

HAYYAM – NIETZSCHE KARŞITLIĞI: İKİ FARKLI DÜŞÜNCENİN NİHİLİZM BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEMESİ

Metin YASA*

Özet

Bu makale; 'Tanrı', 'yaşam', 'amaç' ve 'niçin' kavramlarına özel atıfla iki farklı düşünceyi nihilizm bağlamında tartışmayı öngörür. Bu makalede kullanılan veriler, Hayyam'ın Rubailer'i'ne ve Nietzsche'nin The Will To Power isimli eserine dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu tartışmanın temel amacı, Hayyam'ın nihilist olup olmadığı hususunu açıklığa kavuşturmadır.

Anahtar Kelimeler: Hiççilik, Tanrı, Kötümserlik, Amaç, Niçin.

Khayyam -Nietzsche: A Comparative Analysis of Two Different Thoughts in the Context of Nihilism

Abstract

This article examines the two different thoughts in the context of nihilism with a special reference to concept of 'God', 'life', 'aim' and 'why'. Data which used in this article have been collected from the Rubaiyat of Khayyam and The Will To Power of Nietzsche. However, the basic goal of this discussion is to clarify that whether Khayyam is a nihilist.

Key Words: Nihilism, God, Pessimism, Aim, Why.

I

Hayyam bir nihilist midir? Bu makalede, Hayyam'ı nihilist olarak yorumlamanın ne kadar eksik ve önyargılı bir çıkarım olduğunu, kendisini gerçek bir nihilist olarak gören Nietzsche'nin anılan konudaki görüşleriyle karşılaştırma yaparak ortaya koymak amacındayız.

Hayyam'ın varlık ve yokluğa ilişkin düşünceleri söz konusu olduğunda, genel olarak, şu tür ifadelerin ileri sürüldüğü dikkat çeker:

Zihni, sonsuz hayat ve evren sorunlarıyla uğraşır. İnsan varlığının zayıflığı, kaderin zalimliği ve insanın bilgisizliği

* Doç. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fak.

¹ Sözelimi bkz.: **Rubaiyat Commentary**, <http://oaks.nvg.org/rua.html#intro>, (Erişim: 18.12.2008); ayrıca krş.: Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Ömer Hayyam ve Rubailer'i**, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1945. s. 93vd; Tahir Galip Seratlı, **Ömer Hayyam, Şiir ve Felsefesi**, Kardelen Yayınları, İstanbul, 2006, s. 111vd.

üstüne düşündür. Çözüm yolu bulamayınca dünya güzelliklerine döner ve gününü gün etme felsefesini ileri sürer.²

Buna karşılık, yine varlık ve yokluk bağlamında, Nietzsche'nin felsefesi, çok özlü bir biçimde,

'Dionysiosçu olmak', bir yandan güçlü ve cesur olmak, bizatihi hayatın acımasızlığı ve arizi ıstıraplarını kabul etmek, öte yandan da hayata nihai, neşeli, coşkun ve delicesine bir 'evet' diyebilmektir.³

şeklinde ortaya konabilir. Doğrusu, aşağıdaki sayfalardan da açıkça anlaşılacağı üzere, varlık ve yokluk üzerine düşünme bağlamında, her iki filozofun felsefi görüşlerinde "sonlu-sonsuz", "güçlü-zayıf", "acı-mutluluk" gibi temel kavramların önemli bir rol üstlendiği görülmektedir.

Hayyam'ın varlık ve yokluk dolayımında amaç ve amaçsızlık, niçin ve yanıt bekleyen özüne ilişkin ileri sürdüğü düşünceler, nihilistlerce, sıklıkla dile getirilir. Nitekim, Nietzsche, en sade haliyle nihilizmi "en üst değerlerin kendilerini değersizleştirmeleri" şeklinde tanımlar ve onun, nihilizmi böyle tanımlamasında "amaçsızlık" ve "niçin"e yanıt verilemeyişin yeterince etkin bir rol üstlendiği dikkat çeker.⁴ Bu makalenin sınırları içinde tartışılacağı üzere, nihilizmin temel dayanakları söz konusu olduğunda ise genel olarak dinin ve dinsel olanla bağlantılı olanın farklı açılardan eleştirilmesi ya da yadsınması önem taşımaktadır.

II

Hayyam'ın felsefi düşünceleri, her şeyden önce yaşamı doğru algılayma üzerinde yoğunlaşır ve bu yoğunlaşmaya bağlı olarak cevabını sorguladığı 'amaç' ve 'niçin' olmak üzere iki temel konunun öne çıktığı görülür. Nitekim, Hayyam'ın dile getirdiği,

Ben, ezel ressamınca, niçin süslenmişim?⁵

² Ender Gürol, "Ebülfeth Ömer Hayyam", Yakup Kenan, **Ömer Hayyam ve Rubailer: İran Edebiyatına Toplu Bakış**, Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1968, s. 87.

³ Dave Robinson, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Çev.: Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s. 9.

⁴ Nietzsche, **The Will To Power**, I. Nihilism, 2, <http://www.philosophyarchive.com/text.php?era=1800-1899&author=Nietzsche&text=The%20Will%20To%20Power-%20Book%20I> (Erişim: 03. 04. 2008). (Bu esere bundan sonra bölüm numaralarıyla birlikte kısaca WP diye atıfta bulunulacaktır). Nihilizm ve açılımı konusunda ayrıca bkz.: Derda Küçükalp, **Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma**, Aktüel Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21 vd.

⁵ Bkz.: **Teraneha -yı Hayyam, Eser-i ez Sadık Hidayet**, Rubai No.: 1,

Zorla gidiyoruz, ve bilmedik ne idi;
Gelmenin, varolmanın, gitmenin niyeti.⁶

Hiçbir kimseden duymadı iki kulağım,
Bu gelmenin ve gitmenin neydi nedeni.⁷

Gelip gitmemizin katkısı nerede?⁸

içerikli ifadelerde, 'hoş yaratılmanın nedeni', 'zorla var edilme', 'zorla çekip gitme', 'varolma ve gitmeden amaç', 'gelme ve gitmenin yararı' şeklinde ortaya bir takım düşüncelerin konulduğu görülmektedir. Öte yandan, yaşamın acımasızlığı bağlamında ise,

Onlara, kusur, eksik yüklemesi neden?⁹

Yaşam konusunda yalnız hayretim arttı.¹⁰

ifadelerine yer vererek, 'varolanın eksik ve kusurlu oluşu', bunun da 'hayretinin artmasına neden oluşu'na dikkat çekişi öne çıkar.

Hayyam felsefesinde yaşam estetik ve şiirsel imajlar halinde 'niçin' ve 'amaç' açısından sorgulanırken, olanı olduğu gibi algılamaya çalışmak, olumlu ve önemli bir psikoloji olarak ortaya konulur. Buna karşılık, Nietzsche'de, 'niçin' ve 'amaç' ekseninde nihilizm, rahatsızlık verici psikolojik bir ruh hali olarak belirir. Nitekim, Nietzsche, bu kanıyı dile getirirken, insanın kendini aldatışından, varolanı tasarımılanmış bütün olarak görme yanılgısından, gerçek dünyadan kaçıştan ve sahte dünyaya sığınıştan söz eder.¹¹

III

Yukarıda söz konusu edilen "niçin" ve "amaç", Hayyam'ın öne sürdüğü felsefi düşüncelerde Tanrı anlayışı ile doğrudan bağlantılıdır. Daha açık konuşmak gerekirse, Sadık Hidayet'in de ifade ettiği gibi, Hayyam, "Yaratan'ın kendisini niçin yarattığını hayretle sorar."¹²

<http://www.adabkade.com/library/hedavat/tarane-have-khayam/>, (Erişim: 17. 02. 2006); bundan sonra rubai numaralarıyla birlikte (kısaca T., Rubai No.) ve rubai numaraları olmadan (kısaca T.) diye atıfta bulunacağımız, Ömer Hayyam ile ilgili bu sitede yer alan bilgi ve rubailer daha önce (Sadık Hidayet, **Hayyam'ın Teraneleri**, çev.: Mehmet Kanar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003) isimli eser aracılığıyla okuyucuya sunulmuştur.

⁶ T., Rubai No.: 2.

⁷ T., Rubai No.: 3.

⁸ T., Rubai No.: 18.

⁹ T., Rubai No.: 11.

¹⁰ T., Rubai No.: 2.

¹¹ WP, I/A.

¹² Bkz.:T.

Hayyam, ortaya koyduğu felsefi düşüncelerde, Tanrı'ya özel atıflarda bulunur. Bu atıflar, "Nakkaş-ı Ezel"¹³, "An Kes"¹⁴, "Yezdan"¹⁵, "Ustad-ı Qaza"¹⁶ gibi kavramlarla dile getirilir. Böylece Tanrı'ya inanç Hayyam'ın felsefesinin önemli bir kavramı olarak işlev görür; bunun da etkin bir uluhiyet anlayışı olduğu dikkat çeker. Nitekim, Seyyid Hüseyin Nasr, ayrıntılı bir takım yorumlara girmeksizin, Hayyam'ın nihilist olarak yorumlanamayacağını Tanrı'nın varlığını yadsımadığı gerçeğine bağlar.¹⁷

Doğrusu, Hayyam, Tanrı'ya atıfta bulunmadan yaşamın anlam ve anlamsızlığını, amaç ve amaçsızlığını sorgulamanın neredeyse olanaksız olduğunu, çok çarpıcı bir biçimde, şu şekilde ortaya koyar:

Olsaydım evrene Tanrı gibi egemen,
Kısa yoldan yok ederdim bu evreni ben.
Öylesi yeni bir dünya yaratırdım ki,
Hür olan, kavuşurdu muradına hemen ¹⁸

Bu noktada önemli olan bir husus, Hayyam'ın, bir rubaisinde, insanın bu tür bir gücü asla elde edemeyeceğini net olarak ileri sürmesidir. Şöyle der:

Bu dünyaya geliş gidişin nedir?
Bir sinek var oldu, sonra kayboldu.¹⁹

Açıkça görüleceği üzere, Hayyam'ın, felsefi söylemlerinde, asla ulaşamayacağı bir tür tanrısal güç istemine yer verdiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan, inkar ile din, kuşku ile kesin arasında ince bir çizginin var olduğunu çok iyi kavradığı anlaşılan Hayyam'ın²⁰, dine ve dinsel olana kayıtsız kalmadığı da anlaşılmaktadır. Şöyle der:

Ne zamana kadar mescit kandili, havra dumanı
Daha ne kadar cennetin karı, cehennem ziyarı
Hele git gör; kader levhamı ki, kaderin üstadı,
Yazmıştır, ezelden itibaren olacak olanı²¹

¹³ T., Rubai No.: 1.

¹⁴ T., Rubai No.: 24.

¹⁵ T., Rubai No.: 25.

¹⁶ T., Rubai No.: 31.

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, "The Poet Scientist Khayyam as Philosopher", <http://www.cis-ca.org/voices/k/khayyam.htm/>, (Erişim: 18.12.2008).

¹⁸ T., Rubai No.: 25.

¹⁹ T., Rubai No.: 41.

²⁰ T., Rubai No.: 108.

²¹ T., Rubai No.: 31.

Buna karşılık, Nietzsche, nihilizmin Tanrı ve inançla olan bağlantısına dikkat çeker ve şöyle der: “Her inanç, doğru kabul edilen her bir şey zorunlu olarak yanlıştır” Bu aynı zamanda aşırı nihilizm olarak öngörülür.²² Bununla birlikte, Nietzsche, aşırılık ve ılımlılık kavramına atıfta bulunmadan da genel olarak iki tür nihilizmden söz eder:

- a. Etkin Nihilizm: Bu, ruhun yüksen gücünün işaretidir.
- b. Edilgin Nihilizm: Bu, ruhun azalan gücünün işaretidir.²³

Nietzsche, yukarıda anılan nihilizm türlerinden, etkin nihilizm bağlamında, “ruh, önceki amaçlar (ikna edişler, inanç ilkeleri) kendi için uygun hale gelmeyecek şekilde, son derece güçlenmiş olabilir”²⁴ ifadesini dile getirirken, edilgin nihilizmi de “insanı rahatlatan, iyileştiren, yatıştırıcı, uyuşturan her şey öne geçecek bir biçimde ... ruhun gücü bitmiş, tükenmiş olabilir.”²⁵ şeklinde değerlendirir ve budizmi, edilgin nihilizmin en güzel örneği olarak görür.²⁶ Bu noktada, Nietzsche'nin dine ve dinsel olana²⁷ kayıtsız kalışı, “Tanrı’yı, ahlakı, boyun eğmeyi, hayal kırıklığının berbat aşamalarına ilişkin ilaçlar”²⁸ olarak görmesinde belirir.²⁹

Açık konuşmak gerekirse, gerçi “niçin”, “amaç” ve “Tanrı” konuları özelinde Hayyam’ın rubailer eşliğinde dile getirdiği düşüncelere yönelik tam bir zihinsel bölünmüşlük söz konusudur. Kimileri onu, materyalist ve zevk düşkünü biri olarak görürken, kimileri ise sağlıklı bir inanca sahip bir filozof olarak değerlendirir.³⁰ Bu zihinsel bölünmüşlüğü fazla yadırgamamak gerekir; çünkü, Hayyam, daha yaşarken, bir takım suçlamalarla karşılaşmıştır.³¹ Ancak, şu ana dek yaptığımız çözümlmelerden de anlaşılacağı üzere, Hayyam’ın dile getirdiği düşüncelerde, geleceğe yönelik olarak, ne Tanrı yadsınmakta, ne de Tanrı kavramı aşırı görülmektedir. Oysa, öyle anlaşılıyor ki, Nietzsche, geleceğe yönelik olarak, modern insanın, nihilizmi son aşamasına kadar

²² WP, I/15.

²³ WP, I/22.

²⁴ WP, I/23.

²⁵ WP, I/23.

²⁶ WP, I/23.

²⁷ Bu bağlamda, Nietzsche'nin dinsel olan konusundaki görüşleri için, sözgelimi, bkz.: Friedrich Nietzsche, “Dinsel Hayat”, *Nietzsche ve Din*, Ed. ve Ter.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 35-57.

²⁸ WP, I/55/X.

²⁹ Nietzsche'nin Tanrı konusundaki görüşleri için, sözgelimi, bkz.: Martin Heidegger, “Nietzsche'nin Sözü: ‘Tanrı Öldü’”, *Nietzsche ve Din*, Ed. ve Ter.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 59- 107.

³⁰ Muhammed Ali-yi Furuği, Kasım-ı Gani, Ali Asgar Halebi, *Hayyam: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubailerini*, çev.: Hasan Çiftçi, Orhan Başaran, Babil Yayınları, Erzurum, 2002, s. 14.

³¹ Furuği ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 25.

götürmesi gerektiği kanısını taşır, bunu başarabilmek için de sağlam bir içgüdüye sahip olma zorunluluğuna vurgu yapar.³²

IV

Nihilizmin kötü evren algısına ve acıya alışık insan anlayışına, son tahlilde, Hayyam'ın sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Doğrusu, Hayyam, evrenin ve insanın olabildiğince iyi yaratıldığını çok anlaşılır bir biçimde ortaya koyar. Nitekim Hayyam, evrenin yaratılışı bağlamında,

Bu harap dünyada daha iyi olmazdı³³

derken, insanın yaratılışına atıfla da şöyle der:

Olabildiğimden daha iyi olamam
Çünkü, potada beni bu hale soktular.³⁴

Öte yandan Hayyam, evrenin olabilirlik halinde iyi oluşunu, “yıldızlara barınak olan göklerin bilgeleri bile şaşkına çevirdiğini”³⁵ ifade ederek ortaya koyarken, insanın olabilirlik halinde iyi oluşunu ise mey – kadeh analogisini kullanarak dile getirir:

Bir kadeh var, över onu akıl ne de
Sevgiyle alnından öper, yüz kere³⁶

Hayyam'ın özenle işlediği evrenin iyi yaratılışı bağlamında, Nietzsche, her şeyden önce, şöyle der: “dünya düşündüğümüzden daha değerli değildir”³⁷ Bu, kötümser olmak için iyi bir gerekçedir.³⁸ Öte yandan, evrenin olabilirlik halindeki iyiliği söz konusu olduğunda, Nietzsche, doğaya yönelik kendi tavrının son derece doğal olduğu kanısındadır. O, doğayı, “doğanın masumluluğu”, “aklı” ve “güzelliği” nedeniyle sevmediğini, aksine onu “şeytanlaşmış” ve “sessiz” oluşu nedeniyle sevdiğini açıkça ifade ederek şöyle devam eder:

Doğayı aşağılamak yerine, artık kendimizi ona daha yakın ve daha içinde hissederiz. Bize erdem ilham etmez; bu nedenle ona saygı duyarız.³⁹

Hayyam'da beliren şekliyle insanın olabilirlik halindeki iyi yaratılışı söz konusu edildiğinde Nietzsche'nin bu konuda çok farklı bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, Nietzsche'de ön görülen

³² WP, II/68.

³³ T., Rubai No.: 17.

³⁴ T., Rubai No.: 30.

³⁵ T., Rubai No.: 9.

³⁶ T., Rubai No.: 43.

³⁷ WP, I/32.

³⁸ WP, I/32.

³⁹ WP, II/120.

nihilizmin insan açısından taşıdığı değer; “insanın daha etkileyici, güvensiz, ahlaksız, daha güçlü, kendine karşı daha duyarlı olması” nda belirir ve bu “bir dereceye kadar daha doğaldır.”⁴⁰

Yine Hayyam’ın,

İnsanın doğasındaki iyi ile şer,
Kaza ve kaderdeki sevinç ile keder⁴¹

diyerek iyi ile kötünün insanın doğasında yerleşik olduğu konusunda ise Nietzsche bütünüyle farklı düşünür. Nitekim, Nietzsche, bu bağlamda, tanrısal içerikli ahlaki eleştirir; buna karşılık,

Acının zevk üzerindeki üstünlüğü ya da tersi (hedonizm): Bu iki öğreti de her halükarda nihilizme ileten yol işaretidir. Çünkü her iki halde de zevk ve hoşnutsuzluktan başka nihai bir anlam konumlandırılmamıştır.⁴²

der. Tam da bu noktada, sonsuz dönüşü bağı olarak kim olduğumuzun ve hangi değerlere inandığımızın tarih tarafından belirlenişi hususu öne çıkar.⁴³ Bununla birlikte yine de Nietzsche, etik bağlamda, acının üstün olması gerektiğinden söz eder ve şöyle der: “Buna rağmen, güçlü bir istem, yaşama bir Evet ve böylece acının üstünlüğüne bir gereksinimdir.”⁴⁴ Daha da ilginç olanı, Nietzsche, ahlaka sarılma bağlamında, “Tanrı’yı yok sayan kimse ahlaka olan inanca çok daha fazla sıkı sarılır”⁴⁵ görüşüne yer vermek suretiyle, bir yandan, Tanrı’yı yadsırken, öte yandan, bir şekilde, insanüstü bir otoriteye atıfta bulunmayı ihmal etmez.⁴⁶ Bu noktada da Robinson’un şu tespiti büyük bir önem taşır: “Gerçi Nietzsche bütün felsefeleri reddetmiş, ama daha sonra, çarpıcı ölçüde metafiziksel görünen başka bir felsefe yaratmıştır.”⁴⁷

Öyle anlaşılıyor ki, Hayyam, gerek evrenin gerekse insanın yaratılışı bağlamında, olabilirlik halinde “daha iyi” kavramını kullansa da, onun, acıları ve kötülükleri insanın ve evrenin kaçınılmaz parçası olarak işlev gören fenomenler olarak algıladığı ortadadır.⁴⁸ Bu durum, Hayyam’ı tam bir kötümser olarak nitelemenin yanlışlığına açıklık kazandırması açısından önem taşır. Gerçi, Nietzsche de kötümserliği

⁴⁰ WP, II/123.

⁴¹ T., Rubai No.: 34.

⁴² WP, I/35.

⁴³ Robinson, a.g.e., s. 29.

⁴⁴ WP, I/35.

⁴⁵ WP, I/18.

⁴⁶ WP, I/20.

⁴⁷ Robinson, a.g.e., s. 35.

⁴⁸ Sözgelimi bkz.: T., Rubai No.: 34.

“varoluşun yararsızlığı”⁴⁹ olarak görmez; ama Nietzsche’nin tam bir kötümser oluşu, kuşkusuz, ortadadır. Nitekim, Hayyam’da insanın olabilirlik halinde iyi yaratılışı varken, Nietzsche’de, güçte görünen kötümserlik vardır ve anılan kötümserlik de “tüm güçlü özlerin temel içgüdüdür.”⁵⁰ Nietzsche’nin bu noktadaki aşırılığı, insanın her kötüyü, en kötüyü üstlenmesini büyük bir tutku olarak görmesinde belirir.⁵¹ Tüm bunlara karşılık, Hayyam’da ön görülen olabilirlik halinde iyi yaratılan insan nerede, Nietzsche’de ön görüldüğü şekliyle yıkıcı olan, en kötünün tutkunu olan insan nerede? Dolayısıyla, Hayyam, nihilist olmaktan çok uzak görünmektedir.⁵² Dahası, Nietzsche, kendi nihilistik görüşlerini destekleme açısından ahlaki değerleri tersyüz etmeyi önemserken, Hayyam’ın amacının, “iyi ve kötünün insan doğasında yerleşik olduğunu” dile getirmek suretiyle, bir yandan, genelde ahlaka özelde iyi ve kötüye inanmanın insanı ahlaka mahkum etmek anlamına gelmediğini vurgulamak, öte yandan, ahlak ve içeriğinin insan doğasında yerleşik olduğunu ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

V

Hayyam’ın rubailer aracılığıyla dile getirdiği kavram zenginliği, kuşkusuz, onda bir tür dini ve felsefi düşünce zenginliğinin doğmasına neden olmuştur. Bu zenginliği, Hayyam’ın, varlığın anlam ve anlamsızlığını tartışırken kullandığı “dovr” kavramının içeriğinde de görmek mümkündür.

Her şeyden önce, Hayyam’ın kullandığı “dovr” kavramı, başı ve sonu olmayan, bir tür sonsuzluğa işaret eder:

İçinde gelip gittiğimiz o döngü,
Ne başı var o döngünün ne de sonu. 53

Hayyam, anılan ‘dovr’un sonu ve başı olmasa da, yine de bu ‘dovr’un, anlamı ve amacı olması gerektiğine vurgu yapar. Bu noktada Hayyam’ın dile getirdikleri, yokluk merkezli değil, varlık merkezlidir. Konuyu biraz daha açacak olursak: Hayyam, ‘dovr’u, önce estetik bir analogi ile dile getirir:

Bu çarkı felek ki, biz onda şaşkınsız
Hayal fanusu, ondan örnek, biliriz
Güneşi kandil ve dünyayı fanus bil.
Biz, içinde dönen suretler gibiyiz.⁵⁴

⁴⁹ WP, I/34.

⁵⁰ WP, I/26.

⁵¹ WP, I/26.

⁵² Ayrıca bkz.: Hüsrev Hatemi, “Ölüm Gerçeği”, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSavilar&Goster=Yazi&YaziNo=3/>, (Erişim: 15. 12. 2008)

⁵³ T., Rubai No.: 10.

Yukarıdaki rubaide, altı çizilmesi gerekenin, “biz içinde dönen suretler gibiyiz” ifadesi olduğu son derece açıktır ve bunun, bedenseli ve ruhsalı içeren bir dönüş olduğu ortadadır. Nitekim, canlı bedenlerin kalıba dökülüşü⁵⁵, yeryüzündeki bir tozun bir güzelin yüzü oluşu⁵⁶, vs. gibi ifadeler, bedenseli;

Söylemiyor kimse doğru anlamı ki;
Nerden bu gelme, bu gitme nere doğru? ⁵⁷

Sana bin kez söyledim, mey iç diye
Gittin. gittin; sen, dönüşü olmayan⁵⁸

O dünyadan gelen yok ki, ona sorayım:
Nicedir halleri göçenlerin dünyadan⁵⁹

ifadeler ise ruhsalı gösterir ve bu noktada “dovr” kavramını ölüm ötesi anlamında kullanıldığı son derece açıktır.

Bu bağlamda, Hayyam’ın kullandığı “dovr” kavramı ile Nietzsche’nin kullandığı “eternal recurrence”⁶⁰ kavramı arasında bir tür karşılaştırma yapılabilir. Nietzsche, sonsuz dönüşü şöyle tanımlar:

Bu düşünceyi en korkunç biçimde düşünelim: varoluş, olduğu gibi, anlamsız, amaçsız; yine de sonu olmayan bir hiçlik içinde zorunlu yinelenmek: ‘sonsuz dönüş’. Bu, nihilizmin aşırı biçimidir: Sonsuzca hiçlik (anlamsızlık).⁶¹

Nietzsche’nin “sonsuz dönüş” algısının güç merkezli olduğu yeterince açıktır⁶² ve onun bu tür bir düşünceye ulaşmasında, yalnızca Hıristiyan ahlak anlayışı etkili olmuş değil⁶³, aynı zamanda Descartes’da görülen aklın egemenliği, Rousseau’da görülen hissin egemenliği ve Schopenhauer’da görülen hırsın egemenliği anlayışları da yeterince etkili olmuş görünmektedir.⁶⁴

⁵⁴ T., Rubai No.: 105.

⁵⁵ T., Rubai No.: 57.

⁵⁶ T., Rubai No.: 58.

⁵⁷ T., Rubai No.: 10.

⁵⁸ T., Rubai No.: 29.

⁵⁹ T., Rubai No.: 36.

⁶⁰ Nietzsche’nin sonsuz dönüşe yönelik görüşlerinin iyi bir çözümlemesi için, sözgelimi, bkz.: Hilmi Yavuz, “Nietzsche ve Bengidönüş”, *Cogito, (Nietzsche: Kayıp Bir Kıtta)*, Sayı: 25, Kış 2001, ss. 143-147.

⁶¹ WP, I/55/X.

⁶² WP, I/55/X.

⁶³ WP, II/88.

⁶⁴ WP, II/95.

Nietzsche'ye göre, "nihilizm, ne 'yararsız' düşünme, ne de her şeyin yok olacağına ilişkin bir inançtır."⁶⁵ Nietzsche, istese de, zaten her şeyin sonsuzca yok olacağını ileri süremezdi. Çünkü, düşünce sisteminin temel koyucularından biri olan "sonsuz dönüş", zaten buna engeldir. Bu noktada, 'üst-insan'ın da devreye sokulmasıyla ortaya çıkan paradoksu iyi algılamak gerekir. Eğer Nietzsche'nin anladığı anlamda "tarih, kendini tekrar eden muazzam döngülerle işliyorsa"⁶⁶ "üst-insan", oluş süreci içinde nasıl yer edinecektir?⁶⁷ Robinson'un dikkat çektiği bu paradoksal durum, yine Robinson'un önerisi ile çözülmektedir: Üst-insan, ölümsüzlük arzusunda olan biri değil, aksine, "inanışları ve değerlerinin yaratılmasından bizzat kendisi sorumlu olan" insandır.⁶⁸ Sonsuz dönüş ile ölümsüzlük arzusu arasında bir ilişkinin var olmadığı iddiası, "sonsuz dönüş"ü, Robinson'un deyimiyile, "tarihi açıklayan efsane"⁶⁹ konumuna sokar.

Açık konuşmak gerekirse, "sonsuz dönüş", Nietzsche'nin, ön görülen nihilizmi anlama ve daha da önemlisi aşma noktasında geliştirdiği "bir sonsuzluk versiyonudur"⁷⁰, ve Nietzsche'de "sonsuz dönüş"ün bir tür ölümsüzlük özlemi olup olmadığı halen tartışmalı⁷¹ iken, yukarıda atıfta bulunulan rubailerden de anlaşıldığı üzere, Hayyam'da "dönüş", net bir biçimde, ölümsüzlük ve ölüm ötesi olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda, Hayyam'ın, "dovr" kavramını kullanarak, bir yandan ölüm ötesine inandığını ifade etmeye, öte yandan ölüm ötesini anlaşılır ontolojik ve epistemolojik çıkarımlarla ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Öyle görülüyor ki, Nietzsche'nin "eternal recurrence" kavramı, görünüm olarak, Hayyam'ın "dovr" kavramını andırırsa da, sonuçta ortaya konulmak istenenlerin, oldukça farklı olduğu son derece açıktır.

VI

Felsefe yapılırken, üzerinde tartışılan bir konu olarak kimi zaman varlık, kimi zaman yokluk öne çıkar ve genel olarak da bu iki konudan hangisinin daha önemli olduğu çoğu kez net olarak vurgulanır. Bu cümleden olarak, genelde varlık üzerine konuşanların iyimser, yokluk üzerine konuşanların ise kötümser olduğu dile getirilir. Oysa, zor da olsa, yapılması gereken ilgili iki konuyu bir birlik ve bütünlük içinde görebilmektir. Buna göre, gerek varlığı gerekse yokluğu anlamada,

⁶⁵ WP, I/24.

⁶⁶ Robinson, a.g.e., s. 39.

⁶⁷ Robinson, a.g.e., s. 40.

⁶⁸ Robinson, a.g.e., s. 97.

⁶⁹ Robinson, a.g.e., s. 87.

⁷⁰ Robinson, a.g.e., s. 39.

⁷¹ Sözgelimi bkz.: Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, Trsz, s. 156 vd; krş.: Robinson, a.g.e., s. 39.

rasyonel ve tutarlı bir çabaya girişmeyi farklı ve özgün bir seçenek olarak akılda tutmak gerekir. Kuşkusuz, böylesi örnek bir çabayı, Hayyam'ın rubailer aracılığıyla dile getirdiği düşüncelerde görmek mümkündür. Sözgelimi, şöyle der:

Onlar, akıl ve bilince esir düşmüş oldular
Varlık ve yokluk hasretinde önemsiz kaldılar⁷²

Yukarıdaki ifade, Hayyam'ın varlık ve yokluk kavramını daha çok epistemolojik düzeyde ele aldığına işaret etse de, rubailerinde daha fazlasına yer verdiği de görülmektedir. Nitekim, içinde yaşadığımız evreni, varlık ve yokluk açısından oluş-bozuluş evreni⁷³ olarak gören Hayyam, oluş ve bozuluşa konu olan her şeyin, son tahlilde, boş ve hiç olduğunu açık bir dil ile ifade eder:

Ey habersizler; şu şekil hiçtir, görün hele
Hiçtir; bu nakışlı, süslü dokuz adet kubbe⁷⁴

Gördüğün dünya ve her gördüğün, hiçtir
O söylediğin ve de duyduğun, hiçtir,
Baştan başa gezdiğin ufuklar, hiçtir
Dahası var; evde oturduğun hiçtir.⁷⁵

Gör, ne elde ettiğimi dünyadan, hiç,
Yaşamdan nedir ki elimde kalan, hiç⁷⁶

Daha da ilginç olanı, Hayyam'ın, varolanı yok, yok olanı var olan olarak görmeyi son derece doğal karşılamasıdır. Şöyle der:

Öyleyse evrende yok olan her şeyi var bil
Evrende var olan her şeyi de yok olan san⁷⁷

Madem ki, dünyanın sonu, nihayet yokluktur,
Say ki, yoksun; eğer varolmaktaysan mutlu ol⁷⁸

Artık bu aşamada önemli olan, Hayyam'ı açıkça bir nihilist ya da kötümser olarak nitelerek yerine doğru olanı ortaya koymak olmalıdır. Bu da, ancak, Hayyam'ın, yukarıda dile getirilen "hiçlik" ve "tersyüz etme"yi de açıklığa kavuşturmaya yardımcı olacak bir biçimde, varlık ve

⁷² T., Rubai No.: 84.

⁷³ T., Rubai No.: 101.

⁷⁴ T., Rubai No.: 101.

⁷⁵ T., Rubai No.: 102.

⁷⁶ T., Rubai No.: 107.

⁷⁷ T., Rubai No.: 106.

⁷⁸ T., Rubai No.: 140.

yokluğu daha başka hangi bağlamlarda ele aldığını anlaşılır bir biçimde irdelemekten geçer. Bu cümleden olarak,

Bilirim ben varlık ve yokluğa ilişkin dışı
Bilirim ben iniş ve çıkışa ilişkin içi⁷⁹

şeklindeki ifade. Hayyam'ın. varlık ve yokluğu, aynı zamanda iç ve dış anlamında kullanılan "zahir" ve "batın" kavramlarına yer vererek ontolojik düzeyde de kullandığını açıkça göstermektedir. Daha da önemlisi,

Ömrün hep kendini düşünmekle geçer
Varlık ve yokluğa eşinmekle geçer.⁸⁰

ifadesinden de anlaşılacağı üzere. Hayyam'ın. "varlık ve yokluğa eşinmek"e atıfla varlık ve yokluğu bu kez de pragmatik düzeyde ele almış olmasıdır.

Nietzsche, nihilizmi haklı göstermek için ahlaki eleştirirken, yozlaşma (decadence) kavramına ayrı bir önem verir. Şöyle der: "Değer yargılarında baskın hale gelen yozlaşma, kabul görür konuma gelmiştir."⁸¹ Doğrusu, Nietzsche, Hayyam'da görünenin çok ötesinde, her şeyi tersyüz etme eğiliminde olan biridir. Belki de sırf bu nedenle, "yozlaşmanın nedenleri olarak görülenler, yozlaşmanın sonuçlarıdır"⁸² diyerek, nihilizmi temellendirmede olduğu gibi, yozlaşma konusunda da kendini haklı gösterme yoluna gider. Bu bağlamda Nietzsche şu türden sonuçlara yer verir:

- a. Kuşku, yozlaşmanın sonucudur.
- b. Ahlakın bozulması yozlaşmanın sonucudur.
- c. Nihilizmin yozlaşmanın mantığıdır.
- d. İyi insan, kötü insan yozlaşmanın iki ayrı tipidir.⁸³

Nietzsche, yozlaşmanın genel tipleri bağlamında ise şu hususlara işaret eder:

- i. Önerilen inancın, bireyi kendinden uzaklaştırması
- ii. Uyarılar karşısında direnç gücünün yitirilmesi
- iii. Sebep ile sonucun birbirine karıştırılması
- iv. İnsanın artık acı çekmeyeceği bir ruh durumuna özlem duyması.⁸⁴

⁷⁹ T., Rubai No.: 99.

⁸⁰ T., Rubai No.: 143.

⁸¹ WP, I/39.

⁸² WP, I/42.

⁸³ WP, I/43.

⁸⁴ WP, I/44.

Yozlaşmanın tüm bu genel tipleri sonuçta şu noktaya varır: “Zayıflar kendi kendilerine zarar verirler.”⁸⁵

Öte yandan, yine nihilizm bağlamında, Nietzsche, “anlamı” ve “amacı” değil, kavramları tersyüz ederek, “anlamsızlığı” ve “amaçsızlığı” sorgulamak bizim için çözülemez bir şey midir? sorusu üzerinde yoğunlaşılması gerektiğini ileri sürer.⁸⁶ Böylece de Nietzsche, kötümserliği öne çıkararak, insanı, kurtulmaya çalıştığı değerlerden kurtarmaya çalıştığına inanır.⁸⁷ O, bu durumu daha açık olarak şöyle ifade eder:

Ben, tüketen, zayıflatan her şeye karşı Hayır’ı öğretiyorum.
Ben güçlendiren, gücü biriktiren, güç duygusunu haklı çıkaran
her şeye ‘Evet’i öğretiyorum.
Şu ana dek ne biri ne öteki öğretildi: Öğretilen; erdem,
beni küçük düşürme, zavallılık, hatta yaşamı yadsıma oldu.⁸⁸

Öyle anlaşılıyor ki, Nietzsche’nin tüm bu evetlerinin gerisinde yatan şey, kendine özgü ve güç merkezli bir tür yaşam deneyimidir. Bu çıkarım, Nietzsche’nin şu ifadesinde iyice belirginleşir: “Yaşamda, gücün derecesinden başka değerli olan hiçbir şey yoktur.”⁸⁹

Hayyam ve Nietzsche’nin ortaya koydukları düşüncelere ilişkin yukarıdaki ifade ve çıkarımlar, Nietzsche’nin tam bir nihilist olduğunu açıkça ortaya koyarken, Hayyam’ı, salt “yokluk” ve “hiçlik” yanlısı bir düşünür olarak göstermekten yeterince uzaktır. Gerçekten de, Hayyam’ın “yokluk” ve “hiçlik” kavramlarının yanında, “varlık”, “oluş”, “bozuluş”, “varlık ve yokluğa eşinmek” kavramlarını ontolojik, epistemolojik ve pragmatik düzeylerde kullanışı, açık konuşmak gerekirse, onu pesimist ve nihilist olarak nitelemenin yanlışlığını açıkça göstermektedir.

VII

Hayyam, varlık ve yokluğu doğru bir biçimde anlamaya yönelik bir engel varsa, bunun, Tann’dan ve dinsel olandan kaynaklanabileceğini asla dile getirmiş biri değildir. O, daha çok, kendilerinden övgüyle bahsettiği ve kendileri gibi olmaya özen gösterdiği bilgelerin de varlık ve yokluğa ilişkin gerçeği bilemedikleri üzerinde düşünceler ileri sürer. Hayyam, bu bağlamda, kendisinden önce gelen, “erdemli, ahlaklı ve olgun”⁹⁰, “gurur toprağında uykuya dalmış”⁹¹ kimseler olarak nitelediği bilgilerden şöyle söz eder:

⁸⁵ WP, I/45.

⁸⁶ WP, I/36.

⁸⁷ WP, I/37.

⁸⁸ WP, I/54.

⁸⁹ WP, I/55/X.

⁹⁰ T., Rubai No.: 12.

⁹¹ T., Rubai No.: 13.

Karanlık gecenin dışına yol bulmadan.
Bir masal söyleyerek uykuya daldılar.⁹²

Git de bade iç ve hakikati duy benden;
Söyledikleri her şey, hava-civa, ey saki.⁹³

Öyle anlaşılıyor ki, Hayyam, varlık, yokluk, yaşam ve ötesini bilme bağlamında, bilgelerin gerçeği yakalamaktan uzak oluşları özelinde düşünceleri ileri sürer. Bunu da, bir yandan “ezel sırlarını kimsenin bilemeyeceğine”⁹⁴, öte yandan “varlığın gizlice varolduğuna”⁹⁵ vurgu yaparak ortaya koymaya çalışır.

Buna karşılık Nietzsche, isim vererek andığı filozofların, nihilizme ilişkin gerçeği elde edemelerini ileri sürer. Gerçi, nihilizm bağlamında, Nietzsche’yi asıl meşgul eden ve onun asıl uğraştığı şey, kuşkusuz, ne Kant’ın pratik akıl ve ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşleri, ne Goethe’nin Spinoza’ya atıfla evrenin ve yaşamın tanrılaşması üzerine söyledikleri ve ne de Hegel’in akıl karşısında insanın kendini teslim edişi ve alçak gönüllü oluşu üzerine düşündükleridir⁹⁶; aksine daha önce de ifade edildiği gibi, Hıristiyan ahlak anlayışıdır.⁹⁷ Bununla birlikte, Nietzsche, kendi nihilizmine haklılık kazandırma ve onu açıklığa kavuşturma bağlamında yukarıda sözü edilen ve daha başka sözgelimi, Voltaire’e atıfla insanın yırtıcı hayvan oluşundan söz eder, Rousseau’ya atıfla haksız ve gaddar kavramlarına yer verir⁹⁸, Kant’ı bir ahlak bağnazı olarak görür, Leibniz’i ve Goethe’yi kendini bulamayanlar olarak algılar⁹⁹, Wagner’i en azından Alman kültürü için bir soru işareti olarak görür.¹⁰⁰ Dolayısıyla, ne Hıristiyan ahlak anlayışı ve ne de sözü edilen düşünürlerin öğretileri etkin nihilizm için, güçlenmeyi sağlayabilir. Oysa, etkin nihilizm için güç zorunludur. Çünkü “insanlığın her bir meyveli ve güçlü hareketi aynı zamanda nihilistik bir hareket yaratmıştır.”¹⁰¹ Böyle bir hareket sonunda ancak “Tanrı’nın son derece aşırı bir varsayım olduğu”¹⁰² algılanabilir.

⁹² T., Rubai No.: 12.

⁹³ T., Rubai No.: 13.

⁹⁴ T., Rubai No.: 7.

⁹⁵ T., Rubai No.: 8.

⁹⁶ WP, II/95.

⁹⁷ Nietzsche’nin Hıristiyanlık hakkındaki görüşleri konusunda bkz.: Brain D. Ingrassia, “Nietzsche’nin İstihzası: Aşkının Reddedilmesi”, Nietzsche ve Din, Ed. ve Ter.: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss.109-180.

⁹⁸ WP, II/99.

⁹⁹ WP, II/101.

¹⁰⁰ WP, II/107.

¹⁰¹ WP, II/112.

¹⁰² WP, II/114.

Açık konuşmak gerekirse, Nietzsche için, nihilizmin en temel nedeni, “belli bir yorum, Hıristiyan ahlak yorumudur.”¹⁰³ Nietzsche’nin nihilizmi bu tür bir gerekçeye bağlaması, Hıristiyan ahlak felsefesinin özünde taşıdığı kimi eksikliklere işaret etmeyi beraberinde getirir. Nitekim Nietzsche’ye göre, Hıristiyan ahlak felsefesi:

- i. Oluş ve yok oluşun akışı içinde, insanın küçüklüğü ve rastlantısallığını görmezden gelir.
- ii. Evrende yer alan acı ve kötülöklere rağmen, yine de, evrenin iyi yaratılmış olduğunu ön görür.
- iii. İnsanın mutlak değerleri bilebileceğini düşünür.
- iv. İnsanın kendini hor görmesine karşı çıkar.¹⁰⁴

Nietzsche’nin, genelde ahlaka özelde Hıristiyan ahlaka karşı çıkmasının temel nedeni, Hıristiyanlığı Sokrates’in geliştirdiği ölümsüzlük ve mutlak gerçekliklere olan inancın en son ve en aşağılık aşaması olarak görmesinin yanındadır.¹⁰⁵, “ahlaka inanmanın yaşamı bitireceği”¹⁰⁶ kanısını taşımasıdır.

VIII

Bu kısa ve özlü makalenin içeriğinden de açıkça anlaşılacağı üzere, rubailerine bakıldığında, zaman zaman “hiç” kavramını kullanan¹⁰⁷, varlık ve yokluğa atıfla düşünceler üreten¹⁰⁸ biri olmasına rağmen Hayyam, kendini, asla nihilist biri olarak görmemiş ve gösterme çabası içinde de olmamıştır. Oysa, Nietzsche, kendini, tam bir nihilist olarak tanımlar¹⁰⁹ ve nihilizmi, her yerde, sözgelimi, bilimde, siyasette, ekonomide, tarihte, sanatta, görmeye ve göstermeye çalışır.¹¹⁰

Çok daha önemlisi, rubailerine atıfla şu ana dek verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Hayyam’ın oldukça hassas davrandığı, sözgelimi,

- a. Genelde varlığı, özelde ise yaşamı anlamaya çalışmak¹¹¹
- b. İyi ile kötünün insan doğasında yerleşik olduğunu ifade etmek¹¹²
- c. Bilgi eksikliği ile üstlendiği açıklayıcı rol nedeniyle uyku analogisini bir gerekçe olarak kullanmak suretiyle ölüm ötesi hakkında olası konuşmak¹¹³

¹⁰³ WP, I. European Nihilism /1.

¹⁰⁴ WP, I/4.

¹⁰⁵ Robinson, a.g.e., s. 10.

¹⁰⁶ WP, I/6.

¹⁰⁷ Sözgelimi bkz.: T., Rubai No.: 102.

¹⁰⁸ T., Rubai No.: 99.

¹⁰⁹ WP, I/25.

¹¹⁰ WP, II/69.

¹¹¹ Sözgelimi bkz.: T., Rubai No.: 5.

¹¹² T., Rubai No.: 34.

¹¹³ Sözgelimi bkz.: T., Rubai No.: 46.

- d. Varlık ve yokluğu anlamada Tanrı'ya atıfta bulunmak¹¹⁴
e. Evrenin ve insanın olabildiğince iyi yaratılmış olduğunu dile getirmek¹¹⁵
f. Yaşamın sınırlı ve geçici oluşunu algılayabilmek¹¹⁶
tümü konular, Nietzsche'de farklı bir işlev yüklenir. Nitekim, Nietzsche,
a. Gerçeğin, sevginin ve adaletin sonunda dünyevi çözümleme girişimi
b. Ahlaki ideali tespit etme çalışması
c. Öte dünyayı kanıtlama çabası
d. Varolanı Tanrı merkezli anlama eğilimi
e. İyi ve kötü ayırımının benimseme; iyinin zaferini kötünün yenilgisini alkışlama
f. Hırslı isteğin hor görülmesi.¹¹⁷
gibi konuları, nihilizmin daha uzak nedenleri olarak görür. Böylece, Hayyam'ın dile getirdiği düşüncelerle Nietzsche'nin dile getirdiği düşüncelerin, nihilizm bağlamında, ilettikleri sonuçlar itibarıyla ne kadar ayrı ve örtüşmez oldukları, bir ölçüde, aydınlanmış görünmektedir.

¹¹⁴ Sözgelimi bkz.: T., Rubai No.: 99.

¹¹⁵ Sözgelimi bkz.: T., Rubai No.: 17.

¹¹⁶ T., Rubai No.: 7.

¹¹⁷ WP, I/30.