



# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 07.07.2025  
Revizyon Talebi: 03.11.2025  
Son Revizyon: 13.11.2025  
Kabul: 13.11.2025

## Dünyeviliğe Sadakat ve Yaşamın Olumlanması: Nietzsche'nin 'Yaşam Karşıtı' Eleştirisinin İslam Epistemolojisi Bağlamında Yeniden Değerlendirilmesi

### Loyalty to Worldliness and the Affirmation of Life: A Reassessment of Nietzsche's 'Anti-Life' Critique in the Context of Islamic Epistemology

İsmail Polat<sup>\*</sup>

#### Öz

Nietzsche'ye göre Batı felsefesi, Sokrates'ten itibaren yaşamın doğrudan deneyimini ve bedensel varoluşu geri plana itmiş; dünyayı değersizleştirerek, özellikle Hristiyanlıkla birlikte öte-dünya merkezli bir akılcılığa teslim olmuştur. Nietzsche, felsefeyi yeniden yeryüzüne döndürmeyi hedefler; ona göre felsefe, yaşamı onaylayan, arzuyu, bedeni ve çelişkiyi kapsayan bir varoluş düşüncesi geliştirmeli, insanı bu dünyada yaşamaya yönlendiren değerler üretmelidir. Bu bağlamda Nietzsche'nin "yaşamı aşağılayanlar" olarak nitelediği metafizik gelenek ve din anlayışı Batı Hristiyan düşüncesini hedef alsa da, bu eleştirinin İslam düşüncesine uygulanabilirliği tartışmalıdır. Zira İslam, dünyayı inkâr etmez; onu ilahi bir emanet ve imtihan alanı olarak görür ve uhrevî hedefle dünyevî sorumluluğu dengeler. Bu çalışma, Nietzsche'nin güç istenci, ebedî dönüş ve amor fati kavramlarıyla şekillenen "yeryüzüne sadakat" ilkesini, İslam düşüncesindeki dünya-ahiret dengesi, hilafet ve insan-ı kâmil anlayışıyla karşılaştırmalı olarak ele almakta; iki düşünce arasındaki örtüşmeler ve ontolojik farkları ortaya koymaktadır. Karşılaştırmalı metin analizi, kavram çözümlemesi ve hermeneutik yorum yöntemleriyle yürütülen bu çalışma, Nietzsche'nin felsefesine alternatif bir okuma zemini sunmakla kalmayıp, İslam epistemolojisinin çağdaş varoluşsal ve ahlaki krizler karşısında taşıdığı kurucu potansiyeli de görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, her iki epistemolojik sistem arasındaki felsefi karşılaşmanın imkânlarını sorgularken, insanın anlam, değer ve özgürlük sorunlarına içkin, bütüncül ve yaşamı olumlayan bir yaklaşımın geliştirilmesine katkı sunmakla önemli görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam felsefesi, Nietzsche, Yeryüzüne sadakat, Güç istenci, İnsan-ı kâmil

<sup>\*</sup> Sorumlu Yazar: İsmail Polat, Atatürk Ortaokulu Kırkkale-Türkiye, E-mail: [lpolat09@hotmail.com](mailto:lpolat09@hotmail.com), ORCID: 0000-0001-5744-7362  
Atf: Polat, İsmail. "Dünyeviliğe Sadakat ve Yaşamın Olumlanması: Nietzsche'nin 'Yaşam Karşıtı' Eleştirisinin İslam Epistemolojisi Bağlamında Yeniden Değerlendirilmesi." darulfunun ilahiyat 36, 3 (2026) : 798-819. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.3.1736956>



## Abstract

According to Nietzsche, Western philosophy, beginning with Socrates, has relegated the direct experience of life and bodily existence to the background; by devaluing this world, it surrendered to an other worldly rationality, especially with the advent of Christianity. In response, Nietzsche seeks to return philosophy to the earth. For him, philosophy must affirm life, embrace desire, embodiment, and contradiction, and generate values that encourage living fully in this world. Although Nietzsche's critique primarily targets Christian metaphysics, its applicability to Islamic thought remains contested. Islam does not reject the world; it views it as a divine trust and testing ground, balancing worldly responsibility with spiritual transcendence. This study offers a comparative analysis of Nietzsche's notion of "loyalty to the earth," shaped by his concepts of the will to power, eternal recurrence, and amor fati, and key Islamic concepts such as the world-hereafter balance, the vicegerency of humankind, and the ideal of the perfected human. Using textual comparison, conceptual analysis, and hermeneutic interpretation, the study proposes an alternative reading of Nietzsche's philosophy and highlights the constructive potential of Islamic epistemology in addressing contemporary existential and ethical crises. It thus contributes to a life-affirming, integrative philosophical perspective.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Nietzsche, Fidelity to the Earth, Will to Power, The Perfect Human

## Extended Summary

Friedrich Nietzsche, one of the most radical and influential thinkers in modern philosophy, developed a comprehensive and profound critique of Western thought. According to him, since Socrates, philosophy has surrendered to a rationalism that belittles the immanent power of life, suppresses the body and desire, and locates truth in a transcendent realm. With Christianity, this tendency reached its peak, clinging to transcendent hopes and reducing the world to a "corridor of transition devoid of serenity." As a result, it established a metaphysical structure that weakened life, rendered it passive, and ultimately "degraded" existence itself. Nietzsche characterises this understanding as "life-denying" (*lebensfeindlich*) and calls for a new philosophy that affirms life, sanctifies desire and the body, and expresses fidelity to the earth. This call, voiced primarily through his Zarathustra, is essentially directed towards Christianity-centred Western metaphysics.

However, this leads to a key philosophical question: Is Nietzsche's radical critique applicable to Islamic thought as well? In other words, does Islam's revelation-based ontology and ethics participate in the metaphysical typology that Nietzsche diagnoses as "life-denying" or does it offer an alternative conceptual framework that transcends it? This article explores these questions philosophically by comparatively examining Nietzsche's life-affirming thought and Islamic understandings of the human being, life, the world, and responsibility.

In Islamic thought, life is a divine trust, and the world is a realm of responsibility

to be cultivated. The human being acting with the attribute of vicegerency (*khilāfa*) is understood as a creative partner in the cosmic order and an active moral agent on earth. In this framework, the worldly and the otherworldly are not radically separated but are instead held together in a balanced and integrated relationship. Unlike the oppositional dualism that Nietzsche rejects, these two dimensions in Islam are not antithetical but complementary aspects of a meaningful existence. Therefore, whether Nietzsche's critique can be fully or directly applied to Islamic thought requires careful philosophical analysis.

This study adopts a methodology rooted in comparative textual analysis. It examines Nietzsche's major works alongside key figures in Islamic thought, such as al-Ghazālī, Ibn Ṭufayl, Ibn 'Arabī, and the contemporary philosopher Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān. The analysis focuses on fundamental philosophical concepts shared across both traditions, life, body, world, transcendence, human, and ethics, within their respective ontological and epistemological frameworks. The study also incorporates key Qur'anic notions of life, the world, and responsibility to construct a holistic philosophical context. Through hermeneutic and analytical methods, the historical formation and contextual significance of these concepts are explored.

While an extensive body of literature on Nietzsche exists within the Western philosophical tradition, systematic comparisons with Islamic philosophy remain rare. Particularly in local scholarship, such comparative efforts are infrequent; Nietzsche's ideas are generally analysed within Western-centric paradigms, whereas theoretical reflections in the context of Islamic thought are often neglected. Therefore, this study contributes not only to a fresh reading of Nietzsche's philosophy of life but also highlights the constructive potential of Islamic epistemology in addressing contemporary existential and moral crises. The contributions of modern Islamic thinkers such as Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān in the fields of metaphysics, ethics, and political philosophy further deepen this comparative inquiry.

The central aim of this study is to establish a dialogical philosophical space between traditions while also offering Islamic thought as a resource for responding to modern humanity's existential, ethical, and intellectual challenges. The study reaches the following conclusions:

Nietzsche's affirmative ontology of life and Islam's tawḥīdic conception of existence are brought into dialectical tension. Nietzsche exposes Western metaphysics' two-thousand-year "otherworldly deviation," particularly through his genealogical critique of the Christian ascetic ideal. He recalls truth to the body, the sensual, and the creative will to power. His notions of "fidelity to the earth" and the *Übermensch* seek to liberate the value of existence from transcendent teloi,

placing the human being as an aesthetic and ethical agent in a constant process of self-overcoming.

By contrast, Islamic thought sees life unfolding within a cosmos of trial, trust, and vicegerency. The world is a teleological space in which the meaning of the hereafter is internalised; the human being is a responsible subject who manifests the divine names in action. Thus, life is not merely a temporary station but an ontological horizon of responsibility and value generation. While a shared action-centred tendency exists between Nietzsche's affirmation of life and the Islamic view of existence, they diverge fundamentally in terms of the source of truth and regimes of value construction. Nietzsche grounds meaning in immanent dynamism, whereas Islam roots it in transcendent divine wisdom.

Comparative analysis shows that Nietzsche's radical self-legislating freedom is counterbalanced in Islam by revelation and divine justice. Consequently, directly transplanting Nietzsche's critique into the Islamic framework risks ignoring Islam's unique historical and epistemological particularities. Nevertheless, a trans-cultural hermeneutic dialogue between the two epistemic structures holds fertile potential, especially in the fields of ethics and political philosophy.

Such a dialogue offers comprehensive responses to modern crises of meaning, value, and action. In the field of education, it may cause a "freedom–taqwā pedagogy" that synthesises creative autonomy with divine responsibility. In ecology, it may inspire a "cosmic justice ecology" that treats the earth not as an object of domination but as a sacred trust (amāna). In the ethics of biotechnology, it may yield a "bio-ontology" that restrains human techno-creative power through transcendent wisdom, favouring a responsibility-centred approach.

Thus, this philosophical dialogue between the two traditions allows for renewed ontological reflection on the future of humanity and the world. The proposed model offers a holistic philosophy of life that situates personal and communal flourishing within both the immanent world and a transcendent horizon. In this way, Nietzsche's tragic-Dionysian yes and Islam's tawhīdic principle of amāna become complementary possibilities in responding to the modern crisis of meaning.

## Giriş

Friedrich Nietzsche, modern felsefenin radikal ve etkili düşünürlerinden biri olarak Batı düşüncesine yönelik kapsamlı ve sarsıcı bir eleştiri geliştirmiştir. Ona göre, Sokrates’ten itibaren felsefe, yaşamın içkin kudretini küçümseyen, bedeni ve arzuyu bastıran, hakikati aşkın bir alanda konumlandırıran bir akılcılığa teslim olmuştur.<sup>1</sup> Hristiyanlıkla birlikte bu eğilim, aşkın umutlara tutunarak dünyayı sekînetten yoksun bir geçiş koridoruna indirgemiş; böylece yaşamı zayıflatan, edilginleştiren ve bizzat varoluşu aşağılayan bir metafizik düzenek hâline gelmiştir.<sup>2</sup> Nietzsche, bu anlayışı yaşam karşıtı (lebensfeindlich) olarak nitelendirir ve bunun yerine yaşamı olumlayan, arzuyu ve bedeni kutsayan, bu dünyaya sadakat gösteren bir felsefe çağrısında bulunur.<sup>3</sup> Onun “Zerdüşt” üzerinden dile getirdiği bu çağrı, esasen Hristiyanlık merkezli Batı metafiziğine yöneliktir.<sup>4</sup> Ancak bu noktada ortaya çıkan temel felsefi problem şudur: Nietzsche’nin bu radikal eleştirisi, İslam düşüncesi için de geçerli midir? Başka bir deyişle, İslam’ın vahiy temelli ontolojisi ve ahlâkı, Nietzsche’nin teşhis ettiği “yaşamı inkâr eden” metafizik tipolojisine mi dâhildir, yoksa onu aşan özgün imkânlar mı sunar?

İslam’da hayat ilahî bir emanet, dünya ise imar edilmesi gereken bir sorumluluk alanı olarak tanımlanır. İnsan, hilâfet vasfıyla kozmik düzenin yaratıcı ortağı ve yeryüzünde etkin bir faildir. Bu bağlamda İslam düşüncesi, dünyevî olan ile uhrevî olan arasında mutlak bir kopuş değil; aksine dengeli ve bütüncül bir ilişki kurar. Söz konusu iki boyut, Nietzsche’nin reddettiği aşkınlık anlayışından farklı olarak, karşıt kutuplar değil, varoluşun anlamını birlikte inşa eden tamamlayıcı konfigürasyonlar olarak kavranır. Dolayısıyla Nietzsche’nin “yaşam karşıtı” metafizik eleştirisinin İslam düşüncesine doğrudan ve bütüncül biçimde uygulanıp uygulanamayacağı, özenli ve derinlikli bir felsefi çözümlemeyi zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma, Nietzsche’nin yaşamı onaylayan felsefesiyle İslam’da insan, hayat, dünya ve sorumluluk tasavvurlarını karşılaştırmalı olarak ele almakta ve söz konusu soruya sistemli bir yanıt aramaktadır.

Çalışmada izlenen yöntem, öncelikle karşılaştırmalı metin çözümlemesine

- 1 Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 92-93; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).
- 2 Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Oğuz Derinsu (İstanbul: Varlık Yayınları, 2013), 198; Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Ali Kaya (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 11, 47.
- 3 Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı: Nietzsche Wagner’e Karşı*, çev. M. Osman Toklu (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 16; Martin Heidegger, Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 12.
- 4 Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, 296.

dayanmaktadır. Nietzsche'nin temel eserleri ile İslam düşüncesinde Gazzâlî (1058-1111), İbn Tufeyl (1105-1185), İbn Arabî (1165-1240) ve çağdaş düşünürlerden Taha Abdurrahman'ın metinleri birlikte ele alınarak, her iki epistemolojik geleneğe ait temel kavramlar, hayat, beden, dünya, aşkınlık, insan ve ahlâk, felsefî düzeyde analiz edilmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in hayat, dünya ve sorumluluk ekseninde sunduğu temel kavramlara da yer verilerek, bütüncül bir epistemolojik çerçeve oluşturulmaktadır. Ardından, hermeneutik ve analitik yorum yöntemleriyle bu kavramların tarihsel bağlam içinde nasıl şekillendiği ve hangi anlamlara geldiği değerlendirilmekte; böylece düşünce sistemlerinin iç tutarlılığı ve çağdaş felsefî sorunlarla ilişkisi ortaya konmaktadır.

Mevcut literatürde Nietzsche üzerine yapılan okumalar Batı felsefesi bağlamında oldukça geniş bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Ancak bu düşüncenin İslam felsefesiyle sistematik biçimde karşılaştırıldığı çalışmalar ise oldukça sınırlıdır. Özellikle yerli literatürde, bu tür karşılaştırmalara nadiren yer verilmekte; Nietzsche'nin fikirleri genellikle Batı merkezli yaklaşımlarla ele alınmakta, İslam düşüncesi bağlamında teorik değerlendirmeler büyük ölçüde ihmal edilmektedir. Bu bağlamda çalışma hem Nietzsche'nin yaşamı doğrulayan felsefesine yeni bir bakış kazandırmakta hem de İslam felsefesinin çağdaş varoluşsal sorunlar karşısındaki kurucu gücünü ortaya koymaktadır. Ayrıca İslam düşüncesinin metafizik, ahlâk ve siyaset felsefesi bağlamında sunduğu özgün katkılar, bu karşılaştırmayı daha da derinleştirme imkânı sağlamaktadır.<sup>5</sup>

Bu yönüyle çalışma hem felsefî bir diyalog zemini oluşturmayı hem de günümüz insanının varoluşsal, etik ve düşünsel arayışlarına İslam düşüncesi perspektifinden yeni ve özgün bir cevap önermeyi hedeflemektedir.

### Nietzsche'de Yaşamı Doğrulama Eleştirisi

Nietzsche'nin felsefesi, Batı düşüncesinin uzun tarihsel süreçte inşa ettiği metafizik zeminlere yöneltmiş radikal bir ontolojik ve epistemolojik sorgulama olarak değerlendirilebilir. Ona göre, Sokrates'le birlikte felsefe, hakikati yaşamın içkin deneyiminde değil, bu dünyadan kaçışı mümkün kılan aşkınlık düşüncesinde aramaya başlamıştır.<sup>6</sup> Bu yönelim, zamanla yaşamı değerli ve anlamlı kılan beden, arzu, duyular ve eylem gibi öğeleri, ikincil ve aşağı olarak gören, yaşam karşısı (lebensfeindlich) bir akıl yürütmeye dönüşmüştür. Nietzsche'nin en sert eleştirilerini yönelttiği bu metafizik-teolojik geleneğin somut tezahürü ise Hristiyanlıktır.<sup>7</sup>

5 Abdurrahman, Dini Amel ve Akıl Yenilenmesi, 59-61.

6 Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 92-93; 107-108.

7 Geniş bilgi için bk. Friedrich Nietzsche, Deccal, çev. Ali Kaya (İstanbul: Say Yayınları, 2017).

Nietzsche'ye göre, Hristiyanlık, köle ahlakının bir ürünü olarak, bireyi içsel suçluluk ve günah duygusuyla biçimlendirir ve yaşamı sadece geçici bir sınav veya kurtuluş beklentisinin aracı hâline getirir; böylece dünyaya duyulan sadakati değil, ona karşı bir yabancılaşmayı teşvik eder. Bu eleştirinin felsefî arka planında, Nietzsche'nin Hristiyanlığın Platoncu metafiziğin teolojik bir türevi olduğu yönündeki teşhisi yatar. Platon'un idealar kuramında olduğu gibi, Hristiyanlık da hakikati bu dünyadan kopararak aşkın bir âleme taşır; duyuşsal olanı "görünüştü", dünyevî olanı "geçici" kılar. Nietzsche'ye göre bu eğilim, varoluşun içkinliğini ve bütünlüğünü inkâr eden, yaşamı değersizleştiren bir metafizik yanılısamadır. Bu nedenle Hristiyanlık, insanın bedensel varlığını, arzularını ve yaratıcı kudretini bastırır; yaşama "evet" demek yerine onu sürekli erteler. Nietzsche bu durumu, nihilizmin en incelmış biçimi olarak değerlendirir; çünkü insanı yaşadığı dünyanın anlamına değil, var olmayan bir dünyanın vaadine bağlar.<sup>8</sup> Bu durum, insanın kendi varoluşsal kudretine, bedensel varlığına ve yaratıcı iradesine karşı güvensizlik geliştirmesine yol açmış; yaşamı olumlama yetisi giderek zayıflamıştır.<sup>9</sup>

Nietzsche'nin düşüncesi, bu bağlamda yalnızca bir eleştiri değil, aynı zamanda alternatif bir ontoloji ve etik öneridir. Bir yandan "nihilizm" kavramı üzerinden geleneksel değer sistemlerinin çöküşünü teşhis ederken, öte yandan yaşamın doğrulanması çağrısıyla insanı yeniden yeryüzüne ve varoluşun içkin anlamına yönlendirmeyi amaçlar.<sup>10</sup> Böylece onun çağrısı, yeni bir değer sistemi kurmakla sınırlı kalmaz; hakikatin yönünü soyut metafizik semalardan yaşamın çelişkileri, acısı ve coşkusuyla yoğrulan gerçekliğe doğru çevirmeyi hedefleyen köklü bir dönüşümü ifade eder.

### Asetik İdeal ve Nihilizm Teşhisi

Nietzsche, Batı felsefesinin, özellikle de Hristiyan düşüncesinin temelinde yer alan "asetik ideal"i, insan varoluşunun köklü bir bastırımı olarak değerlendirir. Asetik ideal, bireyin bedensel arzularına ket vuran, dünyayı, bedeni, duyuları ve hayatın doğal akışını inkâr eden bir varlık anlayışının somutlaşmış biçimidir. Nietzsche'ye göre bu ideal, yaşamın kendisini bir günahkârlık hali gibi sunar; bedeni aşağılar, arzuyu kötüler ve hakikati bu dünyada değil, öte dünyada arar. Bu bağlamda asezi, bireyin kendine dönmesini, dünyadan el çekmesini, hatta kendi

8 Geniş bilgi için bk. Songül Demir, "Hangi Tanrı Öldü? Nietzsche'nin Perspektifinden Tanrı Meselesi", Eskiye 54 (Eylül 2024), 873-894

9 Friedrich Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 17.

10 Nietzsche, Deccal, 61.



varoluşuna karşı şüphe geliştirmesini teşvik eder.<sup>11</sup>

Bu ideal, ilk bakışta disiplinli, arınmış ve erdemli bir hayat öneriyor gibi görünse de, Nietzsche'ye göre özünde yaşamı inkâr eden bir zayıflık felsefesidir.<sup>12</sup> Çünkü yaşamı onurlandırmak yerine, onu zapt etmeye, bastırmaya ve yok saymaya çalışır. İnsan doğasının yaratıcı, arzulu ve bedensel yönleri bu ideal tarafından günahkâr olarak kodlanmış ve kuşatılmıştır. Dolayısıyla asezi, Nietzsche'ye göre yaşam karşıtı bir ahlak rejimidir; insanı güçsüzleştirir, içsel çelişkilere iter ve varoluşunu yadsımasına neden olur.<sup>13</sup>

Nietzsche, bu durumun felsefi analizini “nihilizm” kavramıyla derinleştirir. Nihilizm, varoluşun temel değerlerinin anlamını kaybetmesi, daha geniş anlamda ise yaşamın kendisinin amaçsız ve anlamsız olarak tecrübe edilmesidir. Bu anlamda nihilizm, sadece değerlerin yıkımı değil, aynı zamanda anlam üretiminin durması, bireyin dünyayla olan bağının kopması ve yaşama karşı duyulan kırgınlık hâlidir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, bu nihilizmi kurumsallaştırmış ve ruhsal kurtuluş adına yaşamdan bir kaçış düzeni inşa etmiştir.<sup>14</sup> Bu inşa, hakikati göğe taşıyarak yeryüzünü değersizleştirmiş; arzu, beden ve doğallık ise sürekli bastırılması gereken kötülük biçimleri olarak sunulmuştur.<sup>15</sup>

Daha ileri düzeyde Nietzsche, bu süreci bir “dekadans”, yani çözülme ve çöküş olarak yorumlar. Ona göre bu tür bir yaşam tasavvuru, sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de bir çürümeye yol açar.<sup>16</sup> Çünkü bir toplum, yaşamı kutsamak yerine sürekli olarak suçluluk, tövbe ve kurtuluş söylemleriyle kendi yaratıcı enerjisini felce uğratar. Hristiyanlıkta merkezî rol oynayan günah ve kurtuluş kavramları, Nietzsche açısından psikolojik olarak bireyi kendinden utanmaya ve sürekli kendi doğasına düşmanlık beslemeye iter.<sup>17</sup>

Bu nedenle Nietzsche'nin hem Hristiyan ahlâkına hem de onunla paralel işleyen geleneksel metafizik sistemlere yönelttiği eleştiri, sadece teolojik değil, etik,

11 Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 84, 150.

12 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 100.

13 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 60.

14 Nietzsche, *Deccal*, 11-13.

15 Nietzsche, *Deccal*, 24.

16 Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, 189-225.

17 Nietzsche, *Deccal*, 47-49.



psikolojik ve ontolojik boyutlara da sahiptir.<sup>18</sup> Asetik ideal, yaşamın onayı değil, yaşamın sistematik bir inkârıdır.<sup>19</sup> Ve bu inkâr, metafizik hakikat adına yapılmakta; ancak bu hakikat, yaşamın içinden değil, onun dışında, onun karşısında, onun ötesinden türetilmektedir.<sup>20</sup>

Nietzsche'nin bu çerçevedeki en çarpıcı saptamalarından biri, dinlerin özellikle Hristiyanlığın, yaşamı yalnızca geçici bir sınav alanı olarak görmesi ve asıl hakikati bu dünyadan sonraya ertelemesidir.<sup>21</sup> Bu yaklaşım, ona göre varoluşun bütünlüğünü ve içkinliğini inkâr eder. Dolayısıyla Nietzsche, tüm bu sistemleri birer “yaşam karşıtı metafizik” olarak teşhis eder ve bu teşhisi üzerinden kendi yaşam felsefesini inşa eder.

### **Dünyaya Sadakat ve “Üstinsan” Vizyonu**

Nietzsche, yaşamı bastıran geleneksel metafiziğe karşı, radikal bir yaşamın doğrulanması (bejahung des lebens) düşüncesi geliştirir. Bu düşünce, özellikle yeryüzüne sadakat (treue zur erde) ve üstinsan (übermensch) kavramlarında somutlaşır. Bu iki kavram, onun felsefesinin içkin-ci (immanans) yönelimini ve aşkınlıkla köklü kopuşunu sistematik bir biçimde aynı potada eritir.<sup>22</sup> Nietzsche'ye göre varoluşu anlamlandırmak, aşkın bir hakikate ya da ruhsal kurtuluşa havale edilemez; aksine anlam, bedenın patikasında, arzu ile güç arasındaki kesişimde aranmalıdır.<sup>23</sup> Zerdüş'tün “Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın”<sup>24</sup> çağrısı, bu içkinlik ilkesinin manifestosu niteliğindedir.

Üstinsan, bu sadakatin hem etik figürü hem de ontolojik ufkudur. O, metafiziğin iyi-kötü dualitesini, ahlâkın köleleştirici kurallarını ve Tanrı'nın ölümüyle açılan boşluğu kendi yaratıcı iradesiyle aşar.<sup>25</sup> Nihilizmi bertaraf eden bu tip, değerleri dışsal bir otoriteden türetmez; değer bizzat yaşamın içkin gücünden doğar. Üstinsan, amor fati ile kaderine koşulsuzca evet der ve ebedî dönüş düşüncesini, yaşamın

18 Friedrich Nietzsche, Eğitici Olarak Schopenhauer, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 5

19 Nietzsche, Deccal, 49.

20 Nietzsche, Deccal, 53-54.

21 Nietzsche, Deccal, 75-80.

22 Abraham Wolf, Nietzsche'nin Felsefesi, (Erzurum: Babil Yayınları, 2003), 32.

23 Nihat İlhan, “Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”, Journal of Turkish Research Institute 51 (2014), 189.

24 Nietzsche, Zerdüş Böyle Diyordu, 6.

25 Robert Jackson, Nietzsche: Kilit Fikirler, çev. Nilüfer Yaraç (İstanbul: Optimist Yayınları, 2012), 70-71.

tüm acı, çelişki ve yok oluşuyla birlikte sonsuza dek yineleneyeceği varsayımını, onaylayarak yaşamı en uç noktada olumlar.<sup>26</sup> Bu kabul, Nietzsche'nin ifadesiyle “en yüksek özgürlük”ün sınavıdır; çünkü özgürlük, sadece var olmak değil, varlığı yaratıcı bir döngüde yeniden icat etmektir.<sup>27</sup>

Bu bağlamda güç istenci Nietzsche'nin ontolojisinde kurucu bir ilke olarak öne çıkar.<sup>28</sup> Edilgin bir korunma itkisi olmayan güç istenci, varlığın kendi kendini aşma, biçim değiştirme ve çokluğa açılma dinamimidir.<sup>29</sup> Bu çerçevede “yaşamak istemek” pasif bir varoluşu sürdürme arzusu değil, antagonistik bir yaratım sürecidir; “yaratmak istemek” mevcut kabulleri dönüştürerek yeni anlam ağları kurmaktır; “kendini aşmak istemek” ise varlığa içkin çatışma ve gerilimleri üretken bir potansiyele dönüştürme iradesidir.<sup>30</sup> Buradaki dönüşüm ilkesinin kaynağı, Schopenhauercu kör sürgünü değil, Spinozacı bir conatusu andıran neşeli bir güç artışıdır.

Dolayısıyla Nietzsche'nin varlık tasarımı, homo stasis değil homo transformans eksenslidir. Bu eksende denge ve uyum yerine, çatışma, fark ve devinim belirleyici ilkeler hâline gelir. Bu ontolojik vitalizm, bireyi pasif bir töz değil, dünyayı biçimlendiren yaratıcı bir kuvve olarak konumlandırır.<sup>31</sup> Burada özne/nesne ayrımı erir; özne, güç akışlarının dinamik düğümü olarak anlaşılır.

Nietzsche'ye göre, yaşam yalnızca bu dünyada, bu bedende ve bu arzuda gerçeklik kazanır. “Öte-dünya”ya dayalı her öğretiyi, varoluşa içkin güç akımlarını sekteye uğratarak “yaşam karşısı metafizik” üretir. Bu nedenle yeryüzüne sadakat, hem etik bir buyruğa (yaşamı olumla) hem de ontolojik bir ilkeye (varlık güçtür) dönüşür. Son kertede Nietzscheci yaşam felsefesi, Platonculuğun idea sapmasını ve Hristiyanlığın asetik idealini reddederek varlıkla değer, bedenle anlam, güçle sorumluluk arasındaki kopukluğu onarır; dünyayı, trajik dionisyak bir sevince

26 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Selahattin Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 501; Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Cem Alkor (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 56.

27 Gilles Deleuze, Nietzsche, çev. İlke Karadağ (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 102.

28 Nietzsche, *Güç İstenci*, 48.

29 Metin Coşar, Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol (Ankara: ODTÜ Yayınları, 2002), 28.

30 Martin Heidegger, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?, çev. Emine Yurt ve Erol Yıldız (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 63-66.

31 Barış Sümer, “Nietzsche Felsefesinde Bir İdeal Olarak Üstinsan,” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2018), 49–58.

dönüştürme çağrısı yapar.<sup>32</sup>

Bu felsefi vizyon, insanı hem kozmik bir dramın oyuncusu hem de değer sahnesinin yazarı kılar. Buna göre varoluş “olması gereken” bir kurtuluşa değil, “olduğu gibi” trajik ihtişamına sarıldığında gerçek anlamda kutsallaşır. Nietzsche’nin çağrısı, yaşamın tüm kudretiyle yeniden yaratılması ve her anının sevinçle onaylanması yönünde olup, tam da bu noktada devrimci bir nitelik kazanır.

### İslamî Epistemolojide Yaşam Anlayışı

İslam düşüncesinde hayat, biyolojik olmanın çok ötesinde epistemolojik, ahlâkî ve ontolojik bir değer taşır. Kur’an merkezli epistemolojiye göre hayat, ilahî muradın bir tezahürü ve insanın sorumlulukla yüklü bir varlık olarak konumlandığı bir varoluş düzlemidir. Bu yaklaşıma göre hayat, salt geçici bir aşama ya da terk edilmesi gereken bir yük değil; insanın ahlâkî ve varoluşsal imkânlarını gerçekleştirdiği bir sınanma ve açılım alanıdır. Bu nedenle İslamî epistemoloji hayatı inkâr etmez; tersine onu ilahî anlamın tecelli ettiği ve insanî değer üretiminin gerçekleştiği asli bir zemin olarak tasdik eder. İslam’ın dünya–ahiret dengesi üzerine kurulu yaşam anlayışı, Nietzsche’nin “yeryüzüne sadakat” çağrısıyla bazı yüzeysel benzerlikler taşısa da, nihai yöneliş bakımından aşkın bir hakikat ufkuna bağlıdır. Bu bölümde, İslam düşüncesinde yaşamın anlamı bu kavramsal çerçeve üzerinden detaylı biçimde ele alınacaktır.

### Hayat Kavramı, İmtihan, Ümran ve Halife Doktrini

Kur’an’da hayat, sıradan bir biyolojik süreçten ziyade, Allah’ın özel yaratma fiilinin ontolojik bir tezahürü olarak tanımlanır. Canlılık, yalnızca fiziksel bir varlık biçimi değil, ilahi nefha ile anlam ve yön kazanmış bir varoluş düzeyidir. Kur’an bize bu gerçeği şu şekilde bildirir: “Ona ruhumdan üfledim”<sup>33</sup> Bu ayet, insanın varlığının maddi unsurlardan ibaret olmadığını; aksine, ona aşkın bir anlam ve sorumluluk yükleyen ilahi ruhla desteklendiğini göstermektedir. Bu bağlamda insan, hayata rastlantısal bir şekilde itilmiş bir varlık değil; bilakis, ahlaki ve ontolojik bir imtihan için bilinçli olarak varlığa çağırılmış bir öznedir. Kuran bu gerçeği de şu şekilde ifade eder: “Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O’dur.”<sup>34</sup> Bu ayet, hayatı salt geçici bir süreklilikten öte anlam, amaç ve sorumluluk içeren bir değer alanı olarak konumlandırır.

32 Sophie Goyard-Fabre, “Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi,” Cogito, 25 (2001), 159. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Gilles Deleuze, Nietzsche ve Felsefe, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011).

33 es-Secde 32/9.

34 el-Mülk 67/2.

Bu açıdan bakıldığında insan, yalnızca yaşayan bir organizma değil; yeryüzünde ilahi iradenin taşıyıcısı, ahlaki sorumluluğun faili ve tarihsel inşanın öznesi olan bir varlıktır. Bu anlam çerçevesinde, İslam düşüncesinde insanın yerini belirleyen temel kavramlardan biri de halife doktrini. Halife doktrini, insanı pasif bir kuldan ziyade, Tanrı adına yeryüzünü imar etme, anlamlandırma ve yönetme sorumluluğuna sahip, etik ve ontolojik bir fail olarak tanımlar.<sup>35</sup> Buna anlayışa göre halifelik, bir temsil değil, yaratıcı özgürlükle iç içe geçmiş bir varoluşsal görevdir.

İbn Haldun'un geliştirdiği 'ümran' kavramı, bu anlayışı toplumsal zemine taşır. Ümran, basit bir biçimde şehirleşme ya da medeniyet kurma süreci ile sınırlı değil; insanın tarihsel ve kolektif hafızayla yeryüzüne anlam vermesi, bilgi, kurum ve değer üretmesi yoluyla varoluşunu toplumsallaştırmasıdır.<sup>36</sup> Böylece dünya, sadece imtihanın geçici sahnesi olmaktan ibaret olamayıp, ilahi rahmetin insan eliyle tezahür ettiği, ahlakî sorumlulukla yaratıcı etkinliğin bulunduğu bir ontolojik üretim alanı hâline gelir.

Bu bağlamda İslam düşüncesinde hayat, ne nihilist bir şekilde anlamsızlıkla damgalanmış, ne de sadece geçici ve değersiz bir uğrak olarak değerlendirilmiştir. Aksine, hayat, anlamla yoğrulmuş, ilahi buyruğa dayalı ama insanın özgür iradesiyle şekillenen; bireysel olduğu kadar kolektif bir değer ve varlık pratiğidir. Hayat, bu çerçevede, teolojik temele yaslanan, etik boyutla derinleşen ve insan varoluşuna yön veren çok katmanlı bir hakikat olarak belirir.

### Dünyevîlik-Uhrevîlik Dengesi

İslâm düşüncesinde dünya âhiret ilişkisi, kesintili iki ontolojik düzlem yerine, tevhidî kozmolojinin iç içe geçmiş iki boyutu olarak kavranır. Felsefi terminolojiyle ifade edilecek olursa, Dünya immanens alanı, âhiret ise bu immanensin aşkın ufku ifade eder. İmmanens, insanın doğrudan tecrübe ettiği, bedeniyle, arzularıyla, sorumluluklarıyla içinde bulunduğu yaşam alanıdır. Kur'an'da sıkça vurgulanan "yeryüzü", "imtihan", "amel", "halifelik" gibi kavramlar, bu içkinlik düzleminin hem ahlaki hem ontolojik boyutunu belirler. Ancak bu içkin alan, kendi başına mutlak değildir; bu immanens, aşkın bir ufka, yani "transandans"a açılır. Transandans, İslam düşüncesinde Allah'ın zatı, ahiret hayatı, mutlak adalet ve nihai hakikatle

35 Bakara 2/30.

36 İbn Haldun, Mukaddime, çev. Halil D. Yıldız (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 85-105; Ali Kuru, İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Teorisi (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 120-135; Nurhayat Çalışkan Akçetin, "İbn-i Haldun'un Tarih, Devlet ve Toplum Anlayışının Günümüz Açısından Değerlendirilmesi," FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 24 (2017): 353-375.

temsil edilir. Dünya hayatı, Kur'an'da belirtildiği üzere, “sınama”<sup>37</sup> ve “emanet”<sup>38</sup> bağlamında değer kazanırken, bu sınanmanın anlamı ve amacı, aşkın olanla ilişki içinde belirlenir. Dolayısıyla immanens alanı olan dünya, ancak aşkın hakikatin ışığında yön bulur ve anlam kazanır. Bu çerçevede, İslam epistemolojisi ve ontolojisi ne yalnızca içkin olanla (dünya, beden, doğa) sınırlı kalır, ne de yalnızca aşkın olana (ahiret, mutlak hakikat) yönelerek dünyayı değersizleştirir. Aksine, dünya hayatını, ilahi hakikatin bir tecellisi ve sorumluluk alanı olarak gören bir bütünlük anlayışı sunar. Bu bütünlükte dünya, insanın anlam üretebileceği, değer inşa edebileceği ve varoluşunu gerçekleştirebileceği bir imkân alanıdır; fakat bu imkân, aşkın bir ufukla, yani ahiretle sürekli irtibat halindedir. Kur'an'ın “Allah'ın sana verdiğinden, ahiret yurdunu gözeterek faydalan; ama dünyadan da nasibini unutma” emri<sup>39</sup>, varoluşun diyalektik bütünlüğünü vurgular. Bu bağlamda ‘dünya’nın zemininde gerçekleşen hayat tecrübesi ile ‘âhiret’in ufkuna yönelen ideal, aynı teleolojik çizginin birbirini tamamlayan safhaları olarak kavranır. Bu yaklaşıma göre dünya, değersizleştirilen bir “geçiş koridoru” değil; aksine âhiret anlamının içkin zeminidir. İnsanın içinde bulunduğu hâli doğru inşa etmesi, onun ebedî yolculuğuna yön veren temel hazırlığı oluşturur. Bu nedenle dünyevî yaşam, ilahî ilkeler doğrultusunda biçimlendirildiğinde, uhrevî hedefe engel teşkil etmez; tersine, âhirete yönelik varoluşsal tekâmülün başlangıç eşiği hâline gelir.

Klasik İslam düşüncesinde bu denge, Gazzâlî tarafından özellikle berraklaştırılır. Ona göre dünya, ne koşulsuz arzulanacak bir “hazlar bahçesi” ne de mutlak surette kaçınılacak bir “zillet çölü”dür; asıl risk, kalbin Allah’tan perde almasıdır.<sup>40</sup> Daha açık bir ifade ile burada önemli olan, insanın kalbini Allah’a olan bağından uzaklaştıracak aşırılıklardan kaçınmasıdır. Dengeyi sağlamak, bu anlamda dünyevî ve uhrevî değerler arasında ölçü tutmakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda varoluşun anlamının korunması, ahlâkî sorumluluğun yaşanması ve kalbin ilahî yönelimle uyumlu hale getirilmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda Gazzâlî’nin perspektifi, dünyayı reddetmeden, onu Allah’a bağlılık ve ahlâkî disiplin ekseninde inşa etmenin yollarını ortaya koyar.

Bu anlayışa paralel olarak İbn Arabî, zâhir ile bâtın arasındaki vahdet tezâhür perspektifi çerçevesinde varlığın her katmanını ilahî hakikatin mertebeli parıltıları olarak yorumlar. Dünya, onun nazarında esmâ-i ilâhiyyenin sahnesi ve bir “tezâhür âlemi”dir; bu nedenle yüz çevrilmesi değil, hikmetle keşfedilmesi ve yaratıcı bir ihyâ

37 el-Mülk 67/2.

38 el-Ahzâb 33/72.

39 el-Kasas 28/77.

40 Gazzâlî, İhyâ’ ‘Ulûmî’d Dîn, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 3: 61.

ile anlamlandırılması gereken kutsal bir mekândır.<sup>41</sup> İbn Tufeyl ise bu çerçeveye epistemolojik bir derinlik katar; insanın akıl ve tecrübe yoluyla hakikate ulaşma potansiyelini vurgular. Ona göre dünya, insanın doğuştan gelen aklı ve kendi tecrübesiyle evrensel hakikatlere eriştiği, aynı zamanda vahyin rehberliğinde ruhsal olgunluğa erdiği bir deneyim alanıdır.<sup>42</sup> Bu bağlamda dünya, ne tamamen arzu nesnesi ne de kaçınılacak bir varoluş sahnesi olarak değil, insanın hem rasyonel hem ruhsal gelişimi için vazgeçilmez bir zemin olarak görülür. Böylece bu üç düşünürün perspektifinde dünya, hem içkin anlamda keşfedilen hem de ilahî sırlar ışığında kutsanan bir varoluş alanı olarak dengeli ve çok katmanlı bir anlam kazanır.

Böyle bir ontolojik bütünlükte, varoluşun gayesi inkâr değil inşâdır. İnsan, istihlâf misyonu ile hem mikro-kozmik hem makro-kozmik ölçekte anlam üretir; ruh beden, zâhir bâtın ve dünya âhiret diyalektiğini teo kozmik bir sorumluluk bilinci içinde sentezler. Bu açıdan İslâm'ın yaşam tasavvuru, Nietzsche'nin nihilizm teşhisini doğrulayan bir yaşam onaylayıcı tutumla örtüşür; fakat çözümünü kendi kendine norm koyan bireyde değil, ilâhî sorumlulukla tahkim edilmiş özne modelinde bulur. Dolayısıyla İslâm düşüncesi, yaşamı sevgiyle tasdik ederken onu aşkın temelli bir teoloji ahlâk ağı ile dengeler; varoluşa hem içkin hem aşkın boyutlarıyla “evet” diyen, bütüncül ve dinamik bir öğretiyi sunar.

### Karşılaştırmalı Analiz

Nietzsche'nin yaşamı doğrulama eleştirisi ile İslâmî epistemoloji ve ontolojide hayat anlayışı arasında hem dikkat çekici paralellikler hem de temel ayrışmalar bulunmaktadır. Burada kritik olan, mukayesenin taraflarını doğru kategorilerde konumlandırmaktır: Bir tarafta bireysel bir filozofun yaşam felsefesi, diğer tarafta ise İslam düşüncesinde hayat, sorumluluk ve insan anlayışına ilişkin epistemik ve ontolojik çerçeveler ele alınmaktadır. Bu sınırlandırma, metodolojik olarak karşılaştırmının anlamlı ve tutarlı olmasını sağlar. Bu bölümde, bu metodolojik ilke dikkate alınarak felsefi çerçevede kavramsal benzerlikler ve radikal farklar ele alınacak, ardından Nietzsche'nin eleştirisinin İslam düşüncesine yöneltilmesinin imkânları ve sınırları tartışılacaktır.

### Kavramsal Paralellikler: Eylem-Merkezlilik ve Yaratıcı Özgürlük

Her iki perspektif, insanı salt spekülâtif aklın ötesinde ontolojik bir praksis varlığı olarak konumlandırır. Varoluş, bu bağlamda ancak eylem sayesinde hem kendini

41 İbn Arabî, *Fuûşû'l-Hikem*, çev. Necmettin Gençosman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 136-138.

42 İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 85-85.

hem de dünyayı gerçekleştirir. Bu nedenle eylem, hem ontolojik (var olma tarzı) hem de epistemolojik (hakikate erişme yolu) düzeyde kurucu bir ilkedir. Nietzsche bu ilkeyi güç istenci formülüyle kristalize eder. Buna göre insan, varlığını sürdürmekle yetinmez; onu aşmaya, kendi değer kozmosunu yaratmaya ve dünyayı dönüştürmeye yönelir. Bu yaratıcı yönelim, yalnızca güç artışı ve değer inşası üretebildiği ölçüde anlamlıdır; tersi durumda, yani eylem gerileten veya güçsüzleştiren bir temele dayanıyorsa, ortaya çıkan hâl Nietzscheci anlamda dekadans'tır.<sup>43</sup> Böylece güç istenci, insanı edilgin bir 'var' olmaktan çıkarıp kendine yasalar koyan, varoluşu estetik etik bir esere dönüştüren özneye terfi ettirir.<sup>44</sup>

İslam düşüncesinde ise insan pasif bir mahlûk olmanın ötesinde, yeryüzünün ilâhî temsilcisi olarak tanımlar. Kur'ân'daki "halife" kavramı,<sup>45</sup> yaratıcı sorumluluğun ontik temellendirmesidir. Buna göre insan, kozmik düzeni adaletle sürdürmek, varlığa değer katmak ve tarihsel inşaya müdahil olmakla yükümlüdür. Burada eylem, fizyolojik var oluşun ötesine geçerek ahlâkî, gnoseolojik (aşkın) ve kozmik bir boyut kazanır.<sup>46</sup> İnsan, Tanrı'nın isim ve sıfatlarını fiiliyatta temsil eden bir aktör olarak, doğaya ve tarihe teleolojik bir müdahalede bulunur.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin üstinsanı ile İslam'ın insan-ı kâmil ideali arasında dikkat çekici bir kesişim noktası bulunmaktadır. Nietzsche'nin üstinsanı, geleneksel ahlâk kalıplarını yıkıp kendi değer nomos'unu tesis eden estetik etik bir figürdür; hayatı bütünüyle bir sanat yapıtına dönüştürür. Benzer şekilde İslam'ın insan ı kâmil ideali, vahyin rehberliğinde, ilâhî sorumluluğunu idrak ederek içsel yetkinliğe ve toplumsal ihyaya yönelen bir varoluş tasavvurudur.<sup>47</sup> Her iki yaklaşım da insanı edilgenlikten kurtarır ve eylemle kendini var eden aktif bir özne olarak konumlandırır. Ortak payda, varlığın değer, anlam ve sorumlulukla yüklü olduğudur. Ancak bu eylem özgürlük vurgusunun metafizik eksenini ayırır. Nietzsche, aşkınlığı reddederek içkin bir varoluşçu estetik etik kurar; bu bağlamda değer, insanın güç istencinden türeyen tamamen dünyevî bir inşadır. İslam ise özgürlüğü aşkın ilâhî referans içinde sınırlar; bu bağlamda eylem, vahyin çizdiği adalet ve merhamet ilkelerine tâbi olan emanet sorumluluk doktrinine dayanır.

Sonuçta, her iki perspektif de yaşamı onaylayan bir eylem ontolojisi sunar; fakat Nietzsche'de bu onay, özerk öz yaşamaya, İslam'da ise ilâhî takdirle dengelenmiş yaratıcı faillliğe evrilir. Böylece, benzer eylemci dinamizme rağmen biri içkin

43 Yalçın Kılıç, "Nietzsche'de 'Décadence' Fenomeni," Özne, 31 (2019), 71.

44 Zerdüş Böyle Diyordu, 39.

45 Bakara 2/30.

46 Kalın, İslam ve Batı, 115.

47 Abdurrahman, Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi, 59.



özgürlük aşkınsız etiği, diğeri ise aşkın sorumlulukla tahkim edilmiş özgürlüğü savunarak ayrı metafizik yörüngelere yerleşir.

### Radikal Farklar: Ahiret Perspektifi ve Vahiy Temelli Ontoloji

Bu kavramsal kesişim noktalarına karşın, Nietzsche'nin immanentist ontolojisi ile İslâm'ın birliğe dayalı (tevhid) kozmolojisi arasında, hakikatin mahiyeti ve kaynağı bakımından derin bir ontolojik epistemolojik kopuş vardır. Her ne kadar Nietzsche'nin eleştirisinin ana hedefi Hristiyanlık olsa da, İslam hakkında da dağınık fakat dikkat çekici atıfları bulunmaktadır.<sup>48</sup> Nietzsche, İslam'ı hem fiziksel güç, canlılık ve dünyeviliği onaylayan bir gelenek olarak över; hem de Hristiyanlığın zayıflık, acı ve suçluluk merkezli etik yapısıyla karşıt bir konuma yerleştirir. Ona göre, İslam -özellikle erken dönem örnekleri- yaşamı tesis eden bir güç ve disiplin geleneği olarak Hristiyanlığın köle ahlakına alternatif bir tipoloji barındırır. Bununla birlikte Nietzsche, İslam'ın vahiy merkezli aşkınlık yapısını da eleştirir ve bu yönüyle onu nihai anlamda kendi yaşam-affirmatif ontolojisine dâhil etmez. Zira Nietzsche, aşkınlığın tüm biçimlerini "metafizik yanılsama" olarak görür; ona göre hakikatin sahnesi, yalnızca duyulur dünya ve bedensel varoluşun yaratıcı dinamiğidir. Bu bakımdan onun düşüncesi, Spinozacı bir içkincilikle birleşen radikal bir seküler ontogenez inşa eder. Buna mukabil İslâm düşüncesi, dünya hayatını imtihan ve emanet düzlemi olarak kabul ederken, varoluşun nihai telos'unu el Âhiret dediği aşkın hakikat ufkunda temellendirir. Kur'ân'ın "dünya hayatı bir oyun ve oyalanmadır" vurgusu,<sup>49</sup> dünya âhiret çiftini hiyerarşik ve teleolojik bir bütünlük içinde konumlandırır; Gazzâlî'nin ifadesiyle hakikat, "el hakkü mine'r Rabbi" (ilâhî menşe) üzerinden anlam kazanır.<sup>50</sup>

Epistemik düzlemde de ayırım nettir. Nietzsche için bilme, öznenin güç istencinin perspektif evreninde değer üretmesidir; hakikat ise "yanılsamanın zorunlu biçimi" olarak iradi yeniden kurulumdan ibarettir. Buna karşılık İslâm epistemolojisinde vahiy, akıl ve duyum bilgisine aşkın bir ontolojik referans olarak konumlanır. Buna göre insan aklı, ancak bu aşkın ölçütle irtibat içinde olduğunda ilm-i hakikîye erişebilir.<sup>51</sup> Dolayısıyla ahlâk, Nietzsche'de bireyin iradi değer koyumu üzerinden nomos olurken, İslâm'da vahyin belirlediği kozmo etik düzende gömülü kalır.

Bu temel ayırım özgürlük tasavvuruna da yansır. Nietzsche'de özgürlük, her

48 Geniş bilgi için bk. Ian Almond, "Nietzsche'nin İslam ile Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur", çev. Celal Türer, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 251-266.

49 el Ankebût 29/64.

50 Gazzâlî, *Mîzânu'l-'Amel*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınları, tarih yok), 37.

51 Kalın, *İslam ve Batı*, 123.

türlü aşkın otoriteyi iptal eden ontolojik özerklik ve radikal yaratıcı kendilik demektir; özgür özne, Tanrı'nın "ölümü"yle açılan boşlukta kendini yasa koyucu ilâh konumuna taşır. İslâm'da ise özgürlük, emanet ve kulluk bilinciyle sınırlandırılmış bir teleolojik hürriyet olarak kabul edilir. Bu bağlamda bir seçim kudreti mevcuttur, fakat meşru eylem, vahyin çizdiği ilâhî sınırlar (hudûdullâh) çerçevesinde anlam ve değer kazanır. Burada irade, başıboş bir otonomi değil, ilâhî hikmetle bağlantılı sorumluluktur.

Sonuçta, Nietzsche'nin seküler içkin özgürlük anlayışı ile İslâm'ın vahiy temelli sorumluluk etiği, yalnızca normatif düzeyde değil, varlık ve bilgi düzeylerinde de farklı ontolojik iddialara dayanır. Nietzsche, hakikati bedensel güç akışlarının poetik çoğulluğuna indirgerken, İslâm düşüncesi hakikati aşkın illiyyet zinciri içinde temellendirir. Bu kırılma, insanın kendilik bilinci, kozmik konumu ve hakikate ulaşma yöntemi konularında iki yaklaşımı keskin biçimde ayırır: biri iman aşkın sorumluluk ekseninde, diğeri irade içkin yaratım ekseninde konumlanarak, farklı varoluş stratejileri önerir.

### **Nietzsche Eleştirisinin İslâm'a Yöneltilmesinin Sınırları**

Nietzsche'nin yaşamı olumlama çağrısı, Batı düşünce geleneğinin iki bin yılı aşkın süredir katılmış metafizik teolojik matrisini, özellikle Hristiyan asetik etiğini kökten sarmayı amaçlayan genealogik (soybilimsel) bir müdahaledir. Bu çağrının eleştirel keskinliği, rasyonel soyutlamalarla beslenen Platoncu "öte dünya" tasavvurunun, bedeni ve arzuyu değersizleştirerek yaşam karşıtı bir kültür ürettiği tarihsel bağlamda anlaşılabilir. Bu yüzden Nietzsche eleştirisinin, kendi tarihsel epistemik konfigürasyonundan kopartılıp doğrudan İslâm düşüncesine yöneltilmesi, her iki düşünce sisteminin bağlamsal özgüllüğünü göz ardı etmek anlamına gelir.

İslâm epistemolojisi, yukarıda da belirtildiği gibi varlık bilgi ilişkisinin merkezine ilâhî tecellî/vahiy ilkesini yerleştirir. Bu ilkeye göre dünya, salt içkin bir fenomenler alanından ziyade emanet ve imtihan zeminidir. Ontolojik bütünlük, dünya ve âhiret arasında kopukluk taşımayan ve aşkın telos'a açılan katmanlı varlık sahnesi olarak kavranır. Bu bakımdan İslâm kozmolojisi, nihilist değer çöküşünü engelleyen bir eskato teolojik anlam ufku sunar. Burada anlam, bireysel iradenin keyfi kurgusundan ziyade ilâhî hikmetin teleolojik istikametinden türetilir.

Nietzscheci öz yasama idealinin merkezinde yer alan yaratıcı mutlak özgürlük, İslâm'da hudûdullâh ilkesiyle kuşatılır; özgürlük, keyfi özerklik yerine sorumluluk bilinciyle kemale eren hürriyet olarak yeniden tanımlanır. Böylece İslâm düşüncesi, bireysel yaratıcı potansiyeli tanıır fakat onu adalet, rahmet ve hikmet eksenlerine yönlendirir; yaratıcı eylem "takva" ile dengelenir.

Bu nedenle Nietzsche–İslâm karşılaştırmaları, yalnızca kavramsal izomorfi noktalarını değil, aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve etik ayırım düzlemlerini de titizlikle gözetmelidir. Aksi hâlde Nietzsche'nin eleştirisi İslâm felsefesi için indirgemeci bir araçsallaştırmaya yahut İslâm'ın tevhidî kozmolojisi Nietzsche'ci kategorilere zorla tahvil edilerek anlamsal tahrifata dönüşür. Makul bir felsefî diyalog, her iki geleneğin kendi iç tutarlılığını, tarihsel semantiğini ve metafizik önvarsayımlarını dikkate alan karşılıklı hermenötik bir metodolojiyle mümkündür.

### **Tartışma ve Özgün Katkı**

Nietzsche'nin yaşamı onaylayan felsefesi ile İslamî epistemolojinin yaşam anlayışı arasında geliştirilen karşılaştırmalı analiz, her iki düşünce sisteminin etik ve siyaset alanında yeni bir sentez kurma potansiyelini ortaya koymaktadır.

#### **“Yaşamı Onaylayan” Etik-Siyaset Modeli Taslağı**

Her iki düşünce sisteminin kavramsal stoğundan beslenen özgün bir etik siyaset modeli, varoluşu hem ontolojik yönden “kutsama” (yaşamın kendisini değerli kılma) hem de epistemolojik yönden “meşrulaştırma” (hakikati bedeni ve dünyayı dışlamayan bilgi kiplerinde temellendirme) çabasıyla merkezileştirmelidir. Modelin ilk sütunu, Nietzsche'nin “üstinsan” idealinden devraldığı yaratıcı özgürlük; yani bireyin kendi nomos'unu koyarak varoluşu estetik etik bir esere dönüştürme kudretidir. İkinci sütun ise İslâm düşüncesinin “halife” doktriniyle getirdiği ilâhî sorumluluk ilkesidir; insan, kozmik düzenin adalet ve hikmetini icrâ eden bir vekil konumunda özgürlüğünü hudûdullâh sınırları içinde anlamlandırır. Böylece ortaya çıkan özne, sınırsız özerkliğin keyfiliğinde savrulan bir irade olmaktan çıkarak, yaratıcı fakat emanet bilinciyle yükümlü bir fail hâline gelir.<sup>52</sup>

Bu ikili temelin siyasal izdüşümünde “politik olan”, salt iktidar rekabetine indirgenmiş bir hegemonya alanı olmaktan öte; bireysel tekâmül teşvik eden, toplumsal barışı adalet, merhamet ve hakkaniyet prensipleriyle kuran, doğayla uyumlu bir kozmik etik praxis sahasına dönüşür. Yaşam affirmatif bu yaklaşım, bireyin ve cemiyetin sürekli değer yenilemesi, anlam istihsalı ve varoluşsal derinlik kazanması için normatif bir ekosistem sunar. Siyasetin ereği bu bağlamda artık düzen korumaktan ibaret olmayıp; özgürlük ile sorumluluğu diyalektik dengede tutan bir varoluş imkânı alanı inşa etmek olur.

Böyle bir sentez, Nietzsche'nin dünyayı olumlayan, bedeni yücelten dionysosçu sevinci ile İslâm'ın tevhidî ölçekte adalet ve rahmeti meczeden siyaset nazariyesini harmanlar. Bunun sonucunda ortaya çıkan model, modern uygarlığın etik aşınması,

52 Abdurrahman, Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi, 67-70.

ekolojik tahribatı ve kimlik bunalımı gibi birbirine düğümlü krizlerine karşı ontolojik sorumluluk ve yaratıcı özgürlük eksenli alternatif bir ahlâk siyaset paradigması önerir. Böylece Batı düşüncesindeki anlam kaymalarına ve İslâm toplumlarındaki pratik ahlâkî boşluklara hem eleştirel hem de inşacı bir cevap teşkil ederek, insanı ve toplumu teleolojik bir birliktelik içinde yeniden konumlandırır.

### **Modern Müslüman Toplamlar Bağlamında Pratik Yansımalar**

Günümüzün çok katmanlı ve iç içe geçmiş kriz topografyasında, önerilen bu etik siyaset modelinin uygulamalı izdüşümleri ontolojik bir aciliyet taşımaktadır. Eğitim alanında, yaşam affirmatif bir pedagojik çerçeve, öğrencinin sadece bilişsel yetilerini değil, yaratıcı conatus’unu ve eleştirel noûs’unu da harekete geçirmelidir. Bu pedagojik tasarım, Nietzsche’nin “kendini aşma” (Selbst Überwindung) ve “değer inşası” idealiyle İslâm’ın tekâmül i beşer vizyonunu, yani insanı, halifelik sorumluluğuyla donanmış etik fail olarak yetkinleştirme hedefini, hermenötik bir sinerji içinde buluşturur.<sup>53</sup> Böylece okul, statik bilgi aktarılan bir mekân olmaktan çıkıp varoluşsal yetkinleşmenin atölyesi hâline gelir.

Ekolojik bağlamda bu model, varlığın “kutsal hayat” karakteriyle yeryüzüne “emanet” olma statüsü birleşerek eko teolojik bir sorumluluk kategorisi doğurur. Nietzsche’nin dionysosçu doğa vurgusu, yani güç ve yaratıcılığın doğal akışla uyumlu yükselişi, İslâm’ın kozmodinamik adalet (mîzân) ilkesini kesişim noktasında karşılar. Ortaya çıkan “kozmetik adalet ekolojisi”, ekolojik krizi yalnız çevresel bir sorun olarak değil, ontolojik bir adaletsizlik olarak kavrar; insan doğa ilişkisini “istismar” ekseninden “emanet işbirliği” eksenine taşır ve dengeye dayalı bir güç istenci konsepti önerir.

Biyo-teknoloji etiklerinde ise asıl gerilim, insanın sınırsız tekno yaratıcı kudreti ile ilâhî hudut arasında belirir. Yaşamı onaylayan etik, burada teknolojik inovasyonu insan onuru (karâmet) ve tabîî düzen (fitrat) ilkeleriyle uyumlu kılmayı hedefler. Böylelikle Nietzsche’nin özgür yaratıcılık ve iradi değer üretimi vurgusu, İslâm’ın vahiy temelli ahlâkî takvâ perspektifiyle sentezlenir; genetik müdahalelerden yapay zekâ protokollerine kadar uzanan tüm biyo-teknolojik hamleler için insancıl, sınırlı ve sorumluluk merkezli bir biyo ontoloji inşa edilir. Son kertede, bu üç pratik sahada da model, yaratıcı özgürlük ile ilâhî sorumluluk arasındaki diyalektik gerilimi üretken bir ivmeye dönüştürerek, modern dünyanın etiğe açılan ontolojik boşluklarını doldurmayı sağlar.

53 Kalın, İslam ve Batı, 138-142.

## Sonuç

Bu çalışmada, Nietzsche'nin yaşam affirmatif ontolojisi ile İslâm'ın tevhidî hayat tasavvuru diyalektik bir çözümleme çerçevesinde ele alınmaktadır.

Nietzsche, Batı metafiziğinin iki bin yıllık “öte dünya” sapmasını, özellikle Hristiyan asetik ideali ekseninde, genealojik bir incelemeyle deşifre eder ve bu çözümleme doğrultusunda hakikati bedene, duyumsal olana ve yaratıcı güç istencine geri çağırır. Onun “yeryüzüne sadakat” ve “üstinsan” figürleri, varoluşun değerini aşkın teloslardan bağımsızlaştırarak, insanı kendini sürekli aşan estetik etik bir fail konumuna yerleştirir.

İslâm düşüncesinde hayat, imtihan, emanet ve halifelik koordinatlarında katmanlı bir kozmos olarak tecellî eder. Bu kozmik yapı içinde dünya, ahiretin anlamını içkinleştiren bir teleolojik zemin olarak işlev görür; insan ise ilâhî isimlerin fiilî tezahürüne aracılık eden sorumlu bir özne konumuna yerleştirilir. Böylece yaşam, salt geçici bir durak olmaktan çıkarak, ontolojik sorumluluk ve değer üretimi için açılmış bir imkân ufkuna dönüşür. Bu bağlamda, İslam epistemolojisi, yaşamı onaylayan bir perspektifi sistematik biçimde sunar ve varoluşu sadece sınav ya da bekleyiş olarak değil, anlam ve sorumluluğun birlikte inşa edildiği bir alan olarak yorumlar.

Nietzscheci yaşam onayı ile İslâm'ın hayat anlayışı arasında ortak bir eylem merkezli damar bulunsa da, hakikatin kaynağı ve değer inşa rejimi bakımından köklü ontik ve gnoseolojik ayrışmalar söz konusudur: Nietzsche'nin perspektifi, anlamı immanent güç deviniminde temellendirirken; İslâm düşüncesi, anlamı aşkın ilâhî hikmet temelinde kurar. Bununla birlikte, İslâm'da fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi disiplinler, dünya ile ahiret arasındaki dengeyi gözetir; bu yaklaşım, yaşamı bütünlüklü bir şekilde onaylayan ve aşırılıkları dışlayan bir yapı sunar. Böylece insan, varoluşun anlamını hem içkin hem de aşkın boyutlarıyla deneyimleme imkânı bulur ve etik sorumlulukları bağlamında hareket eder.

Karşılaştırmalı çözümleme, Nietzsche'nin radikal öz yasama özgürlüğünün İslâm'da vahiy ve ilâhî adalet parametreleriyle dengelendiğini; dolayısıyla Nietzsche eleştirisinin İslâm bağlamına doğrudan taşınmasının, tarihsel epistemik özgünlükleri göz ardı edeceğini göstermiştir. Buna rağmen, iki epistemolojik yapı arasında kurulacak trans-kültürel hermenötik bir diyalog, özellikle etik ve siyaset felsefesi düzleminde verimli sentez imkânları barındırmaktadır. Bu diyalog, modern dünyada insanın anlam, değer ve eylem alanlarında karşılaştığı krizlere bütüncül cevaplar üretme potansiyeline sahiptir. Eğitimde bu bağlamda yaratıcı özerklik ile ilâhî sorumluluk bilincini mezceden bir “hürriyet-takvâ pedagojisi”

inşa edilebilir. Ekolojide yeryüzünü Nietzscheci anlamda “güç istencinin nesnesi” olarak değil; İslâmî anlamda “emanetin kutsal mekânı” olarak gören bir “kozmetik adalet ekolojisi” geliştirilebilir. Biyo-teknoloji etiğinde de insanın tekno-yaratıcı kudretini sınırsızlaştırmak yerine, onu aşkın hikmetle sınırlandıran sorumluluk merkezli bir “biyo-ontoloji” ortaya konabilir. Böylece, iki düşünce geleneği arasında kurulacak bu felsefî diyalog hem insanın hem de dünyanın geleceğini ontolojik sorumluluk temelinde yeniden düşünmeye imkân tanır ve İslam epistemolojisinin yaşamı onaylayan, dengeli ve aşırılıkları dışlayan yönlerini netleştirir.

Bu doğrultuda önerilen model, bireyin ve toplumun varoluşsal tekâmülünü hem içkin dünyada hem de aşkın ufukta anlamlandıran bütüncül bir yaşam felsefesi vaat eder. Böylelikle Nietzsche’nin trajik dionisyak “evet”i ile İslâm’ın tevhîdî “emanet” ilkesi, modern insanın anlam krizi karşısında birbirini tamamlayan iki yaratıcı imkân hâline gelir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça / References

- Abdurrahman, Taha. Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Almond, İan. “Nietzsche’nin İslam ile Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur”. çev. Celal Türer. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 3/1 (2003), 251-266.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Coşar, Metin. Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol. Ankara: ODTÜ Yayınları, 2002.
- Çalışkan Akçetin, Nurhayat. “İbn i Haldun’un Tarih, Devlet ve Toplum Anlayışının Günümüz Açısından Değerlendirilmesi.” FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 24 (2017): 353–375.
- Deleuze, Gilles. Nietzsche ve Felsefe. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011.
- Deleuze, Gilles. Nietzsche. çev. İlke Karadağ. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Demir, Songül. “Hangi Tanrı Öldü? Nietzsche’nin Perspektifinden Tanrı Meselesi.” Eskiyeini 54 (Eylül 2024), 873-894. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.1463105>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâ’ ‘Ulûmi’d Dîn. çev. Ahmet Serdaroğlu. 3 cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. Mîzânü’l ‘Amel. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınları.

- Goyard Fabre, Sophie. "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi." *Cogito*, 25 (2001): 149-62.
- Heidegger, Martin. Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü ve Dünya Resimleri Çağı. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Heidegger, Martin. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir? çev. Emine Yurt ve Erol Yıldız. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- İbn Arabî. Fuşûşü'l Hikem. çev. Necmettin Gençosman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- İbn Haldun. Mukaddime. çev. Halil D. Yıldız. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- İbn Sînâ, and İbn Tufeyl. Hay bin Yakzan. çev. M. Şerefeddin Yaltkaya and Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İlhan, Nihat. "Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi". *Journal of Turkish Research Institute* 51 (2014), 187-209.
- Jackson, Robert. Nietzsche: Kilit Fikirler. çev. Nilüfer Yaraç. İstanbul: Optimist Yayınları, 2012.
- Kalın, İbrahim. İslam ve Batı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.
- Kılıç, Yalçın. "Nietzsche'de 'Décadence' Fenomeni." *Özne*, 31 (2019): 67-84.
- Karaman, H. ve diğerleri. Yolu Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. Ahlâkın Soykütüğü Üstüne. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. Deccal. çev. Ali Kaya. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. Ecce Homo. çev. Cem Alkor. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. Eğitici Olarak Schopenhauer. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. Güç İstenci. çev. Selahattin Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. Putların Alacakaranlığı. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. Şen Bilim. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. Tragedyanın Doğuşu. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. Wagner Olayı: Nietzsche Wagner'e Karşı. çev. M. Osman Toklu. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. Zerdüşt Böyle Diyordu. çev. Oğuz Derinsu. İstanbul: Varlık Yayınları, 2013.
- Sümer, Barış. "Nietzsche Felsefesinde Bir İdeal Olarak Üstinsan." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2018): 49-58.
- Wolf, Abraham. Nietzsche'nin Felsefesi. Erzurum: Babil Yayınları, 2003.