudur. Ne olursa olsun kişi kendi kaderine karşı bu dünyada ebedi mutluluğu bulmaya çalışacak, Rumi'nin yukarıda andığımız benzetmesiyle, ana rahminden çıkmayı reddeden bir bebek gibi tanıdığı, bildiği, beş duyusu, bilgisi ve sanat, bilim, felsefe olarak ürettiği kültürle, ona minimum bir güven veren bu evrene yapışmaya devam edecektir. Bunların değer olarak kabul edildiği ve "erdemlerimiz" in önemli bir parçası sayıldığı bir kültürde benliğin bir engel olarak saptanması zor bir iştir zira derinlerde yaşayan putların keşfi bile ancak Rumi ya da Nietzsche gibi metinlerini 'kanla' yazan güçlü değer yaratıcılarla mümkün olabilir.

Bu sarsıntı kişinin güvenliksiz, tehlikelerle dolu bir yaşamla bağını güvenli bir şekilde kurma yolu olarak ykcklerin, mesellerin işlevini aklımıza getirmektedir. Tehlikelerle, acılarla ve trajik yokoluşlarla örülü bir varlığın içine atılan ilk insanın Adem olduğu kabul edilir. Acılarla dolu bir yaşantı öncelikle onunla somutlaşır zira kişi bu dünya yaşantısına öncelikle "ekmeğe" bağımlılığıyla, onun peşinden koşan bir yaşamla tanımlanır. Rumi'ye göre kişi, "ekmeğe" bağlılıktan 'gözyaşının değerini/kadrini bilen' bir yaşama evrilmek için yaratılmıştır ve bu anlamda insan acıları yaşamın olmazsa olmazı olarak görülmelidir. Bu acıların nihai olarak insanı götürmesi gereken sonuçsa, ancak 'ekmekten' zgrleşen kişinin ruhunda bilgeliğin yeşerebileceği sonucudur. Kişi bunun için, "lmeden önce ölmeye" eğitilmelidir. Ancak bu şekilde Rumi'nin Dudu kuşu öyküsüyle örneklediği özgürlüğüne kavuşabilir (Rumi, 1990, s. 185-188). Mutlak bir zgrleşmeden çok, ilişkide olduğumuz neden-sonuç evreninin yanılsamalarından kurtuluşun bir bölümü olarak (lmeden önce ölerek yaşanan) bu özgürleşme bize her tek olayın aslında arka planda Tanrı hükmüne bağlı olduğu gerçeğini yeniden getirir. Yaşama bu biçimde bakan kişinin evreninde bilindik "neden-sonuç kapıları" göreli kullanım alanları dışında kapanacak, bir akış yaşantısına, esrimeye kapı aralayan bir algıda her neden ilk nedene bağlı olarak yeniden tanımlanacaktır. Bu bağlantı noktası Nietzsche'nin *Bengi Dönüş*' *Amor Fati*'yle onaylamaya itildiği düşünsel çizgisiyle belli bir benzerliği aklımıza getirmektedir.

Rumi'ye dönersek, yukarıda Mesnevi'den alıntılanan bu öyküler temelinde epistemik yargıların yaşantı temelli belirlemelere dayanması gerektiği sonucu belirginleşir ama bunun farklı perspektiflerden nasıl yorumlandığı sorusu hala sorulmaktadır. Gerçekten de kendi tarihi içinde mistisizm, kişiye farklı bağamlarda reddedemeyeceği bir anlama ve bilme yolu sunduğu iddiasında bulunmuştur ve bunu anlama ve açıklama denemelerinin, Nietzsche'nin ya da Rumi'nin dinsel /şiirsel anlatılarla dile getirdikleri yaşantılarında bir ölçüde ulaşılabilir duruma geldikleri söylenebilir. Bu nedenle 19. Yüzyılın perspektifinden bu yaşantıları anlama çabasındaki disiplinleri burada gözden geçirmek yararlı olacaktır.

5. MİSTİK DENEYİMİ ANLAMA DENEMELERİ: FELSEFE VE DİNDE BİLİNÇALTI KAVRAMI

Jung'un kuramlarının özü her ne kadar içinde eğitildiği psikanaliz kuramının temel kavramlarına dayansa da öncelikle psikanalizin dayandığı bilinçaltı kavramının çok öncelere dayandığını belirtmek gerekir. Jung'un daha sonra da arketipler kavramıyla dinsel söyleme yaklaşması onu bu bağlamda önemli bir geçiş olarak görmemizi sağlamaktadır. Jung öncelikle psikanalitik söyleme eklediği arketipler kuramıyla tek tek dinleri aşan evrensel bir söylemin yolunu açmıştır. Burada kültürel belirleyicilerden farklı olarak tüm özneleri içerecek bir dinsellik anlayışı, öğretiyi karşıt bir yöne, Freud'un ngrebildiğinden çok daha ötelere taşımıştır. Felsefi etkilennemeleri tamamen gözardı edilemese de Freud kuramında felsefeye Jung kadar belirleyici bir yer vermeyecektir. Dahası Jung'un dinlere bakışıyla Freud'un ki taban tabana zıttır. Ancak iki kuramcı da bilinçaltının bilinçli yaşamı belirleyici etkisi konusunda tartışmasız bir birlik içindedirler, řu farkla ki, bu bilinçaltı süreçlerin içerikleri Freud'da bastırılmış travmatik anılar ve içgüdülerle ilişkilidir, Jung'daysa evrensel olarak varolan arketiplerin ifadesidir. Bu kavrayış tam bir özdeşlik kurulamasa da Jung'u Platon'un idealar kavrayışına yaklaştırır ve psikanalitik söylemin felsefi söyleme yaklaştığı bir bilme sürecine işaret eder. Platon'daki İdealar, Jung'un arketipleri gibi, görünür dünyada tek tek örneklerini gördüğümüz şeylerin ideal ilk formlarının/prototiplerinin bulunduğu zaman-dışı bir alanda varolur. Öznel yaşantılar, rüyalar ve sanat eserleri, bu arketiplerin simgesel olarak ortaya çıktığı alanlardır ve bu simgelerin çözümlenmesiyle en kökendeki düşünsel süreçlere ulaşılabilir. Her durumda, iki kuram da bilinçli farkındalığın ötesinde varlığını koruyan (ve bilinçli farkındalığı yönlendiren) zihinsel/tinsel bir sürece işaret ederler. Bu aynı zamanda ortak bir ontolojik alanın ve bu ontolojik alana karşılık gelen yeni bir epistemolojinin de hala tartışma konusu kabulüdür. 19. Yüzyılda Freud'un psikanalitik kurama dahil ettiği bilinçaltı kavramı felsefi bir söylem olarak da konu edilmiştir ve bilinci ve mistik deneyimi anlama çabasında önemli bir kavrayış olduğu söylenebilir.

Psikanalizin merkezinde insan aklının igzlemsel sınırları ve farkındalığının dışında işleyen bir bilinçaltı kavramı ve Platon'un felsefesine kadar uzanan bir zihin betimlemesi bulunur. Bilinçaltı kavramıysa 19. Yüzyıl felsefesinde en belirgin olarak Eduard von Hartmann'ın Bilinçaltı Felsefesi'nde bulunabilir. Bu felsefe Nietzsche'nin alaycı eleştirilerini bir tarafa bırakırsak Jung'un ciddi olarak üzerine eğildiği bir felsefedir.

Bilinçaltı kavramının psikanalizin kuramsal çatısı altında doğa bilimleriyle buluşması ve çözümleme yöntemi olarak bir dereceye kadar insan bilimleri ve hermenötiğe ait bir yönteme benzeyen bir dil içermesinden önce Eduard von Hartmann'ı felsefesinde merkez kavram olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Hartmann bilinçaltı kavramını tüm gerçekliği ve insanda etkin olarak işleyen eylemleri, arzuları, inançları ve tarihsel olayları belirleyen kişiler üstü ve belirlenimci / deterministik bir ilke olarak tanımlar. Bu anlamda Nietzsche'nin bireyde varolması/ortaya çıkarılması gerektiğine inandiğı yaratıcı istem ve özgürlük kavramıyla bir anlamda çelişecektir. Nietzsche Hartmann'ı g

isteminin metafiziğini yapmakla suçlar (Nietzsche, 1910, s. 28-30). Ona göre insanın bilinçli ve bilinçdışı gerçekliğı metafizik kavramların çok ötesine geçen bir karmaşıklığa sahiptir ve enazından von Hartmann'ın felsefesine ilişkin düşünceleri dikkate alınırsa belirlenimci bir bilinçaltı kavramına karşıdır. Bununla beraber von Hartmann'ın metafizik belirlemeleriyle ileri dönemlerde *amor fati* ve *Bengi Dönüş* kavramının bir ölçüde örtüştüğü iddia edilebilir.

Felsefe tarihinde daha da geriye taşınabilecek 'bilinçaltı' kavramı, her durumda metafizik Mutlak kavramını temellendirme olanağını da getirir. Von Hartmann'a göre bilinçaltı hem "İstem / İrade" hem de "Akıl"dır. Bu şekilde biçimlenen bir 'bilinçaltı istem' kavramıyla Von Hartmann, Tanrı'yla doğayı özdeşleştiren panteist bir anlayış içinde evreni aklın açılması olarak düşünen, böylece de mantıkla ontolojiyi aynı çalışma konusuna indirgeyen panlogismi birleştirir ama bilinçdışı kavramında etkin olan temel ğ olarak "İstem / irade" kavramına ağırlık verir. Bilinçaltında 'farklı tür bir akıl' gizil olarak vardır ve bu alana yönetici ilke olarak, farkındalık içeren aklın egemen olmadığı bir *isteme* egemendir. Evrenin varlığı da aklın egemenliğı dışındaki bu istemin sonucudur ama aklın devreye gireceğı bir sürecin sonucu olarak varoluşun yapısına egemen olan yasalılıklar keşfedilir. Hartmann'ın felsefesi genellikle karamsarlıkla anılır ama bu akılla aydınlanmış karamsarlık, istem ve akılla birleşerek bilinçaltını kurtaracaktır. Hartmann kendi felsefesini *Aşkın Gerçekçilik* olarak adlandırır zira en geniş bilgiye dayanarak, yaşantı yoluyla deneyimin ötesine geçen bilgiye, tümevarım yoluyla ulaştığını iddia eder. Bilinçli olarak isteme karşı işleyen ve bize dış dünyanın gerçekliğini veren bilinçli algı benzeri bölümlerin dışında deneyimin, (teki alanları, örneğın içgüdü, istemli devinimler, cinsel içerikli sevgi, sanatsal üretim ve benzer etkinlikler), İstem ve İdea'nın/Akıl'ın, bilinçdışı ama ereksel/teleolojik bir içerik taşıdığını ve her yerde etkin bir şekilde işlemekte olduğunu gösterir. Diğr bir deyişle altta yatan gç birden fazla değıl, tek bir güçtür ve İstem ve İdea/Akıl şeklinde iki niteliğı olan bu kendinde şeye 'bilinçaltı' denebilir. Hegel ve Schopenhauer'den izler taşıyan bu görüşe göre İstem ve Akıl/İdea birbirine üstün değıldir; bunlar birbirinden türetilemez ve herhangi biri diğri olmaksızın tek başına iş göremez. Grngler dünyasında da altta yatan/farklılıkların ötesine geçen birleştirici bir ilke sözkonusudur ve bu ilke din ve felsefe olarak ayrımlaşmaya başlamış iki disiplinin ortak olarak kabul ettikleri bir gerçek ve aralarındaki ortak paydadır. Buna göre tek tek olgular bölümler bunlarla aşılır. Gelecekte de ortaya çıkacak din, somut bir monizm olacaktır. Hartmann'ın bilinçaltı felsefesinin Kant-sonrası İstem/İrade düşünceleriyle Freud'un sistemi arasında bir köprü oluşturduğu ileri sürülmüştür (Hartley, Encyclopedia Americana, 1920).

James Jarret Nietzsche'yi filozof/şair ve psikolog olarak niteler (Jarret, 1998, s. XII). Jung *Hatıralar Düşler ve Düşünceler*'de belirttiğı gibi Nietzsche'nin, onun öncesinde de Eduard von Hartmann'ın Bilinçaltı Felsefesi'ni ciddi bir şekilde çalışmış ve Nietzsche felsefesinden derinden etkilenmiştir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e yoğunlaşan seminerler dizisinde Jung, Analitik Psikoloji'de geliştirdiğı kavramlarla Zerdüşt'n simgesel anlamına yoğunlaşır. Bu aynı zamanda Nietzsche'nin

kişiliğine yönelik saptamaların da yapıldığı bir okuma olacaktır. Jung’a göre Nietzsche eserlerini, kendisini rasyonel aklın etkisinden büyük ölçüde kurtarmayı bilerek, yoğun bir şekilde kullandığı sezgi gücüyle yazmıştır ve eğer sezgisel yöntem diye birşey varsa, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bu yöntemin en iyi şekilde uygulandığı eserlerden biridir. Aynı zamanda bir problemin entellektüel olmayan ama yine de felsefî biçimde nasıl kavranılacağıının en iyi örneği oluşturur (Jarret, 1998, s. xiii). Jung, Nietzsche’nin belirli kavrayışlarını tamamen onaylar. Öncelikle bir felsefeci ya da psikoloğun yazdıklarının birincil anlamda alınmalarının yanıltıcılığı Jung’a göre Nietzsche’nin saptadığı en iyi kavrayışlardan biridir ve Nietzsche örneğinde artık bir felsefeci, metafizik ötesi kaygılar ve belli türden psikolojik bir bilgiyle bir dünya görüşü yaratmaya çalışır.

Bununla birlikte Jung, Nietzsche’nin kendi kişiliğiyle ideal olarak koyduğu *stinsan* imgesine ters düştüğünü ve bir değer olarak ortaya atıp belirgin bir vurguyla savunduğu “içgüdüye uygun yaşama” ilkesine tamamen ters düşen bir yaşam biçimini sergilediğini savunur. Gerçekten de bu ilkeye göre yaşayan sürü insanına duyduğu iğrenme Jung’a göre ciddi bir çelişkidir (Jarret, s. 1998, xiv). Kutsallık ve bilinçaltını kavrayıştaki derinliğine rağmen Jung bir psikiyatrist olarak akıl hastalığı konusunda fazla romantik bir tavır sergilemez: Nietzsche ona göre patolojik bir kişiliktir ama bu onun yaratıcılığını, sanatçı yönünü ve ulaştığı gerçeklerin önemini değıştirmez. Dahası Jung sanatı Freud gibi patolojik, ruhsal hastalık ürünü bir durum olarak algılamaz. Yaratıcı insan hasta olduğı için yaratıcı değildir ama her durumda yaratıcılık gibi bir etkinlik için ödenmesi gereken belli bir bedel olduğunu da kabul eder. Jung’a göre Nietzsche bilinçaltının keşfedilmesinde 19. yüzyıl için önemli bir katkı sağlamıştır ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bu anlamda Nietzsche’nin de vurguladığı en merkez eseridir. Şiirsel bir dille yazılmış bu eserde Nietzsche’nin en temel kavramlarını, yani moraliteye yönelttiğı eleştirileri, güç istemi kavramını, *Bengi Dönüşü*, Tanrı’nın ölümü’n ve *stinsanı* buluruz. Tıpkı bir roman gibi kurgulanmış bu eserin baş kişisi İran’da ortaya çıkmış tek tanrılı dinlerden Zerdştlğn peygamberi Zerdüşt’tür ve Nietzsche’ye göre hatalı olarak iyi ve kötü biçiminde iki ayrı ilke saptadığı için bu yanlışlığı da onun düzeltmesi gerekir.

Nietzsche bu kişiliğın ağzından değışmesi gereken tüm ahlaki ve metafizik yorum ve varsayımları “değerlerin yeniden gözden geçirilmesi” temel ilkesiyle, özellikle Hristiyanlığın dayattığı metafizik ve bunun türevi bir moraliteyi eleştirerek yapar. Nietzsche’nin bu kitapta vurgusu ahlaksal değerlerin tümüyle yok sayılıp reddedilmesi değıl, belli bir eleştiriyle yeni değerlerin yaratılmasıdır. İlk önce de iyi ve kötü ikilemine karşı çıkar ve bu kavramları güç istemiyle içeriklendirir. Nietzsche’ye göre iyi olan, tüm varoluşa içkin bir güç istemi ilkesine uygun olarak, ona katkıda bulunan herşeydir. Kötyse insandaki zayıflığa, ister acıma isterse genel olarak iyilik başlığı altında sunulan her sözde-değere katkıda bulunup bu zayıflıktan bir değer yaratmaya çalışan herşeydir. Jung’a göre bu yargı Nietzsche’de duyu ve duygu anlamda ciddi bir zayıflığa işaret eder. Acıma, bağışlayıcılık, İncil’de önerilen ‘şiddete karşılık öteki yanağıını dönme’ tutumu, Nietzsche için sürüye

zg kle moralitesinin özellikleridir ve Nietzsche bunun karşısına efendilerin moralitesini, daha da ötesi stinsan'ı koyar.

Jung'la Nietzsche burada İbni Arabi'nin İslam felsefesinde ortaya koyduğu Hayvan-İnsan kavramıyla benzerlik göstererek örtüşürler. İki de bireyleşme'ye (*individuation*) giden yolun ne kadar yalnız ve süreç içinde nasıl düşmanca tepkilerle dolu olduğu konusunda birleşirler. İki de zevk düşkünlüğü ve rahatlığı savunan bir yaşama biçimine/felsefeye karşıdır ve acının olmadığı, çatışmalardan uzak bir varoluşun bireyi ve toplumu nihai olarak durağanlık ve çürümeye götüreceğini savunur. İki için de felsefe ve psikolojiyi birbirinden ayırma çabası bir yana, bu iki disiplinin birbirini zenginleştirdiği bir söylem ön plana çıkmıştır ve bu söylemin ortak amacı, ortaya çıkan insan tipinin yaşamı doluluğu içinde yaşayan, günlük yaşamın 'acınası' rahatlığının ötesinde, aşkın bir yaşantıya ulaşıp ulaşamadığıdır. Nietzsche burada Freud'cu kullanımıyla dş gören, tahmin eden, düşünen ama özne-benlik düzeyinde en altta belirleyici olan 'id' kavramını keşfetmede Jung'u öncelemiştir. İki de yaratıcılıklarının kaynağı olan bilinçaltıyla i içe, yoğun bir ışıktan hiç de aşağı kalmayan korkutucu bir karanlık içinde, Diyonizosçu bir ruhla yaşayıp eserlerini vermişlerdir. İki de gerçek ve önemli görünen kavram ve değerlerin altında gizlenen akla uydurulmuş sakat, giderek daha 'küçülmüş bir kişilikten' yakınmışlardır. Jung ve Nietzsche'ye göre entelektüel ve sanatsal başarılar ancak yaratıcılarının kişiliklerinin bütünü göz önüne alındığında doğru olarak anlaşılabilir ve bu nedenle Jung Nietzsche'nin tüm kitaplarını 'bedeni ve yaşamıyla' yazmasını ver. İki de ie dönük, sezgisel ve düşünsel açıdan ileri derecede gelişmiş insanlardır (Jarret, 1998, s. xx).

Jarret nsznde Jung'un, Nietzsche'nin Siegfried ve Ring Veda'ları öven yazılarını muhtemelen büyük bir şaşkınlıkla karşılamış olduğunu belirtir. Bununla birlikte Jung, Nietzsche karşısında yine de eleştirel tavrını korumuş, belli yerlerde karşılaşan tutumlar benimsediklerini belirtmiştir. Burada zellikle Nietzsche'nin yaşamdaki estetik olana vurgusuyla Jung'un dinsel olanı merkeze alan tutumu anılabilir. Nietzsche'nin estetik olana vurgusu en belirgin olarak Wagner'in eserleriyle olan ilişkisinde ortaya çıkar; Nietzsche Wagner'i müziğin, edebiyatın, dansın, mitolojinin ve felsefenin bir sentezi olarak algılamıştır. Ancak bu müziğe olan tutkusu Wagner'in dinsel öğeleri de müziğine katmasıyla sona erecektir. Jung'sa tersine dünyanın büyük dinsel gelenekleriyle bütünleşmiş, simgesel olarak iletilen aşkın bir mesajın peşindedir; bu mesajda iletilen gerçekliğin insanın anlam arayışına nihai bir yanıt oluşturduğuna inanır. Jung'a göre dinleri anlama çabası, insan ruhunun doğasını ve kurtuluş olasılığını anlama çabasıdır. İnsan ruhunun ve insanlığın dinler tarafından simgesel olarak çizilen kaderini dışarıda bırakmak, düşleri ve mitleri göz ardı etmek denli insanı yenilgiye uğratabak (self-defeating) bir tutum olur (Jarret, 1998, s. xxi).

Nietzsche'yle Jung arasındaki ikinci ayırım insanın iğdyle ilişkisi konusundadır. Jung'da Nietzsche de iğdnn önemi konusunda aynı fikirdedirler ancak Jung'a göre Nietzsche, insanın içindeki hayvansal doğasına karşı Hristiyanca bir karşı çıkışın gerekliliğini derinden hissetmiş, ama Hristiyanlığı yoğun eleştirilerle dışlamıştır. Jung'a göre Nietzsche daha üst düzey bir ruhsal

bütünleşmenin yollarını ‘iyinin ve kötünün ötesi’ kavramlarıyla aramıştır. Jung’a göre Hristiyanlığın bu biçimde dışlanması, ruhun içgüdünün egemenliğindeki hayvansal ruha ve ruhu kavrayan Diyonizosçu cokunluğa bırakılmasıdır. Bu kavrayış onu bir kahramana, tanrısal bir varlığa, insanüstü bir kendiliğe çevirecektir ama sürekli bir kahramanlık Jung’a göre nihayet yıkımla sonuçlanır. Burada iki dnrn de keşfettiği temel gerçek, kültür ve doğa atımasıdır ve bu her zaman biri ya da ötekinin karıtına egemen olup zarar verdiği bir mücadele şeklinde olagelmıştır (Jarret, 1998, s. xxii). Sonuçta yaşamı ve insan doğasını anlama yolunda birbirini zenginleştiren bu iki söylem, Rumi’nin ya da dinselliği sanatsal bir mistisizm yoluyla ortaya koyan başka bir şair/dnrn temel kaygılarıyla, insan ruhunu, varoluşun amacını ve buna içkin gizemi ne kadar anladığımız sorularıyla bizi ba baa bırakır.

Her durumda Eduard von Hartmann’ın felsefi söylem içinde geliştirdiği bilinçaltı felsefesi, 19. Yüzyılda gelişen psikanalitik kuramın ikinci önemli ismi Carl Gustave Jung tarafından da bir ölçüde benimsenecektir. Jung kendi bilinçaltı kuramını pek çok disiplini bir araya getiren karma bir yöntemle kurar. Kuramında psikanalizin doğa bilimlerinde kullandığı yöntem ve kavramlarıyla hermenötiği bulabiliriz.

Psikanalizin temel varsayımı, bilinçli düşüncenin bir araç olarak gerçeğe ulaştırma gücünü ve özerkliğini ciddi bir şekilde sorgulama konusu yapan sayılılar içerir. Bilinçli düşünce ie bakış / içgözlem benzeri her tür zihinsel etkinlik ağının dışında etkin olarak işleyen ve bilinçli düşünceyi bireyin bilgi ve istemi dışında belirleyen bilidıı kavramı, bu sayılıların en emlisidir. Bilinçaltı kavramı fizyolojik anlamda beyinde her hangi bir bölgeye karşılık gelmediği için inceleme nesnesi olarak araştırmacıya düşünce süreçlerinin kendisine yoğunlamaktan başka bir çalışma alanı bırakmaz. Kurama göre bilinçaltı tüm insanlarda etkin olarak işleyen bir süreçtir ve yine tüm insanlarda etkin olarak i gören baskılama, yüceltme, akla uydurma benzeri benliğin savunma mekanizmaları aracılığıyla bilinçli düşünceyi etkiler. Kuramın kurucusu Freud bilinçaltının varlığının temel kanıtı olarak gösterilen rüyaları bilinçaltına giden ‘kraliyet yolu’ olarak nitelemiştir. Buna göre rüyalarda görülen içerik ya da rüya metinleri, bilinçaltında bastırılmış duygusal enerjilerini hala etkin bir şekilde koruyan düşünce süreçleri arasındaki çatışmaların sergilendiği ve bu atımalardaki duygusal enerjilerin boşalma / arınma imkanı bulduğu senaryolardır. Rüya metinlerinin ‘yorumlanmasıyla’ bilinçaltına itilmi süreçlerin anlamı çözümlenebilir, böylece rüyalarda ortaya çıkan anlamsız görüntülerin, diğer bir deyişle hangi çatışmalı bilinçaltı süreçlerdeki enerjilerin serbest kalmasına izin verildiği ortaya çıkarılır. Bu süreçte ‘yorumlama’ etkinliği, rüya içeriklerindeki simgesel görüntülerin en önemli anlama aracıdır. Freud’a göre bilinçaltına ulaşmada bize yardımcı olabilecek diğer yorumlama alanlarıysa günlük yaşamda sıkça karılatığımız dil sürçmeleri, espriler ve sanat eserlerinde rastlayacağımız insan atımalarıdır. Kuram giderek bütün bir kültüre genelletirilerek sanat, dil ve din dahil, bilinçaltının tüm kurumlarda tarihsel belirleyiciliğine yönelik belli tezler ortaya atmış ve sanat başta olmak üzere kültürün bütününü etkilemiştir. Sözgelimi din kurumu (kuramın

kurucusu Freud’a göre), bilinçaltı süreçlerin etkisiyle oluşmuş ve temelde sinirsel/nevrotik bir kültürün ürünüdür; Tanrı’ysa insanın bilinçaltı süreçlerin etkisiyle, zihninde dışsal bir varlığa yansıtarak oluşturduğu gerekdişi, yanılısamalara dayanan zihinsel bir yapıntıdır. Psikanalizin bu belirlemeyle başlangıçta din karşıtı yönü, kuramın ikinci kişisi sayılan Carl Gustave Jung’la tam tersine çevrilir. Jung’a göre dinsel düşünce, gerçekliği arpıtın nevrotik bir birey/kültür yapısının çok ötesinde, insan türünün bütününde etkin olarak varolan kolektif bilinçaltı kavramların (arketiplerin) bir ürünüdür ve bunlar tüm farklılıklarına rağmen, her kültür ve dinde ortak biçimlerde ortaya çıkan, derinlerdeki kutsallık yaşantısının bir uzantısıdır. Jung’a göre Tanrı ya da dinsel yaşantı kurumsal bir dinle sınırlanamayacak bir etki alanına sahip, insan yaşamında ne zaman etkin olacağını bilemeyeceğimiz ve her an ortaya çıkabilecek bir yaşantıdır (Harris, 2016, s. 181).

Jung Freud’la olan ilk karşılaşmasında kesintisiz 18 saat sohbet ettiklerini ve bu arada hayretle Freud’un Nietzsche hakkında ciddi bir okuma yapmadığını öğrenir. Bu Jung için son derece şaşırtıcı bir durumdur zira Jung, Nietzsche felsefesine yönelik eleştirilerine rağmen Nietzsche’nin insan ruhuna yönelik önemli kavrayışlar getirdiğini ileri sürer ve bilinçaltı süreçlerin kavramsal çatısını bir dereceye kadar önceleyen bir felsefe geliştirdiğine inanmaktadır. Jung’un bu düşünceleri daha sonra Nietzsche’nin temel kitabı sayılabilecek *Böyle Buyurdu Zerdüşt* zerine kapsamlı bir seminare kadar gider. Jung’un bu okumada kendi arketipler ve bireyleşme (individuation) benzeri kavramlarıyla kitabın simgelerle örülmüş yapısını çözmeyi denemiştir.

Kitabın yorumcularından Paul Bishop bir makalesinde Jung ve Klages’in Nietzsche ve Schiller zerine yaptığı çalışmaları yorumlar ve bu yorum konumuzla ilişkili olarak “*arkaik olanın esrime yoluyla ortaya çıkarılmasını*” da içerecektir. Bishop bunun için *Zerdüşt*’n 4. Bölümündeki “ğle Vaktinde” bölümüne yoğunlaşır. Burada *Zerdüşt*’n yaşadığı bir dş ya da esrime yaşantısından bahsedilir ve bu yaşantı bir tür “tuhaf bir sarhoşluk” olarak betimlenir. Jung bu bölümü “yeniden doğuş” arketipinin bir rneği olarak ele almıştır. Jung beş ayrı yeniden doğuştan bahseder: ruh g (metaempsychosis), yeniden bedenlenme (reincarnation), diriliş (resurrection) ve yeniden doğuş (rebirth)ve dönüşüm sürecine katılımlar. Bu makalede Jung arketip olarak bir fiğre değil bir sürece yoğunlaşır ve Jung’a göre yeniden doğuş, insanlığın en eski olumlamalarından birisi olarak düşünülmesi gereken bir arketiptir. Jung bu makalede arka plandaki dinsel ve metafizik temelleri bir yana bırakarak yeniden doğuş arketipsel yaşantısının fenomenolojisine yoğunlaşır. Jung’a göre insan iki tip yeniden doğuş arketipine sahiptir: biri genelde yaşamı aşan bir yeniden doğuş, ikincisi de öznel bir dönüşüm yaratan yeniden doğuş. Jung’a göre *Zerdüşt*’n 4. Bölümündeki “ğle Vaktinde” bölümü birinci tip, kendiliğinden gerçekleşen, esrime temelli yeniden doğuşa örnek olarak verilebilir. Jung bu bölümde neredeyse Hristiyanlıktaki gizemin yerine öldürüldükten sonra yeniden doğan Diyonizos’u koymayı amaçlamaktadır. Burada Tanrı, doğa biçiminde tekrar doğar / yaşama döner ve ebediyet anıysa ‘*ğle vaktiyle*’ sembolize edilir. Jung bu metne dayanarak Nietzsche’nin neredeyse bu dinsel yeniden doğuş törenlerine katılma derecesinde bir esrime yaşadığını belirtir (Bishop, 2018, s. 80).

Burada Nietzsche'nin keşfettiği, ölümün kaçınılmazlığının kabulüne ek olarak belki de bu gerçeğin insana kattıklarıdır zira yaşamın sürekli olarak yenileneceği inancıyla kozmik bir *Bengi Dönüş* düşüncesi onaylanır. Diyonisosu esrime yaşantısı, geçmişte vadedilen ve kutsanan bir geleceğin varoluşu inancına dayanır zira bu inanç ölüm ve değişimin de ötesine giden bir varoluşun olumlanmasını içerir ve insan acıları dahil yaşamın tüm anlarının kutsallaştırıldığı etin bir yaşantının da kabulünü birlikte getirir.

Jung'a paralel olarak Klages de Nietzsche'deki arkaik / arketipsel olanın esrime yaşantıları yoluyla ortaya çıkışına dikkat çeker (Bishop, 2018, s. 81). Bishop, Klages'in esrimenin doğasına/özüne yoğunlaştığı *Of Cosmogonic Eros* alışmasını örnek gösterir. Klages burada spirit/geist/tin/ruh kavramıyla, soul/Seele/nefs kavramı arasında bir ayrım yapar ve özellikle tin'in nefis'e olan karşı duruşunu vurgular. Klages için esrime yalnızca tin'in nefis'ten ayrılması değil, nefis'in de tin den ayrılmasıdır (Bishop, 2018, s. 82). Buna uygun olarak yunanca *existanai*'den (bir yerin dışına koymak) türeyen esrime, yalnızca kendini / kendi üzerinde denetimini yitirme (Weggercktsein) değil ama "kendi dışında olma" dır (ausser sein/ausser dem Ich sein). Klages bir dürtü / itki'yle (der Trieb) esrime / ecstasy arasında da bir ayrım yapar. Klages'e göre itkide bireysel yaşamın aşırılığı tin'i (Geist) zayıflatır; esrimedeyse kendisi aracılığıyla bile olsa tin'in kendisi zayıflar. Klages daha sonra tezimize doğrudan katkıda bulunabilecek bir göndermeyle Rumi'den bir alıntı yapar: "...zira sevgi / aşk alevleri ortaya ıkıtığında, nefis -o karanlık despot- ölür". Her durumda Klages'e göre esrime beden tin'den değil ama nefis'ten, böylece de tin'den ayrılmasıdır (Bishop, 2018, s. 82-83).

Bundan sonraki fenomenolojik zmlemesinde Klages her tür esrime yaşantısında iki aşama olduğuna işaret eder: ilk aşama benliğin yok olduğu hazırlık aşaması, ikincisi de yaşamın kendi rolünde ortaya ıkıtığı gerçekleşme aşamasıdır. Klages burada Aristo'dan alıntıyla *Synesius*'u anar: gizemlerin öğretileceği insanların her hangi bir şey öğrenmeleri değil, bazı zorlu değişimlerden geçmeleri, belli bir duruma konulmaları, yani belli bir amaca uygun olmaları gerekir. Daha açık bir deyişle gizemlerin anlamının *mathein* / anlaksal öğrenme yoluyla değil, *pathein* / duygusal öğrenme yoluyla alımlanacağı bir durumda olmaları gerekir (Bishop, 2018, s. 83). Bishop burada antik ağdan Klages'in tezlerini destekleyecek *Sopatros*'un sözlerine gönderme yapar: 'Gizem dünyasından kendime yabancı biriymiş gibi ıktım'. Plutarch'a göre söz konusu gizemlerin yaşantılanmasında dehşet, kayęı ve şaşkınlık; merak, hayranlık ve aydınlanmaya, karanlıksa ışığa dönüşür. Plutarch lm anında ruhun yaşadıklarını bu gizemlerle ilişkilendirir. Ruh başlangıçta başıboş, daireler çizerek, korku ve panik halinde bir süre dolaştıktan sonra hayranlık halinde muhteşem bir ışıkla, tertemiz yerlerle, kutsal sözler ve şarkılarla karşılaşır. Burada kişi tüm bağlarından özgürleşir, diğer kutsal insanlarla bir araya gelir ve ayaklarının altındaki çamur ve sis içindeki bir dünyaya küçümseyerek bakar (Bishop, 2018, s. 83). Klages buna dayanarak yaşama giden yolun benliğin / nefsin ölümünden geçtiği sonucuna varır.

Klages daha sonra içerde yaşanan bir patlamanın doğurduğu esrime yaşantısıyla, bir tür içsel erime sonucu doğan esrime arasında ayırım yapar ve bunlar Klages’e göre esrimenin Dionisosu yönleridir. Ama bir bütün olarak üç farklı esrime, kahramansı esrime, eros’tan türeyen/erotik esrime ve büyüsel türden esrime ayırımına gider (Bishop, 2018, s. 83/84): Kahramansı - trajik esrime bedeninin mücadele içinde ölümü yoluyla gerçekleşen benliğin ölümüdür, büyüsel türden esrimeyse ller ülkesiyle gece gökyüzündeki uzak yıldız takımları arasındaki ikili ilişkiden oluşur. Bishop, Klages’in esrime türlerindeki sınıflamasında eros’tan türeyen / erotik esrimenin sözcüğün yaygın olarak anlaşılan kamusal kullanımıyla çok az ilişkili olduğunu belirtir. Bu tür bir esrime daha çok Temel Eros / *Eros Cosmogenes* olarak adlandırdığı bir ilişkidir ve burada ‘znede içsel’ olarak gerçekleşen bir esrime söz konusudur. Tersine, cinsellik referanslı bir esrime Klages için problemlidir zira eğer birey esrime yaşantısında dünyanın tüm karşıt kutuplarını içselleştiriyor ve yalnız benliğini değil, bireyselliğinin sınırlarını da geride bırakıyorsa, burada ikinci biriyle paylaşılan bir “sarhoşluğa” yer yokmuş gibi görünmektedir. Eros Cosmogenos, içsel bir *gamos*’tur, mitoloji diliyle böyle bir *gamos*, döllenmiş bir yumurta ve bu yumurtayı kırarak çıkan bir tanrıdan oluşur, böylece sarılma, hamilelik ve doğum süreçlerini içerir. Bu mitolojik söylemle paralel olarak Klages’e göre tüm esrime, bireyde gerçekleşen kendiyle kendisini alma, böylece bir tür hamile kalma ve kendini üretmedir (Bishop, 2018, s. 84). Böylece Klages esrimenin cinsellik dışı yönüne vurgu yapar ve bunu da İncil’den yaptığı bir alıntıyla temellendirir: Vahiy 2:10 da cinselliğin sevgilileri “yaşamın tacına” götürmediği iddia edilir. Bu noktada Rumi’nin tüm felsefesinin dayandığı Kuran’dan alıntılanacak, buna paralellik gösterir nitelikte bir temellendirme, bedensel temelli bir mutlulukla, Tanrı’nın isimlerinin anılmasının yaratacağı mutluluk arasında bir ayırıma gider. Huzur bulup sakinleşme, insanın beden yönüne ait bir zelliklen, tamamlanıp bütünleşme/birlik yaşantısıysa Tanrı’nın isimlerinin anılmasıyla ilişkili bir sonuçtur (Kuran, 2015, s. 519).

Klages’e dönersek, bedensel temelli bir esrime her ne kadar zevk getirse de bir yanılsama içerir. Stoacı bir terimle bu durum bir *adiaphoron*, yani kayıtsız kalınacak bir şeydir zira en üst noktasında bile Eros, bir uzaklık Eros’u olarak kalır ve esrimenin yaşandığı bireyler birbirleri için ikincil durumda, fazlasıyla uzak ve karanlıktırlar. Biyolojik bir programın sonucu olarak bu sürece bırakılma, bu yaşantıyı arzu etme anlamına gelmez. Aynı şekilde bu yaşantıya sarılma da onun aracılığıyla birlik duygusuna ulaşabilme anlamına gelmeyecektir (Bishop, 2018, s. 84). Klages burada Dünya Bilmecesi olarak adlandırdığı bir şeyin çözümü olarak, Nietzsche ve biyolog Haeckel’e referansla, ‘dünyanın gizeminin esrik içselleştirilmesi’ni anar. Bu içselleştirme, kendinde bir bilgi iddiası taşıyan ‘en arkaik / en temel inanç sorunuyla’ ilişkilidir. Bu bilgiyse insana ancak ‘ebedi bir şekilde uzak olan’ bir şey, insanı tümüyle ele geçirip, yakıp yıkan (*enrapturing*) bir mutluluk yaşantısıyla verilir (Bishop, 2018, s. 85). Bu bağlamda *Ecce Homo*’da anlatılan Zerdüşt’n yazılış sürecini hatırlayabiliriz. Her durumda Klages mitolojiden verdiği (İsis’i ve başka tanrı ya da tanrıçaları örten perdenin kaldırılması vb) rneklerle tanrıları örten perdeyi amanın belli bir ritüelden

ve arınmadan geçmemiş bireyler için tehlikeli olduğunu ve bu perdeyi aralamanınsa kişinin değil, tanrı ya da tanrıçanın bahşedeceği bir inayet olduğunu belirtir. Burada sırlara erişim (inisiyasyon) kişiye ya verilir ya da iletilir (*gamos*), ama kesinlikle bu kişinin kendisinin alacağı bir şey değildir. *Gamos* denilen bu Tanrı'yla bir olma yaşantısını sırlara inisiye olan kişinin ruhu üstlenmiştir. Rumi'nin şiirlerinde kullanılan metaforlarla da benzerlik gösteren bu saptama, kutsal bir evlilik aracılığıyla mistik bir içsel dönüşüme gönderme yapar: esrime yaşantısının kendisinde gerçekleştiği birey (genellikle rituel bir yemek biçiminde) tanrıyı kendi içine alır, böylece kendisi de tanrılaşır ve artık gizem onun dışında kalan bir şey değildir. Gizemin görülenmesi, ancak tanrıyla "bir" olma yaşantısıyla mümkün olur ve bu durum din dışı birleşmeye karşıt olarak iki kutupluluğu / ikiliği yok etmez (Bishop, 2018, s. 86). İnsan gizemin böylesi bir görülenmesi durumuna yalnızca benliğin yok olduğu, diğer bir deyişle öldüğü bir *pathik* durumunda katılabilir. Klages burada kişinin bu birleşmeye götüren etkinliği, yani Tanrıyı rten örtüyü neden kaldırmaya itildiğini sorgular. Buna verdiği cevapsa, anlağın kendisini huzursuz eden her şey karşısında duyduğu merak duygusu ve bunun da arkasında yatan, entelektüel düzeyle dahi sınırlı olsa, o şeye sahip olma isteği olduğunu belirtir (Bishop, 2018, s. 87).

Klages burada dünyaya karşı entelektüel / akılsal bir egemen olma tutumuna karşıdır ve bunun bir tür yaşama karşı işlenmiş bir günah olarak görür. Zira 'Madde nedir? Enerji nedir?' gibi genelde modernitenin, zeldeyse bilimin ortaya atıp izini sürdüğü sorularda dile gelen bu sahip olma isteği, hiçbir sonuç vermeyecektir ve anlağın kendisinde taşıdığı geçersizliği bilme nesnesine yansıtacaktır. Zira Klages'e göre bilgi sorusu yalnızca evrensel şüpheye götürür. Bu nedenle de 'anlaşılabilir' bir hakikate varma isteği aslında dünyanın kendisini gerekdişı bir yere dönüştürme isteğidir ya da bu şekilde sonuçlanacaktır. Bu durumsa tüm zaman ve uzamı tüketen hiçliktir, ebedi ölümdür (Bishop, 2018, s. 87). Klages için anlak ya da düşünen akıl, her zaman yaşamın *dışında* durur ve anlak için hiçliğin kendisi, bir konum ve bu nedenle de herşeyle özdeş bir varoluştur. Bu hiçlik yalnızca yaşamdan geri fırlatıldığında kendini olduğu şey olarak, yani amaçsızlık, anlamsızlık, verimsizlik, yıkıcılık ve ebedi geçersizlik olarak aımlar. Bu perspektiften bakıldığında yaşamın kendisi bile, ne başı ne de sonu bilen bir zyıkım görüntüsünde ortaya çıkar. Bishop'a göre Klages'in felsefesinde bu perspektif yaşamın kendisine karşıt olarak konumlandırılan akıl, anlak ya da Geist'la bağlantılandırılır. Klages Schiller'den örnek vererek 'kendi kendini mükemmelleştiren, başka bir deyişle kendini giderek daha fazla umutsuz bir duruma getiren anlağın hakikatinden' bahseder (*Die Wahrheit des sich vollendenden, dass heisst aber des verzeifelnden Verstandes*) (Bishop, 2018, s. 87). Klages yaşama karşı, ona müdahale eden, ededi kibir/gurur ve boşunalığa (vanity) denk bu kavrayışın Buda ve ondan etkilenen Schopenhauer'de de bulunduğunu belirtir. Bishop'a göre Klages'in analiziyle Frankfurt Okulu'nun araç işlevindeki akıl kavramı (instrumental reason) rtşmektedir.

Klages nihayet řu soruyu sorar: anlak kendisinin kılmaya çalıştığı herşeye ne yapmaktadır? Klages'in buna cevabı, anlağın herşeyi "saydığı, tarttığı ve ölçtüğü" yolundadır ve yaşama ilişkin

olarak bunun sonucu yaşanan hayal kırıklığıdır (disenchantment) zira mitlerde ve ilkel insanların dünyasındaki kutsala ilişkin en küçük gerçeklik parçaları bile, ‘anlama’ için hesaplanıp açıklanabilecek, anlaşılabilir olgular olarak düşünülür. Klages bunu ‘şeyleştirme’ (verdinglichen/reification) olarak adlandırır: tüm dünya şeyleştirmeyle hesaplanıp yönetilebilir. Bu anlamda kavramak ve yakalamak (‘begreifen/grasp’ ve ‘erfassen/seize’) ‘anlamanın’ işlevlerini dile getirirler, buna karşın dokunma, (touching / antasten) sözcüklerinin, kutsal imgelere yönelik dince kabul edilmez davranışları betimlemek için kullanıldığını belirtir (Bishop, 2018, s. 88). Dünyanın büyüsünü yitirmesiyle onun karşısında duyulan hayal kırıklığı, dünyanın özsel olarak içerdiği uzak olan şeyin silinmesi / yokedilmesinden ileri gelir. Klages’e göre insan itkileri *Kozmik Eros’a* katıldıkları ölçüde Eros’tur ama *Kozmik Eros, uzak olanın* Eros’udur. Sahip olma dürtüsü, uzak olanı olumsuzladığı ölçüde ‘Eros’u, dünyanın ‘aura’sını ve nihai olarak da ‘gerçekliğin kendisini’ öldürür. Sırlara yeni inisiye olan bir kişinin gizli ve esrik bilgisi işte buna karşıt olarak gerçekleşen, onunla birleşse bile kutsal imgenin kendine ait uzaklığında grlenmesinden kaynaklanır (Bishop, 2018, s. 89).

Sonuç olarak Jung ve Klages arkaik ve extatic kavramalarını temellendirmek için eski Yunan ve Roma kaynaklarıyla yeni kaynaklara (zira günümüzde varolan düşünme biçimleri bunların bir tür uzantıları olarak görülebilir) ama en önemlisi kolektif bilinçdışı kavramına başvururlar. Buna göre her çağın insanında, kolektif bilinçaltında bulunduğuna inandıkları bir tür *içsel ktp*ane vardır. Jung’a göre Nietzsche’nin, Klages’e göre de Schiller’in bunu en iyi örnekleyen yazarlar oldukları düşünülebilir. Bishop’a göre, buna paralel bir şekilde Goethe’nin Faust’u da karşıtların, ateşin ve suyun, ruh ve tzn, eril ve dişilin kaynaşıp birleştiğı bir Eros kavramını örnekler niteliktedir. Bishop burada kosmogonik erosun nihai olarak bir tür metinsel zyaratı (textual self-creation) olup olmadığını, dolayısıyla Jung ve Klages’in bize yeni bir okuma biçimi gösterip göstermediğini sorar (Bishop, 2018, s. 89). Daha önemli bir soru da, eski Yunan ve Roma’nın tanrılarının okunup ğretilmediğı bu çağda bu tanrılarla simgelenen glere ne olduğudur. Bunlar, Nietzsche’nin deyimiyle ‘ldler’ mi, yoksa farklı biimlenmelerle eskisinden çok daha canlı bir şekilde varlıklarını sürdürüyorlar mı? Jung ve Klages burada kültürel belleğin korunmasının önemini vurgularlar zira kültürel olarak unutulmuş olanın yokolup tamamen kaybolduğı söylenemez ve kültürel olarak dışlanıp baskılananın tehlikeli bir şekilde yeniden ortaya çıkmasının olası olduğunu belirtirler. Bishop’un Jung ve Klages makalesinde vardığı ve özellikle altını çizdiği gerçek, genelde arkaik, zeldeyse de extatic / esrik biçiminde ortaya çıkan yaşantıların aslında hiçbir zaman yok olmayıp ‘zaten her zaman’ var olmaya devam ettikleri şeklinde ortaya konabilir. Bu zaten her zaman varolan gerçeklikler bizi Jung felsefesinin temel kavramı olan arketiplere ve bunlar aracılığıyla da karşılaştırma konumuza yardımcı olabilecek Jung’un Kuran yorumuna getiriyor. Bishop bunu örneklemek için Jung’un yeniden doğuş bağlamında Kuran’ın 18. Suresindeki anlatılan öyküleri yorumladığı makalesine gönderme yapar (Bishop, 2018, s.90).

Jung'un kolektif bilinçaltı ve buradaki imgesel yapılar, diğerk bir deyişle "arketipler" düşüncesine dayanan psikolojisi psikanalitik kuram üzerine kurulu, ancak temelde dinsel / hermenötik bir projedir zira nihai olarak insan ruhuyla Tanrı arasındaki bağılantıyı psikanalizin temel kavramlarını kullanarak temellendirmeyi amaçladığı iddia edilmiştir. Psikanalizinse kurucusu Freud'un din karşısındaki dışlayıcı tutumuna rağmen bir kuram olarak özünde monoteist bir dinden, Yahudilikten etkilendiğı çok sık gündeme gelir. Freud'un psikanalizin nasıl daha önce bulunmadığı ve sonunda Tanrıtanımaz biri tarafından bulunduğı yolunda şaşkınlığını belirten mektubu, dinlerin tarihine bakıldığında yanlış bir belirleme olarak görünüyor. İyi bir okumayla tüm dinlerin kendi ilerinde belli bir dereceye kadar kendi kavramsal ve yaşantısal çerçeveleri içinde psikanalizin temel kavramlarını ortaya koymuş oldukları iddia edilebilir ve bu anlamda psikanalizin Jung'la beraber dinsel bir yorumla birleşmesi de şaşırtıcı bir durum oluşturmaz. Bazı yorumculara göre belki de Yahudilik psikanalizin gizli hakikatidir (Ascher, Wilgowicz, 2005, s. 900). Carl Gustave Jung ve Henri Corbin'se bu belirlemeyi psikanalizin Yahudiliğre özgü bir bilim olduğı iddialarını unutturacak denli kendi betikleri içinde ve tüm dinlerdeki evrensel gerçeklerin dokusuna işlemiş örüntüleri vurgulayarak dile getirmişlerdir. Bu anlamda Nietzsche'nin kendine özgü bir dilde ortaya koyduğı ve psikanalizle örtüşen öznel gerçeklikleri Jung'un terimleriyle yeniden okumak, sıklıkla (ve tartışılr bir iddiayla) 20.yüzyıla ait olduğı iddia edilen bir bilimi kökleriyle buluşturmada yararlı olacaktır.

Jung çoğnlukla Freud'a atfedilen bilinçaltı kuramı üzerine kendi kuramını geliştirir. Daha önce de bahsedildiğı gibi, burada insan farkındalığının algılama alanı dışında devam ede gelen belli duygusal yüklerin taşıyıcısı düşünsel süreçlerin bulunduğı varsayılır. Ek olarak Jung, bilinçaltı süreçlerin öncelikle tüm bireylerde evrensel olarak varolan arketipsel yapı ve imgeleri içerdiğini ileri sürer. Bunlar tüm kültürlerde tek tek bireylerin yaşantılarını şekillendiren evrensel örüntülerdir. Bir benzetme yapmak gerekirse arketipler bir kağıdın altına yerleştirilmiş değışik biçimlerdeki mıknatıslara, insan yaşantıları da kağıdın üzerine serpilecek demir tozlarına benzetilebilir. İnsan yaşantılarının yer ve zamandan bağımsız olarak rüyalar, sanat eserleri ya da kültürel ilişkiler olarak alacağı şekiller, her zaman kağıdın altında yatan farklı biçimlerdeki mıknatıslara benzettiğimiz farklı arketiplere göre belirlenecek ve her kültür görünür alanda, ister rüyalar, ister mitolojiler, isterse sanatlarda "altta yatan mıknatıslara göre" bu yaşantılarını görmeye itilecektir. Bu anlamda Jung dinsel yaşantıların ve yüzlerce farklı görünümüne rağmen kurumsal dinlerdeki açıklayıcı teolojilerin temelde aynı yapıların etkisiyle oluştugunu iddia eder. Bunlar kolektif bilinçaltında tüm insanlar tarafından paylaşılan örüntülerdir ve doğıştan getirilirler. Kahraman, anne, gölge, anima/animus gibi arketipler kolektif bilinçaltındaki evrensel arketiplerdir. Jung'un uygulamaları nihai olarak bireyleşme (individuation) süreciyle bireyin kendi fizyolojik ve psikolojik farklılıklarını bilinçli kılarak bilinçaltının bilinçle bir araya getirilmesini amaçlar (Harris-Woolfson, 2016, s.283). Bu süreç görünüşte belli ölçüde toplumsal normlara karşı giden bir kendine özgülüğü kurmayı amaçlar ama temeldeki amacı ruhsal aygıtın içinde zaten etkin bir şekilde iş görmekte olanın keşfedilmesidir, bu

anlamda normdan görünüşte dahi olsa belli ölçüde uzaklaşma aslında her tür değerin içerden keşfedilmesi ve temellendirilmesi için bir ön koşuldur. Jung kolektif normlara uygunluğun fazlaşmasıyla ahlak değerlerindeki çöküşün paralel gittiğini savunur (Jung, 2016, s. 18). Zira burada artık diğer bir Jung'cu kavramla, *persona* / *maske* kavramıyla karşılaşırız. Bireylerin kendilerini toplumsal beklentiler bağlamında göstermeyi seçtikleri yüzleri olarak persona bireydeki temel ruhsal süreçleri gizleyebilir/çarpıtabilir zira diğer bir Jung'cu kavram, *Gölge* kavramının da işaret ettiği gibi birey aynı zamanda baskılanmış, reddedilmiş bilinç bölümleriyle kendini dünyaya sunar. Burada bireyde yaşanan moral 'ikiyüzlülük' bağlamında, Zerdüşt'n 'pek çok erdemine karşısına neden 'tek erdemi' koyduğunu hatırlamakta yarar var. Bireyleşme (individuation) süreci, bireydeki bu dışlanmış bölümle yüzyüze gelebilmeyi içerecektir. Jung ayrıca anima/animus, eşzamanlılık (synchronicity) ve psikolojik tipler kavramlarıyla da Freudcu kurama ek, kendi kavramsal yapsını kurmuştur.

Ancak en temel farklılık olarak Jung psikolojisinin Freud'dan farklı olarak kolektif bilinçaltı, arketipler, imge ve hayal gücü kavramlarına yer verdiği söylenebilir. Özellikle arketipler, imge ve hayal gücü dinsel aydınlanmanın da bir temel oluşturacağı kavramsal yapılardır. James Hillman'in *Re-Visioning Psychology*'de belirttiği gibi hayal gücüne girdiğimizde artık aydınlık bir alana girmiş oluruz ve buradan sonrası artık dinsel bir düşünme etkinliği gerektirir (Hillman, 1975, s. 226). Burada ruh bir nesne ya da tz değil, algılayıcı bir işlevselliktir ve algı söz konusu olduğunda da ruhta olan biten herşey algılanan bir 'imge'yle (image/das Bild) ayrılmaz bir birlik oluşturur. Bu alanda ve bunun aracılığıyla grlenen i ve dış gerçeklikte herşey öncelikle sembolik ve metaforiktir ve burada Jung imge kavramına vurgu yapar zira imge Jung'un kavramsallaştırdığı arketiplere ulaşmanın tek yoludur. Jung'da arketipler özsel olarak bilinemez, içsel olarak bilinçli bir yaşantının konusu olamaz ya da içgözlem (introspection) yoluyla deneyimlenemez. İmge olmadan bir arketipin varlığını bilemeyiz. Bu anlamda imgeler arketiplerin dilini oluşturur ve yalnızca imgeler aracılığıyla arketiplerin belli biçimde varoluşlarından bahsedilebilir. Imge Jung'a göre ruhsal aygıtın (Psyche) kendisidir ve Hilman burada Jung'la beraber imgenin ruh, ruhun da imge olduğu tezini savunur.

Arketipler tüm mitolojilerde geçer ve mitolojiler ilk dinsel anlatılardır. Jung'a göre tüm arketipler balanığta gerçek durumları yansıtıyorlardı. Zerdüşt de 'tüm tanrılar öldüğünde' ortaya çıkan, tüm tanrıların atası niteliğinde arketipsel bir peygamberdir (Jung, 1998, s.24). *Böyle Buyurdu Zerdşte* de, benzer bir yönsüzlük yaşantısı zamanında yeni bir esinlenme / vahiy deneyimi içinde yazılmış tutkulu bir kitaptır. Jung'a göre Nietzsche yazım süreci içinde onu ele geçiren arketipsel bir durum içindedir ve bu durumda kişi kendisini unuttur. Burada *Zerdüşt* tekrar insan olacak, sıradan bilince seslenecek bir düzeye inecektir (Jung, 1998, s.26).

Yukarda kısa bir açıklaması verilen Jung'un arketipleri tüm insanlığa özgü kolektif bilinçaltını oluşturur ve yalnızca belli bir kültüre ya da dine özgü bir ruhsal aygıt modeli sunmaz. Bu anlamda Jung arketiplerin kendileri aracılığıyla kendilerini aımladıkları imge kavramıyla, tüm kültürler ve dinler için geçerli olabilecek bireysel yaşantıların belli biçimde şekillendiği kolektif / insan türüne

zg bilinçaltına yoğunlaşmıştır. Tre özgü arketiplerin farklı dinlerde ortaya çıkan ve tüm dinlerde benzerlikler gösteren sembolik zihinsel süreçlerdir. Bu bağlamda Jung'un Kuran'ın 18. Suresi'nde (Kahf) yer alan öykülerine getirdiği arketipsel yorumla Nietzsche'ye getireceği yorum, Nietzsche – Rumi paraleliğini daha belirgin kılacak bir yakınlaşma sağlar.

Jung'un kuramı bize Rumi ve Nietzsche'de de söz konusu olan bir kavrayış ortaklığının altını çizer. Bu dşnrlerdeki ortak tema tüm yaşamın, kültürün ve metafizik gerçekliğin “yeniden doğuş” teması etrafında yorumlanışdır. Jung 1938 Eranos konferansında bu temaya ilişkin psiko-mitolojik bir yorum getirmiştir. Constantine Tacou ve J. Marvin Spiegelman'ın yorumlarında da belirttikleri gibi, “gölge” imgesi bu üç düşünürde de önemli bir yer tutmaktadır. Kuramını öncelikle arketipler kavramı üzerine kuran Jung için ilk örnekler / arketipler rüyalarda ve efsanelerde ortaya çıkan kollektif bilinçaltına ait zihinsel oluşumlardır. Bu bilinçaltı süreçler kendilerini bu öykülerde ve dinlerin temel kutsal metinlerinde ortaya koyar ve bir tür vahiy görevi görürler zira öyküler bilinçaltının ortaya ıkarıldığđ yaratıcı süreçlerdir ve ruh, rneğin Rumi'de, kutsal bir denizde yüzen bir balık eğretilemesi/metaforuyla simgelenir. Her durumda Jung'a göre bilinçaltının insan üzerindeki etkileri “temel dinsel olgular” olarak belirir. Tersinden söylersek temel dinsel olgular bilindışđ süreçlerin ulaşılabilir hale gelmiş olgusal metinleridir. Zaman-dışđ/zaman-ötesi (*timeless*) dinsel olgular, doğası gereği varlıkları zamana tabii olmayan bilinçaltı düşünce süreçlerinde korunur ve bunlar belli dönemlerde tarihsel nitelikte dinsel olgular olarak ağığa çıkarlar (Kasapoğlu, 2006, s. 3).

Yukarıda bunun bir rneği olarak Jung'un, Kuran'ın 18. Bölümü olan *Kehf* / Mağara Suresi'ni yorumladığđnı belirtmiştik. Jung'a göre bu suredeki zaman / kültür ötesi özellikler dikkat çekicidir ve bunlar kendi etkilerini zamansal bilinçteki belirlenimleriyle ortaya koyarlar. Öncelikle ‘mağara’ anlamındaki *Kehf* eğretilemesinin, gerek felsefe tarihinde Platon'un allegorisiyle, gerekse diğer felsefi/dinsel metinlerdeki kullanımlarıyla sembolik olarak yeniden doğuşu, sürekliliği ve sonsuza dek varolmayı simgelediği iddia edilmiştir. Başka bir açıdan da mağara, bireysel bilinçteki derin bir ruhsal dönüşümün başlangıç yeri olarak yorumlanmıştır. Nietzsche'nin Zerdüşt' de bu değişimi bir mağaradan çıkararak tamamlar. Nihayet, *Bengi Dönüş* kavramı da mağaradaki bu dönüşüm deneyimiyle ilişkilidir.

Her durumda genel olarak bakıldığđnda mağara belli bir gölge, güneşten etkilenmeme durumunu birlikte getirir, bu da belli bir bilinçsizlik halidir ve bilinçaltının ayrımlaşmadığđ bir yeri / zamanı simgeler ve buraya girenlerin belli bir dönüşüm sürecine girecekleri varsayılır. Jung'un individuation / bireyleşme kavramı, persona, anima/animus, gölge ve benlik kavramları bu noktada önemlidir.

Nietzsche'nin Rumi ya da mistik bilgelere belli bir felsefi yneşim sergilediği iddiasının felsefi olarak temellendirilmesini psikolojik bir kuram üzerinden yapmanın temeli sorgulanabilir. Bu nedenle öncelikle Jung psikolojisinin felsefe ve din / mitoloji arasındaki sıkı ilişkisini vurgulayarak, bu

kuramsal çerçeve içinde yapılacak bir değerlendirmenin aslında Eduard Von Hartmann’la başlayan bilinç dışı felsefesinin bir uzantısı olduğunu vurgulamak gerekir. Psikanaliz kökenli bir kuram olan Jung’un derinlik psikolojisi de, arketipler kuramıyla temelde dinsel kökenli bir projedir ve Nietzsche’nin sezgisel olarak 19 yüzyılda bilinçaltı kuramına yaptığı katkıların altını özellikle çizmiştir. Jung, Freud’dan farklı olarak Nietzsche felsefesinin kendi üzerindeki etkisini sıklıkla belirtmiş ve ayrıntılı bir *Zerdüş*t okumasıyla bu felsefe üzerinde bir yorum denemesi yapmıştır. Jung’un bu anlamda Nietzsche’deki metafizik ögenin Nietzsche felsefesine dağılmış bir okumasını/yorumunu kendi psikolojik/kuramsal çerçevesinde, ama kesinlikle felsefeden bağımsız olmayan bir okumayla yaptığı iddia edilmiştir. Jung, psikanalitik kurama getirdiğı arketiplerle, Freud’un ruhsal aygıtta da geçerli olduğunu varsaydığı termodinamik enerji ilişkilerini bilinçaltı süreçlerde toplar. Böylece kolektif bilinçaltının arketipleri, dinlerdeki ortak öykülerle kutsal metinlere dağılmış vahiy kökenli mesajı, bireysel bilinçaltındaki enerji ilişkileriyle uzlaştıran bir yapı sunar: individuation / bireyleşme, her bir bireyin bilinçaltında gömülü, türe özgü bilinçaltı mesajın okuması / ortaya çıkarılması projesidir. Bu süreçte kişi öncelikle felsefi /dinsel / edebi metinleri söyledikleri şeylerin ötesinde, ilettikleri birincil anlamı askıya alarak yeniden yorumlamalıdır. Bu okuma, metafizik ve felsefi söylemlere gömülü gerçeklerin Freud’un yorumundaki gibi dışarda bırakılmadığı disiplinlerarası bir yakınlaşmayı içerir ve Freud’un bu amaçla kurmayı amaçladığı disiplinlerarasılığın çok daha ötesinde bir bireşimi gerçekleştirdiğı söylenebilir. Pithagoras’ın ortaya attığı bu bireşimsel bilgi belki de ilk defa Jung’da yeni bir disiplinin temellerini atabilecek kuramsal bir model bulur. Jung’a göre felsefi ve dinsel metinlerin yorumu bu yolda önemli bir çabadır.

Bu temel üzerinde Jung’un Kaf Suresi yorumuna dönersek Jung’a göre bu surede ortaya konulan, Heidegger ve Nietzsche’de de karşımıza çıkan “yeniden doğuş” temasıdır. Jung’a göre bu tema, Kuran’ın 18. Suresinde iletilmek istenen süreçtir. Jung’a göre mağaraya girme, bireyin kendi içinde işleyen sürekli akış halindeki bilinçdışıyla ilişki içine girmeyi simgeler. Bu süreç Kuran’da betimlenen ontolojide ‘Bilinmez / Gizli Ontolojik Alan / Ėayb’ sözcükleriyle adlandırılan metafizik alanın adıdır (Kasapoğlu, 2006, s. 33). Mağara, benliğin derinliklerinde yeniden doğuşun gerçekleştiğı yerdir; balık imgesiyle verilense iki denizin birleştiğı yerdir ve bunlar da fizik ve metafizik evrenin kesiştiğı yeri simgelerler. Jung’a göre Kehf suresinde geçen balığın dirilişini yeniden doğuşu simgeler. Benzer bir yorum İslam metafiziğinde İşari yorumcular tarafından da dile getirilmiştir. Jung’da bu yeniden doğuş süreci individuation / bireyleşme olarak adlandırılır (Kasapoğlu, 2006, s. 134-135). Aynı sürecin çeşitli uğraklarını Nietzsche’nin Zerdüş’tünde ‘kendi uçurumuna bakabilme’, Rumi’de de esrime yaşantısındaki benliğin yanarak yokoluşu ifadeleriyle anlatıldığını söylemek mümkündür. Kehf / Mağara Suresi’ne dönersek, Musa peygambere Tanrısal bilgiyi iletecek olan bilge imgesi, Hızır, Jung’a göre ‘kendilik’in’ temsilcisidir, buyusa bilinçötesiyle bilincin uzamıdır. Hızır kendinde kutsal bir ruhu taşır, danışmandır, kardeştir, metafizik alanın fizik dünyada somutlaşmasıdır (Kasapoğlu, 2006, s. 137). Öteki öyküdeyse Zülkarneyn, güneşin doğduğu yere yaptığı yolculukla

simgesel olarak ‘varlık ve maddeyi’, daha da ötesi ‘bilinçaltını’ bilmeyi simgeler. Zulkarneyn bu iki alanın da bilgisine sahiptir. Jung’un yorumuna göre Musa bilinçaltını Hızır’dan öğrenir, Zulkarneyn ise bu bilinçaltının somutlaşmış bir imgesi, Musa’nın bilinçdışına yaptığı gezinin öyküsüdür (Kasapoğlu, 2006, s. 138-139). Zulkarneyn burada Musa’nın bilindışı deneyimlerini anlatan bir imgedir ve başka biri olarak sunulması bireysel olarak bu bilgiye sahip olmanın getireceği üstünlük duygusuna karşı farklı bir kişilikte anlatılmıştır. Jung’a göre, Zulkarneyn’in yolculuğu sırasında vardığı yerdeki insanları koruyacak seddi inşası da Kendilik’in korumasına yönelik bir çabadır, yıkılışı da kıyametin kopuşunu simgeler.

Her durumda öykü çok eskidir ve arketipsel bir olayın ifadesidir. Jung Kuran’ın bu bölümünde anlatılan  öykünün aslında birbiriyle ilişkili olduğunu belirtir ve bireysel bilinçaltının anlaşılmaması yolunda herkesin girebileceği içsel bir dönüşümün betimini sunduğunu iddia eder. Burada amaç sadece yeni bir hayata doğuş değil, ölümsüzlüğe geçiş de olabileceği vurgulanmıştır (Kasapoğlu, 2006, s. 133). Hızır burada mistik dönüşümü hızlandırıcı bir görev üstlenir ve İslam simgeciiliğinde esrime’nin yaratacağı bilme biçimine bir hazırlık dönemi sunduğu söylenebilir.

Kuran’daki bu arketipsel bilinçlenme / mağaradan çıkma öyküsü, farklı biçimlerde Rumi’nin *Mesnevi*’siyle Nietzsche’nin *Zerdüşt*’nde de görülecektir. Bu anlatı belli bir esrime yaşantısı içinde bilinçaltı süreçlere özgü, alışageldiğimiz zaman öğesinin dışında işleyen farklı zamansallıkları bir araya getirir. Bu da zorunlu olarak çelişkili eğretilemelerle ifade edilecek ve sözde karşıtlıklarla yoruma açık anlatımlar halinde dinleyiciye ulaşacaktır. Her durumda olayın kurgusu, mağaradaki dönüşüm sonrası insanların arasına inmiş bir ermişin esrime yaşantısı içinde insanlara sunduğu, tüm mistik kuramlarda olduğu gibi, “ifadesi imkansız” gerçekleri anlatma denemesini içerir. İletilen mesajsa zorunlu olarak farklı olarak yorumlanacak ve yanlış anlaşılabilecektir zira mesajı ileten sözlerin arkasındaki belli dönüşüme uğramış ruh/yaşantı, iletişimin öte ucundakiler tarafından aynı anlamlarla ieriklendirilmeyecektir.

Nietzsche’nin Rumi’yle benzerliklerinin/ortak noktalarının bulunması, dahası satır aralarını okuyabildiğimizde bunların bir düzeyde birbirleriyle özdeş yaşantıları dile getirmekte oldukları iddiası Jung ve Corbin’in birbirlerine yneşen düşünceleriyle de temellendirilebilecek bir iddiadır. Psikanalitik düşünme biçimine yaptığı kavramsal katkılarıyla Jung metafizik düşüncenin kaynaklarını tür olarak insanın sahip olduğu kollektif bilinçaltı zihinsel süreçleriyle temellendirir. Buna göre kollektif bilinçaltı insan türüne ait arketiplerin bilinçli farkındalık alanının çok ötesinde ama onu belirleyen bir gerçektir ve bize dinsel gerçekliği temellendirecek kavramsal / felsefi bir yapı / altyapı sunar. Psikanalizin gelişiminde felsefeyle olan ilişisini açık bir şekilde belirten Jung bu karşılıklı kavramsal etkileşimi bir zenginleşme olarak görmüş Nietzsche’nin metnlerinin çözümlemesine özel bir yer ayırmıştır. Corbin’se duyulabilir maddi dünyayla, özel bir algılama yetisiyle ulaşılabilecek soyut idealar dünyası arasında bir ‘geçiş alanı’ olan *Mundus Imaginalis* kavramıyla bu bağlamda hem Jung’un kavramsal çözümlemelerine, hem de Rumi’nin içinde hareket

ettiği tasavvufun / mistik İslamın çözümlerine / anlama biçimlerine ışık tutacak kavrayışlar getirmiştir. Nietzsche'nin Rumi benzeri bir mistisizme evrilmesinin temellendirmesinde bu iki düşünürün kavramsal açıklamaları bu bağlamda epistemik bir temellendirme sunabilecektir.

Konumuz bağlamında birbirini destekleyen epistemik olanakların bir halkası olarak Corbin, Heidegger'in Fransız dilinde yapılan ilk çevirileriyle tanınır; daha sonra Batı felsefesinden İslam felsefesi çalışmalarına yoğunlaşır. Her ne kadar dinsel felsefenin geleneksel yorumcuları arasında bu benzerlik her zaman onay bulamasa da Jung'un kolektif bilinçaltı kavramı, Corbin için anlamlı bir metafizik temellendirme olarak görünecektir. Bu bağlamda öncelikle ruhsal aygıtın anlaşılmada Jung'un sembolizm ve hayal gücüne yaptığı vurgu anılmalıdır. Corbin, felsefesinin önemli bir kavramı olan *Mundus Imaginalis*'le kavramsal bir ilişkiyi olanaklı kılacak önemli bir kuramsal desteği Jung'un kuramlarında bulur: buna göre bilinçaltındaki anlam katmanlarının keşfedilmesinde simgelerin rolü dikkate alınmalıdır. İkinci bir önem de kişinin mistik dinlerin merkezindeki Tanrı'ya doğru içsel / tinsel yolculuk (Tasavvuftaki karşılığıyla, *seyr-i süluk*) ve içsel dönüşüm çabalarının bir türünü *andıracak* bir zmlerme yöntemiyle bireysel bir dönüşümü amaçlamasıdır. Jung insan ruhundaki sembolik materyelin çözümlenmesiyle bir tür dinsel etkinliğe yaklaşan bir çizgi izler. Corbin için bu, gerçekliğin tinsel alanlarıyla ilişkiye geçebileceğimiz *Mundus Imaginalis*'e yaklaştıracak bir çabadır ve Jung'un arketiplerini de tinsel dönüştürücü bir güce sahip tinsel 'eidolon'lar / idealler olarak yorumlar. İki araştırmacı için de bu aşkın gerçeklikler (Corbin'de tinsel, Jung'da analitik zmlerme aracılığıyla) kendi ontolojik gerçeklikleri içinde grlenebilir ve bilenebilir. Corbin bu amaç için dinsel ve tinsel geleneklere, özellikle İslam mistisizmine yoğunlaşır, Jung ise karşılaştırmalı dinler alanında çalışmalarıyla bu alana katkılar sunar. Belirgin bir örtüşmeye rağmen geleneklere gömülü bir çalışmayla Corbin belli ölçülerde Jung'dan ayrılacaktır ama her durumda bu ontolojik yaklaşma kavramsal düzeyde birbirini zenginleştirci bir bilme olanağına işaret eder.

Corbin'in Heidegger'le başlayan ve Jung'la devam eden Batı düşüncesindeki metafizik öğeleri bulma çabası, daha sonraları İslam metafiziği ağırlıklı bir çalışmaya dönüşür. Bu bağlamda genelde şiire, zeldeyse Rumi'nin Tanrı'yla birleşme yolunda tinsel bir yolculuk olarak *theophanic imagination*'a yoğunlaşır: Tanrısal varlığı duyulabilir dünyada grleyebilme, kutsallıkla doğrudan ilişki kurabilme yeteneği olarak *imagination thophanique*, Rumi'de şiir biçimini kullanır ve sembolik bir dil aracılığıyla aşkın gerçekliğin yaşantılanmasını ve nihai olarak Tin'in Tanrı'yla bütünleşmesini amaçlar. Bu çabasında duyduğu yoğun zlem, aşk, Tanrı'yla birleşme ve benliğin yokoluşu benzeri temalarla tinin Tanrı'ya yolculuğunun izinin sürülmesi Corbin için önemlidir. Corbin için Rumi kişinin kendi kalbinde kutsallık ve Tanrısalılık yaşantısını, Seven ve Sevgili kavramlarıyla sevgiyi / aşkı merkeze alan bir mistisizmi simgelemesi anlamında, metafiziğin duygu boyutunu temsil eder. Corbin'in felsefesinde tinsellik (*spirituality*), *Mundus Imaginalis* ve felsefe ilişkisi bağlamında Rumi önemli bir öğeyi oluşturur. Temaların ortaklığından kaynaklanan bu kavramsal yaklaşma kendine en

uygun anlatım dilini şiirsel çok-anlamlılıkla bulur zira şiirsellik tinsel yolculuğun neredeyse ayrılmaz bir aracı olarak akış halindeki, ifade edilemez bir geçişkenlikle deneyimlenen bir gerçekliği betimleyebilmenin en güçlü aracıdır. Aynı şiirsellik, akış / esrime yaşantısının aktarılmasında Nietzsche'nin felsefesini de Rumi'nin mistisizmine yakınlaştırır.

Corbin'e göre Nietzsche gerçeklik ve insan deneyiminin anlaşılmasında kullandığı sembolizmle, akılcı düşünmenin sınırlılıklarını sezgilerin yönlendirdiği bir şiirsellikte aşar. Elbette Doğu - Batı düşüncesinin ortak paydaları olarak metafizik ve bu düşüncenin tinsel dönüştürücü gücüne odaklanmış olan Corbin, felsefesini yoğun bir Batı felsefesi eleştirisiyle oluşturan Nietzsche'yle doğrudan ilgili bir çalışmaya girişmez ama kendi biçemlerinde dogmatik bir dinselliğin arkasında etkin bir tinselliği vurgulayan iki düşünür de metafizik düşüncenin dinamik evreninden yola çıkarak dogmatizme yönelik benzer bir karşı koyuş sergiler gibi görünmektedir. Nietzsche'nin daha sonraları doğu düşüncesine, Budizme olan ilgisiye gerçekte bu iki düşünürün de benzer bir ortak payda arayışında olduğu biçiminde yorumlanabilir. Bu anlamda Jung'un Nietzsche okuması da bu üç düşünürün belli ölçülerde yöneşebilme olanağına işaret eder.

Corbin'in Rumi'nin şiirlerine olan sevgisi doğal olarak aynı gelenek içinde, aynı çizgide giden bir çaba olması nedeniyle şaşırtıcı değildir. İslam mistisizmi içinde Sühreverdi felsefesine yoğunlaşan Corbin *Mundus Imaginalis* (imaginal world) kavramıyla Jung'un kavramsal yapısına yaklaşır gibi görünse de öncelikle İslam metafiziğiyle Platoncu felsefeyi birleştiren bir kavrayış geliştirir. Corbin *Mundus Imaginalis* kavramını açıklamaya öncelikle Fransızca *imaginaire* (düşsel / hayali / uydurma) ve *imaginal* (yaklaşık bir çeviriyle 'ara-gerçek-imgesel') sözcükleri arasında bir ayrım yapmakla başlar (Corbin, 1995, s. 1 ve 9-10). İlk sözcüğün zaman içinde yüklendiği olumsuz gerçekdışılık ya da ontolojik bir karşılığı olmama niteliklerinden farklı olarak *imaginal* kavramının, yukarıda da belirttiğimiz gibi dinsel / metafizik gerçeklikle duyulabilir dünya arasındaki aracı bir ontolojik varoluşa işaret ettiğini belirtir. *Mundus Imaginalis* hem duyulabilir dünyadan hem de saf metafizik / akılsal alandan tamamen ayrı nitelikteki bir gerçeklik alanına işaret eder ve mistik kavrayışın gerçekleştiği fiziksel dünyayla tin / saf anlak (intellect) arasında aracılık işlevini yerine getiren bir alandır. Kendi ontolojik gerçekliğinde ne tamamen nesnel ne de tamamen öznel ama kendinde nesnel bir varoluşa sahiptir. Belli bir iç kavrayış geliştirebilmiş bireyler için ulaşılabilir bir alan olarak *Mundus Imaginalis* Jung'cu arketiplere yaklaşan bir varoluş alanıdır. Jung'daki arketipler gibi bu alan da tinsel / aşkın gerçekliğin olgularıyla fiziksel dünya ve bunların kavrandığı anlak arasında bir tür aracı işlevi yerine getirerek gerçeklik düzeyleri arasında insanlar tarafından anlaşılabilir bir dil, bir tür iletişim olanağı sağlar. Bu dil zorunlu olarak üst düzey bir sembolizmi içerir zira kavram-merkezli bir oluşum olarak ortak dil sınırlılıklar içerir ve *Mundus Imaginalis*'e uygun bir iletişim olanağından yoksundur. *Mundus Imaginalis* farklı bir gerçeklik alanıdır ve kendisine uygun bir dili, buna kavramsal dilde en yakın olanağı sunan sembolik bir dili gerektirir. Bu farklı düzeydeki gerçekliğin aşkın boyutları ancak simgesel dilin olanaklarıyla anlaşılabilir kılınabilir. Corbin burada

etkin dgcnden bahseder ama yine gerekdiı / uydurma kavramlarından farklı olarak *imaginal* ile ilişkiyi sağlayan bir yeti olarak dgc sözkonusudur. Bu etkin dgc sayesinde kişi duyulur dünyanın ötesindeki ara-varoluşun gerçekliğiyle ilişki kurabilir. Kaynakları tasavvufta / İslam mistisizminde bulunulabilecek bu kavramsal aracının, Platon’la Zerdt dinini İslam mistisizmiyle birleştirmeye alıan Suhreverdi’den ilham aldığı söylenebilir (Shepherd: 1993).

Corbin için *Mundus Imaginalis* kavramını somutlatırabilecek en önemli düşünürlerden biri 18. yüzyıl İveli mistik filozof Swedenborg’dur. Corbin öncelikle ontolojik gerçekliklerini bir veri olarak kabul ettiği ‘melekler’ olarak adlandırılan aracı glerin Swedenborg felsefesindeki hiyerarşik varolularıyla İslam kozmolojisindeki yerleri arasında önemli paralellikler saptayacaktır. Swedenborg’un meleklerle karılamalarıyla İslam bilgelerinin mistik deneyimleri benzerlikler gösterir. Tanrıyla bütünleşme iddiasındaki mistik deneyimin dile getirilemez içsel yaşantısında İslam mistikleriyle Swedenborg da çözümlenmeyi bekleyen simgesel bir dil kullanarak bilincin derinliklerindeki gerçeklikleri iletmeye çalışırlar. İbni Arabi ve Rumi’yle birlikte İslam metafiziğinin en temel kavrayılarından olan *Varlığın Birliği* kavrayıını Swedenborg’da da bulmak mümkündür. Swedenborg’a göre Tanrısal varoluşun tüm varoluşa sızması ya da onda içkin olması, İslam’daki Tanrı’nın içkinliğinin tüm varoluta yansımısıyla benzerlik gösterir. Corbin tüm felsefesinde, farklı geleneklerdeki bu mistik yaşantıların tinsel gerçeklikleriyle beraber öznel bilinçte sergiledikleri ortaklıkları ve kullandıkları şiirsel dille birbirlerine olan yakınlamalarını sergilemiştir. Corbin’e göre tüm bu kavrayıları anlaşılır kılmaya çalışan içsel çözümlemelerin arkasındaki itici güç, belki de en güzel ifadesini Rumi’nin şiirsel söyleminde bulan yoğun bir sevgi yaantısıdır. Swedenborg ise bu anlamda İslam metafiziğinin en temel kavrayılarına yaklaşır.

Swedenborg ve Rumi’nin insan ruhu ve onun Tanrı’ya kavumaya yneliiyle ilgili kavrayılarının mistik geleneğin iyice oturmuş terminolojisi içinde, varlığın en somut gerçekliği olarak kendini hissettiren Tanrı sevgisiyle gdlendiğini söyleyebiliriz. Bu sevgi, kendinde bir süreç olarak bir ereksellik / teleoloji içerir: varlık hem sevgi içinde grlenmeli hem de bu sevginin en yetkin biçimine doğru çabalamalıdır. Bu abalamanın bir çekim olduğunu, kendinde bir teleoloji içerdiğini düşünebiliriz ama farklı biçimlerde yaşanan mistik yaantılarda bu sevginin her zaman kendisini doğrudan belirtik bir ifadeyle ortaya koyduğu söylenemez. Nietzsche’nin felsefesinin de bir sevgi felsefesi olduğu savunulmuştur (Lampert, 2001, s. 302-303). Ancak doğrudan bir sevgi betimlemesinden çok uzakta, olumsuzlamalarla yüklü bir mistisizm olarak Nietzsche’nin eserleri belli bir çözümlenmeyi beklemektedir. Jung’un kendi kavrayılarını gelitirmesinde önemli etkileri olduğunu itiraf ettiği Nietzsche’nin bu anlamda belirtik bir mistik yaantıdan çok örtük bir mistisizm sergilediğini söylemek mümkün. Bu bağlamda Jung’un Nietzsche okuması, farklı mistik düşünürlerin insan ruhunun derinliklerine farklı kavramsal araçlarla yaklaşmaya çalıştığı ve bu farklılıklara rağmen belli ölçüde rten kavrayılara ulaşıldığı gerçeğini rnekler. Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdt* ne ayrılan uzun semirler dizisi bu anlamda önemli bir çalışmadır ancak öncelikle Jung’un

psikanalitik kuramın temel kavramlarına Freud’a rağmen (ve ona karşıt olarak) eklediği metafizik/dinsel kavrayışların kısa bir tekrarı yararlı olacaktır.

Jung’da dinsel yaşantının temeli ve tüm dinlerdeki temel kurucu epistemik kaynağı olarak ‘vahiy bilgisi’, insan bilinciyle ilişkisini bilinçaltı arketipler aracılığıyla kurar ve yer ve zamandan bağımsız olarak çok farklı zamanlarda ve yerde insan bilincine ulaşabilir. Psikanalitik kuramda bilinçaltının varlığını en iyi örnekleyen rüyalar ve bunlarda ortaya çıkan arketipler, sanat yapıtlarının da temel motifleri ve itici gücü olarak tüm bir kültüre damgasını vuran ruhsal yapılardır. Jung’un rüya ve vahiy kavramının aynı bilinçaltı kökenden bilince taşındığı önermesi kabul edilirse, etkili oldukları (sanat, felsefe, bilim vb) kültürel ürünlerde bunların sınırlarının belirsizleştiği düşünülebilir. Genelde sanatın özeldeyse şiirsel düşünce ve üretimin arketiplerle doğrudan ilişkisinin, felsefe başta olmak üzere tüm üstyapı oluşumlarının kavram ve değerlemelerinde etkili olması beklenir. Nietzsche’nin felsefesi kültürün tümüne yönelik, görünüşte çelişkilerle dolu şiirsel bir başkaldırıdır ve ‘felsefi’ olarak nitelendirilen metinlerde kullandığı anlatı biçimlerinin postmodern olarak nitelendirilebilecek bir tür çeşitliliği barındırdığı görülür. Doğal olarak Nietzsche’nin felsefesi, gerek geleneksel felsefe dilinin dışında ve türler arası bir felsefe yapma biçimi olarak, gerekse çelişkilerle dolu bir yeniden değerlendirme / yadsıma şeklinde, bilinçaltı düşünce süreçlerinin birbirine karşıt, çatışmalı durumunu yansıtacaktır. Jung’a göre özellikle *Böyle Buyurdu Zerdüş*’tün yazım sürecine egemen olan güçler artık tamamen arketiplerdir ve bir anlamda metin onlar tarafından yazdırılmaktadır (Jung, 1988, s. 11). Buradaki sürecin ayrılmaz bir parçasıysa Nietzsche’nin *Ecce Homo*’da anlattığı esrime yaşantısıdır.

Jung Nietzsche’ye hayranlığını birkaç yerde belirtir; Jung’a göre Nietzsche de bir aziz gibi kutsal bir yaşantı sürmüştür ve psikanalizin kavrayışlarına yaklaşan belirlemeleri ve geleneksel kurumlara yönelttiği eleştirileriyle entellektüel ve felsefi etkilerine ek olarak tüm bir kültürü etkilediği söylenebilir. Özellikle kişinin kendini gerçekleştirme ve bireysel özgürlük üzerine yaptığı vurgularla Nietzsche Jung için her zaman önem taşımıştır. Yine de Jung’un zaman içinde evrilen düşünceleri belli ölçülerde Nietzsche’ye karşı eleştirel bir tavır alacaktır. Bu karşıtlıklardan ilki Nietzsche’nin bireysele olan vurgusuyla Jung’un kollektive olan vurgusu olduğu söylenebilir. Julian Young’ın eleştireceği bu görüşe göre, Nietzsche bireyin kurtuluşunu ön plana çıkarmıştır. Buna karşı olarak Young kurum ve topluluk fikrinin gerçekte Nietzsche düşüncesinden hiçbir zaman eksik olmadığını ileri sürer (Young, 2006, s. 2). Jung Nietzsche’nin insan ruhundaki kahramanca öğelerini de bir ölçüde eleştiri konusu yapar ve Üstinsan kavramına da çekinceli yaklaşır. Jung’a göre Nietzsche felsefesi bireyleşme ve kişisel dönüşüm anlamında insan ruhuna ilişkin önemli kavrayışlar getirirse de savunduğu kontrolsüz bir bireyciliğin tehlikelerine karşı dikkatle okunması gereken bir düşünürdür.

Her durumda Jung, Nietzsche’nin egemen paradigma konumundaki rasyonel öğelere karşıt olarak insan bilincindeki bilinçaltı güçlere yaptığı (sistemik olmayan-sezgisel) vurguyla insan ruhunun araştırılması, insan isteminin karmaşık doğası ve içgüdülerin gücü benzeri konularda bir tür öncü psikolog olduğunu belirtir. *Zerdüş* bu anlamda Nietzsche’nin her birey için tek ve o bireye özgü

olarak gerçekleştirilmesi gereken bireyleşme / individuation yolundaki mücadelesinin rneği olarak okunabilir. Bu bireyleşme süreci ‘Tanrı’nın ölümü’ saptamasıyla başlayan bir nihilizmin hem sergilenişi hem de aşılması yolunda bir ağrı içerir. Jung’a göre Nietzsche’nin *stinsan*’ı bireyin ulaşabileceği en üst potansiyeli simgeleyen bir arketiptir ve bireyleşme / individuation sürecinin nihai amacıdır. Üstinsan her şeyiyle mkemmел bir insan değil, kendine özgü bireyselliğinde, yalancı bilinci otantik bir özbenlik imgesiyle değiştirmeyi başarmış, Freud’un deyişiyle bilinçaltı süreçlerin bulunduğu yere bilinci yerleştirebilmiş kişidir. Her durumda Jung’un psikanalitik/metafizik yaklaşımıyla Nietzsche’nin belli bir sistemi bütünüyle kabul etmeden, sürekli evrilen düşünceleri, bu belirlemeleri zorunlu olarak düşünürlerin kendi kavramsal ereveslerine özgü yorumlar olarak belli bir perspektifte tutmamızı zorunlu kılmaktadır.

Sonuç olarak çalışmalarını Suhreverdi ve İşlam felsefesine yoğunlaştıran Corbin’le dinsel düşünceyi nevrotik bir düşünme biçimi olarak gören psikanalitik düşünceye kolektif bilinçaltı ve arketip kavrayışıyla olumlu bir dinsellik işlevi yükleyen Jung, Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ndeki kavrayışlara yakın bir kavramsal ereve hazırlarlar. Corbin’in, Jung’un tersine ağırlıklı bir Nietzsche alışması olmamasına karşın *Mundus Imaginalis* kavramıyla *Individuation* kavramları arasında bir takım paralellikler saptamanın mümkün olduğunu belirtmiştik. Zerdüşt’te kullanılan yoğun sembolizm kesin sınırlarıyla belirttik bir şekilde tanımlanmış kavramsal bir felsefeden çok Jung’un belirttiği arketiplerle, Corbin’in *Mundus Imaginalis* olarak adlandırdığı metafizik/ontolojik ara-evrenin çok anlamlı dünyasına açılan anlatı imgelerini yaratır. Nietzsche’nin Zerdüşt’ de anlatı evreni boyunca Jung’daki individuatın / bireyleşme süreci benzeri bir içsel dönüşüm geçirir. Bu bireyleşme kişinin kendisi olmaktan ve kendi erdeminden ‘utanmadığı’ ona özgü bir süreçtir ve toplumsal normlara her zaman bir ölçüde karşıtlık içerir. Ancak bu farklılık kendinde bir amaç olarak değil, zaten varolan bir biricikliğin bilinç düzeyine çıkışı ve bilinçle bütünleşmeyle ilgilidir (Jung, 2016, s. 18). Zerdüşt de kendindeki ‘rtl-otantik kendi’yi keşfetme yolunda, uzlaşımsal değer yargısı putlarını kıran, kendi değerlerinin keşfedicişi / yaratıcışı / arkeologu olarak, tinsel / tanrısal bir çağrıya cevap verir. Nietzsche’nin üstinsanı mkemmел bir insan değil, toplumsal kimliğin getireceği güvenliği bir tür aşağılık bir alışkanlık sayan, kendisini ‘sadaka verecek kadar yoksul saymayan’ bir içtenliğe doğru çabalayan, tüm yönleriyle kendisine ‘evet’ diyen insandır. Bunda dile gelen ‘tek’ erdem’sе, Zerdüşt’e göre ‘birçok’ erdemden daha iyidir. (Nietzsche, 1984, s. 9). Burada kişinin ulaşmak istediği amaç, insanın kendindeki tüm yalanlara savaş aarak kendi saf gerçeğine ulaşmaktır zira yalandan arındırılmış erdemli bir yaşam alışkanlığın değil, ancak ve ancak yaşamın ve bilginin içinde geçen bir mücadelenin ürünüdür. Metin içinde yoğun bir kutsallık yaşantısıyla aktarılan bu abaysa yalnızca öznel bir çaba değil, insan türünün varoluş telos’u olarak Tanrısal gerçeğe ulaşma görevini ‘tek erdem’ olarak koyan bir çabadır ve bu çaba içinde uzlaşımsal iyi ve kötü kavrayışları geride bırakılacaktır.

6. RUMİ VE NİETZSCHE’DE BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK ESRİME:

6.1. Yüzeydeki Karşıtlıkların Yöneşiminde Esrime

Farklı coğrafi, ekinel ve dinsel geleneklerin ürünü olan bu iki mistik felsefeci/şairin yüzeydeki karşıtlıkları, öncelikle metafizik bir dünya anlayışının kabul veya reddine, daha sonra da epistemik olarak bunda temellenen Tanrı’nın kavramsal / ontolojik / yaşıntısal gerçekliğine yoğunlaşır. Rumi’de Tanrı, içine doğıduğı geleneğın söyleminde neredeyse somut bir veridir, Nietzsche içinse Tanrı, kendi kültürünün verdiğı içerik ve 19 yy. kültürel paradigmalarının onu getirip bıraktığı kurumsallaşmış dinsel yapı dikkate alındığında artık inandırıcılığını yitirmiş, ‘lmştr’. Aşkın bir gerçekliğın varlığına inanç Rumi’de dinsel bir belitken, Zerdüşt’t  oznenin ne zaman karşılaşıcağını tahmin edemediğı bir hayalettir. Her durumda Nietzsche bu hayaletin ait olduğı dünya ötesinden haber verenleri yadsımayı ğtler (Nietzsche, 1997, s. 7).

Bu şekilde konulduğunda, dinsel yapının acımasız bir eleştirisiyle din dışı bir inanç / yaşama biçimi savunusu yaptığı izlenimini veren bir filozofla, belli bir dinsel geleneğın içine sıkı sıkıya yerleşmiş mistik bir şairin / inançlının söylemlerini yan yana getirmiş bulunmaktayız ve bu genel çizgileriyle Nietzsche ve Rumi’nin ilk okumada antitetik felsefeciler olarak grnebileceklerini belirtiyoruz. Nietzsche “Tanrı öldü” tmcesisiyle birlikte anılır, Rumi ise metinlerinde Kuran evreninde kalarak 13. Yüzyıla kadar tasavvuf içinde üretilmiş pek çok öykü / yorumu Kuran’ın gerçek mesajını anlatmakta kullanır ancak dinsel dogmaya doğırudan bir eleştiri getirme gibi bir kaygısı yoktur. Sonuç olarak tüm karşıtlık Tanrı kavramına verilen içerik, bu kavrama karşı ya da ondan yana olan bir kavrayışta toplanır ve öznenin bu kabulden sonra kendi benliğinde yaşadığı ve yaşıntılarına / evrene verdiğı tepkileri çözümler. Rumi Kuran, hadis, tasavvufi öyküler ve öteki din ve kültürlerde de benzer versiyonlarını gördüğümüz süregiden (perennial) bir mesaj temelinde şiirlerini iletir. Nietzsche’nin şiirsel anlatımıysa her şeyden çok kaybedilen / öldürülen bir Tanrı’dan sonraki varlık, insan varoluşu ve bundan sonrasının nasıl yaşanması gerektiğine yoğunlaşır.

Tez içinde farklı bilme biçimleriyle kavramsal olarak çözümlemesini vermeyi denediğimiz ve olası bir bilme biçimi olarak savunduğumuz esrime kavramının yaşıntısal zmlemesi, bize yukarıda belirtilen ve ilk okumada antagonistik görünen bilgi-kuramsal belirlemelerin askıya alınmasına izin verir gibi görünmektedir. İki düşünür arasındaki yzeysele karşıtlığın altında esrime yaşıntısıyla varılacak bir bilgelik ve bunun kişiyi ulaştırması amaçlanan bir üst gerçeklik, satır aralarında okunabilir. Her durumda Nietzsche ve Rumi’nin kendi kişiliklerinde de yaşamayı, üretmeyi, yakınlışmayı ya da yaratmayı istediğı insan tipi (Rumi: Yetkin İnsan / İnsan-ı Kamil; Nietzsche: Üst İnsan / bermensch), yanılsamalı bir Tanrı anlayışının ürettiğı kurumlar (ya da bu kurumların ürettiğı bir sözde-Tanrı) ve uygulamalarla parçalanmış ve dinsel / teolojik bir karmaşıya üzerine kurulmuş kültüre karşı duran bir insandır. Bu insan tipi, kültürün ürettiğı hastalıklı bir benlik anlayışının tamamen yıkılmasını / temizlenmesini / yenilenmesini amaçlar. Yaratma ve yeniden doğış teması iki

mistik filozof / airde de önemli bir temadır. Yanlış benlik, Tanrı'ya yanlış bir içerik yükleyerek bu amacından uzağa savrulur ve ancak bunlar üzerine kurulu yanlış tanımlamalarla kutsallatırılmı değerlerin yıkılmasıyla aılabilir. Rumi ve Nietzsche sakatlanmı bir kutsallın yadsıma ve yıkımını kendi seçtikleri biçemleri kullanarak yaparlar ama bu biçemleri harekete geçiren yaşantı, geleneksel olandan farklı türde bir kutsallığa kapı aralayan esrimedir. Mistik yaşantıların temeli olan Akın Gerçeklik'le / Tanrı'yla bir olma yaşantısı ve bu gerçeklik içinde çözülme, her iki düşünür için de akılla ulaılamayacak bir gerçekliktir. Nietzsche'de *Amor fati* / kader sevgisi ve *Bengi Dönüş* kavramı stinsan'ın yeniden bu dünyaya geleceğini temellendiren metafizik belitlerdir. Ama nihai amaç kuramsal bir metafizik yapının oluşturulmasından çok öznede yaşanacak bir yanlış benlikten arınma çabası ve belli bir akış yaantısıdır. Bu arayıta tıpkı Nietzsche'nin elinde lambayla Tanrı'yı arayan Deli'si gibi (Nietzsche, 1984, s. II) iir / şiirsel bir anlatım, müzik ve dans esrimeyi yaratan öğelerdir ve Zaidi'nin Rumi'den aktardığı iirde (Zaidi, 2013) bu arayış ortaklığını ağrıtır niteliktedir:

Rumi:

Geçen gece eyh dolatı elinde lamba, tüm ehri
"Bıktım iyiden kötüden, bir İnsan'dır istediğim" dedi
"Kalbim yorgun tüm bu zayıf ruhlu yolculardan
Tanrı'nın Aslanı, Rustam Dastan'dır arzuladığım"
"Bulunmaz o, biz de çok aradık" dediler
"Bulunmaz olandır benim arzuladığım" dedi.

Nietzsche'nin Deli'si Tanrı'nın ölümü karşısında insanların sorumluluğunu ve kişide yaşanan sarsıntıyı anlatır. Tanrı'yı bir süre kiliselerde umutsuzca arayan Deli, daha sonra insanların arasına çok erken indiğini söyler. Deli metninin kendisi, Rumi'nin yukarıdaki andığımız dizelerindeki stinsan arayışını içermez; Rumi'nin metniyse iyi-kötü ikiliğini dılaması, erdemsizlikten duyulan bıkkınlık ve nihayet stinsan rneği bir insan arayııyla Nietzsche'nin süreç içinde düşüncelerine dahil edeceği temalarla paralellik gösterir. Aradan geçen yaklaşık 700 yıllık zaman, insandaki en temel özlemi pek değitirmemitir.

Nietzsche'nin ileciliğe karşı yaama bağlı kalmayı ön plana çıkaran tutumu, Rumi'nin ya da herhangi mistik bir felsefenin belli aşamalarında da görülebilecek bir tutumdur ama Nietzsche'nin bedene ve yaama yaptığı vurgunun tersine, mistik İslam söylemi içinde Rumi inancın bir parçası olarak çileci yaklaşımı dışlamaz ama tıpkı Budha gibi bir dereceden sonra onu kendinde bir amaç olarak da görmez. Tanrıya ulaşma yolunda talepte bulunan, yola çıkan inançlılar, başlangıçta zorunlu, son derece sert ve sıkı bir bedensel perhizin ve yaşam biçiminin uygulandığı bir dönemden geçerler zira ilkel benliğin (nefs) egemenliği pek çok gerçeğe "tanıklık" edebilmek için bir engel teşkil eder. İbn Arabi'ye göre gerçek bilgi de, sözlerden değil, esrime'den (fena ve vecd) kalbe doğan belirlenmelerden gelecektir ve bunun için sıkı bir disiplin ve çaba (riyazet ve mücahede) bir nkouldur (Al Hakim, 2014, s. 478). Ancak bundan sonra kalp ve bataki "gözlerin" aılması ve

Tanrısal zuhura / ortaya çıkışlara tanıklık söz konusu olabilir. Burada İslam felsefesinde *Fena*, *Vecd*, *Şatah* (*Vecd*'in en yetkin hali) sözcükleriyle yaşantısal bir 'yakınlaşma' sergileyen esrime terimi, ayrıntılı bir özbilinçsel çözümlemeyle aydınlatılmalıdır ama Tanrısal bilginin kalpte ortaya çıkışı ve nihai olarak Tanrı'yla bir olma yaşantısının özellikleri olarak bunlar hazırlayıcı yaşantılardır. Yetkin bir epistemoloji ancak böylesi bir ontolojik önkoşulla mümkün olabilecektir ve ancak bir süre sonra bu 'her şeyden vazgeçme' hali yerini Gautama Bouddha'nın da yaşadığı 'vazgeçmeden vazgeçmeye' bırakacaktır.

Burada bir tanım denemesi yaparsak: tüm dinsel geleneklerde karşılaşılan ama varlığı dinsel yaşantıyla sınırlı olduğu söylenemeyecek esrime yaşantısının işlevi, kavramsal sınırlamaların yarattığı yapıntılı bir gerçeklik kurgusunun öğelerini yeniden en baştaki, kökendeki gerçek anlam ilişkileri ağına geri taşıyacak algısal bir akışkanlık, çok perspektiflilik ve eşzamanlılık yaratmaktır. Esrimenin yukarıda anılan bu farklı bilinç durumlarının sonucu mu, nedeni mi yoksa sürecin bütününe dağılmış yaşantının kendisi mi olduğunu bilmek, akademik bir çalışmanın ötesine gidecek bir çabayı gerektirir. Esrime varlığın yeni bir ışık ve çok perspektifli bir bakış açısından tümüyle farklı bir anlam kazandığı tek gerçekliktir ve yaşantısal / öznel bir deneyim gerektirdiğinden raporlanan deneyimler hep geriye doğru, yaşantının dışından aktarılan anılar olarak kalır. İnsanlar bu yaşantının değişik seviyelerini kaldıracabilecek güçtedir; dinlerdeki tapınma etkinlikleriyle insanı dereceli olarak artan bir şekilde, bir tür algısal değişime hazırlama işlevi yüklenirler. Bunu izleyen algılama biçimlerinde, özellikle fiziksel evrenin ve ona karşı gelen / onu yansıtan doğrusal / lineer bir akılcılığın yerini, karşıtlıkların çözülüp farklı bir ontolojiye ve bilme biçimine bıraktığı iddia edilmiştir. Bu "kendi dışında durma" yaşantısı, kendi kendisinden başka bir kanıtlamaya gereksinme duymaz ve sıradan gerçekliğe, yeri tanımsız bir "dışarıdan" bakar. Bu sonsuzluk yaşantısına eğitilme, dinlerin ve felsefelerin özünde herkeste geliştirmeyi istediği bir ilk şaşkınlığın keşfiyle gerçekleşir ve bu şaşkınlık kişiyi bir tür uzlaşma götürür. Bu uzlaşım aslında özünde başlayan bir dönüşümün sonucudur ve bu içsel dönüşümü, tarihsel olarak kendisine atfedilen 'dönüştürücü bir bilgelige' götürebilecek felsefe, özünde varlığın sürekli olarak anlam düzeylerini özneye açtığı farklı ontolojilerin keşfedilmesini amaçlar. Anlamlar öncelikle günlük yaşamdaki birinci anlamlarıyla sözcüklerle bizim bilincimizde yer eder. Nietzsche bizi büyük metafizik sorunlar yerine "En yakındaki şeylere iyi komşular olmaya çağırır" (Burnham, 2015, s. 68-69). Oysa kelimelerdeki bu ilk anlamlar çoğunlukla kökendeki anlamdan farklıdır ve ilk anlamlarına geri götürüldükleri ölçüde kişide belli bir dönüştürücü güç kazanırlar. Oldukça basit bir şiirsellikte bile kendini gösteren anlamın nasıl olup da dönüştürücü bir etki yaptı sorulabilir. Zira gerçekten de sıradan, günlük yaşamda her zaman kullana geldiğimiz basit sözcükler bir şekilde evrenin dokusuna işlemiş bilgeliği ruhta ortaya çıkarabilir. Bu dönüşüm bireyde yaşanan estetik ve ruhsal bütünleşmeyi, daha doğru bir ifadeyle kökendeki bütüne geri dönüşü/bağlanmayı (*re-legion*) getirir. Sözcüklerin her yeni içeriklendirilmesi ya geriye doğru bir bütünleşme ya da merkezden uzağa fırlatan bir yabancılaşma yaratır. Gerçek anlamın keşfi yolunda geleceğin kullanacağı dil, gerçekte

sadece geçmişte kullanılmış olan dili keşfettiği ölçüde doğruyu yansıtabilir. Anlam, en küçüğün en bykle, en uzağın en yakınlı, en iynin en ktyle ilişkisinde ortaya çıkar. Esrime bu bağlamda en küçük olanın bilincinin, en büyük olanla yaşanan birlik duygusunda ortaya çıktığı bir keşif yaşantısıdır. Kökendeki anlamın ruhtaki yoğun farkındalığı, geçmişin ve geleceğin aynı düzeyde ortaya çıkışıyla gerçekleşir. Sonuç kökendeki anlama geri dönüş, bu anlamın akışına bırakılıştır. Etik yaşantıyla bu yaşantının epistemolojik açıklaması, bu ontolojik gerçekliğin yanında ikincil bir önem taşır. Bu anlamda Nietzsche’ci stinsanla Rumi ya da İbni Arabi’nin peygamberlerde somutlaşan Yetkin İnsanı bir moral varlık değil, bunun ötesine geçen Plotinos’u Bir’in, (Din’deki tek Tanrı’nın) görüsüne ulaşmış insanlardır. Etik ve epistemolojik belirlemeler ancak bu birincil grlemenin türevleri olarak bir değer taşırlar. Düzenli bir toplumsal program sunmasalar bile uzun vadede Nietzsche’ci bireyle Rumi’nin inançlı insanı her bir tek insanda bu içsel grlemeye ulaşma isteğinin geliştirilmesini amaçlar. Nietzsche’nin deyimiyile kişi ‘...bir gün stinsan yaşasın diye’ yaşamalı ve çaba harcamalıdır.

6.2. Postmodern Bir Edebiyat Olarak *Mesnevi* ve *Zerdüşt*’te Biemsel Yöneşmeler

İnsanlığın en eski yönlendirici ilkelerinden birinin, “Kendini Bil” emrinin de kuşkusuz Nietzsche’yi Rumi’nin geleneğine bağladığı söylenebilir. Edebi/biçemsel benzerliklerin arkasında ikisi de bu emre koşulsuz bir bağlılık sergilerler. Kendini bilme Rumi’nin geleneğinde kökeninden/kaynağından koparılmış, kanayan bir ruhun geriye dönüş çabaları olarak şiirlere yansır (Rumi, 1990, s. 14). Peygamberin Tanrı’dan insanlara iletteği en temel mesajlardan biri, “Kendini bilen, Tanrı’sını bilir” mesajıdır. Nietzsche bir yazar kimliğiyile öncelikle kültürde buna engel olan inanç ve diğer üstyapı kurumlarını, bilimsel, etik her tür sahte inancı şiddetle eleştirir. İki düşünürde de din ya da farklı bir öğreti, gerçek insanı, yaşamı ve bundan yola çıkarak kişinin Tanrı’ya ulaşacağı bağı yanlış içeriklerle çarpıtmaya değil, bunların sevgiyile yoğrulmuş bir sonsuzluğa açılan dillerini çözmeye hizmet etmelidir. Üstinsan hem herkes / hem de hiç kimsedir. İnsansa, 19-21. Yüzyıldaki gelişmelerin sonucu olan perspektif çokluğunun kendisini getirip bıraktığı bir belirsizlik okyanusunda kurtuluşu için çalışmak zorunda, kendi içinde çözülmüş bir varlıktır. Süregiden Felsefe geleneğinin temel bir belitini anarsak, insanın kendini çağlara yayılmış bir geleneğin ışığında ‘bilmesiyle’ ‘kurtulması’ bir ve aynı şeydir; dışarıdan dayatılan kültürel / kurumsal her tür sınırlamanın ötesinde deneyimlenen bu gerçek öncelikle kendini estetik yaşantıda, sanatın kural tanımaz yaşantılanmasında ortaya koyar. Sanatçı kendi yaratıcılık sürecinde, sıradan insansa kendindeki Tanrı’yı bilmesine engel olan, kaynağına yabancılaşmış dinsel inançlarla uzlaşma çabasında, bu kültürel çarpıtmaları aşmanın kurtuluşunun tek yolu olduğunun farkındadır. Kitlelerin duygu düzeyinde ve sezgisel bir tepkiyle şifresini çözdükleri birbirine karşıt tezler içeren Nietzsche metinleri, örtülü de olsa bu kurtuluş mesajını iletir ve böylece Yüzyıllar ncesindeki Rumi geleneğinin amacına bağlanır. Karmaşık bir anlam grameri ve çelişkili ifadeleriyle Nietzsche metinleri ister örtük ister belirtik düzeyde bilginin paralanmışlığına dayanan ve tüm bilme biçimlerine öncülük edebilecek bir bilme modelinin olanağını

da birlikte getirir. Felsefi bir roman olarak okunabilecek *Zerdüşt*, Campbell'in kahramanının postmodern öğeler içeren sonsuz seyahatini andırır; ykcklerin dağınık ama süregiden mesaj temelinde bir o kadar da içerden bağlantılandığı bir evren sunan *Mesnevi* de bu anlamda epistemik bir model, bilimsel söylemlerin içinde eriyebileceği bir üst söylem olusturulmasına olası bir katkı sağlayabilir. Bir zet olarak, bilimsel söylemlerin birleşik, tek bir bilim arayışıyla disiplinlerarası bir söyleme evrildiği bir dönemde esrime yaşantısıyla basit yklemeleri kullanan bu iki felsefecinin de olası bir epistemik modelin kurucuları olarak görülebilme olasılığından bahsedebiliriz.

Zerdüşt ve *Mesnevi* yazınsal / kurgusal yönleriyle de ele alınabilecek felsefi / dinsel eserlerdir. Bu anlamda biçemsel deneylerle kurgusal ve kavramsal olarak da türler arasında geçişin belirsizleştiği postmodern yazını önceleyen metinler olarak, varlık ve gerçeklik anlayışımızla bunların bilgisine ulaşma biçimlerimize önemli alternatif bakış açıları sunarlar. Bu alternatif bakış mistik yaşantının kendisini öznenin öznelliğinde temellendiren ve bir tür empati, duygusal katılım ve yoğunluklu bir düşünce (contemplation) gerektiren doğası tarafından belirlenir. Yaşantının yoğunluğu tür ve dildeki biçemsel farklılaşmayı birlikte getirir. Rumi ve Nietzsche akademik metinlerin katı, didaktik ve kavramsal gerekliliklerinin ötesinde okuyucu tarafından neredeyse 'ezberlenmek' için okunurlar. Tek anlamlı bir kavramsal yoruma indirgenemeyecek bu metinler yoğun bir duygusal etki gücüne sahiptir. Kendi bütünlükleri içinde okuyucuyu öznel bir dönüşümün çekim alanına iterler ve bu tıpkı bir tapınma etkinliği gibi, öznenin bedeni ve benliğinin sınırlarıyla olan ilişkisinin belirsizleştiği bir okuma yaşantısıdır ve olasılıkla epistemik bir dönüşüme kapı aralayacağı söylenebilir. Elbette ki mistik bir yaşantıdan paradigma değişimi gibi pragmatik bir işlev beklemek onu kendi doğal sürecinden koparmak olurdu. Din kurucuların, azizlerin ya da Rumi gibi inançlıların kendi deneyimlerinin saflığından başka bir şeyle ilgilendiklerini söylemek yanlış olur. Öznenin kendinde gerçekleşen yaşantısal bir bütünleşme toplumsal bir etkiyi amalayamayacak kadar kendi içine kapalı bir akıştır. Bu anlamda bu düşünürlerin ürettiği metinler, akademik ya da sosyal bağlamların ötesinde tüketilemeyecek denli zengin bir bireysellikte yaşamaya devam ederler. Bu metinler üzerine yazılıp syleneceklerle de bu anlamda yalnızca akademik / kavramsal belirlemeler olarak değil, tıpkı bu metinlerin kendileri gibi, bilginin kendi otantik gerçekliğini bulma yolunda türlerin kaynaştığı (Nietzsche'nin *Zerdüşt*'teki deyiimiyle) 'kekelemeler' olarak bakmak gerekir. Gerçeklik, esrime yaşantısında tüketilemeyecek, neredeyse sonsuzlukla özdeş bir güzellik olarak kendini hissettirir ve kişi bu akış yaşantısının ötesinde bir yere gidemez. Rumi bu gerçeği anlatmak için "Okyanusu bir bardağa sığdırmaya çalışsan ne kadar alabilir?" der. Ancak bu gerçeklik bilgisinin tohumu bir kere öznede yer buldu mu, karşı konulmaz bir ağrı olarak yankılanmaya devam eder ve yine Inge'nin Plotinus'un *Ennead*'larından yaptığı alıntıda belirtildiği gibi 'artık kişi tüm arzularına sahiptir ve bu esrimeyi tüm cennetlerin cennetine değişmez' (Inge, 1921, s. 158).

Bir metin kendi btnselliğinde, insansal gerçekliğin olanaklı bir deneyimini, başka bir deyişle gerçeklik duygusu uyandıran bir varoluş alanını sunar. Böyle bir metin rastlansal olarak oluşturulmuş

bir varoluş alanı olmamasının ötesinde varoluşun insana, insanın da kendisine yönelttiği soruların yoğunlaştığı, ortaya konulduğu ve çözümlendiği akış halindeki bir rüyaya benzetilebilir. Jung'un geleneğinde rüyaları bilinçaltına itilmiş varoluşsal kaygılar, istemler ve bunlara rüya senaryosunun bulduğu çözümler olarak bakarsak genelde bir sanat eserinin Aristoteles'in bahsettiği *Katharsis* yaşantısını sanat eseri aracılığıyla doğurduğunu, bunun da sanat eserini bilinçli bir rüyaya yaklaştırdığını iddia edebiliriz. Bilinçaltı çatışmaları bilinç düzeyinde estetik bir bütünlükle kuran sanat eserleri de tıpkı rüyalar gibi gerçeklikle çatışmalı alanların önce dile getirilmesi, daha sonra da bu çatışmalardaki gerilimin azaltılacağı bir evren sunarlar. Bu çatışma ve çatışmanın aşılması, yazarda/sanatçıda ve okuyucuda gelecek yönünde geçmişi kapsayarak aşan bir umut yasantısı yaratır. Bu anlamda her rüyayı da, kehanet ve sahte bilmlerin iddia ettiği anlamda değil, bilinç ekonomisi ve duygusal bütünlüğü sağlama anlamında yaşanan çatışmaların çözüldüğü, gelecekte de bir şekilde çözülebileceği umudu yaratan sanat eserleri olarak görmek mümkündür. Baş aşağı edilmiş çarpık bir teolojiyi ayakları üzerine oturtmak üzere en paradoksal ve keskin ifadeleri kullanmaktan kaçınmayan Nietzsche'yle, kutsal kitaplardaki Yargı / Din Günü'ne arınmış bir ruh götürmeyi kendisi ve çevresi için amaç koymuş olan Rumi, aynı düşsel gerçekliği içinde yaşadığımız alana yaymayı denerler. İki metnin de yaratmaya çalıştığı düşsel evrende amaç, rüyaların yarattığı kavramsal/maddi gerçekliğin keskin çizgilerinin kırıldığı ve isteklerin simgesel olarak amaçlarına ulaştığı bir akışkanlık yaşantısı yaratmaktır. *Zerdüşt* bu anlamda yeni bir mağaradan kurtuluş alegorisi yaratarak esirin yerini alan Zerdüşt kişisiyle kutsal kitaplardaki mesellere yaklaşır. Rumi'nin *Mesnevi*'de anlattığı öykücüklerindeki insanlar da peygamberlerin yaşadıklarını, Jung'un arketipleri anlamında her insanda yaşanabilecek / yaşamakta olan bilinçaltı gerçeklikler olarak somutlaştırırlar. Rumi'nin birbirinden kopuk gibi görünen öykücüklerinin birbirleriyle içerden bağlantılı bir sistem oluşturduğu iddia edilse de buna karşı çıkan iddialar da vardır. Bu tezlerin, metinlerin içerikleri bir tür dinsel tapınma etkinliği olarak dikkate alındığında, zaten tek ve aynı amaca hizmet edeceği, bu nedenle kesin bir sistem arayışının bir zorunluk olmadığını söyleyebiliriz. Ama her durumda yarattıkları betiklerde ikisinin de Aristoteles'çi anlamda bir *Katharsis*, Jung'cu anlamda bir duygusal boşalım, tinsel geleneğin içindeyse (önce yazarda, daha sonra da okuyanda yaşantılanabilecek) mistik bir yaşantıyla esrime yaşantısını yaratmayı amaçladıklarını söyleyebiliriz.

Nietzsche ve Rumi, dilin gerçekliği ancak belli ölçülerde yansıtabileceği ve nesnel bir gerçeğe ulaşmada bunların bozucu etkileri olabileceği konusunda aynı fikirdedirler. Nietzsche'de sözcükler en başta yanlış özdeşliklere dayanarak oluşturulmuş, dolayısıyla gerçekliği yetkin bir şekilde göstermekten uzak yapılardır. Bu nedenle herhangi bir kavramsal yapı gerçeği büyük ölçüde tek yanlı, indirgemeci bir yaklaşımla ve yalnızca 'bir perspektif' olarak verebilecektir. Sanat yapıtlarının yoruma açık ve farklı yorumları teşvik eden kendine özgü diliyse dildeki kavramalara yansıyan bu zorunlu çarpıtmaları aşmanın tek aracıdır. Nietzsche'de müzik neredeyse içgüdünün dili, Rumi'deyse kanayan bir kalbin sesi olarak görülür. Bu nedenle Nietzsche şiirle trajediyi, gerçekliğin çokanlamalı yapısını en

uygun Şekilde yansıtılabilecek bir model olarak, bilimsel ya da tarihsel bir anlatıya tercih eder, böylece iki felsefeci de sanatsal anlatının yüzyıllar ötesine seslenen arındırıcı gücünü, postmodernizmin anlatı zenginliğine yaklaşan evrensel dilleriyle çok iyi somutlaŐtırmıŐtır.

Daha önce yaptığımız bir benzetmeyle, gerek Nietzsche'nin gerekse Rumi'nin metinlerinin fraktallara benzetilebilecek bir yapıya sahip olduklarını iddia edebiliriz zira ürettikleri aforizmik ya da rubai türü kısa metinleri oluşturan dinsel anlatıların arkasında değişik ölçeklerde tekrarlanan merkez bir mesaj vardır. Konu dışı görünen her bir ayrıntı mikro ve makro düzeyde tekrarlanan bu mesaja bağlanır. Nietzsche en yakınıımızda olup biten belli yaşantısal düzenliliklere dikkat çekerek bunlar aracılığıyla en üst düzey gerçekliklere ulaŐabileceđimizi savunur. Bir benzetme yapacak olursak bu yaşantı parçacıklarının küçük ykcklerle verilen Şiirsel anlatımı, değişik ölçeklerde kendilerini kopyalayan fraktallar gibi, insan gerçekliğini ve varoluşa egemen süreçlerdeki düzenliliği, bu dzenliğin belli bir anda kırılıp diğer bir anda tekrar farklı bir dzenlilikte yeniden ortaya çıkıŐını/çıkacağını anlatmayı amaçlar. Nietzsche'nin 'en yakınıımızdaki Şeylere' dikkat çekmesi ve Rumi'nin en karmaşık teolojik olguları basit ykcklerle anlatması hep bu düzenliliğin ortaya çıkışı ve bir sonraki düzenliği oluŐturacak Şekilde yok oluŐunu somutlaŐtırmak içindir. ykckler, Tanrı'ya sevgi aracılığıyla varma çabasındaki ruhun serüvenini ve bu varoluşsal serüvenin belirgin düzenliliklere göre iŐleyerek varacağı son noktayı insan bilincinde tutmaya çalışan anlatılardır. Nihai amaç ontolojik varoluşun neliğine ek olarak 'ne-için'liğine, esrime yaşantısının sağladığı bir 'nasıl'la cevap vermektir. Zira varoluşa içkin bu ereksellikte barıŐık bir yaşam belki de ancak 'amor fati' ya da esrime yaşantısıyla mümkün olabilecektir. Kendinde sonsuza açılan bu kapıyı kapayan sürü insanıysa Kuran'ın 59. Suresindeki 19. Ayete referansla kendine yabancılaŐacađı söylenir: "Tanrı kendisini ve kıyameti unutanları, kendi kendilerini unutmakla cezalandırmaktadır" (Saduk, 2017, s. 231).

ÇalıŐtığımız metinlerdeki biçemsel benzerliklerin, özsel dayatmalardan kaynaklandığı açıktır: mistik yaşantının özünde sözcüklerle anlatılamayacak bir deneyim olduğu söylenegelmiŐtir. YaŐantılanan gerçekliğe uygun bir dil bulmakta zorlanan insan bilincinin metaforik anlatımlara yönelmesi iletilmek istenen gerçekliğin dayattığı bir zorunluluktur. Nietzsche, Rumi ya da başka herhangi bir mistik düşünür / Şairin kuramsal mistisizme konu olacak yaşantılarının temel önermesi, yaŐantılanan gerçeğin ifade edilemezliğidir (*ineffability*) (James, 1958, s. 319). Bu yoğun gerçekliğin etkisi altındaki öznenin bu durumla belli bir uzlaşım sağlamasıysa değişik düzeylerdeki mistik yaşantılar için her zaman mümkün değildir ve yaŐantılanan i gerçekliğin yoğunluğu bir anlatım biçimi olarak metaforu zorunlu kılar. Bu gerçekliği bir biçimde somutlaştırma çabasında bir metafor ötekini getirecektir. Bu süreçte öznede yaşanan gerçeklik, adım adım ara-metaforlara kapı aar. Nihai anlam, metaforlar yoluyla aktarılan i gerçekliğin anlamıdır. Bir yoruma göre, içerdeki temel anlamın dıŐarıdaki metaforları dereceli olarak kendine "ekmesi" söz konusudur. Sözcüklerin peŐine düŐmüŐ bir Şair, renkleri arayan bir ressam, Gombrich'in deyimini kullanırsak, 'bir demek çiçeği düzenlemeye çalışan' sıradan bir insan bile, peşinde oldukları uyum ya da tamamlanmışlık duygusunu yakalayana

kadar ardarda metaforlar, diğ r deyişle gerçeklik tasarımları / imgeleri üretmeye itilirler ve bu süreçte her bir üretim, aslında başka bir ger ekliğ  işaret eden bir “yaklaşık gerçeklik / simgesel veri” statüsündedir (Gombrich, 1989, s. 14). Her durumda bir metaforun, bir sonrakine belli bir “ ekimle” bağlandığı ve tüm metaforların, içerdeki ger ekliğ in en doğru anlatısına doğru çekildiği söylenebilir. Nietzsche de Rumi gibi metaforlar, alegoriler ve mesellerle (parables) yüklü bir dille felsefi kavrayışlarını günlük yaşamın en küçük parçasına yayan bir görme biçimini savunur. Rumi’de dinsel, moral ve felsefi öğreti, bunlar aracılığıyla iletilir ve bunların okuyucuda belli bir arınma yaşantısı yoluyla içsel bir dönüşüm yaratması amaçlanır.

Rumi ve Nietzsche’nin güncel anlatıbilimsel söylemlerle örtüşen ortaklıklarını postmodern romanın temel özellikleriyle olan benzerliklerinde yakalamak mümkün görünüyor. Postmodern sanatın ilk savunucularından İhab Hassan’ın edebiyattaki postmodernizm konusunda yazılan ilk deneme olan 1971 tarihli makalesine göre postmodernizm, klasik anlatıdan çok farklı olarak geleneksel söylemin kurallarını kıran, doğrusal olmayan ve farklı kültürel öğelerin yan yana getirildiği anarşik bir anlatı olanağı sunar. Bir tür biçemsel oyunlarla ilerleyen metinler, aynı metin içerisinde farklı tür ve anlatı bi emlerine yer verir, bu anlamda insansal sorgulamanın ve perspektif  eşitliliğ inin çok iyi bir sergilenmesini içerir. Hassan’a göre metinler bir tür esrime içerirler zira postmodernizm bir tür yazılamaz olanı yazma denemesidir ve bu çabada biz mutlu bir şekilde ‘dşlenemez’ olanda yaşarız. Hassan makalesinde Nietzsche’yi de, modernizmden nerede başladığı kesinlikle bilinemeyecek postmodernizme geçiş aşamasındaki isimlerinden biri olarak sayar (Hassan, 1996, s. 382 ve 390).

Postmodern anlatının deneysel ve çok perspektifli bu anlatı biçemi, disiplinlerarası deneysel bir üst metnin geliştirilmesi yolunda bir adım olarak görülebilir. Buna paralel bir şekilde, felsefesinin tümü dikkate alındığında bir filolog olarak başladığı yazınsal üretiminde daha sonraları kendini bir psikolog olarak tanımlayan Nietzsche’nin felsefesinin başlangıçtaki metafizik karşıtı, pozitivist söylemlerinden giderek metafizik/mistik söylemlere evrildiğini hatırlayalım. Bu metinlerin örtük olarak disiplinlerarası bir üst söyleme varma ideali içerdiği de düşünülebilir. Sonuç olarak metinlerinin postmodernist edebiyatın anlatı türleri arasında sınırların kaybolduğu bu  zelliğ ine yaklaşırmış gibi görünmesi i eriğ in belirlediği, doğal bir sonuç olarak görünüyor. Tek bir bilim idealinin itici gücünün, insan ruhunun bilgiyle ilişkisindeki temel beklentisinden, diğ r bir değişle, dinlerdeki en temel vaad olan, varoluşun insan bilincine yüklediği yaşam, ölüm ve sonrasının yükünden onu kurtaracak bütünleşik bir bilgi umudundan kaynaklandığı söylenebilir. İbn Arabi’nin daha önce de andığımız deyiimiyle, ‘yalnızca sahibini zamanın etkisinden kurtaran bilgi’ gerçek bilgidir ve farklı edebi türler ve yazınsal anlatımlarla birbiriyle çelişen iddiaların aynı söylemde birbirine yakınlaştığı metinlerin arkasındaki gizil gücün bunaları doğuran mistik yaşantı ve bu yaşantıdaki esrime duygusu olduğunu s leyebiliriz.

Nietzsche’de bilgi ancak metaphor yoluyla mümkündür ve bilgi kavramına yaklaşımda temel belirleyici olanın nesnellik ve benzeri nitelikte ulaşılmasını imkansız gördüğü epistemik idealler değil,

perspektif çokluğu olduğunu savunur. Bu yaklaşım da Rumi'nin *Mesnevisi*'nde anlattığı gözleri görmeyen bir grup insanın bir filin ne olduğunu anlamaya çalışmalarına benzetilebilir. Gerçi Rumi burada 'yalnızca insan olanaklarıyla' gerçeği bilme çabasının, gerçeğin bütününün görülmesi yolunda bir engel olacağını savunmaktadır ama bunu Hermes'in bir sözüyle desteklersek, perspektif çokluğunun *perennial* / süregiden felsefede de önemli bir yer tuttuğunu görebilir. Perry'nin aktardığı İşlam literatüründe bir peygamber konumundaki Hermes'e atfedilen söz, tıpkı bir düşünce deneyi gibi, insandan Tanrı'yı anlamak için 'tüm niteliksel zıtlıkları' bir araya getirmesini, 'aynı anda' *her yerde* olduğunu, tüm zamanları, ölümü, ölüm ötesini düşünmesini ister. Ancak böyle si imkansız derecede zorlu bir duyumsal / anlaksal çaba sonucu insanın bir derece Tanrı'nın aklına yakınlılaşılabileceğini savunur (Perry, 2010, s. 169). Ancak sanatın diliyle, metaphor yoluyla iletildiğinde katlanılabilecek bu ağır perspektif çokluğunun, ancak esrime yaşantısıyla daha deneyimlenebilir hale gelebileceğini tahmin edebiliriz. 'Kişi gerçeğin ne kadarına katlanabilir?' diye soran Nietzsche ile 'okyanustan bir bardağa ne kadar su sığdırabilirsin?' diye soran Rumi böylece bir kere daha aynı kavrayışları ifade ederler.

Böylece görünürdeki karşıtlıkları ötesinde her iki düşünür de yaşamdaki her 'şimdi' de ve 'bundan sonrası'yla hesaplaşmada şiirsel bir dil kullanarak belli bir esrime yaşantısına çekilirler. Rumi için aşk, sevgi temaları dinsel bir yaşantının vazgeçilmezidir, Nietzsche'ye Ecce Homo'da Zerdüşt'n yazılış sürecini tam bir esrime yaşantısı olarak betimler.

şiir yoluyla Kuran'daki felsefi temaları anlaşılır kılan Rumi'yle "kanla yazdığını" söyleyen Nietzsche arasındaki en önemli ortak noktanın yazdıklarının ruhuna uygun bir yaşam biçimi ve biçem arayışı olduğu öne sürülebilir. Rumi'nin şiirlerindeki şiirselliği Nietzsche düzyazıda yakalamaya çalışır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, pekçok yorumcu *Zerdüşt*'n romanı bir olay örgüsüne sahip bir anlatı olduğunu vurgular. Olay rgs tıpkı Platon'un mağara metaforunu hatırlatan bir açılışla başlar. Platon'un mağarasından kurtulan esir, gerçek ışığın kaynağı olan güneşi karşısında bulunduğunda geriye dönüp mağaradakileri uyarmayı isteyecektir. Nietzsche'nin *Zerdüşt*' de benzer aydınlanmalardan sonra insanların arasına dönüp gerçek güneşin ve aydınlığın ne olduğunu insanlara anlatmaya çalışır. Nietzsche'de yanılısımaları yok edecek bir bilgi türünün Diyonizoscı bilgi, Rumi'de de şeriat-Tarikat-Hakikat lemesiyle Sevgi Dini'dir. Sevgi Dinini'nin yaşantı yoluyla insanlara iletilmesini tüm bu felsefecileri birbirine bağlayan amaç olduğunu söyleyebiliriz. Her durumda Rumi'nin yukarıda örnek olarak verdiğimiz doğmak istemeyen bebeği de, Zerdüşt'le alay eden kalabalıklar da, Platon'un Mağara Alegorisi'ndeki mağaradan dışarı çıkmaya direnen kölelerine benzer. İki durumda da alışkanlıkların kırılmasına direnen kitlelere karşı bir farkındalık yaratma çabası vardır. Bu anlamda Platon'un mağarasının Rumi'de, Nietzsche'de ve gerçeğin keşfi yolunda harcanan her çabada yaşayan bir metaphor olduğu düşünülebilir. Bununla beraber *Zerdüşt*'te insanlara gösterilen güneş onları yeryüzünün ruhuna bağlı kalmaya davet eden Diyonizoscı esrimeyle

keşfedilecek olan Tanrı'nın *içkinliğidir*, Rumi'deyse bu güneş, içkin ve aşkınlığı kutsal metin temelinde kabul edilmiş bir Tanrı'yla kurulacak bir olma yaşantısıdır. Kendisinden çıkılacak mağara ise tüm dünyanın kendisidir ve burada geçirilen zamanı katlanılır kılacak tek şey, kişinin geldiği mekana geri döneceği ve sevdiğine kavuşacağı ana kadar tüm insanların paylaştığı ortak yanılsamaları kırmaya çalışmak olmalıdır. Bu yolda sevginin ve varlığın birliği yaşantısı, Yetkin Varlık'ı her birimizde Zerdüş'tn stinsan'ından daha somut bir gerçeklik olarak ortaya çıkaracaktır.

Son olarak, lm, Doğum ve Yaşam'ın Yazınsal Bir Kurgu Olmanın ötesinde bu iki bilgiyi birleştiren en temel temalar olduğu belirtilmelidir. Rumi'nin inanç sisteminin gereği olarak ölüm bir son olarak değil, kozmosu aşan bir senaryonun bize görünen bir anıdır; yeni bir başlangıç olarak kişinin bu çoğu insan için kaldırılamayacak kadar zorlu gerçeğe eğitilmesi, ancak bilincimizi varlığımızın dışında bir yerlere yerleştirip kendimize dışarıda duran bir varlık gibi görmeyle mümkün olabilir. Bu bizim ölüm sonrası kendimizi algılamamız değildir zira Sartre'ın da dediği gibi 'insan kendi ölümünü düşünemez', tasarımılayamaz zira bu, tasarı yapan bir bilincin hala yaşadığını varsayacaktır, bu da bir çelişki oluşturur. Kendi lmmz ancak kendimizi yerleştirdiğimiz bu zamansız / uzamsız bir noktada, dışarıda yaşayan bir şey gibi algılamaya itiliriz zira birinci elden bir ölüm yaşantısı sıradan insan bilincinin ötesinde bir gerçekliktir. *Zerdüşt*'te Nietzsche gerçeğin keşfi için 'daha nice ölümler yaşanması gerektiğini' söyleyecektir, Rumi'ye Peygamber'in geleneğiyle uyumlu bir şekilde "lmeden önce ölmeyi" ğtleyen bir yaşam biçimini örnekler ve önerir. Freud'a göre bilinçaltımız da kendi lmllğne inanmaz ve ölümsüz olduğunuz varsayar (Mijolla-Mellor, 2005, s. 370). Tümden bir gizeme bürünmüş ölümümüz doğum kadar gizemli bir olaydır. İkisinin acılarını da bu acıların altında ezilmeden yaşantılayabileceğimiz tek olaysa, çoklu ölümlerin ve doğumların söz konusu olacağı ve sonuçta bu döngüyle belli bir duygusal mesafe ve uzlaşı yaşayacağımız "yazınsal kurgulama" alanıdır. Yazınsal kurgulama birçok yaşamın ikinci elden yaşanacağı, bu şekilde benliğin bir tür rahatlamayla beraber bilinçaltının ölümsüzlüğünü olumlayacağı bir olanağı sunar. *Zerdüşt* bu anlamda Kutsal kitapların da kullandığı bir ykleme tekniğiyle yazılmıştır.

6.3. Rumi ve Nietzsche'de İçeriksel Yöneşmeler: Felsefi Temalar ve Hermenötik

Tezin farklı bölümlerinde belli ölçülerde değinilen bu konu en temel soruya, Tanrı'nın varlığı sorusuna yanıt niteliğindedir. Nietzsche'nin Rumi'ye ve tüm mistik geleneklere olan temel benzerliği, felsefi etkinliğe en başından itibaren damgasını vurmuş bu temel soruya, Tanrı'nın 'ne'liğine ve insanın verili bir yaşam süresince bu gerçeğe karşı nasıl bir tutum benimsemesi gerektiği sorusuna vereceği cevap üzerine kurulur. Bu cevapların biçimsel farklılıklarına ek olarak farklı çıkış noktaları, onları farklı söylemlere aitmiş gibi gösterse de, buluştukları ortak nokta, benliğin sanatsal-yaratıcı etkinliğinin katalizörlüğünde gerçekleşen bir esrime yaşantısıyla beliren bir kutsallık yaşantısını ve bu yaşantının yöneldiği nesneyi bir bilgi kaynağı olarak almalarıdır. Rumi için bu yaşantıyı yönlendiren şüphesiz Tanrı inayetiyle yaşanan 'sevgi sarhoşluğudur', Nietzsche içinse 'Diyonizosçu esrime',

henüz adı konulmamış aşkın bir yaşantı olarak bir geleneğe ya da kavrama hapsedilemeyecek ontolojik bir özgürlüğü doğrular. Bu yaşantının varlığına işaret ettiği Tanrı, Rumi'nin içine doğduğu dinsel gelenekte belirtik bir şekilde anlatımını bulsa da onun uzlaşımsal olarak anlaşılma biçimini ve kurumsal sınırlarını aşar ve yeni bir anlatım biçiminin zorunluğunu ortaya koyar. Rumi'yle bu noktada da buluşan Nietzsche, bu farklı biçemleri zorunlu kılan dinsel yaşantının ifadesinde öncelikle kültürel atmosferin bozucu etkisine karşı geniş çaplı bir karşı koyuştan geçmek zorundadır. Böylece Rumi'de açıkça dile gelen Tanrı sevgisinin, Nietzsche'de daha örtük olarak, öncelikle belli bir geleneğin yönlendiriciliğinde insanlara ulaşan bir yaşantının en saf biçimlerini keşfetme çabası içinde yaşandığı söylenebilir. Bu geriye dönük keşfetme çabası acı dolu bir mücadele içerecektir. Nietzsche bu noktada ne bir inançlı olarak görünme ne de inancın savunuculuğunu yapma görevini hisseder ve bunun tam tersi kapsamlı bir eleştiride, olasılıkla gidilecek en son yere kadar 'inançlı görünen' bir ruhun örttüğü ikiyezl bir moraliteyi açığa çıkarmaya görevini üstlenir. Burada Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün, 'kendisine çekildiği bir görevle', belki de Kantçı anlamda bir görev ahlakını akılsal olmasa bile sezgisel / içgüdüsel bir gerçek arayışı temelinde savunduğu söylenebilir (Nietzsche, 1997, s. 273). Bu bağlamda, Nietzsche'yi bu şekilde amansız bir gerçeklik arayışına iten güdünün Rumi'nin ait olduğu gelenekteki Tanrı tutkusuna eşdeğer bir çekim olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin felsefesi bir oluş felsefesi olarak filozofu içsel yolculuğunun çeşitli aşamalarında yansıtan otobiyografik bir nitelik taşır. Nietzsche'nin bu metinlerinde açıkça izleyebildiğimiz bir Tanrı kavramının ya da Tanrı'ya yöneltilmiş bir sevginin belirtik bir anlatımı bulunmamasına rağmen, metinlerde yoğun bir coşkunluk içinde dile gelen belli bir kutsallık yaşantısı hissedilir. Her durumda, metinlerindeki farklı yorumlara açık bu kavramsal tanımlama / yeniden tanımlamalar ister istemez hermenötik bir etkinliği gerekli kılmaktadır. Nietzsche'nin öteki felsefelere ynelittiği hermenötik okuması, bir yöntem olarak kendi felsefesine de yönlendirilebilir ve bu anlamda Nietzsche'nin okuyucuları *Zerdüşt*'te cesaretlendirilen bir tutumla, Zerdüşt hayranı bir mürit olmaktan çok, Zerdüşt'e karşı acımasız bir eleştiri sunabilen okuyucular olmalıdır. Nietzsche Schleiermacher ya da Gadamer gibi sistematik bir hermenötiği izlemez. Ancak kültürün tümüne sızımış olan dinsel, ahlaksal ve metafizik varsayımların arka planında yer alan itici glerin, gerçekten olduklarını iddia ettikleri şeyler olmadıklarını, dahası bunların insan, doğa ve tüm bir varoluş gerçeğinin özünü çarpıtıp yanlış aktaran sağlıksız bir yoruma yol atıklarını savunur. Öncelikle nesnel bir gerçeklik varsayımına kurulu epistemik paradigmaya karşı Nietzsche, ilk olarak değerlerin greceliğinin savunulduğu ve öznel yaşantıların gerçekliğin keşfindeki değerlerinin vurgulandığı perspektivist bir anlayışı savunur. Nietzsche'de olduğu varsayılan bu perspektivizmin mutlak bir gerçeğin varolmadığı şeklinde anlaşılması tartışmalı bir konudur ama gerçekliğin bu farklı yorumların çatışmalarıyla oluşturulan görünümü ve 'g istemi' kavramı Nietzsche'nin kızıkardeşi tarafından oldukça eleştiriler alan bir yorumla tüm bir felsefesine genelleştirilmiştir (Burnham, 2015, s.345). Ahlaksal ilkelerdeki gerekdişilikle bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkan dekadant bir yaşam ve kültür anlayışının zmlemesi, Nietzsche'nin başlangıç noktasıdır. Buna koşut olarak

sanatsal yaratıcılığın merkezde olduğu bir gerçeklik anlayışıyla Nietzsche'nin hermenötiği Doğu mistisizminin içkin ve aşkın Tanrı anlayışlarının keşfine evrilir.

Bu süreçte Nietzsche'nin Rumi'ye ya da doğu mistisizminin diğer mistik filozoflarına benzerliği, yalnızca üstünkörü bir ilk okuma sonrası edinilen bir izlenim olmanın ötesinde Nietzsche'nin kendi dilinde geliştirdiği bir Tanrı "olumlaması" olarak okunabilir. Her durumda iki mistik düşünürün ortak noktası, teolojik belirlemelerden bağımsız olarak, 'esrime' yaşantısı yoluyla, çağlarında kendilerine ortodoks bir inanç olarak verili olanın ötesine geçen bir inanma biçimine ulaşmış olmalarıdır. Son çözümlemede, bu biçimde dile gelen bir inançta yaşanacak olanın zeti, koşulsuz bir şekilde varlığa 'içkin', ama aynı zamanda ona tümüyle 'aşkın' bir varlık olarak, yaratılanlarla hiçbir ortak özelliği paylaşmadan onları kuşatmış, zaman dışı bir varlığın, esrime benzeri yaşantılarda kendisini aımlamasıdır. Yoğun bir sevgi ve övgü yaşantısı olarak bu deneyim öznel benliğin silinmesi ve bir olma deneyimiyle sonuçlanacaktır. Tüm bir felsefe etkinliğininse bu anlamda kendi en yetkin anlatımının arayışındaki kesintisiz bir akış yaşantısına ulaşma ve buradan edinilecek bilginin insanlara ulaştırılması olarak yeniden tanımlanabilir. Bu en üst düzey 'bilme' yaşantısına götüren bileşenler olarak müziğin ve dansın geleneksel inanç sistemlerinin dışında bırakıldığı bir ortamda iki düşünür de bunlarla i içedir. Bu şekilde iki düşünürün gerçekte birbirine yakınlaşmalarından çok, özdeş bir merkeze doğru çekildiklerini söylemek daha doğru olacaktır. Her iki düşünür de kendisine doğru çekildikleri bu merkezi her şeyin üzerinde bir değer olarak yaşantılayan bilge yaratıcılardır. şüphesiz ki kendilerine doğru çekildikleri bu merkez, ruh durumlarını belirleyip onlara içine doğdukları kültürün temel inançlarını benimsetmekle kalmaz, bu kültürün belli öğelerine yönelik değişik derecelerde bir karşı çıkışı de birlikte getirir ve iki düşünür de bu kültürü kendisine çekildikleri merkezin ödün vermez gerçekliğiyle 'içerden' dönüştürmeye çalışırlar. Rumi'de gerçek, yaşam ve tüm evren Tanrı aşkı'dır, Nietzsche'deyse Hristiyanlığın teolojik yorumlarının ötesinde eski Yunan'da Dionysos'la simgelenen bir yaşama ve gerçeğe içkin, coşkun bir sevgidir. Bu belirlemeyi sorgulanabilir kılan tek etmen, inancın ve sevginin Nietzsche'de tıpkı bir yap-poz oyununun parçaları gibi metinlerinin tümünde dağınık olarak bulunması ve üstünkörü okumalarla 'inanç karşıtlığı' türünden yorumlara elverişli önermelerin, bir tür kolaycılıkla felsefesinin tümüne genellenmesidir. Gerçekte bütünü göze alındığında Nietzsche metinleri kendileriyle çelişen ifadelerle pozitivist bir eğilimden mistik bir eğilime evrilen bir çizgi izlerler. Son bölüm olarak *G İstemi* derlemesini, Nietzsche'nin önceki dönemlerinin deneysel düşünce- aforizma türü araştırmaları olarak dışarıda bırakırsak, son dönem olarak belli bir dinginliğin yaşandığı bir Doğu felsefesi havasının giderek daha fazla hissedilir olduğunu söyleyebiliriz. İbn Arabi ifadeleriyle "inanan insan arayıştan kurtulmuş, dinginliğe ermiş" biridir ve Zerdüşt gibi, "...aramaktan yorulalı beri bulmasını ğrenenmiştir." ağdaş Taoist okumada sknet, sarhoşluğun (*intoxication*) en üst seviyesidir, yaşamın amacıdır ve ancak kalabalıktan uzak bir şekilde kendi değerlerini yaratan bir insanın

isteyeceği / yaşıyabileceği bir durumudur. Bu anlamda Nietzsche'nin metinlerinde Diyonizos'cu bir sarhoşluğun Taoist bir görünümde ortaya çıktığı düşünülebilir.

Rumi'de yoğun bir sevgi yaşıntısı/aşk, tüm dinlerin özünde geliştirmeye çalıştırdıkları insan idealinin ya da 'Yetkin İnsan'ın yaratılmasında tek yoldur ve zaman zaman Rumi'nin İslam'ın temel kurallarını hiçe saydığı şeklinde yanlış yorumlara götürmüştür. Benzer şekilde tapınmanın bir parçası olarak sema törenleri/dans öğesi, ortodoks İslam anlayışında bulunmaz. Ancak Tanrı sevgisinin bir dışa vurumu olarak dansla yaşıanan 'sevilende yok olma' yaşıntısı, bedenle ilişkisi içerisinde yaşıanan bir tapınma etkinliği, zaman içinde derinden hissedilen bir Tanrı sevgisi ruhuyla kitlelerde onay bulmuştur. Bu anlamda tasavvufun kitle ruhunda yarattığı bir hoşgörüden bahsedilebilir. Böylece Rumi içtenlikle, yoğun bir şekilde yaşıadığı Tanrı sevgisiyle, bu yaşıntıyı belli bir döneme egemen din yorumunun sınırlarına hapseden anlayış, İslamın ruhuna uygun bir biçimde değiştirmiştir. Bunu yaparken Rumi son Peygamber'e ve Kuran'a bağlılığını her fırsatta dile getirir ve bunun dışında birsey söylediğini/ iddia ettiğini söyleyenlere karşı çıkar. Bu bağlamda müzik ve dans ortodoks İslamın tapınma biçimleri arasında yer almasa da insanın dinsel yaşıntı ve/veya mistik deneyimini derinleştirdiği ve dinin özüyle olan bağını güçlendirdiği ölçüde belli bir kabul edilebilirlik seviyesine ulaşmıştır. Buna karşılık mutasavvıflarda yaşıanan içsel 'bilgi' epistemik olarak zaten kendinde bir doğrulama içerdiği iddiasına sahiptir.

Nietzsche teolojik tartışmaların çok uzağındadır ancak mistik yaşıntının kapsayıcılığına doğru giderek daha fazla çekilecektir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki Diyonizoscu esrime de dans öğesine yaptığı vurguyla ruhsal dönüşümünü tamamlayan Zerdüşt'n insanların arasına döndüğünde getirdiği yeni dinin neredeyse bir parçasıdır ve bu inanç bedenin ve ruhun içinde yaşıanan bir Tanrı anlayışına sahip, O'ndan ayrı dşnlemeycek bir inancın dışa vurumudur (Jung, 1988, s. 60). Bu şekilde bakıldığında katılığa karşı hareket, Rumi'nin dinseliliği yaşıama biçimiyle *Zerdüşt* karakterinin getirdiği dinseliliğin diğer bir ortak noktası olarak görülmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi iki düşünür / şair de felsefi nitelikteki iddialarını metaforlar, yklemeler, şiir ve farklı türleri kullanarak yaparlar, bu bağlamda Rumi biraz daha şiir sınırlarına bağlı kalsa da ikisinde de türler arası sınırların bir ölçüde kalktığı görülür. Rumi'nin *Mesnevi*'si her ne kadar şiir olarak yazılsa da yklemelerdeki perspektif değişimi, öykünün bir yerde kesilerek başka bir yerde devam etmesi, farklı karakterlerin kendi bakış aılılarıyla olay örgüsüne katılmaları, yorumların, Kuran ayetlerinin ve Peygamber'den alıntıların girmesiyle belirgin bir çok perspektiflilik sergiler. Nietzsche'ye metinlerinde şiir ve düz yazıyı aynı metinde aforizma ve farklı anlatı biçimlerini kullanan çok güçlü bir dinamizmi yansıtır. Jung'a göre Nietzsche'nin tüm felsefesi kullandığı metaforların en kk ayrıntısında bile görülebilir (Jung, 1988, s. 62). Böylece dünyanın beden, stinsan'ınsa dünyanın anlamı olduğunu, dolayısıyla ancak dünyanın aşılmasıyla gerçekleştirilebilecek bir amaç olduğunu anlarız. Dünya, bitkiyle hayalet arasında bir yerde, insansa hayvanla stinsan arasında, aşılması amaçlanan bir 'benliktir'.

6.4. Rumi ve Nietzsche: Dogmatizme Karşı Olma Biçimleri

Rumi ve Nietzsche'nin tüm bir felsefeleri Tanrı'yı Sevgi aracılığıyla arayan 'ben'in 'ne'liğinin tanımlanması ve bu tanımlamaya temel olacak 'bilme biçimiyle' bu bilme biçimine karşı tüm kurumsal ve kavramsal oluşumların eleştirilmesidir. Benlik, ben, kendi gerçeğini yalnızca Tanrı'da ve Sevgi'de bulur. Dinsel ya da dindışı bir mistik esrime yaşantısının zirvesinde bilgi problemini varoluş problemiyle bütünleştirir. Esrime yaşantısı, sanatsal yaratıcılığın çekiminde teolojik hiçbir kavramsal çabaya ihtiyaç duymaz. Rumi'nin Tanrı aşkını dinsel/toplumsal kurallarla, ya da ortodox İslam anlayışını Tanrı aşkıyla bir tutmaktan alıkoyan ya da Nietzsche'ye kutsal metinlerin sözcükleriyle din dışı tümceler rettiren gç, altta yatan bu indirgenemezliktir: Tanrı tutkusu hiçbir zaman kuralların sınırları içinde tanımlanamaz. Tıpkı varoluşun, gerçekliğin çok katmanlılığı gibi, varoluştan ayrı tasarımlanacak bir bilme biçimi de sonsuz bir döngüde açıklamayı istediğı gerekliğı kaybeder ve sözcüklerin yarattığı bir yabancılaşmada amacını yitirir. Benlik kendine ilişkin tüm bilgiye ancak Tanrı ve Sevgi aracılığıyla ulaşır. Tanrı'yı sevgiden uzak bir kavramsallaştırma, 'Kendini Tanı' ilkesinden sözcüklerde başlayan bir uzaklaşmayı getirecektir. Sözcüklerin anlamlarındaki katılaşma ve/veya çözülme, gerçek anlamların süreç içinde yitirilmesi, esrime yaşantısıyla kökene geri dönen / bağlanan (religio) bir yaşantıyla aşılabilir: kişi unuttuğı gerçeklikle esrime aracılığıyla yeniden ilişkiye geçer.

Yukarıda da belirtildiğı gibi, Eflaki'nin anlatılarından Rumi'nin bulunduğı yer ve zamanda sema ve müzik gibi ortodoks islamda bulunmayan öğeleri uyguladığını ve Rumi'nin giderek artan poplerliğıyle bunların yaygın bir şekilde benimsenmesine yönelik belirli bir tepkinin oluştuğunu öğreniyoruz (Aflaki, 2002, s. 76). Böylece Rumi zamanının bu törenlere karşı olan dinsel otoriteleri tarafından gözden düşürme amaçlı üstü kapalı bir dinsel bilgiler testine de maruz bırakılmıştır. Rumi dinin görünüşe ilişkin (zahiri) ve gelenek içinde uygulanma biçimleriyle ilgili kusursuz cevaplarıyla devrin otoritelerinin tüm sorularına en iyi yanıtları vermekle kalmaz, bu konumdaki din liderlerine 'hiç bir mevkide gözünün olmadığını' ve niyetinin yalnızca 'Tanrı'yla baş başa bırakılmak' olduğunu belirten bir yazı da gönderir. Bilgi ve kılıda tüm dışsal / zahiri gereklilikleri yerine getirilmiş bir din anlayışıyla çağdaşı otoriteleri bu şekilde devre dışı bırakan Rumi, aslında dinselliğin sosyolojik gözlemcileri için dogmatik olarak sınıflanan belli türde düşünme ve uygulamaları da içerden değiştirir ama bunu dogmayı dışlayarak değil, onu başlangıçta yaratan dinamik ze geri bağlayarak yapar. Rumi'ye göre İslam bu özüdür, Tanrı sevgisidir, ilkel benliğin Tanrı'ya bırakılışı, daha sonra da tüm tutkusuyla O'na tekrar bağlanmak için abalayışıdır. Başlangıçta bunun kolaylaştırılması için kurumsallaşması amaçlanmış olan yapıp etmeler, zaman içinde dinin dogmatik uygulamaları olarak aracı amaca dönüştürmüştür. Bunlar dinsel yaşantının dinamik özüne yabancı uygulamalardır ve dinsel gerçeğin özü olarak algılanmamalıdır. Bu ze yabancı bir din anlayışı, dinsel kuralları cansız, ruhsuz ve mekanik uygulamalar olarak, uygulayıcılarından sorgulamasız bir boyun eğiş bekleyen dogmalar olarak yorumlama eğilimindeki sosyolojik genellemeleri doğrular niteliktedir.

Nietzsche de, Rumi ve diğ er mistik düşünürlerle bu anlamda ilk baştaki yaşantıyla yeniden bağılantı kurma amacıyla dogmatizme karşı belli bir mücadelede birleşir. Nietzsche'nin tüm kültüre yönelik eleştirileri, sanatın ve Diyonizosçu esrime yaşantısının çağının bilimsel, moral ve dinsel / metafizik dogmalarına karşı ağıtığı savaşta bu ze yabancılaşmış öznel yaşantıları hedef alır. Bu bağılamda başlangıçta *dekadan* bir din olarak yorumladığı Budizmin Avrupa'ya özgü bir olanağı üzerinde durur ve *Bengi Dönüş* gibi metafizik kurgularla giderek daha fazla geleneksel olana çekilir. Dogmatizme ağılmış savaşın içinde giderek daha belirginleşen bu metafizik yapı, Nietzsche'yi tinsel bir geleneğıe giderek daha fazla bağılar gibi görünmektedir. Rumi'nin ruhsuz, cansız birer dogma olarak uygulanmalarına izin veremeyeceğı kutsallık yaşantısı, Nietzsche için de bizzat günlük yaşamda bizi kendilerine yakın komşu olmaya çağırđıđı her şeyde kültürel ve kurumsal dogmalarından arındırılmalıdır. Bu ortak çabada Nietzsche tinsel / idealist geleneğinin kendine özgü bir savunucusu olarak görünür.

6.5. Karşıtların Yöneşiminde Esrime'nin İşlevi: Epistemik Olanaklar zerine

Leuba'nın da belirttiğı gibi mistik esrimede (*trance*) Tanrı, Mutlak ve Nihai Gerçeklik birbiri yerine kullanılan kavramlardır ve felsefe tarihinin en ilginç konularından birini oluşturmuştur. (Leuba, 305-318, 1925). Leuba tüm dinlerde belirtilen Mutlak'la Tanrı'nın bu zdeşliğıne Eckhart'tan bir alıntıyla örnek verir: Sonlu olan her şey Mutlak Varlık'tan düşüştür. Mutlak varlıkta hiçbir karşıtlık bulunmaz, Mutlak'ta (...) ne siyah ne beyaz vardır. Bu anlamda Mutlak'ın varoluşu ve özü bile olumlamaz (Leuba, 1925, 306).

Karşıtların birbirine yneşerek yokolduğı bu mistik yaşantının sunduğı epistemik alternatifi nasıl anlamalıyız? İster belli bir dine ait bireylerin öznel aktarımlarında, isterse dinlerin kurumlaşmış trens el pratiklerinde olsun, mistik yaşantının vardığı evrenin farklı türden bir algı ve bilgi ierdiğı iddiası, öncelikle metafizik bilginin öznede temellenen doğıruluk iddialarıyla, daha sonra da nesnel / öznelerarası epistemolojik doğırulama ölçütleriyle gündeme gelir. Bu saptamalar metafiziğinin en önemli temel kavrayışlarından birine işaret ederler. Carlos Eire'nin de belirttiğı gibi, tıpkı doğıadaki fiziksel / maddi süreçlerin birbirine bağılılığı gibi, metafizik kavramlar da bir sistem olarak birbirine içerden bağılıdır (Eire, 2010, s. 177). Bu nedenle, örneğinin, cennet ya da cehennem gibi kavramların yadsınması, öncelikle ruhun varlığının, giderek sonsuzluğın / ebediyetin, hatta Tanrı'nın varlığının yadsınmasına bir adım daha yaklaşmak anlamına gelecektir. Mistisizmin znel yaşantı düzeyinde, sonsuzluk yaşantısıyla sözcüklerin aracılılığı olmaksızın kurduğı ilişkisiyse, metafiziğinin öteki kavrayış ve içsel bağılantılarına götürecektir. Bu anlamda sistematik olmaktan uzak felsefesiyle, derin metafizik kavramları betiğıne koyan Nietzsche için ödünsüz bir şekilde eleştirdiğı dinsel / kurumsal biçimleri dışındaki metafiziğinin temellerine yönelik giderek daha belirginleşen bir olumlama söz konusudur.

Leuba, incelemesinde sıklıkla James'in çözümlerine gönderme yaparak onları çözümler (Leuba, 1925, 307-308). Leuba James'in tezlerini  önermeye indirger: Birincisi mistik deneyimlerin yaşantılandığı bireyler tarafından gerçek bir ororite olarak algılandıklarını belirtir. İkincisi bu deneyimlerin, bunun dışında kalanlara herhangi bir bilme biçimini dayatma gibi bir iddiaları olmadığını söyler. Bununla beraber, üçüncü olarak, bu yaşantılar mistik olmayan, rasyonalist bilincin otoritesi kırar ve rasyonel bilinci diğerkleri arasında sayılabilecek yalnızca bir bilinç türü olduğunu iddia ederler (Lauba, 1925, 307-308). Kişi esrime yaşantısında "aracısız" ve "sezgisel" olarak belli türde bir "bilgi"ye sahiptir. Leuba burada James'in mistik düşünceye olan eğiliminden dolayı hatalı bir çözümlmeye götürüldüğünü belirtir zira James neyin "aracısız (immediate)" olduğu konusunda belirsizdir. Esrime yaşantısının "ekirdeğindeki" aracısızlık James'e göre 'büyük bir genişleme, uzlaşı, dinginlik, birlik ve uyum duygusu ya da kanısıdır. Lauba'ye göre bu belirlemeler Yeni Platonist bir bakışla Hiliğe dzlen bir vgden başka bir şey değildir (Lauba, 1925, 308-309). İki düşünür de bu duygulanımların belli kimyasallar tarafından da tetiklenebileceğini kabul ederler ama James'e göre esrime her durumda bilgi iddiasındaki bir yaşantıdır. Lauba'ya göre James 'birlik (union)' yaşantısından yalnızca nesneler arasındaki sınır çizgilerinin derece derece yokoluşu ve fikirlerin birbiriyle birleşmesini anlasaydı bu kabul edilebilir bir saptama olurdu ama James bir adım öteye gidip bireyin 'Başka Biri' ya da 'Başka Birşeyle Birleşme' sonucuna varmaktadır ki bu açık bir yorumdur ve rasyonel akıl tarafından üretilmiştir (Lauba, 1925, 310). Lauba'ya göre mistik inancın 'evrenselliği' sıklıkla onun hakikatinin kanıtı olarak sunulmuştur ama tüm insanlar tarafından paylaşılır olma bir inancın doğruluğunun kanıtı olamaz zira yukarıda belirttiğimiz gibi aynı duygulanımlar kimyasal maddeler tarafından da üretilir. Lauba'nın eleştirisi James'ten sonra konuyla ilgili en kapsamlı çalışmayı yaptığını söylediği William E. Hocking'in tezine yönelir: Hocking James'in Biri ya da Bir şey olarak belirlediği bilincin kendisiyle bütünleştiği varlığı 'Kendisi Hakkında Bir şey Sylenemeyen' olarak belirlemiştir. Gerçi Hocking de tıpkı Lauba'nın eleştirisi gibi mistik deneyimlerin psikolojik kökenleri üzerinde durur ve varılan sonuçların Tanrı'nın niteliğine yapılan ve zorunlu olarak doğru olmayabilecek genellemeler içerdiğini söyler (Lauba, 1925, 312). Sonuç olarak Lauba James ve Hocking'in mistik yaşantıyı betimleyen zmlmelerinden vardıkları Birşey ya da 'Kendisi Hakkında Bir şey Sylenemeyen' gerçekliğin Tanrı'nın bir kanıtı değil, rasyonel aklın bir sonucu olduğunu belirtir. Tanrı'nın bilinmesi bir vahiy ya da sezgi değil zihinsel (intellectual) etkinliğin bir ürünüdür. Tüm bu bilimsel psikoloji temelli eleştirilerden Lauba Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuyla ilgili bir genellemeye varmaz, yalnızca mistik yaşantının bize iletteği Tanrısal bir vahiy değil, insanın aımlamasıdır. Sonuç olarak sezgi temelli bir yaşantı entelektüel bir etkinlik olarak yorumlanarak dinlerdeki Tanrı ya da tanrılara ulaştığımızı savunur. Benzer düşünme biçimleri mistik yaşantıların daha ileri aşamalarında bir bilgi kaynağı olmaktan çok bir *hastalık* durumu olarak da betimlenebileceğini savunmuştur.

Nietzsche ve Rumi’de hastalık kavram ve yaşantısının epistemik ve ontolojik kavrayışlara etkisi de benzerlik gösterir. Rumi’de inanç, insanın varlık amacı olarak Tanrı’yla ilişkisindeki görev bilincine ve Tanrısal isteme kesin bir uyum ve uygunluk yaratır. Mesnevi’nin tümüne dağılmış ykcklerdeki tapınma yaşantıları öncelikle görünüşü belirleyen kuralların arkasında tinsel bir zevk yaşantısıyla anılırlar (rneğin namaz, dinin kaynaklarına dayanarak bir nehirde yıkanma vb. yaşantılara benzetilir). İnanç sağlığın bir göstergesidir ve buna bağlı olarak, nasıl hasta bir insan hastalığından ötürü yemekten bir tat alamazsa, tapınma etkinliklerinden de zevk alamaz. Tam tersine, inancın her türden dışa vurumu öncelikle hastalıktan arınmakta oluş farkındalığıyla birlikte gelir. Böylece dışsal kurallarının ötesinde dinlerin özündeki mistik ‘gerçekliği’ yaşantı yoluyla ‘bilme temelinde’ inanan insan, hasta ve hasta olmayanın öznel epistemik doğrulamasını da aracısız olarak kendi içinde taşır.

Bu epistemik doğrulamanın Nietzsche’nin felsefesinde sistematik bir sunumunu bulmamız mümkün değildir. Bununla beraber bu tez İşlam mistisizminin terimleriyle belli ölçüde dile getirilmiş, özellikle İbni Arabi’nin felsefesinde Batı felsefesine belli bir araştırma izleği sunabilecek denli belirgin ifadelerle bu epistemik alternatifin altı çizilmiştir. Bu izleğin temel kavramı ‘ortaya çıkış/görünüş/zuhur/tecelli’ kavramlarıyla dile getirilmiş olan ve ‘*Vahdet-i Vücut*’ başta olmak üzere tasavvufun tüm kavrayışlarına sızdığı iddia edilmiş ve İbni Arabi’nin tüm tezleriyle i içe girmiş olan bir kavramdır (El-hakim, 2017, 478). Buna göre yaratma, Varlık oğalmaksızın çokluğun birlikten çıkması, Gerçek Varlık olan Hak’kın eşyada görünür bir duruma gelerek ona varlık vermesidir. Bu tanrısal ortaya-çıkış mümkünlere varlık kazandırır böylece bir tek şey bakanların gözünde onların alımama yeteneklerine göre türlere ayırır. Konumuz bağlamında epistemik bir ideal olarak yetkin bilgiyse bu tanrısal ortaya-çıkışta ve Gerçek Varlık/*Hak*’kın insanda kalp ve baş gözlerinden perdeleri açmasıyla gerçekleşir. İbni Arabi bu görünüşün Görünmez Varlık Alanı’nın (*ayb*) nurlarından olduğunu söyler ‘Bizim ilmimiz lafızlardan türetilmiş değildir. O fena halinin ve vecd sultanının egemen olmasıyla kalbe gelen tecellilerden elde edilmiştir’ (İbni Arabi, Mesail, 6-7, El Hakim, 2017, 479). Bu düşünce İşlam literatüründe bilgiyle tanrısal inayet arasındaki ilişkiyi orataya koyan hadislerde de belirtilmiştir: ‘İlim öğrenmekle edinilmez (...) Allah’ın (...) hidayetini istediği kimsenin kalbine koyduğu bir nurdur’ (Reyşehri, Cafer Sadık, 2020, 515).

Örneğin Nietzsche’deki *Amor Fati*’nin İbni Arabi sisteminde ‘rıza’ kavramına yaklaştığı söylenebilir. Buna göre rıza, denetlenemeyen karşısında tanrısal adalete olan inanca dayalı direnci belirtir zira adalet Tanrı’nın her durumdaki niteliğidir (El Hakim, 2017, 476). Nietzsche’deki ştinsan’la İnsan Kamil arasında da belli paralellikler kurulmuştur; İbni Arabi İşlam literatüründe bu kavramı kullanmış ilk kişidir (El-Hakim, 2017, 289). Tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi bu kavram yalnızca iyilik ya da kötülük gibi ahlaki kavramları dikkate almadan insanın tüm özelliklerine gönderme yapar, yani buradaki yetkinliğin anlamı ahlaki değil ontolojiktir, diğer bir deyişle tanrısal ve oluşa özgü niteliklerin insanda bulunması ya da bunun olanağıdır (El-Hakim, 2017, 289-290). İnsan

Kamil'in diğeri özelliği de Tanrı'yla birlik yaşantısı yoluyla kişinin kendi benliği ve Tanrı'nın neliği'nin yetkin bir bilgisine ulaşmasıdır, diğeri bir deyişle bu Kemal epistemik ve ontolojik bir belirleme içerir (El-Hakim, 2017, 290). Son olarak İbni Arabi *İnsan'ı Kamil'le* hem son peygamberi, hem de onun niteliklerine yaklaşmış kişileri işaret eder. Bu kişiler öncelikle bir özgürleşme edimiyle nitelenir. İbni Arabi'nin özgünlüğü her durumda Tanrı'ya göre 'Kul' durumundaki insanın ancak 'üstün/kamil kul' seviyesine ulaşarak kulluktan kurtulabileceğini savunmasıdır: 'Bu mertebede kul bütünüyle *Hak* haline gelen *Halktır (yaratılmıştır)*' 'Hr Allah'ın dışındaki şeylerden azat olmuş kimsedir. O halde hürriyet mutlak kulluktur'(El Hakim, 2017, 29).

Elbette bu metafizik/dinsel açıklamanın yukarıda belirttiğimiz Leuba eleştirilerine onun ortaya koyduğu epistemik doğruluk ölçütleriyle bir cevap oluşturduğunu değil, kendi kavramsal, düşünsel metafizik sistematigi içerisinde bir yapı sunduğunu söyleyebiliriz. Özellikle stnsan ve İnsan-ı Kamil benzerliğinin tam bir örtüşme sunmadigi iddia edilecektir. Her durumda bilimselliğin gözlem ve denetlenebilirlik olanakları sunan araştırma alanına geçemeyecek '*tanrısal ortaya çıkış/zuhur*' benzeri kavramlar araştırma alanında zorunlu olarak epistemik bir seçimi dayatacak denli köklü bir geleneğe sahiptir. Bu anlamda tüm tezin problematigi iki ayrı epistemoloji arasındaki çatışmaya nihai bir çözüm bulmak değil belirgin yneşmelere dikkat çekerek olası bilme biçimlerine işaret etmektir. Bu aşamada terminoloji ister istemez mistik bilme biçimlerinin/tasavvufun terminolojisine vurgu yapacaktır. Bu anlamda İbni Arabi'nin kavramlarının sufi literatürünün yetkin bir sözcük bilgisini içerdiği belirtilmiştir. (El Hakim, 2017, 11).

6.6. Süregiden Gölge Paradigma: Rumi'nin Ardılı Olarak Nietzsche

Genel bir sonuç olarak, özelde konumuz olan bu iki düşünürün, geneldeyse mistik yaşantılarda dile gelen epistemik iddiaların doğru olduğunu varsayarsak, bu tip bir bilme biçimi ne gibi epistemolojik araçları gerektirir ve ne gibi olası sonuçlara götürebilir? Herşeyden önce metafizik bir yaşantının kavramlara dnştrlme sürecinde bu yaşantılara hangi tip bilme biçimleriyle ulaşılabileceği sorusuna süregiden felsefe geleneğinde *entelektüel sezgi* kavramıyla cevap verilmiştir. Bu sezgi yoluyla gerçekleşen bilme biçimi, dinsel/mistik felsefelerin ürettiği önermelerin bütününe dağılmıştır ve ilettiklerini iddia ettikleri 'gerçeklere' bu sezgiyle yaklaşılması gerektiğini talep ederler.

Rumi ve Nietzsche'nin şiirle yoğrulmuş felsefelerinde dile gelen bu gerçeklerin, rneğin İbni Arabi'nin 'insanın küçük evren, evreninde büyük insan olduğu' önermesinin kaynağı olarak da bu tip bir bilgi varsayılabilir. Bu bilme biçiminin sonucu olarak evren-insan koşutluğu bizi insanın içsel dünyasında gerçekleşen derinleşmenin buna paralel olarak evrende derinleşmesine koşut gittiği iddiasına götürür. Tinsel evrende gerçekleşen esrimenin yaratacağı 'bilen ve bilinenin' bir olmasıysa, ister istemez bunun fiziksel evrendeki simetrik karşılığı, yani ağdaş bilimsel düşüncenin positivist paradigma içinde sürdürmeye itildiği 'tek bir bilime' ulaşma çabalarını aklımıza getirecektir.

Rumi ve Nietzsche'de *entelektüel sezgi* (intellectual intuition) ve Őirin anlatım olanaklarıyla, Fritjof Capra'da quantum fiziğinin Buddhist geleneğē yneŐtiğē iddiasıyla öncelenmiŐtir. Bunun da disiplinlerarası çalıŐmaların zaten zorunlu kıldığē bir tekleŐmeye işaret ettiğē söylenebilir.

Suhey1 Umar, Schuon'dan alıntıyla *Philosophia Perennis* / Süregiden Felsefe'nin tüm dinlere içkin bir gerçeğın varlığın ve bu gerçeğın felsefi, teolojik ya da gizemci yaklaşımları birbirinden ayırmayan bütüncül bir bilme yoluyla bilinebileceğini savunur (Umar, 2001, s. 109). Felsefe, teoloji ya da gnosis (gizemci bilme) biçimlerinin düşünce ve dinler tarihinde çoğunlukla i içe geçtiklerini ve aralarında bir anlamda yalnızca göreli bir fark olduklarını belirtir. Mistik yaşantının merkezindeki esrimenin tümü bütünleŐtiren zelliğē dikkate alınırsa, süregiden felsefe geleneğindeki *entelektüel sezgi* olarak adlandırılan bu bilme biçimi, hakikati rasyonel akıl yürütme ya da deneysel bir veri birikimi temelinde matematik modellemelere indirgmeden kavramaya çalıŐarak bu iki zihinsel süreci birbirine yakınlılaŐtır.

Gerçekten de 'esrime' ve 'entelektüel sezgi' yoluyla kavrayışın aşkın bir bilgi ve yaŐantılamının olanağın içermeleri bağlamında birbirleriyle örtüŐen yaşantılar olduğu iddia edilebilir. Ancak entelektüel bilginin sezgisel kavrayıŐlara yoğunlaşan bilme biçimine karşın esrime yaşantısının entelektüel sezgiyi de ierdiğē iddia edilebilecek daha derinlikli mistik yaŐantılarla bağlantılı olduğu gerçektir. Bununla beraber bilgi nesnesi olarak her ikisi de nihai olarak tanrısal gerçeklikle olduğu iddia edilen kapsayıcı ve tüm gerekliğē bütünleŐtirici, yoğun bir içsel bağlantının yaŐantılandığı iddiasında birleşirler ve ikisi de belli bir aydınlanma yoluyla, bu üst gerekliğē varmanın yolları olarak görülebilir.

Rumi ruhta yaşanan bu yoğun sevgi yaşantılarının dinin öteki görünümlerinden koparılmasını gerektiğini savunur. Bu ruhun dışında yapılan bir tapınma edimi, kişiyi sonuçta dinin gsterdiğē yerden çok daha uzaklara götürüp kendi doğasına yabancılaŐtıran bir sonuç yaratacaktır. Bu düşünce, kültürün içinde bir değişim baŐlatmıŐtır. Buna göre dinsel görevler olarak yapıp etmeler, içerden, ruhta yaşanan aşkın sevginin belirlenimleri, onların ürünleridir. Esrime yaşantısıyla bunların gerçeklikleri içsel olarak temellendirilmiŐ ve dinsel söylemin varolduğunu iddia ettiğē ontolojik yapı, bu i gerçeklik üzerine kurulmuŐtur. Herhangi teolojik bir kanıtlamaya ihtiyaç duymayan bu içsel yapı, kendi kendisinin kanıtıdır ve hiçbir dış doğrulamayı kendisine otorite olarak almayı kabul edemez zira bunu istemek, akıŐın içinde kendi kendini üreterek ilerleyen bir gerekliğın tüm gerçekliğini yok etmek anlamına gelecektir. Esrime/ecstasy dışarıda durmaktır ve bunun dışında kavramsal bir doėrusallığē teslim edilmiş bir bilme ve yaşama biçimi, bu yaşantıyla bağlantının koptuğu bir bilme biçimidir.

Mistik yaşantıların merkezindeki esrime yaşantısının bulunduğu ve süregiden felsefi temalarda buna önemli bir yer ayrıldığın düşünürsek, kendine özgü bir dille bu geleneğın yaşantı biçimlerini örnekleyen Nietzsche'nin, bu akımın kural dışı ya da yeni kurallara işaret eden anarŐist bir versiyonu

olarak bu geleneğe katıldığını söyleyebiliriz. Bu iddiayı süregiden felsefenin temel tezleriyle olan ciddi farklarını gözden kaçırmadan, ancak bu farklılıkların ne derece özsel bir karşıtlık düzeyine ulaştığını sorgulayarak yapmamız gerekir. Mutlak bir gerçeğin varlığını sorgulayıp reddedermiş gibi görünen bu tutum kültürel ve bireysel bağlamlarda biçimlenen bir perspektivizmi ön plana çıkarırken sanatsal ve düşünsel yaratı sürecinde öznel bir gerçeğin tutkulu bir savunusu da üstlenir. Sanatsal yaratıcılığın ön plana çıkarıldığı bu sürecin örtük bir mutlak gerçeği içermediğini nereden bilebiliriz? Ya da kendisini de bir perspektive indirgemekten kurtulamayacak bir perspektivizm savunusu, tutkulu bir gerçek arayışıyla ne derece bağdaşabilir? Bir yazar olarak Nietzsche'nin 'kanla yazılması gerektiğini' savunduğu metinleri ne tür bir anlamda Heraklitos'u sürekli bir değişimin değişmezliğini iletmektedir? Yine aynı gle savunduğu yaşıam içgüdüsü ve her şeye, en önemlisi de insanın kendisini yenmesine yönelik bir güç istemi kavramı, acaba yalnızca bir perspektife indirgenebilecek herhangi bir düşünce deneyi olarak mı görülmelidir?

Nietzsche geleneğin uzlaşım sal doğrularına yönelttiği durdurak bilmeyen karşı koyuşlarında bireyselliğin ve bireysel yaratıcılığın gücünü bir ölüm-kalım savaşındaymışasına savunmuştur ama bireyde dile gelecek olan bu biricik perspektifin Jung'cu anlamda bir arketipin, *Zerdüşt*'n deyimiy le 'bir yıldızın doğumunun' bir n şarkısı olmadığını söyleyebilir miyiz? Ama en önemlisi de, tüm bir gerçeğin sonsuzcasına tekrarı gibi metafizik bir düşünce deneyinden ne anlaşılmalıdır? *Amor fati* ile olası tüm perspektifleri mutlak bir senaryonun kendini sonrasızca tekrarlayacak mutlak değişmezliğine yerleştiren bengi dönüş kavramı, Nietzsche'nin düz okumalarında ön plana çıkan metafizik gerçeğe yönelttiği eleştirilerin gerçek anlamlarını sorgulama zorunluluğu doğurmaktadır.

Tüm dinsel ve mistik geleneklerin merkezindeki tinsel ze doğrudan dokunmaksızın, belli bir esrime yaşıantısıyla iletilen bu metafizik düşünce deneyleri bilerek örtülü bir dille anlatılmıştır. Aynı şekilde varlığını, doğruluğunu ve doğrulamasını bir esrime havasında betimleyen metinler de Nietzsche'nin neredeyse istemli bir şekilde örterek anlattığı metinlerdir.

Bu anlamda Nietzsche'nin felsefesi, geleneksel düşünüşün acımasızca eleştirildiği pozitivist çizginin dereceli olarak Süregiden Felsefe'ye evrildiği bir köprü olarak okunabilir. Mistik / geleneksel düşünme biçimlerinin ve dinlerin en temel önermeleri bireyde yaşıanan en üst gerçeikle birleşme yaşıantısı, buna dayanan kesinlik duygusu, üst geekliğin varlık ve ilkliliğine ilişkin bilgi iddiası ve nihayet bundan türeyen bilme biçimleridir. Nietzsche felsefesinde gelenekselin eleştirisini takip eden metafizik kavramların oluşumu, yukarıda bahsettiğimiz bu birleşme yaşıantısını akla getiren sayısız örneklerle ve bunun üzerine oluşturulan ilginç metafizik kavramlarla örülüdür. Bunlar *Bengi Dönüş* gibi doğrudan bir gelenekle bağları belirtilmese bile büyük dinlerdeki temel fikirlerle belli lde rtşen özellikler gösterirler.

Süregiden Felsefe'nin özünde metafizik bir düşünme süreci olduğu ve edebi bir yaratma süreci olarak da tanımlanabileceği / kavramsallaştırılabileceği sylenabilir. Rumi'nin ve Nietzsche'nin bir tür

otobiyografik romanlar ürettiklerini ve bu süreçte edebi yaratım ve felsefi sorgulama arasındaki sınırların belirsizleştiğini görüyoruz. Aynı belirsizleşme teolojik ve felsefi sınırların giderek i içe geçtiği süregiden felsefe metinlerinde de söz konusudur. Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı bir otobiyografiden felsefi bir sorgulamaya geçerler (Augustinus, 2001, 202-250) ama her aşamada bilinçteki dönüşümlerin yakın bir igzlemiyle ortaya çıkan bir zihin (ve ruh) zmlemesi, içgörülerin isimlendirilmesi, zihinsel süreçlerdeki değişimlerin izinin sürülmesi sözkonusudur. Yoğun bir övgü ve sevgi/aşk yaşantısı burada da anlatının merkezdedir ve bir takım dogmalarda kemikleşecek bir teolojinin karşısına ruhun ve bilincin sürekli devinimiyle i dinamiklerinin betimlenmesi ne çıkar. Bu anlamda *İtiraflar*, teolojik farklılıklar bir tarafa bırakılırsa, *Zerdüşt* ve *Mesnevi*'yle birlikte anılması gereken bir Tanrı vgsdr.

Teoloji ve felsefe arasındaki sınırların bu şekilde kayboluşuna paralel bir süreci hermenötik, filoloji ve edebiyat arasında da gözlemlemek mümkündür. Bu disiplinler etkinlikler, tarihlerinde estetik nitelikte metafizik bir yaratının yönlendiriciliğinde giderek sınırların belirsizleştiği alanlar olarak ürünler vermişlerdir. Hem Nietzsche'de hem de Rumi'de eserin yaratılış sürecinde bilinçte yaşanan 'akış' yaşantısı ve kendi kendini sürdüren ve oluşturan devinim, her türlü kavramsal çerçevenin önceden hazırlandığı belli bir edebiyat kuramını nceler. Öncelikle kendini yazdıran bir eser vardır, daha sonra eleştirel bir kuram bu eser üzerine bir yapı kurar. Nietzsche nesnellik adına Eski Yunan'da üretilmiş edebi eserleri eleştiren filologları eleştirir ve edebiyat eserlerinin önceliğini savunur (Japp, 1995, s. 208). Bu anlamda kuramsal söylem edebiyatın *ne*'liğinin kapsayıcı bir sentezine varmaktan çok, içeriğe yönelik genellemelerle uğraşır. Kuram düşünsel olarak önermeleri birbirine mantıksal olarak bağlı bir yapı kurmak zorundayken edebiyat eserleri yaratıcı etkinliğin doğası gereği, metni üreten düşünsel-duygusal yapının iç dinamikleriyle ve zorunlu olarak bilinç ve bilinçaltı süreçlerle uğraşırlar ve bu süreç Jung'un arketip kavramları tarafından belirlenir. Edebiyatta mantıksal bir yapı kurma kaygısından çok, düşsel bir yaşantıya yakınlaşan bir gerçeklik kurma eğilimi ağır basar. Edebiyat eseri çok anlamlıdır ve somut yaratı sürecinde bu eser edebiyat ya da herhangi başka bir disiplinin kuramsal kurgularını iten içe oyacaktır (Jepp, 1995, s. 208).

Felsefi bir mesaj olarak edebiyat, ya da bir edebiyat türü olarak felsefe 'gerçekliği ne kadar yansıtabilir'? Platon'un devletinde edebiyatının bu amaca hizmet ettiği şüphelidir ve bu tutum şairin siteden kovulmasına kadar varır. Nietzsche'ye kavramsal yapıların edebiyatı belli sınırlara kapatmaya çalışan bu tutumuna karşı olarak filologların nesnellik iddiasını reddedecektir. Friedrich Schlegel bu kutuplaşmayı aşmaya çalışarak kuramla uygulamanın aslında birbirini tamamlayıp zenginleştirdiğini iddia edecek, kuramın bir yerde felsefeyi şiir ve düz yazıyla ilişkiye soktuğunu iddia edecektir (Jepp, 1995, s. 209).

SONUÇ

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü içine doğduğu entellektüel ortamı dikkate alırsak giderek daha bir yaygınlık kazanan eleştirel tutumun göstergesi olabilecek bir saptamadır; gerekteyse kültürlerin yüzyıllar boyunca ekleye geldiği teolojik kavramlarda boğulan bir Tanrı'nın tarih boyunca sürekli olarak 'ölmüş olduğunu' söyleyebiliriz. Ancak Rumi'yi ve diğer mistik gelenekleri çağrıştıran Nietzsche metinlerinin yukarıdaki genel eğilimle birlikte varolan bağka bir eğilimi de içerdikleri kuğku götürmez. Bu metinler bize Tanrı, gerçeklik, sevgi ve dinsel/mistik yağantı hakkında giderek egemen bir söylem haline gelen pozitivist paradigmanın ilettiklerinden farklı mesajlar iletiyor. Kurumsal dinlerin ağırlıklı olarak topluluk ruhuna yaptıkları vurguya karėın mistik yağantı üzerine kurulu dinsel bilincin kendisi bağlangıta ve sürekli olarak öznenin bağımsızlığıyla, zgrleğme bilinci ve duygusuyla birlikte varolagelmığtir ve özünde toplumsal dayatmalarla gelen görme / duyma / yağama biçimlerinden bir tür zgrleğmeyi içerir. Arasteh ve Sheikh'in de belirttiği gibi, tasavvuf ve/veya mistik etkinlikler dinsel bozulmaların önüne geçilemediği tarihsel dönemlerde bireyi ezen egemen koğullara bir bağkaldırı olarak, bir tür bireysel Rönesans iğlevi grmğtir. Rumi'nin durumundaysa Yahudi, Hristiyan ve İslam olarak (gerçekte tüm dinleri kapsama iddiasını da buna ekleyebiliriz) parçalara ayrılmığ bir dini yeniden evrensel/ortak temellerine geri götürme ideali üzerine kurulmuğtur (Arasteh ve Sheikh, 1984, s. 65). Tasavvuf kendi etkinlik gücü sınırlarında bu amaç için çabalar zira ortak bilinç ve duyusun geliğtirici olduğu kadar engelleyici ve boğucu etkisi altında insanda varolan iğgdsel hayatta kalma eğilimiyle bozulmamığ, ilk olarak ortaya çıktığı biçimiyle dini yağama ve yağatma amaı güder. Bireyleğme çabası da gerçekte hayatta kalma çabasının bir uzantısı olarak varolan tüm perspektiflere karėı öznenin hayatta kalma çabasını dile getirir. Bu toplumsal perspektifleri, daha sonra parçalanmak üzere toplumun kendi bireyelerine dayattığı bireyselleğmeleri yolunda engellere dnğecek putlar olarak da görebiliriz. Bu anlamda kültürün tümünü değerlendirmeye aan Nietzsche, Batı felsefesinin Aydınlanma'yla bağlattığı tüm kültüre yönelik eleştirel silahını içine doğduğu bu kültüre yöneltir. Amaç yine aynı sekilde kültüre egemen tüm kazanımların ve yağam biçiminin özdeksel ya da tinsel, ideal ya da somut (toplumsal, bilimsel, siyasi ve dinsel) tüm görme biçimlerindeki putları değifre ederek yok edilmeleri sağlamak, bu amaçla acımasız bir elestiriye tabii tutmaktır. Kurtarılması gereken en son varlık olarak insan ruhu, bu ezici 'görme biçimi' hegemonyasına karėı direnen öznel görme biçimini sanatsal gzellihte, müzikte, dans ve ėiirde somutlasan Dionizosu bir zgrlesmede bulacaktır. Bu alığmada biz bu çabanın Rumi ve diğer mistik inanç savunucularında benzer örneklerinin görülebileceği Dionysos'cu coğkunluk olarak yağanan 'saf inancın', kendini kaynağa geri bağlama yolunda bir bilme biçimi ve bu bilgiden bağımsız dğnlemeyecek bir verili yer ve zamanda yağanmakta olan gerçeklikten 'zgrleğme' çabası olarak okunabileceğini göstermeye alığtık. şunu da belirtmemiz gerekir ki bu saf inanç ancak yağama iğgdsnn tümüyle varlığını ortaya koyabildiği, organizmanın hayatta kalma savağı içinde ortaya çıkabilecek bir inançtır. Esrime bunun bir ön-hazırlığı niteliğindedir zira görme ve yağama

biçimleriyle kendini kabul ettiren kültürün somuta işaret ederek yarattığı putları, farklı biçimlerde inanmalar sergileyen savaşçılar/inançlılar, sanatsal arınma ve esrime benzeri yaşantılar yoluyla yerle bir etmeye koyulurlar. Amaç tarihsel süreç içinde sürekli olarak gerçekleşen Platon'un maĒarasından kurtulma edimidir ama bu kurtuluş öznenin bilincinde bir defalıĒına olup biten bir olay olmaktan çok öznenin yaşamında sürekli putlatırmalarla sahnelenen bir drama gibi tekrar tekrar sahneye konulur. Bu anlamda El Hakim'in İbn Arabi düşüncesinden yaptığı belirlemeyle, herkes bir tür putperest/çok tanrıcıdır (El-Hakim, 2017, s. 14). Zira ancak zorunlu bir ieriklendirme, ya da sınırlama yoluyla somutlaştırma yoluyla tanrısallık gerekliĒine yaklaak mümkün olabilir. Kurumsal dinlerin düzenleyici işlevine raĒmen kişi kendi putlarıyla olan savaşını hiçbir zaman bitiremez. Putları baskı altına alınmış her sürecin nn amayı amaçlayan, böylece de yanılsamaları katlanılır bir düzeye çeken somutlatırmalar olarak alırsak, özgürleşme çabaları sanat gibi kültürel bir alanla sınırlı kalmadan, rüyalar gibi fizyolojik/zihinsel bir alanda da devam edecektir. Sanatın ve bunun gerisindeki yaratıcılık güdüsünün ryalardaki mantığın bir tür uzantısı olduĒunu düşünürsek öznenin yaşamında kesintisiz bir savaşın sürekli olarak devam etmekte olduĒunu görebiliriz. Sürekli put üreten bir kültürün öznesi, kendi bilincinde ister pagan, isterse monoteist görünümlü olsun, bu puta-tapımcılıĒı yeniden üretir. Otantik inanç, "saf inanca bırakılı" olarak tanımlanırsa, sert ve acımasız bir ölüm kalım savaı olarak tüm kültüre, dahası öznenin kendi kendisine karşı verilmek zorunda olan bir çaba, hiç bitmeyecek olan bir projedir. Öznel olarak yaşanan sanatsal yaratıcılık, dinin etkisinin giderek azaldığı bir kültürel paradigmada put kırıcılıĒın bir türü olarak i görür. Kültürün yaratıcılığı engelleyen her "ilerlemesi" ise aslında yeni görünümleri altında ve ister öznel bilinç, ister toplumsal düşünce düzeyinde sürü mantığının yeniden üretilmesine katkıda bulunacaktır.

Bunun aĒda bir rneĒi olarak, 2023 yılından itibaren yaygın olarak kullanılmaya balanan (ChatGPT, DeepSeek, vb) sohbet robotlarının geleneksel olarak yaratıcılık içeren alanlarda ortaya çıkardıkları ürünlerin potansiyel etkilerini anabiliriz. Bilimsel gelişmelerin sıkı bir şekilde yapılandırılmış prosedürleri ve bilgi üretme yöntemleriyle kesinlikle bilgiye katkısı olabileceĒine inanılan bu sohbet robotlarına yaratıcılıĒın mantığına ve izlediĒi zihinsel süreçlere uygun ileri seviye bir algoritma verildiĒinde, sanatsal ya da felsefi ya da ikisini de içine alabilecek bir 'deĒer' 'yaratabilecekleri' söylemek söz konusu olabilir mi?

Şimdiden resim ve müzik alanında klasikleri taklit edebilecek seviyede üretimlerin baladığı dnlrse fenomenlerle ilişkide olduĒumuz bir ontolojide bu sanat türlerinin kitleler üzerindeki artan etkisi sorumuzu kısmen cevaplamaktadır. Ortaya çıkan ürünler nitelik olarak klasik müzikte bir Bach ya da Mozart'ın üretimlerini gerçekten taklit edebilir ama ortalıkta bir Bach ve Mozart kişisi ya da herhangi bir sanatçı-kişisinin önce kendilerini, sonra da içsel estetik materyellerini ileyip dntrdĒ bir üretim olmadan. Sorumuzu, acaba seri üretime geçebilecek üst düzey, ama zorunlu olarak fenomenal evrendeki verilerle ve bunların biraya gelme biçimleriyle sınırlı algoritmaların ürünleriyle dolu bir Pazar, acaba bir 'sanatçı toplumu' üretebilir mi, şeklinde deĒitirirsek elbette

yanıtımız olumsuz olacaktır. Nietzsche'nin ilerleme ya da bilimsel / teknolojik ağırlıklı putlara yönelik eleştirilerini de bu bağlamda tekrar hatırlamak gerekir.

Yaratıcılığı giderecek yok edeceğini varsayabileceğimiz teknolojik 'gelişmelere' ve bunların beslediği rahatlık anlayışına gelince, bu konuda ChatGPT ile ilgili yukarıdaki belirlemelere eklemeler yapabiliriz. Sanatçı üreten bir toplum yerine sanat üretimini üstlenmiş algoritmaları üreten bir topluma evrilirken öncelikle sanatın özsel niteliklerini yirmek üzere olduğumuz söylenebilir. Besbelli ki önce sanatsal yaratının "üretme/doğurma" acılarıyla dolu bir sürecin tepe noktası olarak vardığı "akış yaşantısı / esrime" olarak adlandırılabilir. Yaşantının öncelikle "sanatçıyı" artık olduğu insan olarak bırakmadığını belirtmemiz gerekir. Böylece sanatçıyı içsel olarak dönüştüren bir "yaratma" sürecinin 'tüketilemeyecek bir gerçeklikle' iç içe olduğunu belirtmeliyiz. Daha önce de Plotinus'un sözcükleriyle andığımız gibi esrime, deneyimlenmesinden sonra kişinin "cennetlerin cennetine değişmeyeceği" bir etki doğurur (Inge,1921, s. 158). Esrime yaşantısının araladığı bu kapı, gerçekte Jung'un bilinçaltı arketipleri, (belki de Kant'ın noumenal alan olarak adlandırdığı), her durumda şüpheli bir bakış açısından bile "olasılıkla" metafizik olarak nitelenecek evrenle ilişkinin başladığı bir nokta olarak görülebilir. Acılı bir çaba ve üretim süreci olarak yaratma edimi kişiden doğacak olanın kişiyi geri döndürülemez şekilde değiştirdiği bir süreçtir. Bu yaratma yaratıcıda tamamen temizlenmiş bir tinsellik, kitlelerin tinselliğindeyse aynı ölçüde dönüştürücü bir etki yaratır. Sonuç olarak ortaya çıkan eserler, insanın değişmeyen özünü yansıttığından ya da o özü yeniden belleğimizde canlandırdığından, zaman ve uzamdan bağımsız olarak, çağlar boyunca insan bilincinde yankılanan eserler meydana getirir. Kısa bir gelecekte artık teknolojinin olanaklarıyla ölen yakınlarının acılarını yaşamaktansa onların avatarlarıyla hem kendi hem de yakınlarının ölüm gerçeğini ötelemeye çalışan bir topluma dönüşme spekülasyonlarını hatırlayalım. Geleneksel anlamda böyle acı dolu bir süreç olarak yaratıcılığın da pek popüler bir edim olmayacağı, bu nedenle *Böyle Buyurdu Zerdüş* gibi bir kitabın hala 'hiçkimseye göre olmadan kalacağı' bir kültüre evrimle olasılığımız olduğu söylenebilir. Bu anlamda Yapay Zeka sohbet robotlarının (ChatGPT, DeepSeek, vb) kadim dinsel ve felsefi geleneklerin ustaca ve oldukça mistik ve entellektüel yeni geri dönüşümlerini "yepyeni felsefeler ve dinler" olarak piyasaya sürmesi ve kitlelerin bu biçimde manipüle edilmeleri de beklenebilir. Nietzsche, Rumi ya da Süregiden Felsefe'nin herhangi bir filozofunun 'Gelenek'in bütünselliği' vurgusu bu anlamda büyük bir önem kazanmaktadır. Özellikle Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi, yazılı ya da sözlü tarihin çok gerilerine giden tarih-öncesi anlayışa söz hakkı verilseydi, moralitenin buyrukçu tonunun yok olacağı iddia edilebilirdi. Bu moralite ve üzerinde biçimlendiği teoloji ağırlıklı dinsel kurumlar da yerini özsel olarak tüm dinlerin temeldeki birliklerinin öne çıkacağı, Rumi'nin şiirleri tadında bir anlayışın egemen olacağı bir anlayışa bırakabilirdi (Burnham, 2015, s. 268-269).

Putatapımcılığı insan ruhunun içerden parçalanmışlığında gerçekleşen umutsuz bir 'Bir'i arama' çabası olarak görmek mümkündür. Bu bilincin tarih sahnesindeki karşılığı insanlık savaşlarıdır; öznel bilincin giderek çoğalan tanrıları karşısında ezilen tinsel insan varlığı, fiziksel

dünyada da savaşlarla yıkıma uğramıştır. Edebi eserlerin bir prototipi olarak kutsal metinlerdeki ykckler süregiden bu yıkımın metaforları olarak öznel ve nesnel özgürleşmenin modeli olabilecek bazı değerler sunarlar. Rumi’de ve Nietzsche’de vahşı hayvanların meselleri, çatışmaların cenneti çağrıştıran bir varoluş düzeyinde çözümlendiği sahneler içerir. Öznenin en derinlerde duyduğu barış özleminin yansıması olarak bu sahneler seçilmiş insanların nc mücadelesinde (ama acının da gerçeğin parçası olduğu bilinciyle) yapılır. Ve bu mücadele bu modellerin rnekliliğinde, insanın kendi içinde ürettiği putların kırılmasıyla devam etmelidir. Nietzsche için bunlardan biri, Kilise’nin Hristiyanlık yorumudur. Ancak hiçbir inançlı yalnızca bir kere putları kırarak sahte tanrılardan kurtulamaz. Kişi *Zerdüşt*’n deyiimiyle ‘ne’den değil, ‘ne’ye zgr’olduğunu bilmeli, özgürleşme ediminin yaratacağı yeni putları nceleyebilmelidir. Bu anlamda inanç bir kere kazanılıp tamamlanan bir proje değil, sürekli bir mücadele bilincidir. Bu mücadele kültürün ürettiği bilim, teknoloji, sanat, felsefe ya da dinsel/ahlaksal değerlere karşı süreğen bir özgürleşme içerir. Din, hayatta kalma içgüdüsüdür ama bu içgüdünün de bozulmuş, sakatlanmış, dejenere, Nietzsche’nin deyiimiyle *decadent* biçimleri vardır ve bunlardaki iki yzllğn ve itensizliğin ifşa edilip derinleştirilmesi, daha sonra da en saf biçimiyle yeniden canlandırılması gerekir. Dionisos ruhu, Nietzsche için gerçek yaşamın ve dinin coşkunluğunu, metafizin ‘len Tanrısı’ ve unutulmuş yüzüyle buluşturan böyle bir çözüm sunar.

Nietzsche’de dil en baştaki oluşumu ve gelişimi dikkate alınırsa kavramsal yaklaşımıyla insan gerçeğini kavrayıp yansıtmaya gücü yetmeyen bir açıklamalar sistemidir ve gerçeğin ‘yaşantısı’ yerine ‘kavramını’ ikame eder. Buna karşın içgüdü, en saf biçimlerine müzikte ve şiirin metaforik anlatım biçimlerinde yaklaşarak insan gerçeğinin dinamizmine uygun bir dil yaratır. Bilinçli ve uyanık bir rüya görme biçimi olarak bu sanatların hepsi en derinlerdeki mücadelenin arındırıcı bir sergilenişi ve bunu takibeden zmlenişiyle öznede kendisiyle ve (geçmiş, gelecek ve şimdi olarak) tüm bir tarihle barışık bir ruh durumu yaratırlar. Bunun Arapça adının (baş harf küçük *islam*/teslimiyet/bırakılış/surrender) olduğu söylenmiştir. Bozulmamış biçimiyle tüm dinlere gönderilmiş vahiy, teleolojik boyutuyla bu ilk bağlantı noktasının ruhunun kaybolmaması için topluluk ruhuna belli bir vurgu yapar; ama topluluk vurgusu kadar özne’nin bireyselliğini de korumaya çalışır ve belli özgürleşme edimi için ona önemli görevler yükler. Rumi’nin sufizmi, başlangıçtaki mesajı korumak adına (topluluğn önemini dışlamadan) onun dışında kalmayı seçen seçkinlerin dinidir. Böyle bir düşünme biçimi öncelikle sufizmi toplumsal yönetimin uzağına yerleştirir zira Schimmel’in de belirttiği gibi sufilerin çoğu yönetsel erki ‘kötü’ye eř görmüştür (Schimmel, 1982, s. 48). Öznenin Tanrı karşısındaki konumu, sanatın harekete geçirdiği sarsıcı yaşantılarla, tarihsel zamana geçmiş ve gelecek tüm zamanların perspektifinden bakmaya teşvik eden kutsal kitaplardaki zaman ötesi bakış aılılarıyla, nihayet zaman ve kavramsal yapıyı belli bir telos için yeniden düzenleyen rüya senaryolarıyla sürekli olarak başlangıçtaki halinde tutmaya çalışılır. Azınlık bir grup inançlı tarafından en üst bilme biçimi olarak esrime benzeri yaşantılar da bu ilk bağlantı anının yeniden grlenmesini amaç olarak koyarlar. Sanatsal yaratıdaki parçalı/anlık esrime anlarıysa sanatın bu sürecin çok önemli bir parçası olduğunu

göstermektedir. Teknoloji başta olmak üzere, kültürün ürettiği çok farklı ‘krleşmelerle’ bunu göz ardı eden bir düşünme, duyma ve eylemde bulma biimiye, insanları Platon’un hiç eskimeyecek metaforuyla, kendini tekrarlayan bir ‘şimdi mağarasında’ tutacak ve dinlerin ortak bir mesaj olarak iletteği uzun vadede yaşanacak olan yıkımı unutturacaktır.

Sanatsal yaratının kaynakları Jung’a göre bilinçaltındaki arketiplerdir ve dinsel gerçekliğin insana iletim kanalı (ya da ona her öznede varolan erişim aracı/ortamı) olarak zaman dışı bir varoluşun içinde bu arketipler, kendilerini de zaman dışı bir ortamda/medyumda iletirler. Sanatsal yaratı anı, tıpkı bir tapınma anında yaşanan esrime duygusu gibi yaşantılayan özneyi zamanın ötesine taşır. *Exstasis*, dışarıda durma kavramı ontolojik ve zamansal bir dışarıda olmaya işaret ettiğinden, yer ve zaman olmaksızın nitelenemeyecek standart bilginin tüm olanaklarını znedenden elinden çekip alır ve onu farklı bir bilme biçiminin olanağıyla yüzyüze getirir. Bilinebilir/tanışık zamanın ötesinde bilme, bilenebilme ve bilgi olanağı öznede sesiz bir şekilde gerçekleşen köklü bir dönüşüme kapı aralar. Nietzsche bu algılama biçimiyle “en yakınıımızdaki şeylere iyi komşular olmamızı” ğtler. Burada felsefenin algısı büyük temaların aşkın gerçekliklerinden sıradan insan ilişkilerine, günlük yaşamın çevremizde her gün tanık olduğumuz yönlerine çevrilir (Nietzsche, 1998, s. 28). Sanatçı sıradan bir insan gibidir ve Nietzsche’nin soyluluk, seçkinlik, *stinsan* ve benzeri kulağa megalomanca gelen sözcüklerle anlattığı şeylerin, aslında sıradışı varoluşa işaret edermiş gibi görünmelerine karşın, sıradan bir insanda da yaşantılanabilecek, alçakgönüllü yaşantıları dile getirdikleri söylenebilir. Gerçekte Nietzsche’de yaşanan da Rumi’nin Tanrı sevgisinde yaşadığı “yukarı, aşağı, n, arka duygusunun artık kalmadığı bir varoluşun” bütünsel gerçekliğidir. Bu sıradan gerçeklik ne Nietzsche ne de Rumi için hiç de o kadar sıradan olmayan bir kutsallığın ışığında, özünde kutsallıkla yoğrulmuş bir insanın bakışıdır zira insan, varedilişin/yaratılışın nesnesi olarak her parçacığında Yaratıcı’dan bir iz taşır. Rumi’nin geleneğinde, Peygamber’in sözleriyle bir ideal olarak konulan ‘gerçeği olduğu gibi görme’ işteği, sıradan olanın bilincinden, giderek sıradan gerçekliğe içkinliğinde keşfedilen kutsallığa yükselir. Yaratıcıyla olan bu ilişki sıradan bir insanda da grlenebilir ve sıradan bir türkü ya da basit bir resim bile bunu tetikleyebilir. Mevlana ykleriyle bu anlamda insanlar yüzyıllar boyunca öznenin bilincini dogmatik bir teoloji ya da aşkın ve dışsal bir niteliğe hapsedmek zorunda kalmadan, herkese açık inanç öğelerinin paylaşıldığı Kutsal Kitabın evrenine giriş yapmışlardır. Amaç en üst düzey Tanrı sevgisiyle birlikte varoluşu ve birleşmeyi, en alt düzey sıradan bilinçte yansıtabilecek bir arınma (bir tür içsel bir aynanın temizlenmesi) sürecini başlatmaktır. Özünde dinsel etkinlik, özsel farkındalığı dışarıdan başlatan ve içerde incelmiş görünümleriyle devam ettiren bir yansıma sürecidir. Bu anlamda genel olarak ‘güzelliğin üretimi’ olarak tanımlanan sanatsal yaratı aslında ‘varolan güzelliği örten perdenin kaldırılması’ olarak yeniden tanımlanabilir. Yaratma süreci bunun acılarıyla dolu, çoğu zaman dşkırıklığı ve tükenişi birlikte getiren, geçmişin tüm acıları ve geleceğin belirsizliğiyle yüklenerek ilerler. Giderek tükenen bir benliğe kuralsızca yk bindiren bir süreç olarak sanatsal yaratı

edimi sanatçıyı ezici bir hatırlama yaşantısına maruz bırakır, ki böyle bir yaşantı bizce epistemik paradigmanın tam da öznede gerçekleşecek kırılma noktasına işaret etmektedir.

Yaratıcı, *stinsan* olarak geçmiş ve geleceğin tüm acılarını gücü tükenen bir şimdide yeniden anlaşılır bir dile çevirmeye çalışır. Öncelikle kendisi için anlaşılabilir bir dilin yaratılması, daha sonra anlatılabilir bir dili yaratmayı zorunlu kılacaktır. Esrimenin “anlatılamazlık” iddiası, her şeye rağmen yaşantılananı “iletebilme” arzusuna rağmen geçerliliği korur ama her seferinde bir şeylerin eksik kaldığı ve her zaman eksik kalacağı duygusuyla. Tıpkı sanatsal yaratı konusunda Gombrich’in belirttiği gibi, çevreye başka bir gezegenden gelip çevresine ilk kez bakan birinin yaşadığı keşfetme yolculuğu sözkonusudur. Ressamın duyumsamayı istediği ‘tamamlanmışlık duygusu’ bu anlamda hiçbir zaman gerçekleşmeyen bir ideal olarak sanatçıyla ölümüne kadar devam eder (Gombrich, 1989, s. 11, 16-17).

Nietzsche’nin yazılarına kıta felsefesi, feminist kuram, siyaset felsefesi, dil felsefesi ve psikanalitik bakış açılarından farklı yorumlamalar getirilmiştir. Bu tezdeyse biz çıkış noktası olarak Nietzsche’nin pozitivist bir çizgiden doğu metafiziğine ve dinsel söylemlere evrilen ve büyük ölçüde Rumi’nin metaforlarını anımsatıcı yönü üzerinde durduk. Bu yanıla Nietzsche’nin felsefi / şiirsel metinleri farklı felsefi bağlamlarda tartışılması gereken sonuçlara götürür. Bizim vardığımız sonuçsa ilk okumada belirsiz, yoruma açık ama ağırlıklı olarak dindışı / metafizik karşıtı görünen söylemlerdeki örtük metafizik / dinsel içeriğin ortodoks bir din anlayışına uymasa bile özünde yoğun bir dinsellik yaşantısını çağrıştıran bir söyleme ulaştığı saptaması olmuştur. Bu bağlamda epistemik olarak tüm bu çatışmalı görünen söylemleri “kapsayarak aşan” bir meta söylemin Nietzsche felsefesinin gelişimi içerisinde giderek daha güçlü bir olasılık olarak görüldüğü sonucuna varıyoruz.

Bu okumadan çıkacak epistemik modelin tüm felsefe tarihine de genellenebilir bir sonuç içerdiği söylenebilir. Zira Nietzsche felsefesinde çatışan felsefi söylemlerin, 16.yüzyılda başlayıp 18.yüzyılda giderek güçlenen ve 20.yüzyılda en belirgin ifadesini bulan ve gerçekliği idealist ve pozitivist felsefe telmelinde, birbirine karşıt iki tip anlama / açıklama biçimi olarak gruplaştığı iddia edilmiştir. Ancak bu çatışmanın gerçekte felsefe tarihi boyunca kesintisiz olarak süregiden bir diyalogun yalnızca belli bir anındaki görünüşleriyle sınırlı olduklarını belirtmek gerekir. Gerçekte dinsel ve matematiksel gerçeğin birliğini müzikle kutsayan bir Pisagor geleneği, kökendeki birliği ‘bilgelik sevgisi’ olarak isim babalığını yaptığı bu disiplin içinde en baştan olumlamıştır ve bu açıdan felsefi söylemin kutuplaşması en başından beri bir zorunluluk olarak görünmemektedir. Gerçekten de belli çağların antitetik önermeleri Süregiden Felsefede birbirini tamamlayan öğeler olarak yorumlanmıştır. Bu anlamda ayrıntılı bir Nietzsche-Rumi okuması, kültürel olarak birbirine karşıt, kutuplaşmış tanımlarının yaygınlık kazandığı felsefe ve din etkinliğinin yeniden değerlendirmesine katkıda bulunabilir. Bu okuma kişinin günlük yaşamının en küçük ayrıntısından toplumun ve evrenin en karmaşık olgularına kadar birbirini tamamlayan bütünselliğini gösterecek yeni bir adlandırma / anlamlandırma, daha doğru bir deyişle, gerçek anlamlarına geri bağlama/götürme (*re-legion*) işlevini

görecektir. Söylemlerinde birbirini içeren bütünsellikleri içinde dinsel söylemle felsefi / bilimsel söylemin her ikisi de özünde insanın makro ve mikro düzeyde neyle tanımlanması gerektiğini, bu soruya verilecek yanıtla da insanın kendini keşfetmesini amaçlar. Bu sürecin bir bölümü olarak, farklı coğrafyalardaki metafizik / dinsel söylemleri üreten sezgisel / felsefi bilme biçimlerinin mistisizm adı altında evrenin tümüne içkin gerçekliği sezginin metaforik dilini kullanarak yaklaşık olarak iletilebilir kılmaya çalıştıklarına tanık olunmuştur. Pauli-Jung mektuplaşmalarıyla Schrödinger'in kendi bilimsel çalışmalarının kavramsal desteği olarak doğu metafiziğine göndermeleri buna örnek verilebilir. Nihayetinde bu çabalar, metafizik temalara giderek yabancılaşan ve bunlardan uzağa düşen Batı felsefesinin içinden gelen ve kendisini kaynağına geri bağlamaya çalışan örtülü bir metafiziğe ulaşma çabası olarak hiç de anlamsız değildir. Bu felsefi çabanın her zaman var olageldiği gerçeğini göz önünde tutarak, bu tezde Nietzsche felsefesinin, Süregiden Felsefe'ye ait olduğu düşünülebilecek bir parçası olarak görülebileceğini öne sürdük.

Diğer bir sonuç olarak, bilme biçimleri ve epistemolojilerin, öznel bilme yaşantısıyla özdeşliğinin kurulmasıyla gerçekleşecek olan insanın 'ne'liğinin keşfedilmesi sürecinde doğa ve insan bilimlerinin yöntembilimsel ayrılıklarının giderek disiplinlerarası bir anlatı / söylemde birleşebilmeleri de olası görünüyor. Bu sonuçlar Rumi ve Nietzsche'nin şiirsel / felsefi söylemlerinin kültürel sonuçlarını göstermesi bakımından köktenci dönüşümlerin başlatıcısı olabilirler. Bu dönüşümlerin temeli, her şeyden önce Rumi ve Nietzsche'nin betiklerinde somutlaşan bir anlatı biçimi olarak metafor ve şiirselliğin yaratacağı çok anlamlılığının, felsefede farklı kavramsallaştırmaları temellendirebileceğine dayanır. Yoğun olarak yaşanan, öznel ve tanıma direnen bir gerçeklik içeriğine en uygun düşen bir anlatı biçimi olarak Postmodern edebiyatın söylem çeşitliğini öncelemiş iki bilgeyi karşılaştırdık. Bu iki bilge zaman içinde farklı söylemlere kapı aralayarak paradigmatik bir kutuplaşmaya karşı, epistemik ve ontolojik bir bütünleşme yolunda farklı bir değerler/önergeler sistemini kurabilme olanağını bize sunmaktadır. İnanç sistemlerinin katılaşarak köklerdeki ve her tek özünde gömülü gerçekliğe yabancılaştığı bir söylemde bu değişim öznenin içinde yaşanacak bir dönüşümle karşıt söylemleri birbirine yaklaştıracaktır. Sonuç olarak bugünün kutuplaşmış tanımlarının yakın bir gelecekte daha kapsamlı tanımlamalarda eriyebileceğini umabiliriz.

Bu aşamada önemli bir konu da, Rumi ve Nietzsche'nin akademik olarak incelenmesinin getireceği sınırlıklar konusudur. Bu iki düşünürün metinlerindeki anlam ve duygu yoğunluğunu yaşayan her kesimden insandan farklı olarak araştırmacıdan belli ölçüde 'nesnel' bir mesafeyi koruması talep edilir. Ancak bu konu özelinde biz akademik bir çalışmanın onların söylemlerini tüm yoğunluklarıyla kavrayabilmesinin bir koşulu olarak, belki de en iyi onlar gibi düşünce deneylerine benzeyen 'öznel' yorumlarla konuya yaklaşımları gerektiğini belirtmek zorundayız. Bu anlamda akademik bir çalışmanın onlara karşı takınacağı 'nesnellik' tavrına ek olarak, bir tür 'içeriden' yaşantılamayı araştırmaya getirmesi gerektiği, zira onlarda yaşanan tutkunun dilini kullanmadan onlara yaklaşılamayacağı düşüncesindeyiz. Zira bu durum bir topluluğu inceleyen bir antropoloğun

‘dış gözlemci’ konumunda karşılaşacağı sınırlılıkları akla getiriyor: bu sınırlılıklar araştırmacının ancak ‘onlarla birlikte yaşayarak’, o kültürde geçerli anlam ağını ‘içerden’ deneyimleyebileceği bir perspektifle aşılabileceği iddia edilmiştir (Geertz, 2003, s. 14).

Aynı şekilde Rumi ve Nietzsche’nin anlam evreninde insanı yaşayan bir okuyucu, bir sezginin peşinden giden bir deneyin içinde yolunu bulmaya çalışır. Rumi ve Nietzsche’yi birbirine yaklaştırmayı deneyen ve akademik bir yaklaşımın ötesinde belli bir duygusal yoğunluğu da araştırmaya katmayı deneyen çalışmamızın bu aşamasında, acaba bu iki bilge birbiri için ne derdi, sorusunu da sormaya itildik. Buna olası bir yanıt, Rumi’nin dünya görüşünde Nietzsche’nin felsefesi olasılıkla çok aykırı ve kışkırtıcı bir öge olarak ortaya çıkmazdı, olacaktır. Zira Rumi’nin kendi çağına kadar yaşanan çalkantılı inanç tartışmaları ve sosyal olaylara karşı alacağı tavır bellidir: tüm inançlara (ve inanç-karşıtı inançlara) karşı herkesi ve her şeyi kapsayan bir sevgi yaşantısının geliştirilmesi, Rumi’nin İslam tanımıdır. Olasılıkla, Nietzsche karşısına geçip “Tanrı öldü” deseydi, ona da sevecen bir gülümsemeye bakmakla yetineceğine inanıyoruz. (Belki de şiirlerinden birini kendi sema ibadetlerinde kullanırdı). Her durumda, Nietzsche’deki esrime yaşantısını kaçırmayacak kadar, belki Nietzsche’yi geride bırakacak denli onun mesajını anlar ve kendi düşüncelerine yakınlığını hissederdi, diye düşünüyoruz.

Nietzsche’nin gzndense o kadar arı duru bir Rumi beklemek zor olurdu; vardığı uzlaşımların çok daha etin süreçlerden sonra metinlerine yerleştiğini söyleyebiliriz ama “kanla yazılması gerektiğini” iddia ettiği metinlerde bulduğumuz gerçeklik arayışındaki şiirsellikte bir azizinkine yaklaşan esrime yaşantısının hiçbir zaman eksik olmadığı kesinlikle hissedilmektedir. Zerdüşt’n ağzından söylemek gerekirse “... değerlerin hırsız olamayı” savunan Nietzsche de pekala metaforlarıyla, dinsel söylemiyle, ‘*Amor Fati*’ (Kader Sevgisi), *Ebedi Dönüş*’ benzeri metafizik öğelerle Rumi’nin evrenine mutlaka kendisinin bile öngöremeyeceği yönlerden yaklaşmakta, ya da Tolstoy’un *İtiraflar*’ında kullandığı bir nehir metaforuyla, ona doğru çekilmektedir. Böylece Mevlana’nın diliyle söylersek, iki bilge de ‘Kabe’nin içinde kible’nin’ olmayacağı (Rumi, 1983, s. 526) bir bilme biçiminde bulur ve zaman dışı bir yerden tüm zamanlara seslenebilme ayrıcalığını elde ederler. “Aramaktan yorulalı beri bulmasını ğrenen’ Nietzsche’yle, İslamın anlam/yn arayışında ynszlğn şarkılarını söyleyen Rumi, Doğu ve Batı’nın birbirine yneştiği aynı senfoninin farklı melodileri olarak bizi hala ağlar ötesinden ulaştıkları yaşantılara davet ediyorlar.

KAYNAKLAR

- Sass, H.M. (1998). *Feuerbach, Ludwig Andreas*. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge.
- Afifi, A.E. (1939). *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. Cambridge.
- Aflaki, Shams Al-Din A. (2002). *The Feats of the Knowers of God*. Keiden.
- Al Hakim, S. (1999). *İbnü'l Arabi Sözlüğü* (E. Demirli, ev.). Litera Yayıncılık
- Arabi, İ. (2014). *Fthat-ı Mekkiyye*, Cilt II. Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2012). *Fthat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, ev.). Litera Yayıncılık.
- Arasteh ve Sheikh (1984). *Sufi Psikolojisi* (K. Sayar, ev.). Kapı Yayınları.
- Aristoteles, (2023). *Poetika* (B. Babacan, ev.). Panama Yayınları.
- Aristotle, (2009). *Nicomachean Ethics*, Vol 9. Oxford University Press.
- Aristotle, (2012). *Metaphysics* (W. D. Ross, ev.). CreateSpace Independent Publishing Platform
- Armstrong, K. (1994). *A History of God*. Knopf.
- Ascher, J., Wilgowicz, P. (2005). *International Dictionnary of Psychoanalysis*, Judaism and Psychoanalysis, Alain de Mijolla. Thomson & Gale.
- Augustine, S. (2001). *Confessions* (R. Warner, ev.). Signet Classic.
- Atayman, V. (2003). *Şlen (nsz)*. Platon. Bordo Siyah Yayınları.
- Bishop, P. (2018). *I must get out (of myself) more often*. The Ecstatic and The Archaic, Routledge.
- Bryn, G. (2008). *Epistemology and Emotions*. Hampshire.
- Burke, S. (2008). *Ethics of Writing*. Edinburgh.
- Burnham, D. (2015). *The Nietzsche Dictionary*. Bloomsbury.
- Call, L. (2001). *Toward an Anarchy of Becoming*. Journal of Nietzsche Studies.
- Caseman, A. (2010). *Archetype, Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer.
- Chen, Y. (2011). *Equivalent Relation between Normalized Spatial Entropy and Fractal Dimension*. Physics Reports.
- Cibran, H. (2014). *Ermiş*. Türkiye İş Bankası Kltr Yayınları.
- Corbin, H. (1995). *Swedenborg and Esoteric Islam*. Swedenborg Foundation.
- Corlett, W. – Moore, J. (1979). *Islamic Space*. Bradbury Press.
- Desmond, W. (2006). *Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God, After God*. Fordham University Press.
- Diehte, C. (2014). *Historical Dictionary of Nietzscheanism*. The Scarecrow Press.
- d'Olivet, F. (917). *Golden Verses of Pythagoras*. G.P. Putnam's Sons.
- Doyle, T. (2009). *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics*. Edinburgh University Press.

- Eckhart, M. (1941). *Meister Eckhart*. Harper Perennial.
- Eich, E., et all. (2000). *Cognition and Emotion*. Oxford University Press.
- Eire, C. (2010). *A Brief History of Eternity*, Princeton University Press.
- Figl, J. (2007). *Nietzsche und die Religionen*. Walter de Gruyter.
- Fromm, E. (1989). *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplu* (N. Arat, ev.). Say Yayınları.
- Geertz, C. (2003). *Thick Description: Toward an Interpretive Description of Culture*. McGraw.
- Gibran, K. (1993). *Le Prophète*. Editions du Rocher.
- Gombrich, E.H. (1989). *The Story of Art*. Phaidon.
- Greeley, A.M. (1974). *Ecstasy, A Way of Knowing*. Prentice Hall.
- Grillaert, N. (2008). *What the God Seekers Found in Nietzsche*. Rodopi.
- Gurdjieff, F.I., (2020). *Gerek Dnyadan Manzaralar*. Gece Kitaplığı.
- Hanssen, J. (2007). *Nietzsche and the 20th-Century Arab Intellectual Tradition*, <http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/jens-hanssen-nietzsche-and-the-20th-century-arab-intellectual-tradition/>
- Harris, J.R, Woolfson, T. (2016). *Quotable Jung*. Princeton University Press.
- Hartley, J.S. (t.y.). *Hartmann, Karl Robert Eduard von* ([https://The Encyclopedia Americana \(1920\)/Hartmann, Karl Robert Edouard von](https://The Encyclopedia Americana (1920)/Hartmann, Karl Robert Edouard von))
- Hassan, I. (1996). *From Modernism to Postmodernizm*. Blackwell.
- Hillman, J. (1975). *Re-Visioning Psychology*. Harper & Row.
- Huskinson, L. (2004). Nietzsche and Jung, *The Whole Self in the Union of Opposites*. Routledge.
- Hovey, C. (2014). *The Hermeneutics of Tradition*. Cascade Books.
- Hoxha, M. (2016). The Nietzschean Verification of the Missing God and Steps to a Completest Self, *Religious Inquiries*, 5(10), 49-67.
- Inge, W.R. (1921). *Ecstasy*, Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hastings, Volume V, Charles Scribner's Sons.
- Jackson, R. (2007). *Nietzsche and Islam*. Routledge.
- James, W. (1958). *The Varieties of Religious Experience*. Mentor.
- Jamplin, T. (2009). *The Fractal Nietzsche* <http://zatavu.blogspot.com/2009/08/fractal-nietzsche.html>
- Japp, U. (1995). *Hermeneutik zerine Yazılar*. Ark Yayınları.
- Jarret, J.L. (1998). *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*. Princeton University Press.
- Johnson, G.R. (2001). *A Commentary on Kant's Dreams of a Spirit-Seer*. Unpublished doctoral dissertation. The Catholic University of Americas.
- Johnson, G.R. (2002). *Kant on Swedenborg*, Johnson (Ed). Foundation Publishers.

- Jung, C.G. (2016). *The Quotable Jung*. Princeton University Press,
- Jung, C.G. (2016). *Analitik Psikoloji Szlğ* (N. Nirven, ev.). Pinhan Yayınları.
- Jung, C.G. (1988). *Nietzsche's Zarathustra*. Abridged Edition, Princeton.
- Kasapoğlu, A. (2006). *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresi Yorumu*. Mengcoğlu Yayınları.
- Krell, D.F. (2015). *Ecstasy, Catastrophe, Heidegger from being and Time to BLack Notebooks*. Sunny Press.
- Kremer-Marietti, A. (2009). *Nietzsche et les Enjeux de la Fiction*. L'Harmattan.
- Hakkı, Y. (2015). *Kuran*. İşaret Yayınları.
- Lampert, L. (2001). *Nietzsche's Task*. Yale University Press.
- Lewison, L. (2014). *Principles of the Philosophy of Ecstasy in Rumi's Poetry*, Philosophy of Ecstasy.
- Leuba, J. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. Kegan Paul-Harcourt.
- Marsden, J. (2002). *After Nietzsche, Ntes towards a Philosophy of Ecstasy*. Palgrave.
- Marton, S. (2017). *Ainsi Parlait Zathoustra, Dictionnaire Nietzsche*. Editions Robert Lafont.
- Mathien, T. ve Wright, D.G. (2006). *Autobiography as Philosophy*. Routledge.
- Mazur, A.J. (2021). *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. Brill.
- Mijolla- M., Sophia D. (2005). *International Dictionnary of Psychoanalysis*. Thomson-Gale.
- Muller, A., Heidrich, P. (1972). *Ekstase, Historishes Worterbuch der Philosophie*. Joachim Ritter.
- Nasr, S.H. (1981). *Knowledge and the Sacred*. Lahore.
- Nasr, S.H. (1974). *Rumi and the Sufi Tradition*. Studies in Comparative Religion, Volume 8, World Wisdom Inc.
- Nasr, S.H. (1964). *Three Muslim Sages*. Caravan.
- Neaimi, S. (2003). *L'Islam au Siecle des Lumieres*. L'Harmattan.
- Nemo, P. (1976). *From Heidegger to Suhrawardi:An Interview with Philippe Nemo*. 19 Ocak 2025 tarihinde <https://www.amiscorbin.com/en/biography/from-heidegger-to-suhrawardi/> adresinden alınmıştır.
- Nietzsche, F. (1980). *Gesammelte Werke*. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, De Gruyter, 7, 7.
- Nietzsche, F. (2000). *The Birth of Tragedy* (D. Smith, ev.). Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1984). *Byle Buyurdu Zerdüşt* (T. Oflazoğlu, ev.). Cem Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2021). *Putların Alacakaranlığı*. Gnl Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (1910). *Human All-Too-Human*. T.N.Foulis.
- Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science*. Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1989). *Beyond Good and Evil*. Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1998). *Ecce Homo*. Yapı Kredi Yayınları.

- Nietzsche, F.(2007). *Untimely Meditations*. Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2009). *Eğitici Olarak Schopenhauer*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F. (2005). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge University Press.
- Omar, A.M.. (2005). *Dictionary of the Holy Qur'an*. Noor Foundation.
- zdemir, İ. (2013). *Kayıp İncil Barnabas* (O. Demirtaş, Çev.). Kripto.
- Parkes, G. (2000). *Mahyana Buddhist Themes in Thus Spake Zarathustra, Nietzsche and the Divine*. Clinamen Press.
- Pascal, B. (1972). *Pensées*. Librairie Générale Française.
- Perry, W.N. (2010). *Kalbe Dönüş*. Kurtuba Kitap.
- Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Szlğ*. Paradigma Yayıncılık.
- Piazessi, C. (2017). *Baudlaire, Dictionnaire Nietzsche*. Dorian Astor.
- Plato (1945). *The Works of* (B. Jowett, Çev.). *Symposium, Phaedo*, Volume 3, Tudor Publishing Co.
- Plotinus, (1991). *Enneads* (S. MacKenna, Çev.). Penguin Classics.
- Ragg, L. ve Laura, (1907). *The Gospel of Barnabas*. Clarendon Press.
- Rawidowicz, S. (1931). *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Ursprung und Schicksal.
- Renard, J. (2005). *Historical Dictionary of Sufism*. The Scarecrow Pres.
- Reyşehri, M. (2020). *Muhtasar Mizanu'l Hikme, Cafer Sadık*. Kevser.
- Rumi, M.C. (1990). *Mesnevi 1-2* (A. Gölpınarlı, Çev.). İnkilab Kitabevi.
- Rumi, M.C. (1983). *Mesnevi 3-4* (A. Gölpınarlı, Çev.). İnkilab Kitabevi.
- Rumi, M.C. (1985). *Mesnevi 5-6* (A. Gölpınarlı, Çev.). İnkilab Kitabevi.
- Rumi, M.C. (2004). *The Masnavi, Book One* (J. Mojaddadi, Çev.). Oxford University Press.
- Saduk, ř. (2017). *Tevhid*. El Mustafa Yayınları.
- Shimmel, A.M. (1982) *Tasavvufun Boyutları* (E.Gürol, Çev.). Adam Yayınları.
- Schrift, (1983). *Nietzsche and the Question of Interpretation*, Ph.D. Purdue University,
- Shayegan, D. (2011). *Henry Corbin, Penseur de l'Islam Spirituel*. Albin Michel.
- Shestov, L. (2020). *L'idée de Bien Chez Tolstoi et Nietzsche*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Smith, H. (1991). *The World's Religions*. Harper San Fransisco.
- Smith, H. (2001). *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. The Library of Living Philosophers.
- Sousa, R. (2008). *Epistemology and Emotions*. Ashgate E-Book, Hampshire
- Spinoza, B. (2009). *Ethica*, Flooting Press (R.H.M. Elwes, Çev.). Floating press.
- Spinoza, B. (2002). *Complete Works*. Hackett Publishing.

- Sterns, W.N. (1920). *Plotinus and the Ecstatic State*. The Open Court.
- Umar, M.S. (2001). *From the Niche of Prophecy*. The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr, The Library of Living Philosophers.
- Uzdavinys, A. (2008). *Philosophy as a Rite of Rebirth*. Brill
- Terada, R. (2001). *Feeling in Theory*. Harvard University Press.
- Thackston, W.M. (1999). *Signs of the Unseen, The Discourses of Jalaluddin Rumi*. Shambala Publications.
- Wilson, A. (1995). *World Scripture, A Comparative Anthology of Sacred Texts*. Paragon House.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. McMillan Publishing Co.
- Wollheim, R. (1999). *On the Emotions*. Yale University Press.
- Young, J. (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge.
- Zaidi, N. (2013). *Rumi Nietzsche & Superman*, <https://sufiways.com/2013/12/03/rumi-nietzsche-and-superman>) adresinden alınmıştır.

BENZERLİK RAPORU ÖZET SAYFASI

RUMİ VE NIETZSCHE'DE BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK ESRİME			
ORJİNALLIK RAPORU			
% 1	% 1	% 0	% 0
BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ
BİRİNCİL KAYNAKLAR			
1	vdocuments.site İnternet Kaynağı	<% 1	
2	doczz.biz.tr İnternet Kaynağı	<% 1	
3	qdoc.tips İnternet Kaynağı	<% 1	
4	metin-experience.blogspot.com İnternet Kaynağı	<% 1	
5	zenodo.org İnternet Kaynağı	<% 1	
6	1000kitap.com İnternet Kaynağı	<% 1	
7	archive.org İnternet Kaynağı	<% 1	
8	www.gnoxis.com İnternet Kaynağı	<% 1	
9	Bir, Çağan. "Spinoza ve Nietzsche'de yaşamın olumlanması sorunu", Ankara Üniversitesi	<% 1	

ZGEMIŐ

Adı ve Soyadı

Doğum Tarihi

E-mail

ğrenim Durumu :

Derece	Anabilim Dalı/ Bölüm/Program	niversite	Yıl
Lisans	Fransız Dili ve Edebiyatı	Hacettepe Üniversitesi	1988
Yüksek Lisans	Felsefe	Orta Doğu Teknik Üniversitesi	1998
Doktora	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2025

Görevler :

Görev Unvanı	Görev Yeri	Yıl
Fransızca ğretim Görevlisi	Mersin Üniversitesi, Mtercimlik Tercümanlık Bölümü	2024-

ESERLER

YAYINLANMIŞ MAKALE

2020/06 Tolstoy: AnarŐizm mi Süregiden Felsefe mi? Beytül Hikme, (Doç Dr. Cengiz Tosun ile)

YAYINLANMIŞ ÇEVİRİLER

2022 OluŐun AnarŐisine Doğru - Nietzsche Postmodern AnarŐizm, Pinhan Yayınları,
2019 Lizbon Felaketi zerine şiir – Voltaire (Fransızca/İngilizce), Beytül Hikme,
2019 Hegel ve Nietzsche – zne Nietzsche zel Sayısı, Gz