



**Sema ÇAPIN**

Uzman  
Muş Alparslan Üniversitesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Muş/TÜRKİYE  
h.semacapin@gmail.com  
ORCID

**TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ  
İNSAN-I KÂMİL İLE NİETZSCHE  
NİHİLİZMİNDEKİ ÜSTİNSANIN  
MUKAYESESİ**

THE COMPARISON OF THE MAN-I  
KAMIL IN THE LITERATURE OF  
SUFISM AND THE SUPERMAN IN  
THE NIETZSCHE NIHILISM

Makale Türü: Araştırma Makalesi | Article Information: Research Article  
Yükleme Tarihi: 14.12.2022 | Received Date: 14.12.2022  
Kabul Tarihi: 25.04.2023 | Accepted Date: 25.04.2023  
Yayımlanma Tarihi: 30.04.2023 | Date Published: 30.04.2023

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale **turnitin** programında taranmıştır.  
This article was checked by **turnitin**.



**Atıf/Citation**

Çapın, Sema, "Tasavvuf Edebiyatındaki İnsan-ı Kâmil ile Nietzsche Nihilizmindeki Üstinsanın Mukayesesi", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, Yıl 9, Sayı 18, Bahar 2023, s. 252-269.

Çapın, Sema, "The Comparison of the Man-ı Kamil in the Literature of Sufism and the Superman in the Nietzsche Nihilism", *Hikmet-Journal of Academic Literature*, Year 9, Volume 18, Spring 2023, p. 252-269.



**10.28981/hikmet.1218799**



*Sema ÇAPIN*

**TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ İNSAN-I KÂMİL İLE NIETZSCHE  
NİHİLİZMİNDEKİ ÜSTİNSANIN MUKAYESESİ\***

THE COMPARISON OF MAN-I KAMIL IN THE LITERATURE SUFISM AND THE  
SUPERMAN IN THE NIETZSCHE NIHILISM

**ÖZ**

*İdeal insan kimdir, nasıldır sorusu Antik Çağdan günümüze pek çok filozofun zihnini meşgul eden bir sorudur. Her medeniyetin algılayış ve tutumuna, beslendiği kaynağa, değişen zamana göre bu tanımlar değişse de söz konusu arayışın kendisi genelde ortak bir paydada buluşmaktadır. Bu ideal insan arayışı insanlık tarihi boyunca süregidecek olan bir arayış gibi de görünmektedir. Sıradan bir canlı, insanın ve insanlığın özünü, asıl mahiyetini tam olarak yansıtamaz. O halde ideal insan öyle olmalı ki tüm insanlıkta görünür hale gelmesi arzulansın.*

*Tasavvuf felsefesindeki ve edebiyatındaki insan-ı kâmil ile Nietzsche nihilizmindeki üstinsan bu anlayışlarca arzulanan ideal insan tipleridir. Bu ideal insan tipleri, beslendikleri medeniyet ve anlayışlar farklı olsa da mukayeseye değer özellikleri barındırmaktadırlar. Çalışmada amaç insan-ı kâmil ile üstinsanın benzer ve farklı yanlarını ortaya koymak, bu kavramlara daha objektif ve geniş bir perspektiften bakmayı sağlamaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Nihilizm, insan-ı kâmil, üstinsan.

**ABSTRACT**

*The question of who and how the ideal person is is a question that has occupied the minds of many philosophers from the Ancient Age to the present. Although these definitions change according to the perception and attitude of each civilization, the source it feeds on, and the changing time, the search itself generally meets a common denominator. This ideal human search also seems to be a search that will continue throughout human history. An ordinary living thing cannot fully reflect the essence and true nature of man and humanity. Then the ideal person should be such that it is desired to become visible in all humanity.*

*The perfect human being in Sufi philosophy and literature and the superman in Nietzsche's nihilism are the ideal human types desired by these understandings. The aim of this study is to reveal the similar and different aspects of the perfect human being and the superman, and to look at these concepts from a more objective and broad perspective.*

**Keywords:** Sufism, Nihilism, perfect human being, superman.

\* Bu makale, "Nietzsche Nihilizmi ile Tasavvuf Edebiyatındaki Benzer Kavramlar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme" adlı tezden üretilmiştir.

## Giriş

Her medeniyetin algılayış ve tutumuna, beslendiği kaynağa, değişen zamana göre tanımı değişse de ideal insan arayışı, Antik Çağdan günümüze pek çok filozofun zihnini meşgul eden ve genelde ortak bir paydada buluşan bir arayıştır. Bu, insanlık tarihi boyunca süregidecek olan bir arayış gibi de görünmektedir. Sıradan bir canlı, insanın ve insanlığın özünü, asıl mahiyetini tam olarak yansıtamaz. İdeal insan öyle olmalı ki tüm insanlıkta görünür hale gelmesi arzulansın. İki ayrı medeniyetten beslenen tasavvuf ve nihilizm de, kendi tarihsel koşulları sonucunda şekillenen ontoloji ve epistemoloji anlayışları çerçevesinde metafizikle kurdukları münasebet sonucunda (Ertekin, e-makale: 30), bu anlayışla arzulanan iki ideal insan tipini ortaya koymuşlardır. İslam mistik anlayışının doğurmuş olduğu tasavvuf düşüncesi ile bir düşünme biçimi olarak hiçbir değer tanımayan görüşlerin ortak adı olan, on dokuzuncu yüzyılda hakikat düşüncesinin ve anlam yitiminin yaşandığı bir dönemde büyük felsefi akımlar arasında yer edinen nihilizm, farklı medeniyetlerden beslenen düşünce biçimleridir. Bu iki düşünce biçiminin de ortak paydada buluştukları arayışları vardır. Arayış ortaktır fakat bu arayış sonucunda varılan yollar, sunulan reçeteler benzerliklerin yanında farklılıklar ortaya koymaktadır.

Nihilizm, Rusya’da ortaya çıkmış daha sonraları Avrupa medeniyetinde varlığını sürdürmüş bir felsefi yaklaşımdır. Nihilizmin en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Alman filozof Friedrich Nietzsche’dir. Nietzsche’nin nihilist anlayışı klasik nihilizmden ayrı tutulması gereken bir nihilizmdir. Nietzsche nihilizminin klasik nihilizmden ayrı tutulmasının nedeni Nietzsche’nin her şeye nihilist bir anlayışla bakmakla yetinmeyip insanın bu nihilizmden nasıl çıkacağına da reçetesini sunmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche (2002: 20-23), nihilizmi insanlığı bekleyen büyük bir tehlike ve çöküş olarak tanıtmakla beraber insanlığın eninde sonunda bu nihilizmle karşı karşıya kalacağını, bunun zorunlu olduğunu dile getirir. Fakat söz konusu çöküşte kalmanın, yaşamı, istenci yadsımının pesimist<sup>1</sup> nihilizm olduğunu söyler ve insanın nihilizmin doğurduğu çöküşten yine kendi iradesiyle kurtulabileceğini açıklar. Nietzsche’nin nihilizmi hem yaşamın yadsınmasını içerir hem de yaşamın olumlanmasının önünü açar. Çünkü Nietzsche’nin amacı, yaşamın olumsuzlanması değil, her türlü olumsuzluğa rağmen yaşama evet diyen, onu olumlayan bir yol açmaktır (Çevikbaş, e-makale: 2010). Nietzsche (2002: 19), kendini Avrupa’nın en büyük nihilisti olarak tanıtmakla beraber nihilizmi nasıl aştığını da dile getirir. Bu bağlamda Nietzsche’nin nihilizmi edilgin değil aktif nihilizmdir. Bunun için klasik nihilizm öğretisinden farklılıklar gösterir.

Nietzsche’nin nihilist anlayışının temelinde “Tanrı öldü” söylemi yatar. Tanrı’nın ölümünün en bilindik ifadesi, Şen Bilim (Nietzsche, 2003: 130) kitabında yer alan deli adamın hikâyesinde dile getirilir. Bu hikâyede Nietzsche, “Tanrı öldü” diye haykırırken aynı zamanda onun ölümünden sonra insanlığın içinde bulunduğu hiçliğe/nihilizme işaret eder ve bu nihilizmden kurtulmak için ne yapılması gerektiğini sorgular. Tanrı’nın ölümü, tüm yüksek değerlerin değerlerini

<sup>1</sup> Kötümser, optimist (iyimser) karşıtı.

yitirmiş olmaları ve bunun bilincine varılmış olmasının ortaya çıkardığı ruh hali olan nihilizm, Nietzsche'ye göre boş yere bir yaşam sürdürme düşüncesi veya her şeyin yok olmaya değer olduğu fikri değildir. Nietzsche'nin nihilizmi bütün değerlerin değerlerini yitirmiş olduklarının, Tanrı'nın sadece bir varsayımdan ibaret olduğu ve dolayısıyla öldüğünün bilincine varılması, daha sonra da bu bilinçte yok olmaya/hıçlığa bir çare aranmasıdır denilebilir. Onun çaresi de *üstinsan*dır. Nihilizm *üstinsana* gitmek için aşılması gereken bir köprü vazifesi görür. Nitekim Nietzsche'ye göre ancak Tanrı'nın öldüğünü, her şeyin değerden düştüğünü fark eden insan, yeni ve kendine ait değerler yaratıp kendi kendisinin efendisi olan *üstinsan* olabilir. *Üstinsanın* karşısında ve bu boşlukta olan kişi ise son insandır. Çünkü son insanın kendini alt etmek gibi bir derdi de arzusu da yoktur aksine sadece kendini koruma arzusu vardır. *Üstinsan* aynının sonsuz tekrarına neşeyle karşılık verirken son insan aynının sonsuz tekrarına karşı umutsuzluk ve çaresizlikle karşılık verir.

Tasavvuf ise İslam medeniyetine mensup bir anlayış olduğundan felsefesi de edebiyatı da bu çerçevede şekillenmiştir. Tasavvufun yaşama, iradeye, zamana, insana bakışı, insanı dünyada konumlandırışı da hep bu anlayıştan beslenir. Tasavvuf Tanrı'yı tek mutlak varlık olarak ele alarak insanı Tanrı'nın yanında konumlandırır. İnsanın Tanrı ile bağı kurup, onun Tanrı'nın bir tecellisi olduğunu ortaya koyar. Tasavvufta insan-ı kâmil de Tanrı'nın rızası doğrultusunda hareket eden, O'nun razı olduğu ahlâk ve erdemleri taşıyan, ideal insan olma yolunda gücünü Tanrı'dan alan kişi olarak verilir. Her iki anlayışta da amaç insanın eksik taraflarını tamamlayıp ideal konuma taşımaktır. Fakat tasavvufta bu ilerleme insanın Tanrı'ya yönünü, Nietzsche'de ise sırtını dönmesiyle mümkündür. İnsanın Tanrı'nın yanında konumlandırılıp konumlandırılmaması dışında *üstinsan-kâmil* insan ve son insan-insan-ı hayvan tanımları her iki anlayışta da oldukça benzerlikler taşımaktadır.

Tasavvuf ve Nietzsche'nin neye hiç dedikleri konusu ise farklılık barındırır. Çünkü birinin hiç dediğine diğeri var demektir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise tasavvufun yaşamı ve insanın varlığını hiç olarak ele alırken bir boşunalık, umutsuzluk ve çöküş ortaya koymamasıdır. Zira tasavvuf, asıl varlığın ve sonsuz gerçek vatani olarak kabul ettiği dünyanın karşısında bu yaşamı ve kendi varlığını hiç/değersiz kabul eder. Nietzsche ise şimdye kadar insanların inandığı değerlerin hiç olduğunu söyleyerek aslında bu zamana kadar insanın kendini aldattığını söyler. Bu nedenle bu anlayış ister istemez bir karamsarlığa, boşunalığa ve çöküşe neden olur. Ama yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche, önce bu boşunalığın ve değerlerin çöküşünü fark edip sonra bunun aşılmasını, alt edilmesini öne süren bir nihilizm anlayışını ortaya koyar. Bunu aşacak olan ise *üstinsan* olan kişidir.

### Üstinsan

Nihilizmden kurtulmanın yolu olan *üstinsan* düşüncesi, Nietzsche nihilizminin temel kavramlarından biridir. Nietzsche, ideal insan tipi olan *üstinsana* içine bulunduğu çağın yozlaşmış ahlâkî yapısını, dinini ve kültürel değerlerini eleştirerek ulaşmıştır. İnsanı, hayvan ile *üstinsan* arasında gerilmiş bir ip olarak tanımlayan Nietzsche Tanrı'nın ölümüyle doğan boşluğu, Tanrı'nın

öğretilerinin ve gücünün yerini alabilecek insan soyunun tanımlanmasıyla doldurmak ister. İnsanın -hiçliğin karanlığında yok olmaması için- bir *üstinsana* ulaşması gerektiğini söyler. Söz konusu bu *üstinsana* ulaşmanın yolu hiçliğin farkına varmaktan geçer. Tanrı fikrinin, öte dünya algısının, Hristiyan moral değerlerinin çöküşünün farkına varmaktan. Çağının değerlerinin çöktüğünün farkına varan ve sorgulama içerisine giren kişi nihilizmden kurtulur, insan yaratımı olan iyi ve kötünün ötesine geçer, iyi ile kötünün yaşamın kaçınılmaz kavramları olduğunu görür ve bunların farklı perspektiflere bağlı olduğunu bilincine varır. Böylece *üstinsana* giden yol açılmış olur. *Üstinsan* yaşamı olduğu gibi kabul eden, onu olumlayan, yeryüzünün anlamı olan insandır. *Üstinsan* için hayata hem bir karşı çıkış hem de evet demek söz konusudur. İnsan yapımı yozlaşmış tüm değerlere ve Tanrı fikrine karşı çıkış; fakat gücünü kendi isteminden alan insana, sürekli yenilenen bir yaşama (bengi dönüş) evet söz konusudur.

*Üstinsan*, insanın aşılmasını, onun mükemmellik halini, varlığının amacını ve anlamını, yalnız kendi içinde arayan, kendi erdemlerini kendisi belirleyen, yaşam kaynağını kendi doğasından alan ve ona göre eyleyen insanı temsil eder. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde Zerdüşt'ün temsilinde mükemmeliyeti ve insanın nasıl aşılabileceğini arar. “En kaygılılar şöyle soruyorlar bugün: İnsan nasıl korunacak? Ama ilk defa ve sadece Zerdüşt soruyor: İnsan nasıl aşılabilecek?” (Nietzsche, 2017: 290). Ona göre insan geleceğinin dağı, yüce bir insanın doğum sancısını çekmektedir. Bu yüce insan *üstinsandır*. *Üstinsana* ulaşması için insanı zorlu bir yolculuk beklemektedir. O, *üstinsan* için çabalama, kuşku duymalı, yapay değerleri aşılmalı, keşifler yapmalı, kendine emir vermeli, kendini yok etmeli ve yeniden yaratmalıdır. Nietzsche, aslında insanın kendisini aşmasıyla Tanrı'nın yerini alacak *üstinsanın* doğuşunu bildirir. O, insanları Tanrı'nın öldüğünü, onunla beraber tüm metafizik yanlıgıların (din, ahlâk, günah, kurtuluş, sonsuzluk...) hiçliğini, yok olduğunu görmeye çağırır:

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

Şimdi daha yüce insan olacak sözleriyle kastedilen *üstinsandır*. Yüksek değerlerle donatılmış yeni bir insan tipi olan *üstinsan*, kendi değer yargılarını yaratan kendi istemine göre hareket eden, kendi kendine yetebilen insandır. *Üstinsan* bir yaratıcıya yani Tanrı'ya ihtiyaç duymayan insandır. Çünkü Tanrı bir varsayımdır (Nietzsche, 1974: 328) ve insanın istenci önündeki en büyük engeldir. Tanrı öldükten sonra insana ait bütün sınırlamalar kalkar, *üstinsanı* yaratmanın yolu açılır.

Nietzsche'nin *üstinsanı*, geleneksel ahlâktan bağımsız olarak kendine özgü değerler yaratmayı bilen, iyinin ve kötünün ne olduğuna dair kararları kendisi verebilen, kendi kendisinin yaratıcısı olan insandır: “Yukarı mı çıkmak istiyorsunuz? O halde, yalnızca kendi bacaklarınızı kullanın. Başkalarının sırtına ve kafasına oturmayın” (Nietzsche, 2017: 295). Bu yaratıcı *üstinsan* yukarı çıkmak için bütün gücünü güç istencinden alır ve onun sahip olduğu yegâne ahlâk anlayışı,

güç istencidir. Güç istenci yaşamı değerli kılan, insanı diğer canlılardan ayıran, insanı insan yapan bir erdem olarak, Nietzsche’de tüm varoluşun özüdür (Sümer: 2018). Ona göre sürekli doğurgan olan güç istemi yaşamın olduğu yerde dile gelir (Nietzsche, 2017: 112). Güç istencini harekete geçirebilecek tek kişi de *üstinsan*dır. *Üstinsan* için hayatı bir mücadele olarak gören ve bu mücadeleyi kazananların “güç” ve “kuvvet” erdemlerine sahip, güçlü olan insanlar olduğunu düşünen Nietzsche, bir insanı; dayanabildiği acı miktarına; bunları kendi lehine çevirme becerisine ve sürekli kendini aşmasına göre yaratıcı olacağını söyler. Onun açısından acı çekmek, *üstinsana* ulaşmanın bir parçasıdır ve bir insan acı çekmeyi bildiği ölçüde yaratıcıdır. Öyle ki bu acı çekmek doğuran kadının sancısına benzetilir:

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

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

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

*Üstinsanın* karşısında olan pasif, köle insan tipini son insan temsil eder. *Son insan*, en büyük yozlaşmanın simgesi, yozlaşmanın uç noktası, köle insandan daha aşağı insandır. “*Böyle Söyledi Zerdüşt*” eserinde *son insan* yüce gayelerden yoksunlukla imgelemiştir. Bir nevi dönemin modern insanı olarak tanımlanabilir. Nitekim Nietzsche, modern insanı nereye yöneleceğini bilmeyen, istikametini kaybetmiş bir insan (Ertekin, e-makale: 31) şeklinde açıklamaktadır. Deccal (2017: 15) kitabında mutluluğun formülünü “Bir evet, bir hayır, düz bir çizgi, bir hedef...” olarak verir. *Son insan* kendisine sunulana boyun eğen, halinden memnun, hiçbir

arayışı olmayandır. “Ben de onlara en aşağılanası şeyden söz ederim öyleyse: son insandır bu” (Nietzsche, 2017: 10). Kendini aşan *üstinsan* için *son insan*, hayvanî olanı tercih eden utanç verici insandır. İnsanın karşısında maymun ne ise *üstinsanın* karşısında *son insan* da odur:

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

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

### İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf düşüncesi, kendi özünü fark edip, yaratılıştaki asıl gayeyi arınarak yakalayabilmiş, insanlık mahiyetini kendinde, mükemmel şekliyle gerçekleştirmiş yetkin ve erdemli insanı *insan-ı kâmil* olarak tanımlamaktadır. Tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnu'l-Arabî ile giren *insan-ı kâmil* anlayışı, varlık bilgisiyile ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan bir anlayıştır. İbnu'l-Arabî, *insan-ı kâmil* konusunu açıklamak için ayna sembolünü kullanmıştır. Buna göre âlem, Allah'ın tam anlamıyla bilinebilmesi için, bir ayna niteliğindedir. “İnsan da bu aynanın cilası olarak Allah'ın kâmil şekilde bilinmesini sağlamıştır” (Karacoşkun, e-makale: 85). Arabî'ye göre insanın var oluşundan, tutum ve davranışlarının oluşumu, gelişimi ve hatta insanın ölümüne kadar olan her evreyi Allah merkezli gerçek anlamda işlevsel kılabilen ideal kişilik tipi *insan-ı kâmil*dir. Mevlânâ ise Tanrı'nın âleme, kâmil insanın gönlünden baktığını belirterek (Küçük, 2007: 165) *insan-ı kâmilî* aşk ve sevgi yönünden ele alır ve onu fiziki âlemlerle metafizik âlemin arasına yerleştirir (Nasr, 2016: 67). Ney sembolüyle anlattığı *insan-ı kâmilî* damlada gizlenmiş bir deniz, zerredeki güneş ve büyük âlemin bir yansıması olarak görür. Ona göre *insan-ı kâmil* de ney gibi zorlu bir dönüşümden, bir tasavvufî eğitim sürecinden geçerek olgunlaşır, kendi iradesiyle azimle ve sabırla, benlik bağlarından sıyrılıp gönlü Allah sevgisiyle dolar ve çevresindekilere ilim irfan ışıkları saçır.

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

Mevlânâ *insan-ı kâmile* evrensel bir varlık olarak bakarak insanlık cevherini evrenin odak noktası yapar. Ona göre insan içinde sahip olduğu cevheri fark edip onu bilinç düzeyine çıkarmalı yaşamını o doğrultuda sürdürmelidir.

20. yüzyıl mutasavvıf ve düşünürlerinden Muhammed İkbâl'e göre ise âlem, insanın varlık sahnesine çıkmasıyla akıl, aşk ve hür iradeye sahip değerli bir varlığa kavuşmuştur (Aydın, e-ansiklopedi: 17-20). İnsanın sahip olduğu bu mertebeye tekrardan erişebilmesi için benliği güçlendirici bir yaşam sürmesi gerekir. Kendi imkân ve kabiliyetlerini idrak eden, ilahî sıfatlarla donanmış, iyiye daha iyiye doğru değişmeyi amaç edinen, yaratıcının kanunlarına tam itaat ve teslimiyet içinde olan bir yaşamdır bu. Onun *insan-ı kâmil*i pasif değil aktiftir. Ona göre *insan-ı kâmil*, “diğer insanlardan farklı özellikleri, üstün yaşam tarzı, toplumda yenilikler oluşturması, toplumlara yönlendirmesi gibi insanlara liderlik eden karakteristik tutumuyla inkılapçı bir kişiliktir. Onun fikirleri, düşünceleri yaşama yeni amaçlar katar. Tarihin gidişatını insanlık için istediği yöne çevirir” (Khatoon: 1995). Benliğin ruhaniyetine de büyük önem veren İkbâl bazı sûfilerin benliğin ispatı yerine onu tamamen hiçleştirmesini de ağır eleştirir. Çünkü ona göre sûfi şairler bu görüşlerini geniş halk kitlelerine kadar yayarak büyük tahribata sebep olmuşlardır (Aydın: 2000). Nitekim tasavvufta benliği hiçleştirmekten gaye Budizm ve Hristiyan mistisizmdeki gibi tamamen yok edip iradesiz kılmak değil, asıl olan ve unutulmuş, içinde mutlak bir cevher taşıyan beni keşfetmek ve “eşref-i mahlûkat” kimliğini tekrar kazanmaktır. Tasavvufta insan âlemin varlık sebebi ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi (Uludağ, 1991: 250) olarak nitelendirilmektedir. Allah'ın isimlerine ve sıfatlarına en mükemmel şekilde uyarak yaşayan *insan-ı kâmil* O'nun nezdinde en değerli şahıstır. “Ahsen-i takvîm” üzere yaratılan insan bu nedenle “eşref-i mahlûkat”tır. Ümmî Sinan bunu bir manzumesinde şöyle dile getirmektedir:

Ahsen-i takvîm dinildi şânına insân-isen

Geç bu sûret nakşını gel mani'i insanda gör

Ümmî Sinan (Bilgin, e-kitap: 47)

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

Ey dil ey dil niye bu rütbede pür-gamsın sen

Gerçi vîrâne isen genc-i mutalsamsın sen

Secde-fermâ-yı melek zât-ı mükerremsin sen

Bildiğin gibi değil cümleden akdemsin sen



Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev’emsin sen  
 Sırr-ı Haksın mesel-i İsi-i Meryemsin sen  
 Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen  
 Merdûm-î dîde-i ekvân olan Âdemsin sen

Şeyh Gâlib (Okçu, e-kitap: 130)

“*Ey gönül, ey gönül niye bu rütbede gamlı kederlisin sen. Yıkık, virane bir haldesin hâlbuki tılsımlı bir hazinesin sen. Meleklerin secde etmeleri emredilen yüce bir varlıksın sen. Bildiğin gibi değil, her varlıktan daha yetkinsin sen. Ruhsun, Cebrail’in üfürmesiyle eşsin sen. Sen Hakk’ın sırrısın, Meryem’in oğlu İsa gibisin. Kendine iyi bak ki âlemin merkezisin sen. Feleklerin göz bebeği olan insansın sen.*” Bu ifadelerle Şeyh Gâlib, insanı önce yaratılışı üzerinde düşünmeye teşvik edip kendiliğinin bilincine vardırarak, sonra da kendini zayıf, güçsüz, umutsuz, yalın hissedenden insana iç dinamiklerini keşfetmesini telkin ederek insanı harekete geçirmek ister.

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

Gun gibi insan-ı kâmil mazhar-ı âyât olur  
 On sekiz bin ‘âlemin tasvirine mirat olur

Usûlî (Karaköse, e-makale: 129)

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

*İnsan-ı kâmil*, en yüce basamağa erişmiş, ruhsal bakımdan olgunluğa ulaşmış, bütün varlık alanının kendisinde dile geldiğini kavrayan, kendi geçici varlığından sıyrılarak mutlak varlık olan Tanrı’da sonsuzluğa varan kimsedir. Çünkü Tanrı’yla birlik, *insan-ı kâmil* denilen olgunluk noktasında ulaşılabilecek bir durumdur. Yaşamın ve yaradılışın gayesi bu evrede kavranır. Böylece insanın yaratılış gayesine ulaşması *insan-ı kâmil* derecesine dönüşerek gerçekleşir. Bu dönüşme hiçlikten geçerek bir varoluş içinde döngüsel olarak yeniden doğuşla

mümkündür. Yani *insan-ı kâmil* hiçlikten geçip varlığını mutlâğın varlığında yok ederek, Tanrı'da bekaya ulaşarak yeni bir benle bir dönüşüm gerçekleştirir. Kendinden kendine yolculuk ederek kendini tanıyıp kendinde Tanrı'yı, bulur. Yokluk denizinde mutlak varlığa ulaşır:

Ummân içinde pençe-i mihre mûmâsilim

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

Şeyh Gâlib (Okçu, e-kitap: 148)

“*Okyanusa yansıyan güneşin zerrelere benzerim. İnsan-ı kâmilim yokluk denizinde boğuldum.*”

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

Mazhar-ı sırr-ı hakayıkdır kulûb-ı ârifân

Eylemez şugl-ı abes insân-ı kâmilden zuhur

Hersekli Arif Hikmet (Çatıkkaş, 2009: 358)

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

Kâmil insanın karşısında en alt mertebede olan insan ise nefis mertebelerinden esfel-i safilin veya nefs-i emmareye denk gelen *insan-ı hayvandır*. Nefs-i emmare, insanı kötülüğe sevkeden ve akıl ile daima mücadele halinde olan nefstir (Özdil, 2009: 69). Kâmil insan kendini aşağı çeken bu nefse galip gelen kişidir. Bu nefse yenilen ise esfel-i safilin mertebesine düşen, hayvandan bir farkı kalmayan *insan-ı hayvandır*. İnsanın en olumsuz durumunu belirtmek için hayvan kavramı ilk mutasavvıflardan itibaren kullanılagelen bir kavramdır. Tasavvufta mükemmel bir ahlâk üzerine yaratılan insanın akıl ve idrak sahibi olması, onu hayvandan ayıran en büyük özellik olarak kabul edilir. Her insan potansiyel bir *insan-ı kâmidir*. Çünkü insan, *insan-ı kâmil* olabilecek kabiliyetler taşır. Buna göre

insan doğası iyilik ve kötülüğe dönük yönelimleriyle ele alınır ve insanın her ikisini de kendisinde barındırdığı kabul edilir. Varoluşun içinde böyle bir zıtlığın bulunması da yaratılışın mükemmelliğindedir. İnsan irade gücüyle iyi yahut kötü durumlardan birine yönelir. İnsanın yapması gereken, iyiyi kötüden ayırt edebilecek bir seçicilik göstermesidir. Bunun için de insanın doğasında var olan potansiyeli gerçekleştirmesi yani kendini bilmesi ve aşması gerekir. Bu potansiyelini fark edip ortaya koyanlar, kâmil insan makamına erişebilir. Fark edemeyip geliştirmeyenler ise artık her şeyle birlikte kendi özünü de tüketen “hayvana” dönüşür, pasifleşir. Kânî, bu anlayışı şöyle dile getirmiştir:

Fark itmeyen insan ne demek olduğın eyvah  
Hayvan gelecektür yine hayvan gidecektür

(Yazar, e-kitap: 184)

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

*İnsan-ı hayvan* kavramını ilk kullanan İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî düşüncesine göre, insanlar arasında Tanrısal özü kavrayıp-kavrayamama bağlamında ortaya çıkan kategorik farklılaşma, kâmil insanın yanında farklı insan tiplerini de doğurmaktadır. Buna göre Tanrısal özü kavrayıp aktif kılan kâmil insan, en üst kategoriye oluştururken bu bilinç düzeyine ulaşamamış ve salt hayvansal yönünü işlevsel kılmış insan tipi olan *insan-ı hayvan* ise en alt kategoriye oluşturur (Karacoşkun, e-makale: 86). Daha sonraki yüzyıllarda mutasavvıfların eserlerinde ve tasavvufi şiirlerde bu tamlamanın direk kullanımı yoktur fakat olumsuz kişilik ve karakter özelliğine sahip insan tipi ve davranışlarını açıklamak için hayvan sözcüğü kullanılmıştır. Mevlânâ insanın olması gereken halini divanında şöyle açıklamıştır:

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

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

Hevâ-yı nefsi terk eden melâik rütbesin bulur  
Mukarreb olamaz ref ' etmeyen bu tab'-ı hayvânî

Gaybî (Çatıkkaş, 2009: 374)

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

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

‘İlm okımak bilmeklik kendözünü bilmekdür.

Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin”

(Tatcı, 2008: 341)

### İnsan-ı Kâmil-Üstinsan

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

Şol cân ki aşkın yiridür

Kâmil gerekdür arıdur

Kâmil ki şol aşk eridür

Daim işi Allah olur

Ümmî Sinan (Bilgin, e-kitap: 39)

Nietzsche de insanın değişmesi gerektiğini söyler. O, zaten güçlü bir iradeye sahip olan insanın bu iradeyi açığa çıkarıp kendini aşarak *üstinsan* olmasını arzular. Onun *üstinsan* anlayışına göre de yılanın derisini değiştirdiği gibi insan da sürekli ileriye doğru yeni şeyler öğrenerek, hayattan daha fazla ders alarak ve

farkındalığını yükselterek kendini geliştirmelidir. İnsan, sürü ve özgür insan tiplerini aşarak, kendi üzerinde yeni bir karakter yaratarak *üstinsan* olmalı. Her iki anlayış da insanın varmak istediği yerin kendisini aşması olduğu ve olgunlaşması gerektiğini vurguladığı için benzer noktalara sahiptir. Hem *insan-ı kâmil* hem de *üstinsan* için kendi hareketi ve çabası sonucu kendini aşarak yeni bir kimlik kazanmak söz konusudur. İkisi de eksik yanlarını kendi içinden gelen güçle tamamlar, sıradan insanların üstünde yer alır. Bu sıradan insanlar Nietzsche’de sürü veya son insan; tasavvufta da pasif veya esfel-i safilin olan insan-ı hayvandır. Nietzsche’ye göre de *ideal olana* ulaşması için insanı zorlu bir yolculuk beklemektedir. O, *üstinsan* için çabalama, kuşku duymalı, yapay değerleri aşığılamalı, keşifler yapmalı, kendine emir vermeli, kendini yok etmeli ve yeniden yaratmalıdır. Bu bağlamda bakıldığında tasavvuftaki *insan-ı kâmil* ile Nietzsche nihilizmindeki *üstinsan* anlayışı ortak bir noktada yer almaktadır. Fakat bu değişim ve dönüşüm için farklı süreçler kabul edilmekte ve farklı bir duruş sergilenmektedir.

Nietzsche’nin nihilizminde *üstinsana* Tanrı’yı inkâr etmek suretiyle ulaşılabilir. İdeal benliğe ancak Tanrı ve diğer tüm ilahî kaynaklardan uzaklaşarak ulaşılabilir. Çünkü o, Tanrı ve tüm kutsanan değerlerin varlığını insanın özgürlüğü, onuru ve sorumluluğuna aykırı olarak görür. İnsanın bu kutsallardan uzak durması gerektiği vurgulanır. *İnsan-ı kâmilin* ise bu değişim ve dönüşüm yolundaki rehberi Kur’an, hadisler ve sünnetlerdir. O merkeze Tanrı’yı alır. Çünkü tasavvuf insanın varoluş sürecinde Tanrı’nın varlığına dikkat çekmiş, *insan-ı kâmil* olmayı Tanrı’nın varlığı ile ilişkilendirmiştir. Bu anlayışa göre insan Tanrı tarafından yeryüzüne halife olarak görevlendirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı ile insanı birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. *İnsan-ı kâmil* hiçliğin farkına vardıkça Tanrı’ya yaklaşır. *Üstinsan* ise hiçlik farkındalığı artıkça Tanrı’dan uzaklaşır. Zira birinin nezdinde hiç olan kendi maddi varlığı iken diğerinin nezdinde hiç olan Tanrı’nın varlığı ve onun şahsında tüm kutsalların varlığıdır.

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

Hâlbuki *üstinsan* için en büyük özgürlük kendi iradesinden aldığı gücün özgürlüğüdür. *Üstinsan* asıl özgürlüğüne bu kutsallardan kurtulup istenciyle (iradesiyle) hareket edebildiği anda kavuşur. *Böyle Söyledi Zerdüş*t eserinde

Nietzsche (2017b: 82) bunu şöyle dile getirir: “İstemek özgürleştirir: budur istemin ve özgürlüğün gerçek öğretisi.” *Üstinsan* gücünü kendisinden aldığı için herhangi bir desteğe ihtiyacı yoktur. Sorumlulukları yüklenmiş, kendini sonsuz bir güçte hisseden *üstinsan*, yaşamını görünen dünya sınırları içinde belirler, sadece bu dünyadaki yaşamı oluvmayı ve bu dünyada yaşamayı arzular. Onun *üstinsan* anlayışının temelinde bir ilahî kaynak bulunmaz. Çünkü *üstinsan*, kendi değer yargılarını yaratan kendi istemine göre hareket eden, kendi kendine yetebilen insandır. Bu nedenle bir yaratıcıya yani Tanrı’ya ihtiyaç duymayan insandır. *Üstinsan* Nietzsche tarafından Tanrı yerine konulur: “Bir Tanrı yaratabilir misiniz? – Öyleyse Tanrılar hakkında tek söz söylemeyin bana! Oysa pekâlâ yaratabilirsiniz *Üstinsan*.” (Nietzsche, 2017: 80). O, aslında insanın kendini aşmasıyla Tanrı’nın yerini alacak *üstinsanın* doğuşunu bildirir. Tasavvufta ise *insan-ı kâmil*, Tanrı’nın yanında konumlandırılır ve O’nun isim ve sıfatlarıyla donanan kişi olarak verilir. Gücünü Tanrı’dan alan, Tanrı’nın emir ve isteklerine uygun olmayan bir yaşama sırtını dönen, O’nun rızasına göre hareket eden, öte dünya merkezli yaşayan ve bu bağlamda diğer insanlara da örnek olarak verilir. Ümmî Sinan bir manzumesinde *insan-ı kâmil* dünyaya gönül vermeyen, tek derdi Tanrı’nın dostluğu olan kişi olduğunu şöyle dile getirmiştir:

Mâsivâ sevdâsına baş egmeyen merdâneler

Dôstı derdiyle hemîşe kâmil insândur yanar

Ümmî Sinan (Bilgin, e-kitap: 41)

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

Gönül verme cihana bi-vefadır

Gönül vermek ana ayn-i hatadır

Buna can u dil ile anla vü bak

Fenâdır bu fenâ sanman bekâdır

Nesimî (Kahrıman, 2012: 85)

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

*Üstinsan* için kendi ahlâk değerlerini kendisi yaratarak, hiçbir otoriteden destek almadan oluşturmak esastır. Bu konuda Nietzsche’nin şu söylemi örnek

verilebilir: “Ve dünya dediğiniz şeyi önce siz yaratmalısınız: bizzat sizin aklınız, sizin imgeniz, sizin isteminiz, sizin sevginizde şekil bulmalı o! Ve sahiden, sizin mutluluğunuz için olacak bu, siz idrak edenler!” (Nietzsche, 2017: 80). O yaşadığı dünyada hayatla hesaplaşır ve varoluşun muhasebesini yapar. Öte dünya anlayışını reddeder. Ona göre uğruna asıl yaşanması gereken dünya, bu dünyadır öte dünya değil. *Üstinsan* her türlü ödülü bu dünyada ister ve bu dünyada daha mutlu, daha coşkun, daha anlamlı nasıl yaşanabileceğini sembolize eder.

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

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

### Sonuç

Tasavvuf ve Nietzsche nihilizmi arasında zaman, kültürel zemin ve coğrafya olarak fark olmasına rağmen, iki düşünce anlayışının ideal insan anlayışı konusunda benzer dertlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu dertlere sundukları reçeteler ve başvurdukları yollar çoğunlukla farklıdır. Biri söz konusu kavramları açıklarken duyduğüstü bir tutum sergilerken diğeri rasyonel akli merkeze alır.

Tasavvuftaki *insan-ı kâmil* de Nietzsche’deki *üstinsan* da yeni bir benliğe eşyanın üzerindeki hiçliği görerek ulaşır. Fakat her ikisinin neye hiç dedikleri konusu önemli farklılıklar barındırır. Birinin hiç dediğine diğeri var demektir. *İnsan-ı kâmile* göre Tanrı dışındaki bilinen tüm gerçeklikler aslında birer hiçtir. Mutlak ve tek gerçek yalnızca Tanrı’dır. Ayrıca yaşanan dünya insanın asıl yurdu olan ahirete hazırlık yeridir ve geçicidir. Kalıcı ve sonsuz olan öte dünyadır. *Üstinsana* göre ise asıl gerçek var olan yaşamın kendisi ve insanın içinde bulunduğu andır. Tanrı, öte dünya gibi kutsallık atfedilen tüm değerler hiçten ibarettir. *İnsan-ı kâmil* hiçliğin farkına vardıkça Tanrı’ya yaklaşır. *Üstinsan* ise hiçlik farkındalığı artıkça Tanrı’dan uzaklaşır. Zira birinin nezdinde hiç olan kendi

maddi varlığı iken diğerinin nezdinde hiç olan Tanrı'nın varlığı ve onun şahsında tüm kutsalların varlığıdır.

İnsanın daha ahlâklı, anlamlı, coşkulu yaşaması ve olgunlaşması için ideal insan tipi, otoriteye boyun eğen, köle ruhlu pasif insan tipi tanımları her iki anlayışta birbirine oldukça benzemektedir. Kendi bireysel sorumluluklarını alabilmeleri, iç potansiyellerinin farkına varıp sürekli bir değişim ve dönüşümle kendilerini aşmaları konusunda *üstinsan* ve *insan-ı kâmil* benzerlikler barındırıyor. Fakat olgunlaşmaya başlayan insan, Tasavvuf düşüncesinde Tanrı'ya yaklaşırken, Nietzsche düşüncesinde Tanrı'dan uzaklaşmaktadır. Tasavvuf, insanın Tanrı ile yakın olup O'nun isteği doğrultusunda bir yaşam sürmesini ve anımı o doğrultuda değerlendirmesini isterken Nietzsche insanın Tanrı ve herhangi bir din fikrinden uzak, kutsanmış değerleri reddederek kendi yaratmış olduğu değerler doğrultusunda yaşamasını savunur.

Kısacası tasavvuf, dünyayla ilişkisini kesmeyen fakat asıl çabasını ve hazırlığını sonsuz öte dünya için yapan bir *insan-ı kâmil* tipi ortaya koyar. Nietzsche, sonsuz öte dünya diye bir yaşamı yadsıyan, yaşamı sadece bu dünyadan ibaret gören ve bu nedenle yaşamı en üst düzeyde olumlayan, yaşamı salt kendi eylemleriyle yeniden dönüştürebilen bir *üstinsan* tipi ortaya koyar. *İnsan-ı kâmilin* dönüştüğü benlik, gücünü Tanrı'dan almış, Tanrı'nın sunduğu ahlâkla ve onun rızasıyla donanmış bir benliktir. *Üstinsanın* ise kendi iradesi sonucu dönüşüme uğramış, gücünü kendinden almış bir benliktir.

### Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. (e-ansiklopedi), “İkbâl, Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikbal-muhammed> (Erişim Tarihi: 18.04.2022).
- Bilgin, A. Azmi (e-kitap), Ümmî Sinan Divanı, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55913,ummi-sinan-divanipdf.pdf?0>
- Çatıkkaş, Mehmet Ata. (2009), *Şiirimizin Beyitler Ve Mısralar Sözlüğü*, İstanbul, Sütun Yayınları.
- Çevikbaş, Sebahattin (e-makale), “Nietzsche ve Nihilizm Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Olan Bir Felsefe”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/32193> (Erişim Tarihi: 12.04.2022).
- Ertekin, Ferdi. (e-makale), “Nietzsche'nin Üstüninsan ve Tasavvufun İnsan-ı Kamil Tasavvurlarına Bir Bakış”, *Felsefe ve Sosyal-Siyasi Bilimler Dergisi*, [https://www.academia.edu/61646561/\\_Nietzsche\\_nin\\_%C3%9Cst%C3%BCninsan\\_ve\\_Tasavvufun\\_%C4%B0nsan\\_%C4%B1\\_K%C3%A2mil\\_Tasavvurlar%C4%B1na\\_Bir\\_Bak%C4%B1%C5%9F\\_](https://www.academia.edu/61646561/_Nietzsche_nin_%C3%9Cst%C3%BCninsan_ve_Tasavvufun_%C4%B0nsan_%C4%B1_K%C3%A2mil_Tasavvurlar%C4%B1na_Bir_Bak%C4%B1%C5%9F_) (Erişim Tarihi: 25.04.2022)
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1992), *Mevlânâ Celâleddin Divan-ı Kebir*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Basımevi.



- Kahriman, Ayhan. (2012), *Nesimi Divanı'nda Tasavvufi Öğelerin Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Karacoşkun, M. Doğan. (e-makale), “İbnü'l-Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlenmeleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/52450> (Erişim Tarihi: 04.05.2022).
- Karaköse, Saadet (e-makale), “Eski Türk Edebiyatı'nda Felsefi Açından İnsan Tipleri”, *İlmi Araştırmalar*, <http://acikerisim.fsm.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11352/1679/Karak%C3%B6se.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 11.04.2022).
- Khaton, Jamilah. (1995), “İkbal'in İnsan-ı Kâmilî”, (Çev.) Celal Türer, *Kitap Dergisi*, Yıl:10, S 72, s. 57.
- Küçük, Osman Nuri. (2007), *Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara.
- Nahifi, Süleyman (2009), *Mevlana Mesnevi-i Şerif*, İstanbul, Timaş Yayınları.
- Nasr, Seyit Hüseyin. (1985), *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.) Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (1974), *The Gay Science (Şen Bilim)*, (Çev.) Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich. (2002), *Güç İstenci*, (Çev.) Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich. (2003), *Şen Bilim*, (Çev.) Levent Özşar, Bursa, Asa Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich. (2017), *Böyle Söyledi Zerdüşt*, (Çev.) Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017), *Deccal*, (Çev.) Oruç Aruoba, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Okçu, Naci (e-kitap), Şeyh Gâlib Dîvânı, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>
- Özdil, Hatice. (2009), *Hulâsatü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 108-214 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Sümer, Banu Alan. (e-makale), “Nietzsche Felsefesinde Bir İdeal Olarak Üstinsan”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, [https://scholar.google.com/scholar?hl=tr&as\\_sdt=0%2C5&q=Nietzsche+Felsefesinde+Bir+%C4%B0deal+Olarak+%C3%9Cstinsan&btnG=](https://scholar.google.com/scholar?hl=tr&as_sdt=0%2C5&q=Nietzsche+Felsefesinde+Bir+%C4%B0deal+Olarak+%C3%9Cstinsan&btnG=) (Erişim Tarihi: 10.05.2022).
- Tatçı, Mustafa. (2008), *Yunus Emre Divanı İnceleme*, İstanbul, H Yayınları.

Uludağ, Süleyman. (1991), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları.

Yazar, İlyas (e-kitap), Kânî Divanı, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55833,3-kani-divanipdf.pdf?0>