

Öznenin Bütüne Anlamli Katılımı: Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" Söyleminin Schelling Felsefesi Perspektifinden Tahlili

Ahmet Baran Küçük | [0000-0002-2745-1392](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1764802) | abarankucuk@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı | Türkiye

Atf

Küçük, Ahmet Baran. "Öznenin Bütüne Anlamli Katılımı: Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" Söyleminin Schelling Felsefesi Perspektifinden Tahlili", *Artuklu Akademi* 13/1 (Mayıs 2026), 110-129. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1764802>

Öz

Bu çalışmanın konusu, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in karanlık istenç ve zemin kavramlarıyla temellendirdiği özgürlük ontolojisinin; Tasavvuf geleneği çerçevesinde, Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" söylemi ile sevgi aracılığıyla Mutlak'la bütünleşme anlayışının karşılaştırmalı incelenmesidir. Kapsam olarak, Batı felsefesindeki özgürlük anlayışının dönüşümü sonucunda ortaya çıkan nihilizm sorununa karşılık, Schelling'in ontolojisi ile Tasavvuf geleneğindeki vahdet-i vücut öğretisi arasındaki benzerlikler, psikanaliz kuramındaki dürtü kavramı, edebi eserlerdeki yansımalar ve Kur'an-ı Kerim âyetlerinin tefekkürü bütüncül bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, Schelling'in özgürlüğü yalnızca etik bir yükümlülük alanı olarak değil, iyilik ve kötülüğü içinde barındıran kadim bir potansiyel olarak yorumlayan yaklaşımını; Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" söylemiyle ilişkilendirerek, öznenin nihilizm sorunundan kurtularak bütüne anlamli katılım imkanını ortaya koymaktır. Bu çerçevede, narsistik benliğin tasfiyesi, karanlık istencin dönüştürülmesi ve sevginin özgürlüğe kazandırdığı kurucu rol vurgulanmaktadır. Yöntem olarak felsefi karşılaştırma, kavramsal çözümleme, Freud ve Lacan ekseninde psikanalitik yorumlama ile edebi metin analizi bir arada kullanılmış, Milton, Goethe, Tolstoy, Dostoyevski, Sabahattin Ali ve İsmet Özel gibi yazarların eserlerinden örnekler verilmiş, Kur'an âyetleri üzerine tedebbür gerçekleştirilmiştir. Psikanaliz, yönsüz itkisel potansiyelin inkarı, bastırılması veya yüceltilmesinin patolojik sonuçlarını açıklamada, edebiyat ise bu süreçlerin pratikteki izdüşümlerini göstermede işlevsel olmuştur. Çalışma, özgürlüğün yalnızca iradi tercihler alanı olmadığını; varlığın en derin katmanında iyilik ve kötülük imkanlarını birlikte barındıran bir potansiyel olduğunu ortaya koymaktadır. Bu potansiyel, kendi üzerine kapandığında narsistik merkezileşme, anlam yitimi ve ahlaki felce yol açan yıkıcı bir güce, sevgi aracılığıyla Mutlak'la bütünleştiğinde ise yapıcı ve anlam kurucu bir kudrete dönüşmektedir. "Ene'l-Hakk", bu potansiyelin olumlu dönüşümün Tasavvufi formülasyonu olarak belirlenmiş ve Schelling'in özgürlük ontolojisiyle mütekabiliyet içinde nihai bir ilke olarak konumlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Hallac-ı Mansur, Ene'l-Hakk, Vahdet-i Vücut, Schelling, Etik.

Öne Çıkanlar

- Schelling'in felsefesi, Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" söylemi ile kapsamlı şekilde karşılaştırılmıştır.
- Batı felsefesinde Mutlak'tan kopuşun nihilist eğilimleri beslediği analiz edilerek bu duruma Tasavvuf geleneğindeki vahdet öğretisiyle çözüm önerisi geliştirilmiştir.
- Psikanalitik kuramdan yararlanılarak, yönsüz itkinin inkarı, bastırılması ve yüceltilmesi kaynaklı benlik sapmaları ve ahlaki felç durumları hem felsefi hem edebi örneklerle somutlaştırılmıştır.
- İyilik ve kötülük imkanlarını barındıran potansiyelin sevgiye dönüştüğünde yapıcı kudrete kavuştuğu ortaya konulmuştur.

- "Ene'l-Hakk", öznenin bütüne anlam içinde dahil olmasının formülasyonu olarak tespit edilmiş ve Schelling'in felsefesiyle mütekabiliyet içinde nihai bir ilke olarak konumlandırılmıştır.

Makale Bilgileri

Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	14.08.2025
Kabul Tarihi	19.01.2026
Yayın Tarihi	31.05.2026
Benzerlik Taraması	Yapıldı- intihal.net
Yapay Zeka Beyanı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Kurul İzni	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	artukluakademi@artuklu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, MLA, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır.

Meaningful Participation of the Subject in the Whole: An Analysis of Mansur Al-Hallaj's Proclamation "Ene al-Haqq" from the Perspective of Schelling's Philosophy

Ahmet Baran Küçük | [0000-0002-2745-1392](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1764802) | abarankucuk@gmail.com

Independent Researcher | Türkiye

Citation

Kucuk, Ahmet Baran. "Meaningful Participation of the Subject in the Whole: An Analysis of Mansur Al-Hallaj's Proclamation "Ene al-Haqq" from the Perspective of Schelling's Philosophy", *Artuklu Akademi* 13/1 (May 2026), 110-129. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1764802>

Abstract

The subject of this study is a comparative analysis of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's ontology of freedom, founded on the concepts of the dark will (dunkler Wille) and the ground (der Grund), and Mansur Al-Hallaj's proclamation "Ene al-Haqq" within the Sufi understanding of unification with the Absolute through love. It addresses the problem of nihilism arising from transformations in the Western conception of freedom, examining parallels between Schelling's thought and the Sufi doctrine of wahdat al-wujūd, the notion of the drive in psychoanalytic theory, literary reflections, and contemplation of relevant Qur'anic verses. The aim is to relate Schelling's view of freedom, not only as an ethical sphere but as an ancient potential containing both good and evil, to Hallaj's proclamation, showing how the subject may overcome nihilism and attain meaningful participation in the whole. Emphasis is placed on dissolving the narcissistic self, transforming the dark will, and recognizing love's foundational role in grounding freedom. The methodology combines philosophical comparison, conceptual analysis, psychoanalytic interpretation drawing on Freud and Lacan, and literary text analysis, through references to Milton, Goethe, Tolstoy, Dostoevsky, Sabahattin Ali, and İsmet Özel, alongside reflection on Qur'anic verses. Psychoanalysis clarifies the pathological effects of denying, repressing or absolutizing the undirected instinctual potential, while literature illustrates these processes in a lived experience. The study shows that freedom is not limited to volitional choice but is a deep potential containing possibilities for both good and evil. When closed in upon itself, it becomes a destructive force producing narcissistic centralization, loss of meaning, and moral paralysis. When directed toward the Absolute through love, it becomes a constructive and meaning-giving power. "Ene al-Haqq" is identified as the Sufi formulation of this positive transformation, in conceptual harmony with Schelling's ontology of freedom.

Keywords

Sufism, Mansur Al-Hallaj, Ene Al-Haqq, Wahdat Al-Wujūd, Schelling, Ethics.

Highlights

- Schelling's philosophy has been comprehensively compared with Mansur al-Hallaj's proclamation "Ene al-Haqq."
- It has been analyzed how separation from the Absolute in Western philosophy fosters nihilistic tendencies, with the Sufi doctrine of unity proposed as a solution.
- Using psychoanalytic theory, distortions of the self and moral paralysis from denying, repressing, or glorifying the undirected drive are illustrated through philosophical and literary examples.
- It is demonstrated that an existential potential containing both good and evil attains constructive power when transformed through love.
- "Ene al-Haqq" is identified as the formulation of the subject's meaningful participation in the whole and positioned as a final principle in harmony with Schelling's philosophy.

Article Information

Article Type	Research Article
Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	14.08.2025

<i>Date of Acceptance</i>	19.01.2026
<i>Date of Publication</i>	31.05.2026
<i>Plagiarism Checks</i>	Done- intihal.net
<i>AI Disclosure</i>	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the authors in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
<i>Ethics Committee Approval</i>	This study does not require ethics committee approval, as it is based on data obtained through literature review and previously published sources. It is hereby declared that all scientific and ethical principles were observed during the preparation of the study, and that all referenced works have been properly cited in the bibliography.
<i>Complaints</i>	artukluakademi@artuklu.edu.tr
<i>Conflict of Interest</i>	No conflict of interest declared
<i>License</i>	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
<i>Indexing Information</i>	The journal is indexed in TrDizin DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, MLA, Ulrich's and ATLA.

Giriş

Özgürlük sorunu, felsefe tarihinde hem ontolojik hem de etik boyutlarıyla en çok tartışılan meselelerden biridir. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, özgürlüğü yalnızca ahlaki bir ilke olarak değil, varoluşun yapısal gerilimi olarak kavramasıyla,¹ bu tartışmalar içinde doruk noktalarından birini oluşturur. Ona göre özgürlük, yalnızca iyiliğe yönelme yetisi değil; kötülüğü de mümkün kılan asli bir kudrettir.² Bu kudret, *zemin* (*der Grund*) ve *karanlık istenç* (*dunkler Wille*) kavramlarıyla örülen ontolojisinin merkezinde yer alır.³

Schelling felsefesinde zemin ve karanlık istenç kavramlarıyla temellendirilen özgürlük, olumsuzluk olarak değil, yaratıcı tekamülün içkin devindiricisi olarak konumlandırılır.⁴ Özgürlük, yönünü henüz belirlememiş karanlık istenç potansiyelinden doğar ve hem yapıcı hem yıkıcı imkanları içinde barındırır ve sonunda sevgiye açılır.⁵ Bununla beraber Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk"⁶ söylemi, bireysel benliğin *fenâ*⁷ yoluyla Mutlak'ta eriyerek *vahdete*⁸ uzanan devinimini dile getirir. Schelling'in karanlık istenci sevgiye açtığı felsefesi, Hallac-ı Mansur'un bu yaklaşımı ile müteakibliyet sergilemektedir. Her iki yaklaşımda da özgürlük, başlangıçta yönsüz bir potansiyel iken, nihai aşamada sevgi aracılığıyla Mutlak'la müşerref bir bütünlüğe erişir.

Bu çalışma, Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" söylemini, Schelling'in özgürlük ontolojisi perspektifinden incelemeyi amaçlamaktadır. Karşılaştırma yalnızca iki mütefekkirin kavramsal dünyaları arasındaki kesişim noktalarını değil, Tasavvuf geleneği ile Batı felsefesi arasındaki kavramsal geçişleri de görünür kılacaktır. Kur'an-ı Kerim âyetleri de bu bağlamda tefekkür edilecektir. Ayrıca psikanaliz ve edebiyat alanlarındaki örneklerle, Schelling felsefesi ve Tasavvuf geleneği ekseninde geliştirilecek okumalar aracılığıyla, özgürlüğün Mutlak ile olan içkin bağı ve bu bağı yadsıyan eğilimlerin sürüklendiği sapma biçimleri de tefhim edilecektir.

Birinci başlıkta, Schelling'in özgürlüğü karanlık istenç ve zemin kavramlarıyla nasıl ontolojik bir temele yerleştirdiği açıklanacak; ayrıca bu anlayışın varoluşçu felsefe eksenindeki konumu üzerinden Batı felsefesinin nihilizme saplanması ortaya konacaktır. İkinci başlıkta, ustan arda kalan karanlık istencin vücut bulduğu narsistik benlik biçimleri tartışılacaktır. Üçüncü başlıkta, karanlık istenç itkisinin bastırılması, inkârı ve yüceltilmesinden kaynaklanan patolojik sapmalar incelenecek; bunların benliği nasıl çökerterek ahlaki felce yol açtığı açıklanacaktır. Dördüncü ve son başlıkta ise, itkinin sevgi aracılığıyla Mutlak'a açılması ve "Ene'l-Hakk" bağlamında vahdete ulaşması gösterilecektir.

1. Schelling'de Özgürlüğün Ontolojik Konumu

Sıklıkla Tasavvuf geleneğindeki *vahdet-i vücûd*⁹ ile özdeşleştirme hatası yapılan Spinoza felsefesinde, töz-tikel ilişkisi, zorunlu ve mekanik bir düzen içinde kavrandığından, özgürlüğe yer bırakmamaktadır.¹⁰ Bu *deterministik* doğa anlayışı, Fichte tarafından öznenin kurucu kılındığı felsefesiyle aşılmaya çalışılsa da, Schelling burada öznenin nesneyi tek taraflı kurduğu

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 97.

² Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 49.

³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 103.

⁴ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 105.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *The Ages of the World*, çev. Joseph P. Lawrence (New York: State University of New York Press, 2019), 158.

⁶ Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan wa anba' abna' al-zamân*, çev. William McGuckin de Slane, nşr. Mansur Al-Hallaj (New Delhi: Kitab Bhavan, 1996), 2/215.

⁷ Tasavvuf geleneğinde benliğin ve bireysel varlık iddiasının yok olup Allah'ın varlığında erimesi hali için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), "Bekâ - Fenâ", 70.

⁸ Uludağ, "Vahdet", 370.

⁹ Uludağ, "Vahdet-i vücûd", 371.

¹⁰ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 39.

implendiğinden, bu anlayışın da eksik olduğunu belirtir: "Fichte'nin ifadesiyle yalnızca Ben'in her şey olduğunu değil, aynı zamanda her şeyin de Ben olduğunu göstermeliyiz."¹¹ Bu yolda Schelling, Mutlak ile tikeli edilgin bir özdeşlik olarak değil, iradenin özneye açıldığı dinamik bir süreç olarak temellendirir.¹² Bu açılım, tikeli zorunluluk içinde belirlemeyi aşarak, ona özgürlük imkanını kazandırır. Bu özgürlük imkânı, Schelling'in felsefesinde usun tümüyle kapsayamadığı, kökeninde *irrasyonel bir istenç* olarak varlığını sürdüren itkisel temele dayanır.¹³

1.1. Schelling'in Özgürlük Ontolojisi

Schelling'in özgürlük anlayışında, onun *zemin* (*der Grund*) olarak tanımladığı yapıyla, varlığın içindeki yönsüz ve henüz belirlenmemiş itkiler bütünü temellendirilmektedir.¹⁴ Zemin, Mutlak'ın varoluşa açılan deviniminin zemini; yapıcı kudretin özneye taşıyıcısıdır. Schelling, bu zemini Mutlak'tan açığa çıkan çok yönlü bir olanak düzeyi olarak tasavvur etmektedir. Bu bağlamda ilkin zemin, Mutlak'ın içinde tecelli eden isim ve sıfatların henüz ayrılmadığı, bir tür ilksel birlik halinin zemini; başka bir deyişle, hakikatin henüz belirlenmemiş ama yoğunlaşmış halinin temeli olarak da okunabilmektedir.

Bu zeminin usa açılmasından arda kalan itki, Schelling'in özgürlük ontolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bu itki, kendisini farklı yönlerde taşıyabilecek bir hareket imkanı barındırmaktadır.¹⁵ Bu sayede özgürlük, yalnızca iyiliğe veya kötülüğe yönelmenin değil; yön tayin etmeden önceki sonsuz açıklığın da sonucu olarak da konumlanmaktadır. Bu açıklık, özneye hem yapıcı hem yıkıcı olma imkanını aynı anda kazandırmaktadır. Ancak Schelling, özgürlük adına kötülüğü devinimin içkin bir ihtimali olarak olumlamaktan ziyade, onu özgürlüğün çok kutuplu doğasının kaçınılmaz bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Bu felsefi açım, özgürlüğün sadece etik bir yükümlülük alanı olmadığını, daha kadim bir varlık düzeyine işaret ettiğini imlemektedir. İnsanın içinde taşıdığı karanlık istenç, ona sadece seçme hakkı vermeyip; onu yapıcı ya da yıkıcı bir özne kılacak temel içeriği de taşımaktadır. Bu bağlamda insanın özgürlüğü, yalnızca ahlaki normlara bağlı bir disiplin alanı değil; aynı zamanda içsel varlık yapısının derinliklerinden taşan bir hareket alanıdır.

Schelling'e göre Mutlak'tan gelen olumluluk, kendi içinde kötülüğe ve iyiliğe muktedir olan özgürlüktür.¹⁶ Bu özgürlük, istence içkin potansiyelin yönsüz doğasını yansıtmaktadır. İyi ya da kötü olan, bu potansiyelin kendisi değil; onun belirli bir istikamette kullanılma biçimidir. Bu çerçevede kötülük, insanın içindeki yapıcı itkinin Mutlak'la bağlanmayı da yadsımaya çalışarak etik sorumluluktan yoksun kaldığında sergilediği yöneksiz açığa çıkıştır. Schelling'e göre insanı hayvandan ayıran, bu yönsüz yaratıcı itkidenden doğan gerilimle yüzleşebilme yetisidir.¹⁷ Çünkü bu yeti, onu sadece eyleyen değil, kendi eyleminin anlamını sorgulayan bir özne haline getirmektedir. Buradan hareketle Schelling'in özgürlük felsefesi, hem bir etik dizge, hem de ontolojik bir varoluş anlayışı olarak okunabilmektedir. Bu yorum, insanın içinde taşıdığı kudreti tanımayı, ona şekil vermeyi ve bu şekillendirme sürecini ahlaki bir bilinçle yürütmeyi zorunlu kılarak etiğe yön vermektedir. İnsan, içindeki bu karanlık istenci görmezden gelip onu bastırıldığında, inkar ettiğinde veya yücelttiğinde değil; onu tanıyıp dönüştürmeye yöneldiğinde özgürlüğün olumlu devinimi gerçek anlamda faaliyete geçer. Çünkü Schelling'e göre zemindeki yönsüz kör isteme, kendi

¹¹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 46.

¹² Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 90-91.

¹³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 76.

¹⁴ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 74.

¹⁵ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 109.

¹⁶ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 49.

¹⁷ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 108.

kendine düzen kurma gücüne sahip değildir; sevgi bu kör itkide özne-nesne birliğini kurarak onu bilinçli iradeye dönüştürür.¹⁸ Sevgi, zeminin barındırdığı karanlık ve aydınlık ilkelerini çözer ve özgürlük Mutlak'ın kendini bu bağ içinde gerçekleştirmesiyle nihayete erer. Böylelikle Schelling'in sözüyle: "Sevgi, kendi başına var olan, ama gerçekte öteki olmadan var olmayan ya da var olamayanları birleştirir."¹⁹ Bu durum, Tasavvuf geleneğinde, sâlikin²⁰ her şeyi bir gören vahdet-i vücud hali ile müteakabiliyet sergiler. Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" derken işaret ettiği hal de budur.²¹

1.2. Batı Felsefesinin Schelling'in Özgürlük Ontolojisinden Nihilizme Sapması

Schelling'in özgürlük tanımlaması, Spinoza ve Immanuel Kant sonrası Batı felsefesi içinde ileri bir adımdır. Schelling, Kant'ın yaptığı gibi "özgürlüğü ahlaki bir yükümlülük ya da zorunluluk temelli bireysel tercih alanı"²² olarak değil, aynı zamanda "varlığın en derin katmanında yer alan bir imkân ve kaynak"²³ olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu yaklaşım, özgürlüğü ussal öznenin iradi bir özelliğinden ibaret sayan klasik felsefeyi aşarak, onu doğrudan varoluşun yapısına içkin bir itki biçiminde temellendirmektedir. Bu temelin özgürlük sürecine dahil edilmesi, etik kuruculuğun yanı sıra, *varoluşçuluk* felsefesinin de ilham kaynağı olmuştur.

Yegane gayesinin insanlığı mevcut bilgi birikiminin ötesine taşıma olduğunu söyleyerek Schelling'i öven ve verdiği dersleri takip eden²⁴ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* eserinde özgürlüğü, "kendinde olma ile sonsuz olana yönelik arasındaki gerilim" olarak tanımlarken, bu gerilimin akıl dışı boyutunun göz ardı edilemeyeceğini vurgular.²⁵ Martin Heidegger ise *Schelling Üzerine Dersler'inde*, Schelling'in özgürlük kavrayışını, insanın iyi ve kötüye yeti olarak tanımlanan bir varoluşsal konumda, iyiyi gerçekleştirmenin ancak kötüyü de üstlenip aşma iradesiyle mümkün olduğu bir yaratıcı imkan olarak yorumlar²⁶ ve bunu özgürlüğün mahiyetini kavrayışta, felsefi düşüncenin erişebileceği en yüksek ufuklardan biri olarak değerlendirir.²⁷ Ne var ki bu özgürlük imkanını Kierkegaard, özgürlüğün olasılık ufku ve bu ufkun ahlaki sorumlulukla birleşmesiyle *kaygı* (*angst*) kaynağı olarak işlemiştir.²⁸ Heidegger ise *angst*'i, manayı bozarak özneyi kendi özgürlüğüyle baş başa bırakan ve benlikte varoluşsal sarsıntı yaratan bir hal olarak ele almıştır.²⁹ Yapıcı kudrete dönüştürülebilecek özgürlüğün bireyde yarattığı kaygı üzerine kurulu bu yaklaşım, Jean Paul Sartre'nin ontolojik mutlaksızlığı da iddia eden "Varoluş özden önce gelir"³⁰ açıklaması ile sloganlaşmış; böylece özgürlüğün Mutlak ile bağı koparılarak salt öznel iradeye indirgenmesinin yolu açılmış ve itkisel potansiyelin kötüyü aşma imkanının eksik kavranmasına sebebiyet vermiştir. Muhayyilede Mutlak kaynağından kopartılan özgürlük, hakikatte zemin bulma yerine kendi üzerine kapanan temelsiz bir vaziyet almış, böylece Mutlak'a ve dolayısıyla hakikate yönelebilecek olumlu ve yapıcı potansiyelini yitirmiştir. Bu bağlamda varoluşçuluk, Schelling'in amacının aksine özgürlüğün değerini mutlak

¹⁸ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, 93.

¹⁹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, 102-103.

²⁰ Tasavvuf geleneğinde Hak yolunda yürüten yolcu için bk. Uludağ, "Sâlik", 306.

²¹ Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan*, nşr. Hallaj, 2/215

²² Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 4,55.

²³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, 70.

²⁴ Karl Löwith, *Hegel'den Nietzsche'ye*, çev. Reyhan Ay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2021), 170.

²⁵ Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, çev. Walter Lowrie (New Jersey: Princeton University Press, 1941), 44.

²⁶ Martin Heidegger, *Schelling's Treatise On The Essence Human Freedom*, çev. Joan Stambaugh (Athens: Ohio University Press, 1985), 156.

²⁷ Mehmet Barış Albayrak - İmge Oranlı, "Önsöz", *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, mlf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 5.

²⁸ Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, çev. Reidar Thomte (New Jersey: Princeton University Press, 1980), 43.

²⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 286-288.

³⁰ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, çev. Philip Mairet (Londra: Methuen, 1960), 28.

temelinden yoksun bırakarak; kötülüğü dönüştürmekten ziyade, kötülüğe olanak sağlayan boşluğun derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Postmodern dönemde ise hakikatin perspektivistleştirilmesi, özgürlüğü yalnızca görelî ve geçici tercihler toplamına indirgemiş;³¹ sonuçta Batı felsefesi, Mutlak'tan kopuşunun doğrudan sonucu olarak, nihilist bir girdaba saplanmıştır.³²

2. Usa Açılmayan İtki: Karanlık İstenç

Yön tayin etmeyen içkin potansiyel, özne tarafından işlenmediğinde, kendi içeriğinde yoğunlaşır ve özgürlüğü etik bağlamdan kopararak benliğini mutlaklaştırmaya çalıştığı bir araca dönüştürür.³³ Bu durum, akılla ilişkilenelemeyip aklın üzerine çıkmaya, kendi itkiselliğini evrensel yasa yerine koymaya çalışan narsistik benlik biçimini üretir.³⁴ Schelling der ki: "Kötülük, varoluşun ilk zemininden başka bir şey değildir ve bu zemin yaratılan varlıklarda kendini gerçekleştirmeye çabaladığından, doğada etkin olan zeminin daha yüksek bir durumudur."³⁵ Bu benlik, etik yükümlülüğü inkar etmekle kalmaz; yükümlülüğün kaynağını da kendisinde icat etmeye girişir. Özne artık yalnızca karar vermez; hakikati belirlemeye, varlığın çerçevesini çizmeye çalışarak mutlak olanın yerini talep etmeye başlar.

Kur'an'da buyrulduğu üzere İblis, Allah'ın Adem için saygı ile eğilme buyruğunu reddederken gerekçe olarak: "...Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın..."³⁶ der. İblis'in kendi itkisel kökenini yüceleştirerek İlahi buyruğun yerine koyması, Schelling'in tanımladığı karanlık istencin kendi üzerine kapanmasıyla oluşan benliğin mutlaklaşmaya çalışması durumunu³⁷ ortaya koyar. Söz konusu karanlık istencin vücut bulmuş hali olarak İblis, kendisinden başka hiçbir otorite tanımamaya dayalı narsistik bir mutlaklık iddiasından beslenerek; bu narsistik itaatsizliğine ilaveten, yaratılışın hakiki mahiyetini görmezden gelip zahiri unsurlarla kendine değer biçmeye kalkışarak, yaratıcı kudretin düzenine karşı değer sistemi geliştirmeye çalışmaktadır. İnsandan daha hayırlı ve dolayısıyla daha üstün olduğunu iddia eden İblis, Allah'ın mutlaklığını artık inkâr eden narsistik benliğini ortaya koymuş; dolayısıyla insan olamayan, yani usa açılmayan karanlık istenç, Mutlak'ı yadsıyarak hakikate göre değil, kör itkisine göre yön tayin ederek değer atama hezeyanına saplanmıştır.

Edebiyat alanında John Milton'un *Kayıp Cennet* manzumesindeki İblis figürü, Cennet'ten kovulurken: "*En azından burada özgür olacağız... / Cehennemde hüküm sürmek yine de Cennette hizmetten iyidir.*"³⁸ der. Bu dizeler, Schelling'in usa açılmayan karanlık istenç kavramının kendi içeriğini mutlaklaştıran narsistik özneleşmeye nasıl dönüştüğünü örnekler. İblis, Cennet'te mutlak düzenin olduğunu kabul etmesine rağmen, bu düzenliliğe karşı, kötülük özgürlüğünü kullanarak benliğini yüceltmeye çalışmaktadır. Böylece özgürlük artık yön belirleme kudreti değil; her türlü mutlak düzenden bağımsız, kendi karanlık istencini esas alan bir varoluş biçimine evrilmiştir. Yani İblis, özgürlüğünü herhangi bir anlam veya ölçüye göre yönlendirmeyip; aksine özgürlüğün bizzat kendisini ilke haline getirerek, kendisinden başka hiçbir hakikatı tanımayan benlik yapısıyla, her tür yönlendirmeyi dışlayan bir iç merkezleşme kurmaya çalışmaktadır. Artık özgürlük, açılan değil, kapalı ve kendi üzerine katlanan bir kuvvet halindedir. Bu yapı,

³¹ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2023), 16.

³² Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 36; Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, çev. Joel Weinsheimer - Donald Marshall (New York: Continuum Books, 2004), 302.

³³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 52.

³⁴ Heidegger, *Schelling's Treatise On The Essence Human Freedom*, 183.

³⁵ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 72.

³⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-A'râf 7/12.

³⁷ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 70.

³⁸ John Milton, *Kayıp Cennet*, çev. Enver Günsel (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020), 15,16.

yönsüzlükten türeyen bir iç ilahlaşma teşebbüsüdür. İblis, özgürlüğü yalnızca bir araç değil, tüm varoluşsal meşruiyetin kaynağı olarak konumlandırmaya çalışmaktadır. Böylece kendi itkisel istencini evrensel ilke gibi sunan İblis'in duruşu, Mutlak'ı tanımaya değil; kendi istencini Mutlak'ın yerine koymaya dayanmıştır.

Kur'an'da insan için "...Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..."³⁹ buyrulduğu üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı Tefsiri'nde de ifade edildiği gibi, yeryüzünde insana, Allah'ın iradesine uygun biçimde yaşamak ve İlahi buyruklar doğrultusunda hareket etmek bahsedilmiştir.⁴⁰ Yani insanın seçilmişliği, Mutlak'a yönelmeyle kolektif ve anlamlı bir refah düzeni inşa etme potansiyelindedir. Bu potansiyel, İblis'in taşıdığı yönsüz ve biçimsiz itkisel benlikle temelden zıttır. Çünkü İblis, kendi varoluşunu yön tayin etmeyen, dışsal hiçbir ölçüte bağlı olmayan bir istencin temeline dayandırmaktadır. Dolayısıyla insanın anlamlı bir düzene katılabilme potansiyeli, İblis için geri planda kalmışlığın öfkesine ilaveten, düzenin kendisini de kabul edilemez kılmaktadır. Bu nedenle İblis'in insanı hedef alışı, sadece kıskançlık değil, aynı zamanda yönelme fikrine karşı bütünüyle bir hınçtır. Narsistik karanlık itkinin, usun varlık düzenine yönelme kabiliyetinin imhasını da hedeflemesi, İblis'in insana yönelttiği düşmanlıkla gözler önüne serilir.

118 Kur'an'da buyrulduğu üzere: "Şeytan dedi ki: '(Öyle ise) beni azdırmama karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın.'" ⁴¹ İblis'in bu andı, insanın özgürlükten ötürü kötülüğe yönelme potansiyelinin farkındalığıyla beraber, insanın doğru yola yönelme ihtimaline karşı düşmanlık besleyen benliğini de ortaya koymaktadır. İblis'in amacı, insanı saptırmanın yanında, yönelmeyi ve anlamı da geçersiz kılmaktır. Çünkü yönsüz itkisel yapı, yalnızca kendisi için değil, öteki adına da herhangi bir düzeni kabul edilemez saymaktadır. Bu yapı akla kapalı kaldıkça, varlığı biçimlendiren tüm ilkeleri dışarıda bırakır ve kendi merkezini tüm anlam alanlarının yerine geçirir. İblis'in insana duyduğu hınç da buradan kaynaklanır. İblis, kendisinin açılmaya kapalı olduğu bir düzen içinde, bu düzene açılmaya elverişli bir varlığın anlam taşıyıcısı olarak belirlenmesini kabul edemez.

Yerli edebiyatta İsmet Özel'in "Kötü Şiirler"indeki dizeleri, karanlık istencin vücut bulmuş hali olan İblis'in, ussal insana duyduğu varoluşsal hıncı figürleştirir: "Uçsuz bucaksız gözyaşları / Dünyanın tımarlanmış ruhlara teslim edildiği günlere ait."⁴² Şiirdeki figür, dünyayı "tımarlanmış ruhlara" terk edilmiş olarak kabul ederken, yalnızca düzenlenmiş ve disipline edilmiş bir varoluş için değil; o varoluş düzenini mümkün kılan yönelme ve uslamlama için de feryat etmektedir. "Tımarlanmış ruh" ifadesi, devininin usa açılmasını kastederken; aklın ve ahlaki yükümlülüğün içinde biçimlenen özneyi küçümseyen, onu güdük ve sığ sayan bakışı ortaya koymaktadır. İblis için müesses düzenle sağlanacak refaha yönelmiş olmak bir meziyet değil; zayıflık ve törpülenmek olarak görülmektedir. Oysa karanlık istenç için meziyet, yön tanımamak, hiçbir değeri kabul etmemek ve kendi mahiyetini nihai değer saymaktır. Bu noktada şiirdeki figür de İblis gibi sadece bireysel bir kırılma içinde değil, bütün bir varoluş düzenine karşı geliştirilmiş yıkıcı bir tavır almış haldedir. Tıpkı İblis'in doğru yolun üzerinde oturacağını söylemesi gibi şiirdeki figürde de ruhsal düzenin tam merkezinde konumlanıp onun içini boşaltma arzusu görülmektedir. "Uçsuz bucaksız gözyaşları", düzenin imkanına duyulan bir hiddettir. Bu haliyle

³⁹ el-Bakara 2/30.

⁴⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/100-104.

⁴¹ el-A'râf 7/16,17.

⁴² İsmet Özel, *Erbain* (İstanbul: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 2023), 150.

"Kötü Şiirler"deki figür, narsist İblis'i temsil eder: anlamın bütün formlarını dışlayan, usu yadsımaya yeminli, yönelmişliği alçaltıcı bulan, bütünden kopmuş bir özne. Bu hiddet ile karanlık istenç yalnızca sistem dışı kalmaz; sistemin iç boşaltıcısı, yani içten işleyen bir yıkım istenci haline gelir.

Bu yapının bir başka örneği Firavun'da görülür. Kur'an'da buyrulduğu üzere, "...Ben sizin en yüce Rabbinizim..."⁴³ diyerek şirk koşan Firavun, yalnızca siyasi otorite olmayı değil; ontolojik belirleme yetkisini de talep etmektedir. Bu da Mutlak'la müşerref olmak yerine Mutlak'ın yerini alma arzusudur. Firavun için de kendi hükmü dışında hakikat yoktur. Karanlık istenç burada yalnızca etik olarak değil, teolojik ve ontolojik bağlamda da bağımsız bir hüküm koyucuya dönüşme gayreti olarak vücut bulmuştur.

Bu yönsüz itkisel yapının psikanalitik düzlemdeki bir sonucu ise, Sigmund Freud'un tanımladığı "ölüm dürtüsü"dür. Freud'a göre ölüm dürtüsü, organizmanın dış dünya ile kurduğu bağları keserek tüm gerilimi ortadan kaldırma ve varlığı kendi içine doğru çöktürerek yok etme arzusudur.⁴⁴ Yaşama yöneliminden değil; yaşamsal olanı sınırlandırıcı görüp bu yapıya karşı imha eğiliminden beslenir. Bu dürtü, tıpkı usa açılmayan karanlık istencin sevgiyle bütünleşememesi gibi yönelim kabiliyetiyle temas edemez, kendi içinde kapanarak hem özneyi hem de ötekini tehdit eden bir enerji haline gelir. Freud'un bu dürtüyü tanımlarken dikkat çektiği en önemli husus, onun yalnızca içe yönelen bir yıkım değil, aynı zamanda dışa yönelen saldırganlık biçiminde de açığa çıkabileceğidir.⁴⁵ Yani ölüm dürtüsü, yalnızca benliğin kendi üzerindeki tasarrufunu sona erdirmeyi; aynı zamanda ötekini de anlamsızlaştırmaya, bozundurmaya, çökertmeye çalışır. Bu yıkıcı gayret, Schelling'in açınladığı karanlık istencin vücut bulmuş hali olan narsistik benlik İblis'in, manaya yönelmiş insana ve Mutlak'a duyduğu hınçla örtüşme içindedir.

3. Sevgiyle Bütünleşemeyen İtki: Ahlaki Felç

Psikanalitik kuramda Anna Freud'un savunma mekanizmaları üzerine çalışmaları çerçevesinde, öznenin yönsüz itkisel potansiyelle doğrudan yüzleşmek yerine bu gerilimi "bastırma, yadsıma"⁴⁶ veya "dışsallaştırma"⁴⁷ yoluyla düzenleyerek denetim altına almaya çalıştığı kabul edilmektedir. Bu eğilim, özgürlükle birlikte gelen sorumluluk karşısında duyulan varoluşsal gerilimden beslenir ve benliğin içkin potansiyelinden devindirici tekamülün olumluluğu olarak faydalanamayarak sapmasına yol açar. Schelling, bu potansiyelin sevgiyle açılmadan kendi başına bırakılması halinde kötülüğe dönüşeceğini ileri sürerken;⁴⁸ Sigmund Freud, bastırılan itkisel içeriğin bilinçdışı düzlemde biçim değiştirerek nevrotik belirtiler halinde geri döneceğini ortaya koyar.⁴⁹ Jacques Lacan ise bu bastırılanın simgesel düzen dışında kalması halinde gerçek düzlemde özneye musallat olacağını açıklar.⁵⁰ Ancak itkisel potansiyel yalnızca denetim altına alınmaya çalışılarak değil; kimi zaman tümüyle meşrulaştırılıp idealize edilerek de öznenin yöneliminde bozulmaya yol açar. Psikanalitik kuramda bu durum, itkisel dürtülerin etik dönüşüm süzgecinden geçirilmeden yüceltilmesiyle, kişinin kendi itkisini aşkın bir değerle özdeşleştirerek narsistik bir heyulaya kapılması biçiminde tanımlanır.⁵¹ Karen Horney bu süreci "nörotik

⁴³ en-Nâziât 79/24.

⁴⁴ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 48.

⁴⁵ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 112.

⁴⁶ Anna Freud, *The Ego and The Mechanisms of Defence*, çev. Cecil Baines (Londra: Karnac Books, 1993), 174.

⁴⁷ Freud, *The Ego and The Mechanisms of Defence*, 122.

⁴⁸ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 61.

⁴⁹ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 51.

⁵⁰ Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 54,55.

⁵¹ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 103,104.

mükemmellik ideali” olarak adlandırır ve itkisel arzuya mutlaklık atfetmenin özneyi gerçeklikten kopardığını savunur.⁵² Erich Fromm’a göre ise yüceltilmiş itkiler, kendi içkin sınırlarını inkar ederek benliği kendi istenci içinde çözen bir sapmaya iter.⁵³ Dolayısıyla itkisel potansiyelin inkar edilmesi, bastırılması ya da mutlaklaştırılmaya çalışılarak yüceltilmesi, yalnızca içsel gerilim doğurmakla kalmaz; aynı zamanda özgürlüğün, Mutlak ile vecd ederek etik bir varoluş alanına evrilmesini de kökten imkansızlaştırır. Schelling de sevgiye açılmayan benlik için der ki: “Ancak bu yaratılış denemeleri, sevginin bağı eksik olduğu için, tekrar tekrar kaosa geri dönmüştür... ta ki sevginin sözü ortaya çıkana ve onunla beraber kalıcı bir yaratılış başlayana kadar.”⁵⁴

3.1. İtkinin İnkârı: Benliğin Çöküşü

Schelling’in karanlık istenç olarak adlandırdığı yönsüz itkisel potansiyel, özne tarafından inkâr edildiği takdirde, içe doğru sessizce çözülen bir varoluş felcine yol açmaktadır.⁵⁵ Bu tür bir inkâr, yerli edebiyatta Sabahattin Ali’nin *Kürk Mantolu Madonna* romanındaki Raif Efendi karakterinde somutlaşmaktadır. Raif Efendi’nin hayatı, içsel itkinin, sanatla ve aşkla temas kurma arzusunun uyanması, fakat bu itkisel çağrının çeşitli buhranlar nedeniyle yok sayılmasıyla şekillenmiştir:

“Ama bundan sonra her şey bitti... Hiçbir şeyi düzeltmek istemiyorum... Bugün hakikati anlıyorum; fakat nefesimi ebedi bir yalnızlığa mahkûm etmeye mecburum. Hayat ancak bir kere oynanan bir kumardır, ben onu kaybettim. İkinci defa oynayamam... Artık benim için eskisinden beter bir hayat başlayacak.”⁵⁶

Raif Efendi, itkisinin özgülleşmesinden doğan *mecazi aşkı*⁵⁷ nihai amaç haline getirerek varoluşunu Maria Puder’de dondurmuş; bu yüzden onun yok oluşu, anlamın da yok oluşu olmuştur. Ne var ki Tasavvuf geleneğinde aşk beşerde son bulmaz; beşeri maşuk, *fenâ* yolunda ayna olarak bir geçittir, durak değildir.⁵⁸ Dolayısıyla Raif Efendi’nin durumu, Tasavvuf geleneğindeki aşkın mahiyetiyle zıttır. Tasavvufi aşk olan *hakiki aşk*,⁵⁹ benliği yakarak *vahdete* ermekken; Raif Efendi’nin beşeri aşkı ise benliğini dondurmuş, neticede beşeri maşuku da kaybederek *uzri aşkın*⁶⁰ ataletinde takılı kalmıştır.

Bu takılı kalma neticesinde içsel potansiyelinden vazgeçen Raif Efendi, dış dünyayla ilişkisini en aza indirerek edilgen bir kabuğa çekilmiştir. Schelling’in ifadesiyle: “derinliğin karanlıklarındaki ıslıl ıslıl bakışı barındıran zemini”⁶¹ yadsıyan özne, kendisini rüzgârın akışına bırakan silik bir mevcudiyet halini almıştır; ki bu durum, karanlık istencin dönüştürülmeyerek içe doğru kapanmasıdır. Öznenin arzu nesnesi olan Maria Puder’in kaybı sonrası benliğinde beliren boşluk, itkisel potansiyelin dönüşmemesiyle *pasif nihilizm*⁶² evrilmiştir. Bu pasif nihilizm içinde Raif Efendi, dış dünyaya karşı bir isyan da üretemeyip, itkinin inkârı ile kabullenmeciliğe inkârı

⁵² Karen Horney, *Neurosis and Human Growth* (Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951), 22.

⁵³ Erich Fromm, *The Heart of Man* (New York: Harper & Row Publishers, 1964), 89.

⁵⁴ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 72-73.

⁵⁵ Freud, *The Ego and The Mechanisms of Defence*, 174.

⁵⁶ Sabahattin Ali, *Kürk Mantolu Madonna* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 163.

⁵⁷ İnsanın insana veya diğer yaratılanlara duyduğu sevgi olarak, ilahi aşka geçit sağlayabilecek olan “mecazi aşk” için bk. Uludağ, “Mecazi aşk”, 239.

⁵⁸ Uludağ, “Fenâ fi’llah”, 134.

⁵⁹ Uludağ, “Hakiki aşk”, 153.

⁶⁰ Ereği vuslat olmayan aşk için bk. Uludağ, “Uzri aşk”, 365.

⁶¹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 56.

⁶² Bütün hedeflerden ve değerlerden el çekmiş edilgenlik halinin detayı için bk. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 38.

hale gelmiştir. Böylece Schelling'in Mutlak'tan gelen olumluluk olarak ifade ettiği özgürlük,⁶³ bu benlikte ne etik bir eyleme ne de yıkıcı bir başkaldırıya dönüşebilmiştir; aksine sessizliğe gömülen bir edilgenlik içinde sönümlenmiştir. İtkinin inkârı ile benlik çökmüştür.

Bu türden bir çöküş, itkisel potansiyelin tamamen yadsınmasıyla, yani öznenin içkin kudretini reddetmesiyle ortaya çıkmaktadır. İtki burada yok edilmeye çalışılmakta, özne ise kendi derinliklerinden gelen çağrışı duymazdan gelerek edilgen bir varoluşa sığınmaktadır. Bu yapı, özgürlüğün yüklediği sorumluluğun ağırlığını taşımak istemeyen benliğin, kendisini eylemsizlik ve silinmişlik içinde muhafaza etme şekliyle biçimlenmektedir. Böyle bir varoluş, yalnızca bireysel tekamülün önünü kesmekle kalmamakta, aynı zamanda öznenin toplumsal bütüne anlamli bir katkı sunma imkanını da ortadan kaldırmaktadır. İçsel potansiyelin Mutlak'a yönelerek hayra tahvil edilemediği bu durumda; özne, müşteriye katkı sunma kudretinden de mahrum kalmaktadır. Bu tür bir benlik hem kendi varoluş faziletinden hem de bütünün mana ufkundan geri çekilerek, bireysel ve kolektif inşa imkanını zayı etmektedir.

3.2. İtkinin Bastırılması: Benliğin Çürümesi

Sigmund Freud'a göre *bastırma*, öznenin itkisel yönelimini kabul etmek yerine onu bilinçdışına geri itmesi ve *önbilinç* düzeyinde sürekli bir *dirence* tabi tutmasıdır.⁶⁴ Bu durum, itkinin ne dönüştürülebilmesine ne de serbestçe ifade edilebilmesine izin verir; yalnızca itkinin bilince çıkışı engellenir. Böylece özne, itkinin varlığını sürekli duyumsar fakat onun gerçekleşmesini erteler, geciktirir veya tamamen askıya alır. Freud'un da vurguladığı gibi bu tür bastırma, zamanla eylemsizlik, kararsızlık ve içsel bölünme biçiminde benlik yapısına yerleşir.⁶⁵

Bu dinamik, edebiyatta Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* romanındaki "Yeraltı Adamı" karakterinde açık biçimde gözlemlenmektedir. Yeraltı Adamı, "Hasta biriyim... huysuzum... biliyorum ki bununla yalnızca kendime zarar veriyorum... ama tedavi olmuyorsam bunun nedeni huysuzluğumdur"⁶⁶ diyerek kendi durumunu esasen bilerek sürdürdüğünü ifade eder. Burada bastırma, itkiyi yok edememiş; tam tersine itkinin geri çekilip düşüncede şişmesinden kaynaklanan bir tıkanma üretmiştir. Hareket etme arzusu her an belirse de bu itki; hesaplamalar, kin, hınç ve ertelemelerle sürekli gölgelenmiştir. Böylece eylem alanına çıkamayan bu enerji, ahlaki felce dönüşmüş; özgürlük ise yalnızca düşünce düzeyinde varlığını sürdüren soyut bir imkân halinde kilitlenmiştir.

Bastırma, yalnızca iç dünyada değil, öteki ile ilişkide de belirgindir. Yeraltı Adamı, "Ne çok nefret ediyordum ondan ve aynı zamanda ne büyük bir güç çekiyordu beni ona... Sevmek benim için karşımdakinin üzerinde baskı kurmaktır... sevmeye her zaman nefretle başladım"⁶⁷ derken, sevginin varlığını bildiğini fakat itkisini sevgiye açamadığını itiraf eder. Sevgi burada yüzeye çıkmadan özne tarafından boğulur; öznenin yakınlık isteği kalıcı bir mesafeye dönüşür. Böylece bağ kurma çabası, kendi içsel gerilimini yeniden üreten bir nefret kaynağına evrilir.

Freud'un *bastırma* tanımına göre, birikmiş bastırılmış itki, zamanla öfke patlamaları ve pasif-agresif davranış kalıpları olarak görünür hale gelir.⁶⁸ Schelling de der ki: "Her tür kötülük kaosu geri getirmek, yani başlangıçta merkezin henüz ışığa tabi olmadığı duruma geri dönmek ister, her tür kötülük, henüz bir kavrayış barındırmayan özlemin merkezden fokurdayarak taşmasıdır."⁶⁹

⁶³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 49.

⁶⁴ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 76.

⁶⁵ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 110.

⁶⁶ Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Ergin Altay (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 11.

⁶⁷ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, 144,145.

⁶⁸ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 23,24.

⁶⁹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 69.

Sevgiye açamadığı bu fokurdamayı kavrayamadığı için bastırırken taşmasına neden olan Yeraltı Adamı, “Kendilerine iğrenilerek bakıldığını düşünmüyorlardı... Sınırsız kibrim ve belki de aşırı titizliğim yüzünden oldukça sık, iğrenmeye varan azgın bir hoşnutsuzlukla bakıyordum kendime, bu yüzden de herkesin bana öyle baktığını sanıyordum.”⁷⁰ diyerek hem saygı görmek istediğini hem de her saygı ifadesini küçümseyerek sabote ettiğini ortaya koymaktadır. Böylece özne, bir yandan bağ kurma arzusu taşırken diğer yandan bağın ihtimalinden korkup onu aşağılar. Bu karşıtlık, bastırmanın yarattığı nevrotik bölünmenin somut göstergesidir. Bu türden bir iç çatışma, yalnızca bireysel düzeyde yıkıcı olmakla kalmaz; pasif-agresif dışavurumlarla, bütün için güven ve iş birliğini zedeleyerek, toplumsal bağların çözülmesine ve ortak yaşamın anlam zemininde erozyona yol açar.

Bu durumda özgürlük, Schelling’in ontolojisinde vurguladığı yaratıcı potansiyelin⁷¹ karşısına yerleşir. Özgürlük, olumlu bir yapıcı güç olmaktan çıkarak, bastırılmış itkilerin mayalandığı bir iç hapishane halini alır. Böylece bastırma, bir bozunma biçimi olarak belirir; benlik, varoluşun kurucu kudretiyle bağını yitirerek kendi içine kapanır ve kendi kendine çürür. Bu çürüme, içsel potansiyelin bütününe müşterek hayrına yönelememesine ve nefsin nihai istikametinden saparak Mutlak’a vuslat imkanını yitirmesine neden olarak hem ferdin hem de toplumsal bütününe manevi canlılığını zayıflatır.

3.3. İtkinin Yüceltilmesi: Benliğin Yıkımı

Sigmund Freud’a göre itki yalnızca bastırıldığında değil, etik süzgeçten geçirilmeden mutlaklaştırıldıklarında da özneyi patolojik bir sürece sürükler.⁷² İtki, yapıcı ve etik bir dönüştürme sürecinin parçası olduğunda olumludur; fakat bu itkiyi *yüceltme*, yani karanlık istenci doğrudan mutlak ilke konumuna yerleştirme, artık etik yapıcılık değil, narsistik ilahlaştırma halini alır.⁷³ Jacques Lacan, bu durumu *jouissance* kavramıyla açıklar: *jouissance*, yalnızca haz alma değil; acı, yıkım ve sınır ihlali pahasına sürdürülen aşırı bir tatmin çabasıdır.⁷⁴ Schelling de der ki: “Gerçekten de, iştah ve arzunun olduğu her yerde, bir tür özgürlük vardır.”⁷⁵ Fakat arzu burada ereğine ulaşmak için değil, kendi sürekliliğini korumak için yaşar; etik herhangi bir düzlemi ve sembolik düzeni tanımaz. Schelling’in karanlık istenç dediği yönsüz itkisel potansiyelin sevgiye eritemeyip mutlaklaştırılması, Freud’un patolojik yüceltme eleştirisi ile Lacan’ın *jouissance* kavramının kesişiminde konumlanır. Bu durum, itkinin hakikate yönelmesini engelleyerek, onu kendi kendisini besleyen bir döngüye mahkûm eder. Böylece özgürlük, Mutlak’a açılan bir imkan olmaktan çıkar; öznenin ham dürtülerini ilahlaştırdığı, etik körleşme ve ahlaki felç üreten yıkıcı bir güç haline gelir.

Bu itkinin yüceltilmesine edebiyatta, Goethe’nin *Faust* manzumesinin birinci bölümünde Faust karakterinin, “Anlamak için evreni / En içinden oluşturan nedeni”⁷⁶ dizelerinde ifadesini bulan mutlak bilgi arzusuyla yola çıkması örnek teşkil eder. Bilgi, haz ve deneyim tutkusunu sınır tanımaz bir devinime dönüştüren bu olumsuz özgürlük ile Faust’un, “Çoktandır nefret ediyorum bilgiden / Duyuların derinliğinde / Kor gibi tutkularımızı dindirelim!”⁷⁷ diyerek ruhu şeytana satma

⁷⁰ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, 53.

⁷¹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 45.

⁷² Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 51,52.

⁷³ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 114.

⁷⁴ Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, 189.

⁷⁵ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 70.

⁷⁶ Johann Wolfgang Von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 37.

⁷⁷ Goethe, *Faust*, 91.

mecazı olarak *Mefistofeles*⁷⁸ ile *anlaşma* yapmasıyla, hakikate yönelmenin yerini amaçsız deneyimin baş döndürücü yoğunluğu alır. Böylece içsel potansiyel nihai anlamını yitirir. Başlangıçta büyüleyici olarak görülen deneyimler, zamanla Faust'ta derin bir tatminsizlik ve amaçsızlık hissi bırakır. Yaptığı seçimlerin ne hakikati ne de içsel huzuru getirdiğini, aksine onu daha da boşluğa ittiğini görerek kendi sapışının bilincine varır. Başlangıçta hakikate ulaşma amacı taşırken giderek hakikatin kendisine değil, arayışın yarattığı sarhoşluğa hizmet etmeye başlayan döngüye saplanan Faust, "*Tanrılara benzemiyorum ben! Fazla derin düşünmüşüm / Toprağı eşeleyen solucana benziyorum*"⁷⁹ sözleriyle bu doyumsuz yönelimin yarattığı varoluşsal yıkımı dile getirir. Faust nihayetinde Mefistofeles'e, "*Beni yavan zevklerle oyalayıp duruyorsun*"⁸⁰ diyerek itkilerini ilahlaştırmasının benliğinde yarattığı yıkımı fark eder. Faust'un bu sözleri, tatminsiz arayışının hakikati değil, sadece geçici hazları beslediğini ve onu içsel ereğinden uzaklaştırdığını itiraf niteliğindedir. Böylece Faust'un artık yapıcı potansiyeli sapmış ve ortaya çıkan etik körleşme ile ahlaki felç doğmuştur. Özne hala hareket edip itki duymaktadır; fakat bu hareketin ne manası ne de ereği kalmıştır. Bu kayboluş, Schelling'in tanımladığı yönsüz karanlık istencin kendi üzerine kapanarak etik ölçülerden kopması ve içkin yıkıcılığını dışavurmasıyla⁸¹ örtüşmektedir.

İtkinin Mutlak'a varmak için değil, kendi sürekliliğini sağlamak için yüceltilmesi, Tasavvuf geleneğinde nefsin *şehvet*⁸² haline tekabül eder. Bu, sevginin ve hakikatin yerini bizzat arzu ediminin aldığı bir sapma biçimidir. Mutlak'a vuslat amacıyla başlasa dahi bu hareket, yalnızca kendini besleyen bir tutkuya dönüştüğünde kendi özünü imha eden bir iç buhrana sürüklenir. Kur'an'da bu hal: "*Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü...*"⁸³ diye buyrulur, arzusun mutlaklaştırılarak ilahlaştırılması, yani yönsüz itkinin en uç biçimde yüceltilmesi kınanmaktadır: "*Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah'ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eristirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?*"⁸⁴

İtkinin yüceltilme süreci, öznenin hem kendi iç dünyasında hem de öteki ile ilişkisinde derin bir bozunmayı tetikler. Etik ilke ve düzenle bağını koparan itki, yön tayin etmeyen bir merkeze dönüşerek benliği içeriden yıkar. Yapıcı kudretin dönüştürücü potansiyeli Mutlak ile bütünleşemediğinde özgürlük imkânı kendi karşısına dönüşür, anlamı ve yönelimi imha eden bir güç haline gelir. Bu noktada özne, kendi arzusunun mahkûmu olur. Nefs hareket etse dahi bu hareket, inşa eden değil, tüketen bir devinim içindedir. Yönsüz itki, hakikate açılan bir yol olmaktan çıkarak hem özneyi hem de etrafındaki anlam ağını çözüdüren bir yıkım istencine dönüşür. Böylece yüceltilmiş tutku, özgürlükten beslenmek yerine özgürlüğü içten çürüten, sevgiyle tamamlanmadığında ise benliği kendi üzerine katlayarak ahlaki felce mahkûm eden kaynak haline gelir.

4. Sevgiye Açılan İtki: Ene'l-Hakk

Schelling'in özgürlük anlayışında sevgi, varoluşsal devinimin son merhalesi olarak, başlangıçta yönsüz olan potansiyelin Mutlak'la uyumlu bir bütünlüğe ulaşmasını sağlar.⁸⁵ Bu

⁷⁸ Rönesans dönemi anonim Faust anlatısında Mefistofeles, kendisini İblis'in hizmetinde bir Prens olarak tanımlar. Metaforun detayı için bk. *The History of the Damnable Life and Deserved Death of Doctor John Faustus*, ed. William Rose (Londra: George Routledge & Sons Ltd, 1925), 74.

⁷⁹ Goethe, *Faust*, 47.

⁸⁰ Goethe, *Faust*, 230.

⁸¹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 60.

⁸² Uludağ, "Şehvet", 331.

⁸³ el-Furkân 25/43.

⁸⁴ el-Câsiye 45/23.

⁸⁵ Schelling, *The Ages of the World*, 163.

merhale, içkin gerilimi aşarak potansiyeli anlam kurucu bir düzene yerleştiren nihai yöneliştir. Bu yönelişin aracı olan sevgi, Schelling'in felsefesinde duygusal bir eğilim olmanın ötesinde, Mutlak'ın kendisini bilince açtığı, varlığı kendi kaynağıyla yeniden bağladığı ontolojik bir edimdir.⁸⁶ Schelling der ki: "Bireysel ilkenin evrensel ilkedan ayrılmasını isteyen çekişmenin tini yerine sevginin tini hüküm sürerse, irade Tanrısal bir biçim ve düzen alır."⁸⁷

Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk"⁸⁸ söylemi, esasen bu edimin ifadesidir. *Fenâ* sürecinde benlik, kendi sınırlarını aşarak *iskât'el-vesâ'it* ile bütün aracı formlardan arınır;⁸⁹ *bekâ* halinde ise Mutlak ile baki olur.⁹⁰ Bireysel kimliğin mutlak bir hakikate yer açmak üzere geri çekilmesi, "Ene'l-Hakk" şeklinde ifade edilir. Burada amaçlanan, insanın kendisini Mutlak'ın yerine koyması değil, benliğin kendi varoluşunu Mutlak'ın varlığında eriterek yalnızca O'nu ikrar etmesidir.

Bu edim, ancak itkinin sevgi aracılığıyla yönünü bulmasıyla ve varoluşun nihai ereğine doğru açılmasıyla gerçekleşebilir.⁹¹ İtkinin yaratıcı tekamülün devinimi olarak kabul edilip sevgiye açılması, benliğin varoluşsal yapısında gerçekleşen köklü bir dönüşümü sağlar. Burada söz konusu olan sevgi, başlangıçta yönsüz ve potansiyel halde bulunan karanlık istencin kendi üzerine kapanma eğilimini aşarak, Mutlak'a yönelmesidir. Bu yönelimin gerçekleşebilmesi için, Mutlak'ın yerine geçmeye meyleden, karanlık istencin vücut bulmuş hali olan narsistik benliğin kökten tasfiyesi gerekmektedir. Hallac-ı Mansur, "Yoldaşım ve öğretmenimdir, İblis ve Firavun."⁹² derken bu gereksinimi ifade eder. İblis ve Firavun, Hallac için tikel benliğin en uç biçimlerini, yani sonsuz 124 arzu tutkusu ile mutlak iktidar hırsını simgelemektedir. Hallac, bu biçimleri yalnızca reddetmekle kalmaz; onları barındıran narsistik benliği deşifre ederek açığa çıkarır, teşhis eder ve nihayetinde aşar. Bu aşma edimi, benliğin çözümlenmesi ile itkisel potansiyelin kendine dönük yıkıcı kapalı deviniminden kurtulup, sevgi aracılığıyla ontolojik ufkunu genişleterek Mutlak'la *vahdet*⁹³ olmaktır. Böylece itki, yıkıcı ve narsistik biçimden arındırılarak, bütünle uyumlu yapıcı bir kudrete ermektedir. Bu içsel tasfiye, nefsin hakiki mahiyetine yönelerek onu kötülükten arındırma sürecidir; hakikatle bütünleşmenin yolu da buradan geçer. Kur'ân'da buyrulmuştur ki: "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırılan kurtuluşu ermiştir."⁹⁴

Lev Tolstoy'un *Anna Karenina* romanında Levin, uzun süre yaşamı aklın çözümleri, toplumsal görevler ve bireysel iradeyle anlamlandırmaya çalışmış, sezgisel olarak da aklın ötesinde bir hakikat duyumsamasına rağmen ona bütünüyle erememiş, asla tatmin edici bir nihai temele ulaşamamıştır.⁹⁵ "Her kitapta, her konuşmada, her insanda bu sorulara karşı bir tutum, onların çözümünü"⁹⁶ ararken, Arthur Schopenhauer felsefesindeki *istenç*⁹⁷ kavramının yerine sevgi koyup,⁹⁸ Schelling felsefesinin özüne çok yaklaşırsa da, sevgiyi Mutlak'la henüz bütünleştirmedığı için cevaptan yine tatmin olmamıştır.⁹⁹ Romanın sonunda yaşadığı fark ediş, aradığı cevabın

⁸⁶ Schelling, *The Ages of the World*, 78.

⁸⁷ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, 60.

⁸⁸ Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan*, nşr. Hallaj, 2/215.

⁸⁹ Louis Massignon, *Hallac-ı Mansur'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 1/175.

⁹⁰ Uludağ, "Bekâ - Fenâ", 70.

⁹¹ Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan*, nşr. Hallaj, 2/215; Schelling, *The Ages of the World*, 78.

⁹² Mansur Al-Hallaj, *The Tawasin*, çev. Aisha Abd Al-Rahman (Londra: The Diwan Press, 1974), 46.

⁹³ Uludağ, "Vahdet", 370.

⁹⁴ eş-Şems 91/7-9.

⁹⁵ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Anna Karenina*, çev. Ergin Altay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 615-641.

⁹⁶ Tolstoy, *Anna Karenina*, 978.

⁹⁷ Schopenhauer'ın istenç anlayışı, Schelling felsefesinde ustan arda kalmış karanlık itkinin özgülleştirilmiş ve kör bir devindirici olarak tanımlanmış biçimini kendi yadsıyıcı felsefesinin metafizik temeli haline getirmektedir. Detay için bk. Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2017), 209-213.

⁹⁸ Tolstoy, *Anna Karenina*, 979.

⁹⁹ Tolstoy, *Anna Karenina*, 980.

Mutlak'ın varlığıyla doğrudan temas kurmakta yattığına ermektir: "Soruma yanıt arıyordum. Oysa düşünce yanıtlayamazdı sorumu... yaşam kendi verdi bana bu yanıtı. Bu bilgiyi bir yerden edinmedim ben, her şeyimle birlikte verildi bana. Verildi, diyorum, çünkü hiçbir yerden almış olamam onu."¹⁰⁰ Bu temas, yalnızca aklın soyut önermeleriyle değil, varoluşun derinliklerinde önceden mevcudiyetini sürdüren bir hakikatin bilinçte açığa çıkmasıyla gerçekleşir. Bu fark ediş, Levin'i arayışının merkezine yerleştirdiği Mutlak'la doğrudan *vuslat*¹⁰¹ noktasına getirir:

"Tanrı için yaşaması gerektiğini söylüyor... Ne demek istediğini tam anlıyorum! Ben de, yüzyıllar önce yaşamış ya da şimdi yaşayan milyonlarca insan da... neyin iyi olduğunu biliyoruz. Benim de insanların hepsinin de yalnızca kesin, kuşku duyulmaz, açık bir bilgimiz var... Bundan daha büyük mucize ne olabilir?"¹⁰²

Burada Mutlak, Schelling'in felsefesinde olduğu gibi varoluşun hem kaynağı hem de ereği olarak kavranır; aklın sınırlarını aşan bu idrak, insanın sadece teorik bilgiyle değil, varoluşun bizzat içinden gelen bir hakikatle bağ kurabileceğini gösterir. Bu bağ, karanlık istencin kendi üzerine kapanan yönsüz devinimini çözerek yeni bir yön tayin eder. Levin'in yön neticesinde eriştiği sevgi, artık bireysel duygulanımın ötesinde, Mutlak'ın kendisinden taşan ve tüm varlığı kuşatan yaratıcı kudretin tezahürüdür. Tasavvuf geleneğinde *vahdet-i vücûd* anlayışında olduğu gibi bu sevgi, çoklukta birliği gören ve benliği kendi sınırlarından azat ederek evrensel uyuma katan bir bağlayıcı ilkedir.¹⁰³ Böylece karanlık istencin sevgiye eridiği bu yolculukta, itkisel potansiyelin dönüşümü aracılığıyla hem Schelling'in ontolojik açılımı hem de tasavvufun birlik öğretisi Levin karakteri üzerinden edebi bir örnek olarak somutlaşır. Schelling de bu sâlikin nihayeti olarak der ki:

"Böylece özlemin içinde gerçek ve doğru olan her şey aydınlık bir bilince yükseltilir, yanlış ve saf olmayan diğer her şey ise, benliğin ebedi karanlık zemini, ömrünün işe yaramaz bir kalıntısı ve hiçbir zaman edimselliğe yükselemeyecek bir potansiyel olarak, sonsuza dek karanlığa hapsedilir. Bununla birlikte her şey tıne tabi hale gelmiş olur."¹⁰⁴

Böylesi bir yöneliş, Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk"¹⁰⁵ sözünde dile gelen, benliğin kendi varoluş vehmini aşarak Mutlak'ın hakikatiyle özdeşleşmesi anlamındaki nihai idrakin edebi bir karşılığıdır. Levin'in kavrayışı, bireysel sınırların eridiği ve varlığın kaynağı olan Mutlak'la doğrudan bir birlik tecrübesine açıldığı bu noktada, felsefi ve tasavvufi bağlamda hakikatin ikrarını sahneye taşır.

Mutlak'ın açılımını sevgi aracılığıyla varlığın kendi kaynağıyla yeniden bağlanması olarak kavrayan Schelling'in anlayışı,¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî'de *ulvi âlemde*¹⁰⁷ *a'yân-ı sâbite*¹⁰⁸ olan hakikatleri *süfli âlemde* tecelli ettirerek,¹⁰⁹ "şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran"¹¹⁰ Allah'ın vahdetine erişme anlayışıyla mütakabiliyet göstermektedir. Kur'ân'da: "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye

¹⁰⁰ Tolstoy, *Anna Karenina*, 990.

¹⁰¹ Uludağ, "Vuslat", 382.

¹⁰² Tolstoy, *Anna Karenina*, 988.

¹⁰³ Uludağ, "Vahdet-i vücûd", 371.

¹⁰⁴ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 103.

¹⁰⁵ Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yân*, nşr. Hallaj, 2/215.

¹⁰⁶ Schelling, *The Ages of the World*, 11.

¹⁰⁷ Uludağ, "Ulvi âlem - Süfli âlem", 364.

¹⁰⁸ Uludağ, "A'yân-ı sâbite", 54.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2024), 73.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/15.

yarattım.”¹¹¹ buyrulduğu üzere, *Diyanet İşleri Başkanlığı Tefsiri’nde* de ifade edildiği gibi, nihai olarak kulluk için yaratılan insanın Allah’ı tanımaya yöneltecek kabiliyetlerle donatıldığı ve bunun insanın hayrına olduğu vurgulanmaktadır.¹¹² Hem Schelling hem de Hallac-ı Mansur için öznenin varoluşa müteakip Mutlak’ı tanıma yolculuğu, usa açılmayan itkinin kendi üzerine kapanan çerçevesini sevgi aracılığıyla aşarak Mutlak’ın hakikatiyle birleştiği noktada tamamlanır. Hallac-ı Mansur’un “Ene’l-Hakk” sözü bu birleşmenin, benliğin tüm münferit iddialarını terk edip kendi varlığını Mutlak’ın varlığında eriterek yalnızca O’nun hakikatini dile getirdiği nihai idrakin özlü ifadesidir; tıpkı Schelling’in dediği gibi: “Doğanın karanlık zemininin canlanmasıyla uyanan kötülüğün tinidir, yani ışığın ve karanlığın birbirinden kopuşudur. Sevginin tını, bu kopuşa karşı, kötülüğün tininden daha yüksek bir ideal çıkarmıştır, tıpkı ışığın ilk doğanın kaotik oluşumuna karşı, daha yüksek bir ideali, düzeni yaratması gibi.”¹¹³

Schelling’in özgürlük anlayışında, yönsüz itkisel potansiyelin Mutlak’la uyumlu bir istikamete kavuşmasını sağlayarak yaratıcı kudrete erme aracı olan sevgi,¹¹⁴ anlamı temelsizleştiren ve varoluşu yalnızca bireysel tercihler alanına indirgeyen boşluğu aşarak, insanı varlığın asli bütünlüğüne yerleştirir. Hallac-ı Mansur’un “Ene’l-Hakk” söyleminde ifadesini bulan bu tecrübe, benliğin kendi varlığını Mutlak’ın varlığında eritmesi ve hakikatin bizzat dile gelişine dönüşmesidir. Böylece özgürlük, keyfi ve sonsuz seçimlerin girdabında anlamsızlaşmaz; aksine hakikate yönelmiş nihai ve müşterek anlam düzeninde kök salar. Bu nihayet üzerine Schelling der ki: “Kişiliğimizin bağı tindir ve ancak her iki ilke etkin bir şekilde birbirine bağlanır, böylece yaratıcı ve üretken olursa, ancak o zaman coşku, üretken ve eğitici sanatın ya da bilimin gerçek anlamda etkin ilkesi olur.”¹¹⁵

İtkinin sevgiye açılması, bireyin kendi varlığını yalıtarak veya yücelterek değil, ötekinin de varlığını anlamın kurucu unsuru olarak kabul ederek manaya yönelmeye imkân verir. Bu yönelim insana, varoluşunu ötekiyle paylaştığı anlam zemininde temellendirerek mutlak bir bütünlük içinde müşterek değerler inşa etme olanağı tanır. İbnü’l-Arabi, tenevvür için *Âdabü’l-Mürîd’de* öğütler ki: “Ey hidayet isteyen mürid, bütün halka hüsn-i zanla bakmaya alış. Buna kendini alıştır.”¹¹⁶ Bütün halka *iyi niyetle*¹¹⁷ bakmaya başlayan birey, İblis’in sembolize ettiği narsistik benliğin hınçlarını yenerek Mutlak’a vuslatla anlamlı bütün oluşturma ve bu kurucu bütüne dahil olma imkânı elde eder. Kur’ân’da buyrulmuştur ki: “İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.”¹¹⁸ Bireyin içsel itkisini sevgi aracılığıyla dönüştürmesi, hüsn-i zanı yalnızca ahlaki bir tutum değil, varoluşu müşterek anlamın içine yerleştiren dönüştürücü bir bilinç hali olarak işler. Böylece ahlaki felç, yerini varlığın hakikatiyle uyumlu bir bütünlük deneyimine bırakır.

Sonuç

Bu çalışmada özgürlüğün yalnızca bir tercih alanı değil, varlığın en derin katmanında kökensel bir imkân olarak yer aldığı; bu imkân iki uç arasında salınan, kendi istikametini tayin etmemiş bir gerilim olarak belirdiği ortaya koyulmuştur. Schelling’in “karanlık istenç” adını

¹¹¹ ez-Zâriyât 51/56.

¹¹² Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/137.

¹¹³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, 71.

¹¹⁴ Schelling, *The Ages of the World*, 11.

¹¹⁵ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, 108.

¹¹⁶ İbnü’l-Arabi, *Genç Müslümana Öğütler*, çev. Sezai Karakoç (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2023), 21.

¹¹⁷ Uludağ, “Hüsn-i zan”, 54.

¹¹⁸ Fussilet 41/34.

verdiği çekirdek, hem inşa etme hem de yıkma potansiyelini içinde barındıran bir itkidir: Hakikate yönlendirildiğinde varoluşu aydınlatır, kendi içine kapandığında ise varoluşu karartıp benliği çökertir, çürütür veya yıkıma uğratar. Bulgular, bu potansiyelin hakiki anlamına ancak sevgi aracılığıyla Mutlak'la bütünleştğinde kavuştuğunu; aksi halde özgürlüğün kendi karşısına, yani anlamı imha etmeye yönelen gerilime dönüştüğünü göstermektedir.

Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" söylemi, hakikate yönelişin ve aydınlığa dönüşümün nihai felsefi ve Tasavvufi formülüdür. Bu bağlamda özgürlük, narsistik itkinin tasfiye edilmesiyle yapıcı nitelik kazanan, çokluğu birliğe bağlayan bir ilke haline gelir. Sevgi, duygusal bir eğilimden öte; yönsüz istenci hakikatin yörüngesine oturtan, varoluşu kendi kaynağıyla yeniden irtibatlandıran asli bağdır. Bu çalışma, benliği narsistik olumsuzluklardan arındırma ve ötekinin de varlığını hakikatin tecellisi olarak kabul etme, özgürlüğü yalnızca öznel iradeye indirgemeyip varlığın en derin potansiyelini Mutlak'a yönlendiren kurucu bir ilke olarak işletme, karanlık istenci sevgiye dönüştürerek müşterek değerler üretme ve bu değerler aracılığıyla hem bireysel hem de kolektif varoluşu anlam ufkuına yerleştirme gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda özgürlüğün hakiki kudreti, insanın kendi karanlık çekirdeğini tanıyıp dönüştürerek Mutlak'la vuslat olduğu ontolojik vahdette tezahür etmektedir. Böylelikle ahlaki felç ve nihilizm sorununa çözüm bulunmakta; bireyin bütüne anlamli bir şekilde katılması sağlanmaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, Mehmet Barış - Oranlı, İmge. "Önsöz". *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*. mlf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. 5-29. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Ali, Sabahattin. *Kürk Mantolu Madonna*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 15. Basım, 2004.
- Dostoyevski, Fyodor. *Yeraltından Notlar*. çev. Ergin Altay. İstanbul: Can Yayınları, 20. Basım, 2018.
- Freud, Anna. *The Ego and The Mechanisms of Defence*. çev. Cecil Baines. Londra: Karnac Books, 1993.
- Freud, Sigmund. *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Fromm, Erich. *The Hearth of Man*. New York: Harper & Row Publishers, 1964.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth And Method*. çev. Joel Weinsheimer - Donald Marshall. New York: Continuum Books, 2. Basım, 2004.
- Goethe, Johann Wolfgang Von. *Faust*. çev. İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Hallaj, Mansur. *The Tawasin*. çev. Aisha Abd Al-Rahman. Londra: The Diwan Press, 1974.
- Heidegger, Martin. *Schelling's Treatise On The Essence Human Freedom*. çev. Joan Stambaugh. Athens: Ohio University Press, 1985.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Horney, Karen. *Neurosis and Human Growth*. Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951.
- Ibn Khallikan. *Wafayat al-a'yan wa anba' abna' al-zamān*. çev. William McGuckin de Slane. nşr. Mansur Al-Hallaj. 2. Cilt. New Delhi: Kitab Bhavan, 1416/1996.
- İbnü'l-Arabi. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2007.
- İbnü'l-Arabi. *Genç Müslümana Öğütler*. çev. Sezai Karakoç. İstanbul: Diriliş Yayınları, 3. Basım, 2023.
- İbnü'l-Arabi. *Fusûsü'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım, 2024.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Basım, 2009.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kierkegaard, Soren. *The Sickness Unto Death*. çev. Walter Lowrie. New Jersey: Princeton University Press, 1941.
- Kierkegaard, Soren. *The Concept of Anxiety*. çev. Reidar Thomte. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*. çev. Nilüfer Erdem. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Löwith, Karl. *Hegel'den Nietzsche'ye*. çev. Reyhan Ay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2021.

- Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 4. Basım, 2023.
- Massignon, Louis. *Hallac-ı Mansur'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. 1. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Milton, John. *Kayıp Cennet*. çev. Enver Günsel. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Özel, İsmet. *Erbain*. İstanbul: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 30. Basım, 2023.
- Sartre, Jean Paul. *Existentialism and Humanism*. çev. Philip Mairet. Londra: Methuen, 4. Basım, 1960.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*. çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *The Ages of the World*. çev. Joseph P. Lawrence. New York: State University of New York Press, 2019.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2017.
- The History of the Damnable Life and Deserved Death of Doctor John Faustus*. ed. William Rose. Londra: George Routledge & Sons Ltd, 1925.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç. *Anna Karenina*. çev. Ergin Altay. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.