

Friedrich Nietzsche'nin "Böyle Söyledi Zerdüş" ile Filibeli Ahmet Hilmi'nin "Amak-I Hayal" Adlı Eserlerinde Üst İnsan

The Overman in Friedrich Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra" and Filibeli Ahmet Hilmi's "Amak-I Hayal"

ÖZET

Nietzsche'nin "Böyle Söyledi Zerdüş" adlı eseri, modern toplum düzeninde insanın çöküşünü en iyi yansıtan eserlerden biri olarak nitelendirilebilir. Eserde rasyonalist, determinist, pozitivist etkilerle aydınlanan; Marksist, Darwinist düşüncelerle yeni bir yaşam düzeni inşa etmeyi tasarlayan ve bu aşamada kendisini sonsuz, sınırsız yetki sahibi ilan eden yeni bir insan modeli tasvir edilmektedir. Yeni toplum düzenindeki bu yeni insan tipi üstinsan olarak adlandırılmıştır. Modern bireyin üstinsan mertebesine ulaşabilmesinin ön koşulu ise hür iradesiyle karar verebilmesidir. Filibeli Ahmet Hilmi ise "Amak-ı Hayal"de yine üst mertebeye ama farklı bir insan tanımlaması yapmaktadır. Ahmet Hilmi'nin insan-ı kâmil olarak adlandırdığı bu kişinin üst mertebeye çıkışı ise, tüm nitelendirmelerden arınarak hiçbir mertebesine ulaşması ve nefis mücadelesinde galip gelerek aynadaki yansımasında hakikatin bilgisine erişebilmesidir. Bu bağlamda her iki eserde de insanın ontolojisine dair farklı açıklamalar yapılırken; benzer merhalelerden geçerek farklı sonuçlara ulaşan bir üst insan modeli resmedilmiştir. Çalışmada söz konusu iki eserdeki üst insan tasvirleri, geçirdiği süreçler ve varılan netice itibarıyla sosyolojik inceleme yöntemi çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Amak-ı Hayal, Böyle Söyledi Zerdüş, üstinsan, varoluşçuluk

ABSTRACT

Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra" can be considered one of the works that best reflects the decline of humanity in modern society. The work depicts a new model of humanity, enlightened by rationalist, determinist, and positivist influences; contemplating the construction of a new order of life through Marxist and Darwinist ideas; and in this process, declaring itself to possess infinite and unlimited authority. This new type of human being in the new social order has been called the overman. The prerequisite for a modern individual to reach the level of a superior being is the ability to make decisions with free will. Filibeli Ahmet Hilmi, in his work "Amak-ı Hayal", offers a different, but higher-level, definition of humanity. According to Ahmet Hilmi, the person who attains this higher level, whom he/she calls the "perfect human being," is able to reach the state of nothingness by being purged of all attributes and, by winning the struggle against the ego, to access the knowledge of truth in their reflection in the mirror. In this context, while both works offer different interpretations of human ontology, they depict an overman model who progresses through similar stages to reach different conclusions. In this study the depictions of the Übermensch (overman) in the two works in question will be comparatively examined through their evolutionary processes and the conclusions reached, within the framework of sociological research methods.

Keywords: Amak-ı Hayal, Amak-ı Hayal, Thus Spoke Zarathustra, Overman, Existentialism

GİRİŞ

On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında metafizik alanın rasyonalist düşünceyle sorgulanması, yeni ontolojik temellerin arayışı kaygısına yol açmıştır. Bu süreçte varlık hiyerarşisinde en üst konuma getirilen birey, varlığın dayanak noktalarının sorgulanmasında yeni bakış açılarını geliştirmiştir. Nietzsche'nin Zerdüş'ü "her şeyin ölçüsü" olarak nitelendirdiği insanı kendi içinde de bir sınıflandırmaya tabi tutarak "üst insan" kavramını ortaya atmıştır. "Böyle Söyledi Zerdüş" eseri, bireyin söz konusu düzende en üst mertebeye çıkış sürecini konu edinmektedir. İnsanın varoluşunu aynalama yöntemiyle açıklamaya çalışan Filibeli Ahmet Hilmi ise insanı varlık hiyerarşisinde üst makamlara getirirken; insanlar arasındaki sınıflandırmayı, tasavvuf düşüncesindeki "vahdet-i vücud" kavramıyla bağdaştırmaktadır. Çalışmada söz konusu iki eser üstinsan tasvirleri, bu süreçte geçirilen dönüşümler ve varlık hiyerarşisinde insana atfedilen değer bağlamında sosyolojik inceleme yöntemi çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Modernizasyon sürecinde yaşanan ruhsal bunalı ve insanın bilimsel bilgi ve mutlak akılla cevap bulmakta yetersiz kaldığı agnostik alan, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında varoluşçuluk düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır:

Meryem Koyun¹

How to Cite This Article

Koyun, M. (2026). Friedrich Nietzsche'nin "Böyle Söyledi Zerdüş" ile Filibeli Ahmet Hilmi'nin "Amak-I Hayal" Adlı Eserlerinde Üst İnsan. *International Social Sciences Studies Journal*, (e-ISSN:2587-1587) 12(7), 1187-1196. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21626521>

Arrival: 07 June 2026

Published: 31 July 2026

Social Sciences Studies Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Konya, Türkiye. ORCID:0000-0002-8906-3926

“Ritter’e göre, varoluşçuluk, ‘köklerinden kopmuş (...), temelini yitirmiş, geçmişe, tarihe güvenini kaybetmiş (...), toplumda yabancılaşmış (...), mutsuz, huzursuz insan varlığını dile getiren’ bir felsefedir. Bu felsefe daha çok, ‘toplum içinde yaşayan bireyin tehdit altında olduğu (...), günümüzle gelenek arasındaki bağlantının koptuğu (...), insanın manasız bir varlık haline geldiği (...), kendi kendini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde’ ortaya çıkar. Özellikle savaş ve bunalımın ertesi yılları bu çıkışın keskinleştiği, göze battığı dönemlerdir” (Sartre, 1985: 10).

Bilimsel gerçeklik çerçevesinden bakıldığında varoluşsal sorgulamalar neticesinde farklı bakış açıları geliştirildiği görülmektedir. Rasyonalizme dayalı bilimsel bilgi temelli bir yaklaşımı benimseyen Zerdüşt, varoluşun kaynağını, somut verilerden hareketle açıklamaktadır:

“Üstinsan yeryüzünün anlamıdır, isteminiz desin ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı olsun. Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın! Zehir saçar onlar, kuruyup gitmeye yüz tutmuş ve bizzat zehirlenmiştir onlar, yeryüzü yaka silkli böyle kişilerden: yok olsalar ya hepten! Bir zamanlar tanrıya küfretmek en büyük küfür, ama tanrı öldü ve böylelikle bu kâfirler de öldü. Şimdi en korkunç günah yeryüzüne küfretmek ve anlaşılmaz olanın ciğerine yeryüzünün anlamından daha çok itibar etmektir!” (Nietzsche, 2025: 6-7).

Bu bağlamda dünyayı insanla anlamlandırmaya çabalayan Zerdüşt’ün metafizik alanı tamamen dışarıda bırakan insan odaklı bir ontoloji benimsediği görülmektedir. Nietzsche’ye göre üstinsanın ontolojik inşası, kendini bilme ve hatta kendini aşma neticesinde meydana gelmektedir:

“Zerdüşt’ün öğütlediği bilgi, dar anlamda lineer (nesne-özne ilişkisi) bilgi değil; ebedi bilgeliğin işaret ettiği ‘kendini bil’ dictum’udur. Zira ancak derinlere nüfuz eden öz-bilgisi (self-realization) kişide varoluşsal transformasyonu mümkün kılar. Tarih boyunca bütün bilgiler öz-bilgisinin önemine işaret edip savunagelmıştır. Metodlu, dinamik, kendini anlama faaliyetinin, yani öz-bilgisi çabasının, organizmayı yabancı unsurlardan arıtacağı hususunda Nietzsche de perennial (kadim) bilgeliğin görüşü çizgisindedir” (Baykan, 2000: 106-107).

Buna göre içinde bulunduğu kültür ortamında çöküş psikolojisini deneyimleyen ve kendini bilen, kendi kendine yetebilen “hür insan” a giden yolda geçirdiği değişimler dolayısıyla dinamik bir yapıdaki insan tasviri, modern kültür ortamının bireycilik algısının bir yansıması olarak okunabilir.

Diğer taraftan eserlerdeki karakter isimlerinin de varoluş sorunsalı çerçevesinde şekillendirildiği görülmektedir. Zerdüşt kelimesinin etimolojisi hakkında açık ve net ifadeler bulunmamakla birlikte eski Pers ve İran dillerinde “Zara-usta” gibi bazı varyantların aile mesleğine işaret edebileceği ve bu bakımdan da develerin bakımıyla ilgili bir anlama geldiği düşünülmektedir. Ne zaman yaşadığı hakkında bilimsel bir veriye rastlanmasa da M.Ö. -1500-1000 yılları arasında yaşadığı rivayet edilmektedir. Temsilcisi olarak nitelendirildiği Zerdüştlük ise, eski İran veya eski Pers inancı olarak anılmaktadır. Buna göre insan, iyilik ve bilgeliğin temsilcisi Ahura Mazda ile kötü ruh Angra Mainyu arasında özgür iradesiyle bir seçim yapar ve bu seçimlerin sonuçları neticesinde ödüllendirilir ya da cezalandırılır (Bkz. <https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-308/zerdust/>). Bu bağlamda söz konusu inanışın, Nietzsche’nin “insan her şeyin ölçüsüdür” deyiimiyle koşutluk içerisinde olduğu söylenebilir. Zerdüşt ismi, Zerdüşt inancına mensup kişileri ithafen kullanıldığından, karakterin ontolojik yaklaşımı da bu minvaldedir:

“Pek yabancı değil bana bu gezgin: çok yıllar önce geçmişti buradan. Zerdüşt’tü adı; ama değişmiş bu arada. O zamanlar küllerini taşırdın dağlara: şimdi de ateşini mi taşımak istersin vadilere? Kundakçılara verilen ceza korkutmuyor mu gözünü? Evet, tanıdım Zerdüşt’ü. Durudur gözleri ve hiçbir tiksinti sinmiş değildir dudaklarının kıvrımına. Dansçı gibi yürümesi de bundandır ya! Değişmiş Zerdüşt, Çocuk olmuş Zerdüşt, uyanmış Zerdüşt: şimdi ne arıyorsun uyuyanların yanında? Bir denizde yaşar gibi yaşadın yalnızlıkta ve deniz taşıdı seni. Eyvah şimdi karaya çıkmak istiyorsun, öyle mi? Eyvah, bedenini yeniden kendin sürüklemek istiyorsun, öyle mi?” (Nietzsche, 2025: 4).

Eserde Zerdüşt, zaman içinde değişmiş ve uyanmış olarak tasvir edilmektedir. Onun geçirdiği dönüşüm, modernizasyon sürecinin başlangıcında aydınlanma ile ortaya çıkmış ve ontolojik temelleri sorgulatmıştır. Bu rasyonel ve eleştirel tavrın - her ne kadar bireyi bulunduğu konfor alanından çıkarsa da - uyanışa vesile olarak somut bir varlık alanı oluşturduğu yorumu yapılmıştır. Nietzsche, Zerdüşt’le varoluşun kaynağını somut verilerden hareketle açıklamaya çalışırken; Filibeli Ahmet, Raci’nin varlık ontolojisini, yaratıcı düşüncesiyle açıklamaktadır.

“Mecnun: - Elifba ne demek?

Mütehayyir: - Evrendeki olaylar.

Mecnun: - Hangi harf asıldır?

Mütehayyir: - Elif.

Mecnun: - Neyin aslı? Varlığın mı, olayların mı?

Mütehayyir: - Varlığın olamaz; olayların.

Mecnun: - Elifin aslı ne?

Mütehayyir: - Nokta.

Mecnun: - Varlık dediğin Elif mi nokta mı?

Mütehayyir: - Nokta sessiz varlık, elifle konuşur.

Mecnun: - Ya demek varlık iki türlü mü?

Mütehayyir: - Hayır elif ve nokta birdir.

Mecnun: - Öyleyse elif nasıl ortaya çıktı?

Mütehayyir: - Bu bir meseledir. Anlatmaya sığmaz ki” (Hilmi, 2025: 165-166).

Buna göre varoluşun kaynağı tektir ve rasyonel verilerle açıklanıp somutlaştırılmaz; ancak sezgisel bir idrakte kavranabilir ve sorgulanmaya müsait değildir. Tüm kâinata olduğu gibi insanın da ontolojik temellerinin ilahi yaratıcıya dayandırıldığı “Amak-ı Hayal”de beşerin yaratıcı karşısındaki durumu ise Raci karakterinin ismiyle belirtilmiştir. Mürşit Aynalı Baba, Raci isminin anlamını eserde şu şekilde açıklamaktadır:

- ✓ “İsminiz nedir?
- ✓ Ahmet Raci.
- ✓ Raci mi? (Gülerek) İnsanlığın ismini gasp etmişsin nurum!
- ✓ Ne gibi?
- ✓ İnsanoğlu o kadar aciz, zayıf ve muhtaçtır ki hayatını ricayla geçirir. Raci demek insan demektir” (Hilmi, 2025: 11).

Buna göre Ahmet ismini açıklama gereği duymayan Aynalı Baba, Raci ismini genel manada kullanarak tüm insanlığa işaret etmiştir. Tüm insanlar aynı tözden geldiğinden, fitrat gereği hepsinden aynı davranış kalıpları beklenmektedir. Arapça “*rica kökünden gelen ve istemek, rica etmek, yalvarmak, niyaz etmek*” (Mutçalı, 1995: 312) anlamlarına gelen Raci” sözcüğü, bu ismi taşıyan karakterin ontolojik temellerini olduğu kadar ilahi yaratıcı karşısındaki konumunu da tasvir etmektedir.

İnsanın ontolojik temellerine dair iki farklı yaklaşım geliştiren iki yazar, varlığın somut/soyut tezahürleri konusunda da farklı bakış açılarına sahiptir. Bu bağlamda cismen ve ruhen var olmak noktasında eserlerde iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Modernizm temelli yaklaşımda mana (ruh) alemi pozitivist-determinist bir yaklaşımla koşutluk içerisinde bir epistemolojiye sahip olmadığından, nesnel bakış açısıyla açıklanması mümkün olmayan bir alan olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda duyu organlarıyla kavranamayan ruh, maddi boyutuyla evrende bir hacim kaplayan beden bir parçasıdır. Buna göre ruh, ancak beden ile anlam kazanmaktadır:

“‘Bedenim ben, hem de ruh’ – böyle konuşur çocuk. Neden çocuklar gibi konuşmayalım ki? Ama uyanmış, bilen kişi der ki: Bütünyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece. Beden tek bir akıldır, tek bir duygusu olan bir çoğulluktur, bir savaş ve bir barıştır, bir sürü ve bir çobandır. Senin küçük aklın da bedeninin aletidir, kardeşim, şu senin ‘tin’ dediğin, senin büyük aklının küçük bir aleti ve oyuncağıdır. [...] Duyunun hissettirdiğinin ve tinin idrak ettiğinin kendi içinde bir sonu yoktur asla. Ama duyu ve tin, her şeyin onlarda sona erdiğine ikna etmek isterler seni: bu kadar kibirlidir onlar” (Nietzsche, 2025: 27-28).

Varlığı, mana âlemini esas alan ontolojik tabanda açımlayan “Amak-ı Hayal”de ise beden/ruh ayırımına farklı bir yaklaşım olduğu gözlenmektedir:

“Eğer varsam, niçin yok olacağım? Yok olmayacağım, ruhum baki kalacak. İşte kuşku ejderhasının yetiştiği kısım, denklemin bu son kısmıydı. Ruhum baki kalacak mı? Ruh nedir? Bizatihi hisseder mi? Kimliğini bilir mi? Varsa bedenden ayrıldığında ne gibi bir halle hallenecektir? İşte cevapsız birçok soru. Deli ekledi: -Ancak ben varım, zira hiçim, yokum. Varlığım mutlaklıktır. Yokluk mutlak olmayan içindir. Mutlak varlıktır. Vardır” (Hilmi, 2025: 9).

Metafizik algıda insan cismen (madden) yok olsa da manen (ruhen) varlığını devam ettirmektedir. Bu minvalde akıl ve bilim temelli modernist yaklaşım, maddi varlığın bir sonu olduğuna işaret ederken; tasavvufi bakış açısı, maddi varlık sona erse bile mana aleminde sonsuz bir varoluşa işaret etmektedir. “Amak-ı Hayal”de mana âlemini

açıklamada yetersiz kalan madde alemi geçicidir ve aslolan mana alemidir. İnsanlar için en yüksek mertebeye ulaşmada önemli bir basamak olarak nitelendirilen “hiçlik” makamına ulaşabilmek için ise madde aleminden vazgeçmek gerekmektedir; çünkü hiçlik makamında maddi olan hiçbir şeye yer yoktur. Bu bağlamda “Amak-ı Hayal”de manen var olmak için madden yok/hiç olmak gerekmektedir. Tasavvuf bakış açısına göre kâinatın bütün mertebelerini bünyesinde toplayan kâmil insan, yok olabildiği ölçüde asıl varoluşuna ulaşabilmektedir.

“İnsan-ı Kâmil fikri, varlık fikrinin devamıdır. İbn Arabî’ye göre kâinat ilk önce ruhsuzdu. Tıpkı cilasası vurulmamış bir ayna gibiydi. Âdem bu cilasız aynanın cilasası ve ruhu olmuştur. Ona göre insan, ilahi isim ve sıfatların, bütün kemallerini aksettiren cismi, büyük alemin cisminde küçük olsa bile, insan büyük alemin bütün hakikatlerini kendinde toplamaktadır. İnsan-ı Kâmil, maddi ve manevi bütün mertebeleri kapsamaktadır” (Yılmaz, 2007: 445).

Nietzsche’de ise hiçlik düşüncesi, “Amak-ı Hayal”den tamamen farklı olarak, nihilist felsefe bağlamında açıklanabilir. Rasyonalist bakış açısıyla pozitivist ve determinist bir temele yerleştirilen Nihilizm kavramını, Ahmet Cevizci şu şekilde tanımlamaktadır:

“Bilginin kaynağında yalnızca deneyimin bulunduğunu, deneyden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını; her şeyin duyuların izlenimlerinden türetildiğini, izlenimlerden daha sonra bellekte, onların tasarımlarının üretildiğini, bu tasarımların çeşitli şekillerde birleştirilmeleri ve işlenmelerinin soyut düşüncelere götürdüğünü savunan empirizmin temel tezini ifade eden Latince deyim: ‘zihinde, daha önce duyularda olmamış hiçbir şey yoktur’” (Cevizci, 1999: 629).

Buna göre Zerdüş, soyut tabiatlı ruhun varlığını, belirli bir hacmi ve kütlesi olan beden varlığıyla koşutluk içerisinde kabul etmektedir. Tamamen yok/hiç olmak, somut varlığı ortadan kalkmasıyla mümkün olmaktadır:

“Oysa Zerdüş olduğu yerde kaldı ve tam da onun yanına düştü gövde; çok kötüydü hali, kırılmıştı her bir yanı, ama henüz ölmemişti adam. Tüm kemikleri kırılmış adam bir süre sonra kendine geldi ve yanı başında Zerdüş’ün diz çöktüğünü gördü. ‘Sen ne yapıyorsun burada?’ diye sordu sonunda, ‘çoktandır biliyordum şeytanın bana çelme takacağını. Şimdi cehenneme sürüklüyor beni: Engel olacak mısın ona?’ ‘Şerefim üzerine dostum diye yanıtladı Zerdüş, ‘sözünü ettiklerinin hiçbirisi yok: ne şeytan var, ne de cehennem. Ruhun bedeninden önce ölmüş olacak, hiç korkma artık. Adam kuşkulu gözlerle baktı. ‘Eğer hakikati söylüyorsan,’ dedi sonra, ‘hiçbir şey yitiriyor sayılmam yaşamımı yitirmekle’” (Nietzsche, 2026: 13).

Buna göre Filibeli Ahmet, hiçlik tanımında materyalist alanının tamamen dışında soyut bir alana işaret ederken; Nietzsche, tamamen nesnel ölçütlerle tasarlanan ve somut verilerle oluşturulmuş maddi alana yönelmektedir.

Her ne kadar farklı ontolojik açıklamalara yer verilse de, her iki eserde de insanın gelebileceği en son evre olarak nitelendirilen üstinsan/kâmil insan makamına ulaşabilmek için hiçlik makamından geçmek gerekir ki bu da çeşitli değişim ve dönüşümler neticesinde gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm “Amak-ı Hayal”de maddi alanın dışında; “Böyle Söyledi Zerdüş”te ise tamamen maddi alan dahilinde tanımlanmaktadır. Bu mertebeye ulaşmak için ise insanın karşılaştığı güçlüklerin üstesinden gelerek kendini aşması ve belirli bir olgunluk seviyesine ulaşması gerekmektedir. Bu minvalde ruhun, değer hiyerarşisinde en üst makama gelmesiyle hiçlik mertebesine ulaşabileceği ve bu vesileyle de aslında üstün insan hedefine ulaşabileceğine işaret edilmektedir.

“Amak-ı Hayal”de Raci karakteri hem fiziksel hem de ruhsal olarak sürekli bir dönüşüm geçirmektedir. Kimi zaman zengin bir tüccar kimi zaman da fakir bir dilenci kılığındadır. Raci’nin insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmesi için geçirdiği dönüşümler genel itibarıyla maddi dünyanın değer algısına göre şekillenen değişimlerdir ve onun ruhsal alanda olgunlaşıp hiçlik mertebesine ulaşabilmesi için çıkması gereken nefis basamaklarıdır.

“Nefsi, bir manada tümcel olarak değişik bilinç durumları toplamı olarak da anlayabiliriz. Mecazi olarak, her bilinç katında bir yönümüzün (alt kişilikler) dünyaya, kendi iç durumuna göre baktığını müşahade ediyoruz. Ve yine her katta o bilinç durumuna göre duygular ve duyular var. Bunlar nefsin katlarında yükseldikçe letafet (sublimation) kazanır ve büyük farklar arz ederler [...] Zeka ilerleyen yaşla azalırken akıl insanın tekâmül vetiresinde (sürecinde) sürekli gelişmek üzere yaratılmıştır. Fitri yapısı gereği insan ontolojik olarak hep daha yüksek varoluş mertebelerine doğru yükselmelidir. Duraklama, stagnasyon, can çekişme ile eş anlamlıdır; insan ancak ölmeden evvel defalarca ‘ölürse’ tekâmül edebilir. Bu manada her ara-katın ve her katın (nefs-i emmare’den safiye’ye doğru) akıl ve hikmet potansiyeli bir önceki mertebeye göre daha fazladır” (Merter, 2014: 126/138-139).

Madde odaklı bir değer hiyerarşisinde nefis mücadelesi veren Raci’nin de eserin bir bölümünde türler arası bir değişimle insan suretinden karınca suretine dönüştüğü görülmektedir:

“Bana mahsus günlerin birbirini izleyip devam etmesi neticesinde hapishanelerim olan bedenler o kadar çoğalmış, o kadar çeşitlenmişti ki bunlardan bazıları diğerlerine görünüşte kesinlikle benzemez bir şekle girmişti. Bazıları gözle görülmez derecede küçük ve ilkel, bazıları havada uçar, bazıları yerlerde sürünür, bazıları büyük heybetli ve birtakım

latif ve akıllıydı. Bu bedenlerin bir kısmı diğerini yemeye istekli, bir kısmı güçlü, bi kısmı güçsüzdü. Alem bir savaş alanı olmuş, bedenler arasında rekabet ve çıkar bir kural halini almıştı. Ne kadar zaman geçti, neler oldu?.. [...] Kendimi karıncalar arasında ve binlerce sokaklı bir karınca yuvasında, karınca şeklinde buldum. [...] Ben karınca beylerinden birinin oğluymuşum. Eğitimim için işçi sınıfından yedi yaşlı üstat, yedi ünlü bilgin babam tarafından danışmayla seçilmişti. Bu yedi bilgin yalnız yuvamız halkı arasında değil, belki diğer yuvalar ahalisi arasında da ilim ve faziletleriyle parmakla gösteriliyordu” (Hilmi, 2025: 46/147/148).

Karakterin geçirdiği bu türler arası dönüşüm ontolojik temelli değer hiyerarşisinde karıncanın hem yeryüzünde kapladığı alan hem de güç bakımından insandan daha aşağıdaki konumuna işaret etmekle birlikte Raci'nin nefsiyle olan çetin imtihanlarından biridir. Diğer taraftan Raci isminin anlamına atıfta bulunularak yaratılmışların, yaratıcı karşısındaki konumunu pekiştirilirken; her varlığın kendine özgü bir değer taşıyıcısı olduğu da sezdirilmektedir:

“Karınca, tasavvufta, herkesin kendi gücü oranında yapabileceği kadarını yapmasını temsil eden sembol bir hayvandır. Didinme ve çalışma, karıncanın özgün bir vasfı olduğu gibi, sufide de aynı nitelik bulunmalıdır. Sufilik yolunda meskenete yer yoktur. Bu konuda şu hikaye anlatılır: Topal bir karınca, düşe kalka Hacca gidirmiş. Birisi "nereye gidiyorsun?" diye sormuş. "Hacca" demiş. Duruma şaşırان adam "bu halinle mi?" demiş. Karınca şu karşılığı vermiş: "Varamasam da, yolunda ölmek var ya!". Yine Hz. Süleyman'ın ordusunun karıncaları çiğnememesi ile ilgili olay (Neml/15-19) da, karınca acizliğinin, Hz. Süleyman da kudretin sembolü olarak yer etmiştir. Acizlik ve gücün karşılıklı alakasını Yunus Emre dizeleriyle anlatır: Canım, erenler yolu inceden ince imiş, Süleyman'a yol kesen, şol bir karınca imiş” (Cebecioglu, 1997: 194).

Buna göre her ne kadar yaratıcı karşısında aciz; insana göre ise daha aşağı bir konumda yer alsada da karınca, güç ve becerileri doğrultusunda kendi çapında bir anlam ifade ettiğinden bir değer taşıyıcısıdır ve belirli bir öneme haizdir. Bu bakış açısı insan dışındaki tüm varlıkların da kainatta özel bir anlam/değer taşıyıcısı olduğuna işaret eder. Ancak tasavvuf felsefesindeki varlık hiyerarşisinde üst mertebelerde yer aldığından insan olma şartı, Filibeli Ahmet'in insan-ı kâmil tasvirini şekillendiren ilk aşama olarak değerlendirilebilir.

“Böyle Söyledi Zerdüşt”te ise “Amak-ı Hayal”den farklı olarak hem fiziksel dönüşümden hem de ruhsal bir dönüşümden söz edilmektedir. Hem madde hem de mana âleminde gerçekleşen bu dönüşüm, yine “Amak-ı Hayal”den farklı olarak ve Darwinist yaklaşımın da etkisiyle türler arası bir geçişle mümkün olmaktadır. Buna göre hem bedensel hem de ruhsal alanda soyut bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Ruh, ilk olarak deveye; sonra aslana ve en sonunda da çocuğa olmak üzere üç defa dönüşümden geçmektedir:

“Tin'in üç dönüşümünü anlatacağım size: Tin'in deveye, devenin aslana ve son olarak da aslanın çocuğa dönüşmesini. Güçlü, dayanıklı, içinde derin bir saygı barındıran tin'in pek çok ağır yükü vardır: ağırlığı ve en ağırlığı ister onun gücü. Nedir ağır olan? Diye sorar dayanıklı tin, sonra diz çöker ve bir deve gibi ve iyice yüklenmek ister. Nedir en ağır olan, ey kahramanlar? diye sorar dayanıklı tin, alayım sırtıma da kıvanayım gücümle” (Nietzsche, 2025: 19).

Burada bahsi geçen dönüşüm, aslında ruhun gelişim evreleri olarak değerlendirilebilir. Ruhun olgunlaşması ise, son aşamadaki insana ulaşıncaya kadar devam etmektedir ki en son aşama, üstinsan mertebesidir. Burada nihilist düşünce, insanın maddi alandaki hürriyeti ile ortaya çıkarken, üstinsan vasfını kazanmak için gerekli görülmektedir. Baykan'a göre ancak sürü psikolojisinden kurtulan insan, üstinsan mertebesine ulaşabilir. Bu durumda hayvandan insana doğru gerçekleşen bir dönüşüm neticesinde meydana gelmektedir:

“‘Deve’, moralizasyonun yol açtığı yabancılaşma halini temsil eder. Nietzsche'nin antropolojisinde deve aşaması kişinin gelişmesinde iki yönden önemlidir: Bir yandan, organizmaya yabancı unsurlar, bu ağır yük, insanı ‘hasta’ ederken, öte yandan kişinin daha üstün, daha olgun bir aşamaya erebilmesi için böyle bir yükü yüklenmesi de şarttır. Problemlerini, iç ağırlığını aştıkça, insan güçlenir, olgunlaşır. [...] En ıssız çölde ikinci biçim değişimi olur: Ruh burda aslan olur; kendi özgürlüğünü fethedip kendi çölünün efendisi olur. Burda kayıp efendisini arar: onunla ve son tanrısıyla mücadele etmek ister; nihai zaferi kazanmak için büyük ejderhayla savaşmak ister. [...] Sürü hayvanıyla üst-insan arasındaki geçiş aşamasının en yüksek noktası ‘aslan’ merhalesidir. Nietzsche'nin böyle kimseler için kullandığı bir başka terim de ‘hür ruh’dur: Bu ‘bir ruhun hürleşmesi, tekrar kendini elde etmesi demektir’. Hür ruh henüz değerler yaratacak kadar olgunlaşmamıştır ama kendini boyunduruktan ve prangalardan kurtaracak kadar güçlüdür. [...] Çocuk aşaması, geçiş aşamasının sonu, üst insan olmanın da başlangıcıdır” (Baykan, 2000: 107-110).

Söz konusu dönüşümün türler arasında bir geçişle meydana geldiği göz önünde bulundurulursa, hayvandan insana doğru bir evrim süreci olduğu görülmektedir. Varlığın bir hayvan ya da insan görünümünde olması, onun ontolojik boyuttaki mükemmeliyetinden ziyade ruhsal bütünlüğünün önemine işaret etmektedir. Burada aslolanın bendenden ziyade ruh olduğuna dikkat çekilirken, dönüşümün son evresinin insan olarak tamamlanması, maddi varlık

hiyerarşisinde insanı en üst mertebeye taşımaktadır. Bu bağlamda deve gibi heybetli ve kendi kendine yetebilen sakin bir hayvanda, ruhun yükü kibir iken kükremesiyle korku salan ve ormandaki hâkimiyetiyle gücün sahibi olan aslana dönüştüğünde ruhun yükü, hüküm sürdüğü özgürlük alanı içerisinde yeni değerler yaratmaktır. Ruhun son olarak çocuk görünümüne bürünmesi ise masumiyet ve yeni başlangıçlar için gereklidir. Ruhun bu dönüşümü aslında bağımsız ve muktedir olan yaratıcıdan azade var olmaya çalışan üstinsana ulaştığı vakit, bağımlı ve özbakım için bile diğer insanlara muhtaç aciz bir varlık olan bir çocuğa (insan) dönüşümü olarak yorumlanabilir. Buna göre Nietzsche'nin "üst insan" olarak nitelendirdiği en yüksek mertebenin, rasyonalist-determinist yaklaşımın temele alındığı modernist bakış açısıyla varlık hiyerarşisinde en alt mertebeye konumlandırıldığı görülmekte; hür iradesiyle yükseldiğine inanan bireyin aslında trajik bir düşüşte olduğuna işaret edilmektedir:

"Trajik insan tabii insandır, olduğu gibi olan insandır: onun yaptığı her şey ve eseri onun varlık yapısıyla, onun bütünlüğüyle ilgilidir; yapmacık yanı yoktur onun. O, 'farkında olmadan, kaynaşan doluluktan ve kuvvetten dolayı, zamanına kadar kutsal, dokunulmaz, tanrısal denen her şeyle oynar.' O, her şeye dokunur, her şeyi sorar, her şeyi eline alır: çünkü her şeyi ilk defa görmektedir. 'Çocuk suçsuzluk ve unutmadır, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir tekerlek, bir ilk hareket, kutsal bir evet demedir.' [...] Trajik insan soylu insandır. Soyluluk nedir? Soylu insan kim? Soyluluk, insanın nereden geldiği değil, insanın nereye doğru gittiğine bağlıdır. Soylu insan, insanlar arasında derece ve sıra ayrılığı gören, onları 'eşit görmeyen', 'mesafe ihtirası' olan insandır" (Kuçuradi, 2009:76).

Yükseldiğine inandıkça düşen tin, her ne kadar bu üç aşamalı dönüşümü tamamlamış olsa bile üstinsan mertebesine ulaşmış sayılmaz; çünkü geldiği son aşama itibariyle acizdir ve temel gereksinimleri gereği muhtaç bir yapıdadır ve bir topluluk içerisinde yaşamak durumundadır:

"Üstün insanın (yüksek insan tipinin) en ayırdedici vasfı, mihengi, 'kendini aşma' kabiliyetidir. İşte bu nitelik üst-insan olma yolunu belirlediği gibi insanlığın kaderi açısından da çok önemlidir. Geçiş döneminde aşılması gereken iki büyük engel vardır: 1-Kültürel imperatif (buyruk) 2- insanın hayvan tabiatı. [...] Üst-insan olma yolculuğunun ilk adımı mevcut değerlerin ve yaşama tarzlarının sorguya çekilmesiyle başlar. Kişi organizmasındaki 'gücü isteme' seviyesine göre ve ahlaki alanla göbek bağı tamamen koparır ya da gücü tüketir, aralık bir yerde tikanır kalır. Çeşitli güçlükler ve tuzaklarla dolu olan bu yolu herkesin katedecek gücü, dayanıklılığı yoktur" (Baykan, 2026: 102).

Nietzsche ve Filibeli Ahmet'te "kendini aşma" durumu farklı anlamlara gelmektedir. Zerdüş'tün kendini aşması diğer türlerden ayrışması ve hür irade kavramıyla açıklanırken; Raci'nin kendini aşması, nefsinin yenerek tüm vasıfların ve nitelendirmelerin dışında kalmasıyla mümkün olabilmektedir.

Diğer taraftan her iki eserde de yaşamsal bir döngüden söz edilmektedir. Canlılar arasındaki hiyerarşik yapıyı belirleyen besin piramidi, yaşam döngüsünün devamlılığını sağlayan en önemli etmenlerden biridir ve insan da bu döngüye dâhildir. Bu geçiş, Böyle Söyledi Zerdüş'te tamamen türler arasında; "Amak-ı Hayal"de ise genel itibariyle insanın dünyadaki hiyerarşik düzendeki görünüşleri arasında gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Zerdüş'te dönüşümün evrim yoluyla; "Amak-ı Hayal"de ise daha ziyade statü değişikliği bağlamında gerçekleştiği görülmektedir.

Ruh/beden bütünlüğünde, varlık hiyerarşisi bağlamında değerlendirildiğinde her iki eserde de üstinsan olabilmenin ön koşulu insan olmaktır. Ancak her iki yazarın da "üst mertebelere çıkan insan" tanımlamasının farklı olduğu görülmektedir. "Böyle Söyledi Zerdüş'te üstinsan kendisini şu şekilde tasvir eder:

"Pekala onların kulaklarına vereceğim öğüt bu: Benim Zerdüş, o tanrısız, derim ki. 'Kim var benden daha tanrısız, sevineyim öğretisine?' Benim Zerdüş, o tanrısız: nerede bulurum dengimi? Kendi istemini kendi belirleyen ve her türden boyun eğmeyi reddeden herkes benim dengimdir. Benim Zerdüş, o tanrısız. Her rastlantıyı pişiririm kendi çanağımda. Ancak iyice piştiğinde kabul ederim onu kendi yemeğim olarak" (Nietzsche, 2026: 169).

Bu minvalde Nietzsche üstinsanı, tüm otoritelerden bağımsız olarak kendini ortaya koyabilen bir insan olarak tasvir etmektedir. Her şeyin ölçüsü olarak tasvir edilen insan, metafizik alanın tamamen dışında muktedir bir yapıya sahip olmaya çabalamaktadır. Bu bakımdan Nietzsche'nin üst insanı, -Filibeli Ahmet'ten farklı olarak- hür iradesi, akıl ve mantık ilkeleriyle uyumlu hareket eden bir karar mercii olarak nitelendirilmektedir. Filibeli Ahmet'in eserinde ise insan, varlık hiyerarşisinde yaratıcıdan sonra en üst derecede yer almaktadır:

"Bu alemde her ne varsa benim sıfatımdır. Ben olmasam bir şey olmazdı. Ben hepim yahut hiçim, ben hiçim yahut hepim. Zaten hiç ile hep aynı şeydir, tek bir şeydir. Lakin fark cehli bir şeyi iki adla yad ediyor. Konuların devamı da buna kıyas edilsin. Hayret ettim. Elimde olmadan söze karıştım: - Acayip! Varla yok eşit olur mu? Mesela ben şimdi varım, yarın yok olacağım. Bu iki hal arasında fark yok mu? Dedim. Deli başını çevirdi, kahkahayı kopardı: Vay! Sen varsın ha! Dedi. Acaba var mısın?" (Hilmi, 2025: 9).

Filibeli Ahmet'in kâmil insanı, nefis mücadelesinde muvaffak olarak belirli bir olgunluğa erişmiş, kendini tanıma aşamasını tamamlamış ve hiçlik mertebesine ulaşmış kişidir. Her ne kadar farklı tanımlamalar yapsalar da her iki yazar da üstinsan olma yolunda ilerleyen beşerde farklı şekillerde tezahür eden çeşitli emarelerin ortaya çıktığına dikkat çekmektedirler. Bu durum eserlerde kimi zaman rüya aleminde gezinme, kimi zaman da uyanık halde deneyimlenen bir kendinden geçme hali olarak ortaya çıkmaktadır. Nietzsche Nihilist felsefe bağlamında bir üst insan tanımlaması yaparken; Filibeli Ahmet'in üst insanı, tasavvuf felsefesi bağlamında şekillenen kâmil insanın ulaştığı vahdet-i vücut kavramına işaret etmektedir. Bu minvalde eserlerde üstinsan paradoksunun farklı biçimlerde çözümlendiği gözlemlenmektedir. Her iki eserde de üstinsan mertebesine ulaşabilmek için ruhsal dönüşümlerle ilerleyen belirli süreçleri tamamlamak gerekmektedir ve bu süreç eserlerde “*Kaderi ve ruhani gerçeğe yürüyüşü sembolize eden*” (Gardin ve Olorenshaw, 2021: 656) yol metaforu ile yansıtılmıştır. Sürekli hareket halinde olan Zerdüş ve Raci, aslında bir arayış içindedirler ve aradıkları da bizzat kendileri, öz benlikleridir. Ana karakterlerin fiziksel alandaki bu seyahatleri, uhrevi anlamda tekâmül sürecinin tamamlanmasıyla bağdaştırılabilir.

Otuz yaşında kapandığı mağarada yalnız başına on yıl geçiren Zerdüş, bu süreçte kendisine mürşit edindiği yılan ve kartaldan edindiği bilgilerle yeniden halk arasına karışmaya karar vermiştir. İnziva süreci sonrası gerçekleşen bu durum, Zerdüş için ikinci bir doğum olarak nitelendirilebilir; nitekim mağaraya giren ve oradan çıkan Zerdüş artık aynı kişi değildir. Üst insan mertebesine ulaştığını düşünen Zerdüş'ün istediği, bilgisini diğer insanlara yayarak toplumu şekillendirmektir:

“Ancak, yolu yeniden bir kayanın yanından döndüğünde manzara ansızın değişti ve Zerdüş bir ölüler ülkesine girdi. Burada siyah ve kızıl kayalıklar yükseliyordu: ne bir ot, ne bir ağaç, ne de bir kuş sesi. Tüm hayvanların, hatta yırtıcı hayvanların bile girmekten kaçındığı bir vadiydi burası; sadece çirkin, kalın, yeşil türden yılanlar buraya geliyorlardı yaşlandıklarında, ölmek için. Bu yüzden çobanlar: ‘Yılan Ölümü’ adını takmıştı bu vadiye” (Nietzsche, 2025: 266).

Filibeli Ahmet Hilmi ise yolda olma durumunu bir tür olgunlaşma dönemi olarak nitelendirmektedir. İnsan-ı Kâmil yolculuğunda benliğin özüne ulaşmaya çalışırken karşılaşılan zorluklar, çekilen acılar ve nefsin imtihanı, bu yolculuğu oldukça meşakkatli bir hale getirir de bu mertebeye ulaşmanın tek şartı, yolculuğu başarıyla tamamlamaktır. Buna göre kendini bularak tekâmül sürecini tamamlayan Filibeli Ahmet'in kâmil insanı, yokluktaki varlığın sırrına ermiş kişi olarak tasvir edilmektedir:

“Yürü ey sayih-i avare yürü, durma yürü. Koymasın rah-ı visalden seni ezvak-ı misal. Bu bedayı bu letaif heme ru'ya vü hayal. Yürü ey zair-i biçare, yürü, durma yürü. Yürü ki nüzhet-i vuslatta teali göresin. Yürü aslında fena bul, budur etvar-ı kemal. Yürü alayış-i terk et içesin ke's-i visal. Yürü ki saha-yı bicide tecelli göresin”

(Ey seyahat eden avare! Yürü, durma yürü. Bu âlemin zevkleri seni vuslat yolundan alkoymasın. Bu güzellikler, bu latiflikler, hepsi bir rüya ile hayal. Yürü zavallı ziyaretçi! Yürü, durma, yürü. Yürü ki vuslatın nezhliğine yüceliş göresin. Yürü, aslında yokluğu bul. Olgunluk tavırları budur. Yürü, gösterişi terk et; vuslat kadehinden iç. Yürü ki hiçlik alanında tecelli göresin) (Hilmi, 2025: 17).

Bu bağlamda her iki eserde de karakterlerin, bazı süreçlerden geçerek farklı sonuçlara ulaştığı söylenebilir. “Üstün insan” kavramını farklı perspektiflerden değerlendiren yazarlar, tekâmül sürecinde hakikatin bilgisine ulaşma yolundaki karakterlere birer yol gösterici tayin etmişlerdir. Bir üstinsan olarak, yaratılmış olan tüm varlıklar içerisinde en üstün vasıflara sahip olsa da Zerdüş, bu meşakkatli yolda bir yılan ve kartalın yardımına başvurmaktadır. Larousse Semboller sözlüğünde yılanın; tüm medeniyetlerde yaratıcı, iyileştirici ve kâhin gibi işlevleri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca dinlerin büyük çoğunluğunda ana tanrıçayla bağdaştırılan yılan, aynı anda hem yaratıcı hem de yıkıcı özelliği ile bilinmekle birlikte Mısır ve Yunan medeniyetlerinde kuyruğunu ısırarak ouroboros tasviriyle yaşam döngüsü ve ebedi geri dönüşüm sembolü olarak nitelendirilmektedir. Gökyüzünün kralı, iktidarın ve soyluluğun simgesi olan kartal ise mitolojide Zeus ile özdeşleştirilmektedir (Bkz, Gardin ve Olorenshaw, 650-652/335). Buna göre ilahi bir yaratıcıyı kabul etmeyen Zerdüş'ün, yeryüzünde yaşam döngüsünün temsilcisi yılan ve gökyüzünün hâkimi kartalı kendisine mürşit olarak seçmesinin, her ne kadar özgürlük düşüncesiyle hareket etse de sorumluluğunu paylaşma gereksinimine işaret ettiği söylenebilir:

“Bakın hele! Bir kartal geniş daireler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de bir sevgili gibi; çünkü dolanmıştı kartalın boynuna. ‘Benim hayvanlarım bunlar!’ dedi Zerdüş ve sevinçle doldu yüreği. Güneşin altındaki en gururlu hayvan ve güneşin altındaki en bilge hayvan – keşif için yola koyulmuşlar. Zerdüş'ün hala yaşayıp yaşamadığını keşfe çıkmışlar. Sahi yaşıyor muyum hala? İnsanların arasında daha tehlikeli olduğumu gördüm hayvanların arasında olduğundan, tehlikeli yollardan gider Zerdüş. Hayvanlarım yol göstere bana!” (Nietzsche, 2025: 18).

Buna göre insan, her ne kadar en üst mertebeye ulaşmış olsa da muktedir bir konumda değildir ve özgür iradeyle kendisi dahil hiçbir şeye hükmedememektedir. Filibeli Ahmet ise kâmil insan olma yolundaki Raci'yi mütemadiyen ermişlerle karşılaştırsa da mürşit olma görevini Aynalı Baba'ya vermiştir. Zerdüş, bu meşakkatli yolda bir yılan ve kartalın yardımına başvururken; Raci, bilge bir zat olan Aynalı Baba'nın önderliğinde hareket etmektedir. Kendisini üstinsan olarak tanımlayan Zerdüş, farklı türden canlıların rehberliğinde ilerlerken; kâmil insan olma yolundaki Raci, mürşit olarak yine bir insanı rehber olarak kabul etmiştir. Kemale ermenin yolu ise insanın kendisini keşfetmesinden geçmektedir:

“Benim adım çoktur. Her yerde bir isim ve vasıfla anılırım. Burada üzerimdeki aynalardan dolayı ‘Aynalı Dede’ adıyla bilinirim. Ama sen istersen ‘Adem Baba’ de. Bir miktar düşündükten sonra içimden gelen isteği engelleyemeyerek dedim ki: - Azizim, kemal sahibi insanlardan olduğunuz meydanda. Böyleyken kemalinizi bu garip kıyafet altında örtmenizin sebebini anlayamıyorum” (Hilmi, 2025: 11).

Filibeli Ahmet, mürşidine aynalarla süslenmiş bir derviş hırkası giydirirken, hakikatin aslına işaret etmektedir. Mürşidin tek bir adının olmaması ve tüm vasıfların ve nitelendirmelerin dışında herhangi bir insanı temsil ediyor olması, onun hiçlik mertebesine ulaştığını göstermektedir. Aynadaki yansıyan ile yansıtılanın aynı olup olmadığını sorgulatarak hakikatin bilgisine araştırmacı bir tavırla yaklaşırken ayna sembolü ise imgeler sözlüğünde, Sufizm’de “Tanrı’yı kusursuz bir biçimde yansıtan ve mikrokozmos; insanın gönlü; aşık ile maşuğu birleştiren aracı; batını yolda insanın kendini eğitme aracı; Ortodoks İslam’da her iki dünyayı eksiksiz biçimde temsil eden Adem” olarak açıklanmakla birlikte Şaman kültüründe de önemli bir işleve sahip olduğundan bahsedilir. Buna göre Şaman, bu dünyanın ters çevrilmiş biçimde yansıması olan öbür dünyayı ayna aracılığıyla seyredebilir (Bkz. Korkmaz, 2010: 135-136). Bu bağlamda mikrokozmos nitelendirmesiyle evrenle ilintilendirilen ayna, kişinin kendisini yansıtır ve buna göre hakikatin bilgisi, kişinin kendi özünde saklıdır. Kâmil insana giden yolda ruhsal dönüşümlerin yanı sıra nefis mücadelesi veren insanın özündeki iyilik ve kötülük, aynadaki yansımada aşikâr hale gelmektedir.

Ayna sembolü “Böyle Söyledi Zerdüş”te de geçmektedir. Zerdüş aynaya baktığına gördüğü hakikatten çok memnun olmamış gibidir. “ ‘Neden korktum ki rüyamda da uyandım böyle? Elinde ayna tutan bir çocuk değil miydi karşıma çıkan? ‘Ey Zerdüş,’ -dedi çocuk bana, - ‘kendine bak aynada!’ Aynaya baktığımda bir çığlık kopardım, yüreğim sarsılmıştı: çünkü kendimi değil, bir şeytanın iğrenç ve alaycı suratını görmüştüm orada” (Nietzsche, 2025: 77). Zerdüş kendi özünün bilgisine rüya yoluyla ayna aracılığıyla erişmiştir. Bu bağlamda Zerdüş’ün farkındalığı; ilkin rüya ve sonrasında da ayna aracılığıyla olmak üzere iki aşamalı olarak gerçekleşmiştir:

“Nietzsche’nin insanı, kendi kendini aldatan fakat aynı zamanda ‘güç arayışı’ dürtüsünün hükmü altına girmiş bir varlıktır. Güç arayışının yanı sıra, bilme ve gerçeği arama dürtüsü de vardır. Bu dürtü, belki de gizli kalmış ölüm dürtüsüdür. Nietzsche’ye göre her duygu, görüş, tutum ve davranış aslında kendini aldatma ve yalandan ibarettir. Herkes, kendi kendisine en uzak olandır...” (Merter, 2021: 29).

Aynadaki yansımada en şeffaf haliyle beliren öz benlik görüntüsü, “kendi”sine en uzak konumda olduğunun idrakine yol açtığından, Zerdüş’ü korkutmuş ve endişelendirmiştir.

Her iki eserde de ayna figürü, bir insanla bağdaştırılmıştır. Nietzsche aynayı masumiyetin ve acziyetin simgesi olan çocuğun eline verirken; Filibeli Ahmet aynayı, erdemli ve bilge bir kimliği bulunan hiçlik mertebesine ulaşmış bir baba figürüne vermiştir. Birinde kötülüklerden azade; ancak muhtaç, aciz bir çocuk seçilmiş; diğerinde ise bu kötülükler karşısında erdemli bir duruş sergileme becerisine ulaşabilmiş bilge birine aynalama görevi verilmiştir. Aynanın, bulunduğu konum itibarıyla de karşısındakinin durumunu yansıttığı söylenebilir.

Bu minvalde her ne kadar mürşit eşliğinde çeşitli ruhsal dönüşümlerle yürünmesi gereken uzun ve meşakkatli bir yol olan “üstinsan” ya da “insan-i kâmil”e ulaşmanın en önemli şartlarından birinin, dünyevi ve nefsanî hırslardan arınarak hiçlik mertebesine ulaşmak olduğu söylenebilir. Her iki eserde de aynaya bakan insanın, önce nefsinin terbiye ederek kendisini düzeltmesi ve çeşitli erdemleri barındırması gerekmektedir. Buna göre hem maddi hem de manevi anlamda bir katharsis elzem hale gelmektedir. “Amak-ı Hayal”ın “İkinci Gün” adlı bölümünde Zerdüşlük’te iyilik ve kötülüğün temsilcisi olan “Ehrimen” ve “Hürmüz”ün çatışmasından bahsedilmektedir. Meydanda sırasıyla Ehrimen’in; Nifak, Gazap, Nefs-i Emmare adlı savaşçıları ile Hürmüz’ün Muhabbet, Hikmet, Aşk adlı savaşçıları çatışır ve Ehrimen’in savaşçısı olan Aşk kazanır. Burada aslında tüm kötülükleri yenmenin yolu ilahi aşka ulaşabilmektir. Ancak ne var ki iyiliğin değerini tam anlamıyla kavrayabilmenin yolu da kötülüğü tanımaktan geçmektedir (Bkz. Hilmi, 2026: 23-39). Bu minvalde aynadaki görüntünün kusursuz olması, kendini bilme ve yaratılmış olanın içindeki yaratıcıyı görebilme becerisine bağlıdır.

“Tasavvuf felsefesi, veya tasavvuf düşünce terimleri bu hayatın tefekkürle olan ilişkisine işaret etmektedir. Bu yolla sufiler önce ‘kendini bil’ emrinin gereğini yerine getirmişler, daha sonra kendini bilen Rabbini bilir’ tespitinin

gösterdiği hakikati yakalamışlardır. Zamanla bu faaliyet vahdet-i vücutta olduğu gibi müstakil bir sistem sayılabilecek noktalara kadar uzanmıştır” (Mustafa Kara, 1922: 50)

Her ne kadar Nietzsche, Filibeli Ahmet gibi toplumsal uzlaşa ile belirlenmiş normatif bir örüntü ortaya koymasa da iyiliği, kişinin hür iradesiyle kavrayabileceği göreceli bir olgu olarak tarif etmektedir. “İnsanı keşfetmek zordur, insanın kendisini keşfetmesiye en zordur; çoğu kez tin yalan söyler ruh hakkında. Böyle gerektirir ağırlığın tini. Ama kendisini keşfetmiştir, budur benim iyim ve kötüm diyen kişi: böylece susturmuştur ‘herkes için iyi, herkes için kötü’ diyen köstebeği ve cüceyi” (Nietzsche, 2026: 194). Buna göre Nietzsche, genel geçer kurallarla sınırları çizilmiş bir iyilik ve kötülük tanımlamasından ziyade, kendini bilen ve her şeyin dışında bir yerde konumlandırıan üstinsanın subjektif bakış açısı çerçevesinde şekillenen bir değer hiyerarşisi sunmaktadır. Nitekim bu tanımlama, Nietzsche’nin üstinsan açıklamasıyla da örtüşmektedir:

“Yalnız kişi, kendin gidiyorsun kendine giden yolda! Ve senden geçiyor yolun ve senin yedi şeytanından! Kendine karşı bir zındık olacaksın, bir cadı, bir kâhin, bir deli, bir kuşkucu, bir uğursuz, bir alçak olacaksın. Kendini yakmak istemelisin kendi ateşinde: nasıl yeniden doğmak isteyebilirsin ki önce kül olmadan? Yalnız kişi, yaratanın yolundan gidiyorsun: bir tanrı yaratmak istiyorsun kendi şeytanından!” (Nietzsche, 2026: 59).

“Amak-ı Hayal”de ise kendini bilme durumu, Raci’nin hiçlik vadisinden geçip vahdet-i vücut mertebesine ulaşmasıyla mümkün olabilmektedir.

“Ben hayretten hayrete düşüyordum. Çünkü Ayine-i Aşk Banu’nun sualleri tamamen bu soru ve cevaplarla çözülmüştü. Velakin kalbimin sahasında ne Ayine-i Aşk ne de bir suret kalmıştı. Ayine-i Aşk artık benim gönlüm olmuştu. Evvelce batının zahirken şimdi zahirim batın olmuştu. Ben şimdi tam manasıyla seviyordum. Ben benimle vuslattaydım” (Hilmi, 2026: 166).

Bu bağlamda her iki eserde de karakterlerin kendilerine dair bir arayış içinde oldukları söylenebilir. Ancak Zerdüş, nihilist bir yaklaşımla hareket ettiği sürece kibirlenir ve üstinsana ulaştığını düşündüğü anda yaşadığı farkındalıkla acziyetini idrak eder. Raci ise tüm imtihanları geçerek nefsini yenmiş; hiçlik mertebesine ulaşmış ve ebedi varlığa dair ulaştığı farkındalık bilinciyle vahdet-i vücuda erişmiştir.

SONUÇ

Sonuç olarak, “Böyle Söyledi Zerdüş” adlı eserinde, rasyonalist bakış açısıyla nesnel veriler ışığında insan temelli bir ontolojik yaklaşımın benimsendiği; “Amak-ı Hayal”de ise varoluşun kaynağına, aynaya vasıtasıyla ulaşılan hakikat bilgisiyle ulaşılabileceği yorumu yapılabilir. Her iki eserde de insanın ontolojik değer hiyerarşisinde üst mertebeye çıkış serüveni konu edilmektedir. Ontolojik sorgulamalar neticesinde beden ve ruh ayrımının farklı bakış açılarıyla değerlendirildiği eserlerde Nietzsche, ruhu beden ile anlamlı kılarken; Raci ruhu, bedenden ayrı ebedi varlık olarak nitelendirmektedir. Zerdüş’ün hür iradesiyle üst insan mertebesine ulaşabilmesi için kendini kontrol edebilmesi gerekir. Raci’de ise bu durum nefis mücadelesi olarak tasvir edilmektedir. Sürekli yolda olarak betimlenen karakterler, aslında kendi benliklerini aramaktadırlar ve bu yolda kendilerine eşlik eden yol göstericiler bulunmaktadır. Zerdüş her ne kadar hür iradesiyle yol aldığını düşünse de sorumluluğunu, mitolojide yaşam döngüsünü sembolize eden yılan ve kartal ile paylaşmaktadır. Bu durum, onun aslında bir beşer olarak acziyetini ortaya koymaktadır. Raci ise yine kendisi gibi insan olan Aynalı Babayı mürşit edinmiştir. Aynalı babanın görevi, nefis mücadelesinde Raci’ye kendini durumunu yansıtmaktır. Raci, aynadaki durumu karşısında yaşadığı farkındalıklar neticesinde nefsini yönetebilmekte ve hakikatin bilgisine yaklaşabilmektedir. Zerdüş ise çocuğun elindeki aynaya yansıyan görüntüsünden korkmuş ve ürkmüştür; çünkü yüksek mertebeye çıktığını tahayyül ederken aslında bir düşüş yaşamaktadır. Her iki eserde de karakterler, “kendini bilme” sürecinde çeşitli dönüşümler geçirmektedir. Bu dönüşüm, Zerdüş’te Darwinist yaklaşımın da etkisiyle türler arası bir değişimle aktarılırken; Raci’de insanın maddi dünyadaki değer hiyerarşisinde geçirdiği dönüşümlerle anlatılmaktadır. Zerdüş; deve, aslan ve çocuk olmak üzere üç farklı dönüşümden geçerken; Raci daha ziyade, tüccar, dilenci, zengin, fakir kimlikleri arasında bir değişim yaşamaktadır. Her iki eser de insanın nefsiyle mücadelesi çerçevesinde şekillenirken; Zerdüş nihayetinde ulaştığını düşündüğü üst insan mertebesinde öz bakım için bile başkasına muhtaç olan bir çocuğa dönüşmekte ve bu mücadeleyi kaybetmektedir. Raci’nin en büyük imtihanı ise karıncaya dönüştüğü noktada gerçekleşmekte ve kibrine yenik düşmediği için de bu mücadeleyi kazanmaktadır. Eserlerde üst mertebelere ulaşabilmenin ön koşulu, hiçlik makamına ulaşmaktan geçmektedir. Ancak Nietzsche bu kavramı; insanın özgür iradesiyle tek başına ulaşabileceği madde odaklı bir mertebe olarak tanımlarken; Ahmet Hilmi hiçlik mertebesini, maddenin dışında tüm nitelendirmeler ve vasıflardan sıyrılarak nefsin ölümüyle ulaşılacak bir mevki olarak tasvir etmektedir. Neticede Zerdüş’teki rasyonalist-determinist yaklaşımın, ontolojik cevaplarda yetersiz kaldığı ve insanı sanılanın aksine üst mertebeden ziyade bir çöküşe sürüklediği söylenebilir. Nitekim Nietzsche bu durumu eser içerisinde ileri sürdüğü düşünceleri sürekli değilmesi ile aşıkâr kılmaktadır. Kâmil insan mertebesine ulaşan Raci ise ontolojik farkındalıklar yaşayarak vahdet-i vücut idrakine varabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Baykan, F. (2000). Nietzsche'nin Felsefesi, Kaktüs Yayınları, İstanbul.
- Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Ağaç Kitabevi, İstanbul.
- Cevizci, A. (1999). Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Korkmaz, E. (2010). Ansiklopedik Simgeler Sözlüğü, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul.
- Gardin, N. ve Olorenshaw R. (2021). Larousse Semboller Sözlüğü (Çev. Beyza Akşit), Bilge Kültür yayınları, İstanbul.
- Hilmi, Filibeli Ahmet (2025). *Amak-ı Hayal*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kara, M. (1922). Tasavvuf ve Tarikatlar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kuçuradi, İ. (2009). Nietzsche ve İnsan, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Mark, J. J. (24 Aralık 2021). Zerdüşt. (<https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-308/zerdust/>). Erişim: 15.06.2026.
- Merter, M. (2014). Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Merter, M. (2012). Dokuz Yüz Katlı İnsan, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Mutçalı, S. (1995). Arapça- Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2025). Böyle Söyledi Zerdüşt (Çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J.P. (1985). Varoluşçuluk (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, H. K. (2007). Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul.