

ISSN: 2651-2963

*MetaMind*

# MetaZihin

**Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi**

*Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

Cilt: 4

*Volume: 4*

Sayı: 2

*Issue: 2*

Aralık 2021

*December 2021*



**Uluslararası Hakemli Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi**

*International Refereed Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

# MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

---

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

**Cilt / Volume: 4**  
**Sayı / Issue: 2**

**Aralık / December 2021**

ISSN: 2651-2963

<https://dergipark.org.tr/metazihin>

# MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

*MetaZihin*, uluslararası, hakemli, altı ayda bir, Haziran ve Aralık aylarında, yapay zeka ve zihin felsefesi alanında yapılmış çalışmalarını yayımlayan akademik bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yazarlar bu dergiye bir çalışma göndermekle çalışmanın; başka bir dergide yayımlanmamış, başka bir dergiye yayımlanması için gönderilmemiş ve orijinal olduğunu kabul eder.

Editörler, dergiye gönderilen bir çalışmaya gelebilecek zarar ve kayıplardan sorumlu değildir.

Yayına kabul gerçekleşikten sonra yazarlar, ilgili çalışmanın tüm yayın haklarını kanunda belirtilen süre boyunca *MetaZihin*'e devreder.

Yayın kurulunun izni olmaksızın bu eserin hiçbir bölümü hiçbir yolla çoğaltılamaz, kopyalanamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi  
Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 2  
Aralık 2021

*MetaZihin* is a scholarly peer-reviewed, international, academic journal devoted to the areas of philosophy of mind and artificial intelligence, published semiannually in June and December.

Publication languages of the journal are Turkish and English.

Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.

The editors do not accept any responsibility for damage or loss of papers submitted.

Upon acceptance, the author transfers *MetaZihin* the exclusive copyright for his/her work. The right to publish expires with the termination of the duration of copyright stipulated by law.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted in any way without the permission of the editorial board.

© All rights reserved.

Any thoughts stated in this journal belong to the authors of the papers.

Founder and Publisher: Murat ARICI

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*, Volume: 4, Issue: 2  
December 2021

## Yazışma Adresi / Mailing Address

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Akademi Mah. Yeni İstanbul Cad. No: 369  
42310 Selçuklu / Konya, TÜRKİYE

E-posta / E-mail: [metazihindergisi@gmail.com](mailto:metazihindergisi@gmail.com)

Web Adresi / Web address: [www.dergipark.org.tr/metazihin](http://www.dergipark.org.tr/metazihin)

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

Kapak ve Sayfa Düzeni Tasarımı / Cover Design and Page Layout: Murat ARICI

Sayfa Düzeni / Page Layout: Yusuf BİLBAY

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

Editörler ve Kurullar / <i>Editors and Boards</i> .....	iii
Yayın Süreci ve Aşamaları (Yazarlara Bilgi) / <i>Publication Process and Stages</i> .....	v
Makale Yazım Kılavuzu / <i>Guidelines for Writing Manuscripts</i> .....	vii
Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzu / <i>Guidelines for Editing Citations and References</i> .....	xiii

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

<b>Görüngüsel Bilgi ve İmgelem Yeteneği</b> Phenomenal Knowledge and the Imaginative Ability Tufan KIYMAZ .....	79-90
---	-------

<b>Herakleitos'un Logos Felsefesi Bağlamında Panpsişizmin Arkeolojisi</b> The Archeology of Panpsychism within the Context of Heraclitus' Philosophy of Logos İbrahim KÖRPE .....	91-110
---	--------

<b>Gazzâlî'nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı</b> Al-Ghazzâlî's View of the Soul and His Agnostic Approach Metin AKAR .....	111-126
--	---------

### Söyleşi / Interview

<b>Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ile Söyleşi: Bergson'da Zihin-Beden Problemi, Nurettin Topçu'nun Bergson Eleştirileri ve Türkiye'de Felsefe</b> Interview with Prof. Ali Osman Gündoğan: The Mind-Body Problem in Bergson, Nurettin Topçu's Criticism of Bergson and Philosophy in Turkey Murat ARICI ve Filiz SARI .....	127-142
---	---------

### Kitap İncelemesi / Book Review

<b>Kitap İncelemesi: John R. Searle'ün 'Zihin: Kısa Bir Giriş' Adlı Eserinin İncelemesi</b> Book Review: 'Mind: A Brief Introduction' by John R. Searle Bilge Ceren DEMİR .....	143-147
---	---------

==== This Page Intentionally Left Blank ====

## **EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS**

---

### **Editörler / Editors**

Murat ARICI  
Ferhat ONUR

### **Yardımcı Editörler / Associate Editors**

Bilge Ceren DEMİR  
Yusuf BİLBAY

### **Alan Editörleri [Yayın Kurulu] / Field Editors [Editorial Board]**

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Turkey  
Assoc. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey  
Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA  
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey  
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Turkey  
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey  
Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Turkey

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey  
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey  
Assist. Prof. Ceyhun Akın CENGİZ, Manisa Celal Bayar University, Turkey  
Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey  
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECİ, Adana Alparslan Türkeş Science and Tech. Uni., Turkey  
Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Turkey  
Prof. A. Kadir ÇÜÇEN, Bursa Uludağ University, Turkey  
Assoc. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Turkey  
Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey  
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Turkey  
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey  
Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Turkey  
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Turkey  
Assoc. Prof. Sibal KİBAR, Kastamonu University, Turkey

Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Turkey  
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Turkey  
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Turkey  
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Turkey  
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Turkey  
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Turkey  
Prof. Celal TÜRER, Ankara University, Turkey  
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey  
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey  
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Bursa Uludağ University, Turkey  
Prof. Sedat YAZICI, Bartın University, Turkey  
Prof. Aslı YAZICI, Bartın University, Turkey  
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Turkey

#### **Sayı Hakemleri / Issue Referees**

Assoc. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey  
Assist. Prof. Argun Abrek CANBOLAT, Çanakkale Onsekiz Mart University, Turkey  
Assist. Prof. Nihat DURMAZ, Bartın University, Turkey  
Assist. Prof. Mustafa KINAÇ, Kilis 7 Aralık University, Turkey  
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey  
Assoc. Prof. Sibel KİBAR, Kastamonu University, Turkey  
Assoc. Prof. Fatma Zehra PATTABANOĞLU, Kastamonu University, Turkey  
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey  
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey

## YAYIN SÜRECİ VE AŞAMALARI / PUBLICATION PROCESS AND STAGES

- (1) *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, kısa adıyla *MetaZihin*, uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
- (2) *MetaZihin*, yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında, çevrimiçi (online) olarak yayımlanır.
- (3) Dergi, sadece Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- (4) *MetaZihin*, alana özgü felsefe dergisi olup yapay zeka ve zihin felsefesi alanlarına ait konu ve problemleri ele alan çalışmaları kabul etmektedir. İstisnai durumlarda felsefenin diğer alanlarına giren araştırma makalelerini de “konuk makale” başlığı altında ve her sayı için en fazla bir adet olmak üzere kabul etmektedir. Gönderilen çalışmalar, özgün, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- (5) Dergiye gönderilen çalışmalar, “araştırma makalesi” veya nitelikli “inceleme makalesi” türünde olmalıdır. “Makale çevirisi,” “kitap incelemesi” ve “söyleşi” türündeki çalışmalar da akademik nitelik ve alana katkı kriterleri dikkate alınarak dergiye kabul edilmektedir.
- (6) Gönderilen çalışmalar, derginin internet sayfasında verilen [Makale Yazım Kılavuzu](#) ile [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun şekilde biçimlendirilmelidir.
- (7) Gönderilen çalışmalar, öncelikle derginin alanına uygunluk açısından ön incelemeye tabi tutulur. Alan editörlerinin derginin alanına uygun olmadığına karar verdiği çalışmalar reddedilir. Çalışma bazı değişikliklerle derginin alanına uygun duruma getirilebilecek ise bu değişiklik önerileri yazara sunulur. Yazarın değişiklikleri yerine getirmesi halinde çalışma yeniden ön incelemeye tabi tutulur.
- (8) Derginin alanına uygun çalışmalar editörler tarafından sonraki inceleme süreçlerine alınır. Gönderilen her çalışma, derginin internet sayfasındaki [Etik İlkeler ve Yayın Politikası](#) metninde belirtilen tüm ilke ve kurallara uymalıdır. Yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise editörler veya alan editörleri tarafından uzmanlık alanı çalışmanın içeriği ile örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için “çift taraflı kör hakemlik sistemi” uygulanmaktadır: Yazarların ve hakemlerin karşılıklı kimlik bilgileri gizli tutulur. Hakemlere 15-30 gün arası süre verilir.
- (10) Hakemler, raporlarında aşağıdaki dört seçenektan birine karar verir:
  - (i) Kabul: Çalışma olduğu şekliyle yayımlanabilir.
  - (ii) Düzeltilme 1 (Dar Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri editörler denetledikten sonra yayımlanabilir.
  - (iii) Düzeltilme 2 (Geniş Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri öneriyi yapan hakem denetledikten sonra yayımlanabilir.
  - (iv) Ret: Çalışmanın yayımlanması uygun değildir.
- (11) Gönderilen bir çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi gerekir. İki hakemin de “ret” kararı vermesi durumunda çalışma



reddedilir. Bir hakemin “ret,” diğer hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Üçüncü hakemin raporu çalışmanın yayımlanıp yayımlanmayacağını belirler.

- (12) Hakem raporlarının içeriği en kısa zamanda yazarlara iletilir. Düzeltme önerileri varsa yazarlardan bu önerileri eksiksiz şekilde yerine getirmeleri beklenir. Yazarların, düzeltme önerilerini reddedip çalışmayı geri çekme hakkı mahfuzdur. Düzeltilmiş bir çalışmanın, yazara verilmiş süre içinde dergiye ulaştırılması—belirtilen şekilde derginin sistemine yüklenmesi—yazarın sorumluluğundadır.
- (13) Yayımlanan eserlerin telif hakları, ek bir beyana gerek olmaksızın, yasada belirtilen koşullarla *MetaZihin* dergisine devredilmiş olur.
- (14) Çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce editörlerce; hakemlere gönderildikten sonra hakemler tarafından intihal programları aracılığı ile denetlenir. Her durumda yayımlanan bir çalışmanın yasal ve etik sorumluluğu çalışmanın yazarına aittir.
- (15) Dergiye gönderilen “çeviri” türündeki bir eserin telif haklarıyla ilgili izinleri, çeviren/çevirenler tarafından dergiye gönderilmeden önce alınmış olmalıdır. *MetaZihin* dergisi bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir.
- (16) Yayımlanan çalışmalar için yazarlara telif ücreti ödenmez.
- (17) *MetaZihin*, bağımsız ve tarafsız, akademik bir dergidir. Çalışmalarda dile getirilen tüm düşünce ve iddialar, yazarların kendilerine aittir. Bir çalışmanın *MetaZihin* dergisinde yayımlanması, yazara ait düşünce ve iddiaların dergi tarafından onaylandığı veya savunulduğu anlamına gelmez.

## Çalışmanın Türkçe Adı †

## [Çalışmanın İngilizce Adı]

## Yazar Adı SOYADI \*

Name of University / Independent Researcher

Received: dd.mm.yyyy / Accepted: dd.mm.yyyy

DOI: xx.xxxx/xxxx-xxxx\_x.x.xx

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

**Abstract:** Tüm çalışma boyunca "palatino linotype" yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu "şablon dosyasında" mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. ["Şablon dosyasına" herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma "farklı kaydet" seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.] "Öz" ve "Abstract" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Öz" ve "Abstract" birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan "aynı" içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan "Öz" veya "Abstract" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Öz," "Abstract," "Anahtar Kelimeler" ve "Keywords" bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 "kat" satır aralığı ve 6 nk paragraf "sonrası" boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

† Çalışma, eğer yayımlanmamış lisansüstü bir tezden uyarlanmışsa bu bilgi burada verilmelidir. Tez ismi tırnak içinde değil, italik olarak belirtilmelidir. Örnek: Bu makale, birtakım ekleme ve düzenlemelerle birlikte, 2019 yılında, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalına sunduğum *Fenomenal Bilince Fenomenal Yaklaşım* adlı, yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır.

\* **Author Info:** **Akademisyenler:** Unvan – Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** (Varsa) Unvan – (Varsa) Öğrenimi devam eden/tamamlanmış Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Üniversite Bağlantısı Olmayan Yazarlar:** (Varsa) Unvan - Mesleki Kurum Bilgisi, Adres, İlçe-İl, ÜLKE. (Kurum adları ve diğer bütün bilgiler İngilizce olarak doldurulacak...) E-mail: xxx@xxx.xxx / Orcid Id: <https://orcid.org/xxxx.xxxx.xxxx.xxxx> ([orcid.org/register](https://orcid.org/register) adresi üzerinden alınabilir.)

**To Cite This Paper:** Soyadı, A. (20XX). "Çalışmanın Başlığı." *MetaZihin*, C(S): SS-SS. (Editör düzenleyecek.)

**Keywords:** en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

**Öz:** Tüm çalışma boyunca “palatino linotype” yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu “şablon dosyasında” mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. [“Şablon dosyasına” herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma “farklı kaydet” seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.] “Öz” ve “Abstract” bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. “Öz” ve “Abstract” birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan “aynı” içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan “Öz” veya “Abstract” bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. “Öz,” “Abstract,” “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

## 1. Giriş: Bölüm Başlığı

Araştırma makaleleri sırasıyla **Giriş**, **Ana Bölümler**, **Sonuç** ve **Kaynakça** içermelidir. Ayrıca **Ana Bölümlerin** mantıksal bir organizasyonla **Alt Bölümler** içermesi tavsiye edilmektedir. Ana metni oluşturan tüm bu bölümler, 10 punto büyüklüğünde, 1.15 “kat” satır aralığı ve 12 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Dipnotlar<sup>1</sup> için aşağıdaki dipnotlara bakınız.<sup>2</sup>

Çalışma boyunca bölüm başlıkları **kalın** harflerle, metinle aynı büyüklükte 10 punto olarak verilmeli; “1. 2. 3.” şeklinde **kalın** Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. (Paragraf “sonrası” boşluklarda olduğu gibi) başlıklardan sonra 12 nk boşluk verilmelidir. (Başlık sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

<sup>1</sup> Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

<sup>2</sup> Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

## 2. Ana Bölüm Başlığı

Gönderilecek makalelerin sözcük sayısı, Kaynakça bölümü hariç 1.000-15.000 kelime aralığında olmalıdır. Sadece istisnai durumlarda MetaZihin dergisi yayın kurulu bu aralığın dışında kelime sayısına sahip bir çalışmaya onay verebilir.

Metin boyunca paragraf aralığı, paragraf “sonrası” 12 nk olarak belirlenmeli; paragrafa başlamak için ayrıca satır boşluğu verilmemeli ve paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır.

## 3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

Çalışmada kullanılan tüm başlıklarda sözcüklerin sadece ilk harfleri büyük olmalıdır; ancak “ile,” “ve,” “için” gibi kendi başlarına tam bir anlamı olmayan bağlaç ve edatların ilk harfleri küçük olmalıdır. Giriş, Ana Bölümler, Sonuç ve Kaynakça başlıkları “1. Giriş: Bölüm Başlığı,” “2. Ana Bölüm Başlığı,” “3. Ana Bölüm Başlığı,” “4. Sonuç,” “5. Kaynakça” şeklinde kalın harflerle; 1. kademe alt başlıklar, “3.1. Birinci Kademe Alt Başlık” şeklinde kalın harflerle; 2. kademe alt başlıklar “İkinci Kademe Alt Başlık” şeklinde, numara verilmeksizin **kalın** ve *italik* harflerle; 3. kademe alt başlıklar ise “Üçüncü Kademe Alt Başlık: Metin, metin, metin..” şeklinde numara verilmeksizin *italik* olarak ve iki nokta (:) ile takip eden metne bitişik bir biçimde düzenlenmelidir.

### 3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

Atf düzeni, MetaZihin Dergisi web sayfasında verilen [Atf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun olmalıdır.

Doğrudan alıntılar, eğer 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşıyorsa, bu paragrafta olduğu gibi yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi standart bir biçimde verilmelidir. (Bilgehan, 2018: 19)

### İkinci Kademe Alt Başlık

İkinci kademe alt başlıklar numara verilmeksizin **koyu** ve *italik* harflerle verilmelidir. Takip eden metin başlığın devamında değil, “enter” tuşuna basılarak alt satırda başlamalıdır.

Üçüncü Kademe Alt Başlık: Üçüncü kademe alt başlıklar numara verilmeksizin *italik* harflerle verilmeli ve takip eden metin alt satırda değil, iki noktadan (:) hemen sonra başlığın devamında başlamalıdır.

#### 4. Sonuç

Görsel, şekil ve tabloların “Görsel 1: ...,” “Şekil 1: ...,” “Tablo 1: ...” Şeklinde kendilerine ait numaraları ve açıklamaları olmalıdır. Numara ve açıklama, ilgili görsel, şekil ya da tablonun hemen altında 1 satır boşluğuyla verilmelidir.

Maddelendirmelerde her bir madde parantez içinde; (i), (ii), (iii) şeklinde küçük Romen rakamlarıyla veya (1), (2), (3) şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalı; ilk maddeden önce ve son maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmeli; maddeler arasında ana metindeki 1.15 “kat” satır arası boşluğu korunmalıdır. Eğer yazar, madde başlarında paragraf girintisi tercih etmişse girinti 1 cm. olmalıdır:

- (i) Bu birinci maddedir. Bu birinci maddedir.
- (ii) Bu ikinci maddedir. Bu ikinci maddedir.
- (iii) Bu üçüncü maddedir. Bu üçüncü maddedir.

*Çalışmanın Son Sayfa Numarası Tek Sayı İse:* Eğer çalışmanın son sayfa numarası tek sayı ise takip eden çift sayılı sayfada, sayfanın ortasına aşağıdaki ifade ve gösterim, kopyala-yapıştır yöntemiyle yerleştirilmelidir:

————— This Page Intentionally Left Blank —————

#### 5. Kaynakça

Kaynakça başlığı “Kaynakça” şeklinde ifade edilmeli, başka bir başlık ifadesi kullanılmamalıdır. Verilen kaynak bilgileri *MetaZihin* Dergisi internet sayfasında yer alan [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) göre düzenlenmelidir. Her bir kaynakça girdisi, soyadı baş harf sıralamasıyla numarasız ve madde imi olmaksızın verilmeli; ikinci satırdan itibaren bu paragrafta olduğu gibi 1 cm girintiyle devam etmelidir. (Paragraf aralarında olduğu gibi) kaynakça girdileri arasında da 12 nk boşluk olmalıdır. (Satır sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

Arcı, M. (2018). “The Problem of Phenomenal Consciousness.” *MetaZihin*, 1(1): 1-19.  
Alındığı URL: <http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>

Block, N. (1995). “On a Confusion about the Function of Consciousness.” *Behavioral and Brain Sciences*, 18: 227-47.

McGinn, C. (1989). “Can We Solve the Mind-Body Problem?” *Mind*, 98(391): 349-66.  
DOI: 10.1093/mind/XCVIII.391.349

- Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.  
DOI: 10.2307/2183914
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (2. Baskı). Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalca Yayıncılık.
- Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." S. P. Stich and T. A. Warfield (Der.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind* içinde (s. 102-142). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Tye, M. (2015). "Qualia." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Arıkan Sandıkçıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53(4): 937-938.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>

==== This Page Intentionally Left Blank ====

## ATIF VE KAYNAKÇA DÜZENLEME KILAVUZU

### Metin İçi Atıf Düzeni

- (1) Dergiye gönderilecek yazılarda referans verme biçimi olarak “metin içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. Aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında “age.”, “agm.” gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
- (2) Yazarın adı metnin içinde geçmiyorsa hem yazarın adı hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi aralarında virgül olacak şekilde parantez içinde ve cümle sonu noktası parantezin dışına konulmak suretiyle verilmelidir.  
**Örn:** (Kant, 2000).
- (3) Yazarın adı metnin içinde geçiyorsa yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir.  
**Örn:** ... Cevizci’in (2008) belirttiği gibi...
- (4) Atıfta bulunulan eserin ilk basım tarihi verilmek istenirse bu tarih güncel basım tarihine bitişik bir biçimde köşeli parantez içinde belirtilmelidir.  
**Örn:** (Kant, 2000[1781]).
- (5) Atıfta bulunulan eserde sayfa numarasına işaret etmek gerekiyorsa, yayın tarihinden sonra iki nokta konulmalı ve sayfa numarası verilmelidir. Tek bir sayfa değil de sayfa aralığı verilmesi gerekiyorsa bu aralık “-” işareti ile verilmelidir.  
**Örn:** (Descartes, 1641: 23). **Örn:** (Berkeley, 1984: 12-14).
- (6) Bir paragraf içinde aynı esere birden fazla kez atıfta bulunmak istenirse ilk atıftan sonraki atıflarda sadece sayfa numarası “(s. 56)” veya “(s. 56-59)” şeklinde verilebilir.  
**Örn:** ... Dennett bu noktada bir düşünce deneyi kurar (1988: 123). Düşünce deneyini detaylarıyla izah ettikten sonra qualia’nın varlığını yadsıyan bir argüman inşa eder (s. 56).
- (7) Atıfta bulunulan eserden doğrudan alıntı yapılıyorsa bu alıntı çift tırnak içinde verilmeli ve sayfa numarası mutlaka belirtilmelidir. Eğer doğrudan alıntı yapılan eser çevrimiçi ansiklopedilerde olduğu gibi sayfa numarası içermeyen bir metinden oluşuyorsa sayfa numarası yerine “bölüm ve/veya paragraf numarası” verilmelidir.  
**Örn:** Searle bu durumu “Bana göre bilinç problemine yaklaşımda en doğru yol, onun da tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir problem olduğudur” şeklinde ifade etmektedir (2005: 64).  
**Örn:** J. J. C. Smart konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “The identity theory as I understand it here goes back to U.T. Place and Herbert Feigl in the 1950s.” [Anladığım kadarıyla özdeşlik teorisi, 1950’li yıllarda, U. T. Place ve Herbert Feigl’e kadar gitmektedir.] (2007: böl. 1, parag. 1).
- (8) 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşan doğrudan alıntılar; yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, ana metinden bir punto küçük yazı büyüklüğüyle verilmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi parantez içinde standart bir biçimde verilmelidir.
- (9) Atıfta bulunulan eserin iki veya üç yazarı (ya da derleyeni) varsa tüm yazarların soyadları en son yazardan önce “ve” bağlacı ile verilmelidir.  
**Örn:** (Goff ve Seager, 2017: 15-16). **Örn:** (Block, Flanagan ve Güzeldere, 1997)
- (10) Atıfta bulunulan eserin üçten fazla yazarı (ya da derleyeni) varsa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi virgülsüz şekilde kullanılmalıdır.



Örn: (Shaffer vd. 2004).

- (11) Atıfta bulunulan eserler birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve eserlerin yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır.

Örn: (Searle, 2007; Smart, 2004[1959]; Reichenbach, 1938).

- (12) Metin içindeki ifadeler doğrudan ilgili kaynaktan değil de ifadeleri aynen kullanan ikinci bir kaynaktan aktarılıyor ise orijinal kaynağa ilişkin yazar soyadı bilgisi de verilmeli ve "...den aktaran" ifadesi kullanılmalıdır. Kaynakçada ise orijinal eserden bahsedilmeyip sadece aktaran kaynağa ilişkin bilgiler verilmelidir.

Örn: (Doğan'dan aktaran Yılmaz, 2013: 27).

- (13) Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen, bağlam dışı ve metin akışına uymayan bilgi notları için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak atıflarda da yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.

- (14) Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, çalışmanın sonuna eklenecek olan "Kaynakça" içinde yer almalıdır. Kaynakçada sadece metin içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.

- (15) Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla eseri kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır.

Örn: (Levine, 2010a).

## Kaynakça Düzeni

- (1) Kaynakçada sadece çalışma içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.
- (2) Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harf kısaltması tekrar yazılmalıdır. Aynı yazarın eserlerinin kaynakçadaki sıralaması, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde eskiye doğru yapılmalıdır.
- (3) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (4) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (5) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (6) Bir eser basılı olmayıp sadece çevrimiçi formatta ise mutlaka ya eserin DOI numarası ya da alındığı web adresi, eser bilgilerinin en sonunda verilmelidir. Çevrimiçi eserin DOI numarası mevcutsa DOI numarası verilmeli, alındığı web adresi verilmemelidir. DOI numarası şu iki biçimden biri ile verilmeli ve kaynakça boyunca sadece bu iki biçimden biri kullanılmalıdır:
- (i) DOI: 10.5176/2345-7856\_1.2.11
- (ii) [https://doi.org/10.5176/2345-7856\\_1.2.11](https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11)
- (7) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi "Alındığı URL: <http://www...>" şeklinde verilmelidir.
- (8) Basılı bir eserin DOI numarası atanmış çevrimiçi versiyonu da bulunuyorsa basım bilgileri verildiği takdirde DOI numarasının verilmesi zorunlu olmamakla birlikte tavsiye edilmektedir. Alındığı URL adresi ise verilmemelidir.
- (9) **Kitap (Basılı)**
- Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.

Descartes, R. (2013[1641]). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Say Yayınları.

Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Kripke, S. A. (2003). *Naming and Necessity* (13. Baskı). Cambridge, MA: Harvard University Press.

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Button, T. (2013). *Metatheory: For Truth-Functional Logic*. Alındığı URL: <http://people.ds.cam.ac.uk/tecb2/Metatheory.pdf>

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (3. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Q. ve Jokic, A. (Der.) (2003). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Ermış, K., Bilgesu, E. ve Çokbilen, Z. (Der.) (2018). *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç*. Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/yapayzihin>

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32(April): 127-136.

Levine, J. (2010a). "Phenomenal Experience: A Cartesian Theater Revival." *Philosophical Issues*, 20(1): 209-225. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2010.00188.x>

Levine, J. (2010b). "Demonstrative Thought." *Mind and Language*, 25(2): 169-195. DOI: 10.1111/j.1468-0017.2009.01385.x

Aydede, M. ve Güzeldere, G. (2005). "Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness." *Nous*, 39(2): 197-255.

(14) [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)

Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>

Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. DOI: 10.1093/mind/XIV.4.479

Arıcı, M. (2018). "The Problem of Phenomenal Consciousness." *MetaZihin*, 1(1): 1-19. Alındığı URL: <http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>

(15) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Basılı\)](#)

Lycan, W. G. (2003). "Perspectival Representation and the Knowledge Argument." Q. Smith ve A. Jokic (Der.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (Cilt: 2) (3. Baskı) içinde (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

(16) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Çevrimiçi\)](#)

Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın Dünü, Bugünü ve Yarını: Tarihsel Bir Yaklaşım." K. Ermış, E. Bilgesu ve Z. Çokbilen (Der.), *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç* içinde (s. 71-83). Alındığı URL: <http://www.felsefeditapları.org/yapayzihin>

(17) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Basılı\)](#)

Frankena, W. (2007). "Eğitim." Çev. Muhsin Yılmaz. A. Cevizci (Der.), *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt: 5) içinde (s. 115-133). İstanbul: Ebabel Yayıncılık.

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)  
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
- Kind, A. (2018, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)  
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: [https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline\\_v\\_9381](https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381)
- (20) [Yayımlanmamış Tez](#)  
Arıkan Sandıkcıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- (21) [Kongre Bildirisi](#)  
Bildiri, kongre bildiri kitabı içinde ise: [Derleme Kitapta Makale \(Basılı\)](#) veya [Derleme Kitapta Makale \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.  
Bildiri, süreli bir yayın içinde ise: [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#) veya [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
- (22) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)  
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye’de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (23) [Gazete Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)  
Papineau, D. (2017, 1 Haziran). "Is Philosophy Simply Harder than Science?" *TLS: The Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>
- (24) [İnternet Makalesi \(Yazarlı\)](#)  
Barrett, A. (2018, 13 Temmuz). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>
- (25) [İnternet Makalesi \(Yazarsız\)](#)  
"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve Yanlışlar." (2018, 13 Temmuz). Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/mind-body-problem>
- (26) [Kitap İncelemesi \(Basılı\)](#)  
Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53(4): 937-938.
- (27) [Kitap İncelemesi \(Çevrimiçi\)](#)  
Crane, T. (2018, 13 Temmuz). "Kitap İncelemesi: The Nature of Consciousness" [Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* adlı eserin incelemesi]. Alındığı URL: <https://philarchive.org/archive/CRARTN-2>
- (28) [Söyleşi/Röportaj \(Basılı ya da Çevrimiçi\)](#)

- Kalıp:** Soyadı, Ad (Yıl, Gün, Ay). "Ad-Soyadı ile Söyleşi: Söyleşi Başlığı." [Yüz Yüze Görüşme / Telefon Görüşmesi / Görüntülü Görüşme / Yazılı İletişim]. Kitap / Derleme Kitap / Dergi / Gazete / Web Sayfası Bilgisi.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>
- Çalışkan, E. (2018). "Prof. Dr. Kemal S. Ermiş ile Söyleşi: İnsan Zekasına Eş değer Bir Yapay Zekâ Gerçekte Yapay mıdır?" [Telefon Görüşmesi]. *Yapay Zekâ Araştırmaları*, 3(2): 27-35.
- Çalışkan, E. (2018, 14 Temmuz). "Arif K. Bilgehan ile Söyleşi: Makineler ve İnsanlığın Geleceği." [Görüntülü Görüşme]. *Yeni Haber*, s. 7-8.

══════════ This Page Intentionally Left Blank ══════════

## Görüngüsel Bilgi ve İmgelem Yeteneği

### [Phenomenal Knowledge and the Imaginative Ability]

Tufan Kıymaz \*

Bilkent University

Received: 24.09.2021 / Accepted: 29.12.2021

DOI: 10.51404/metazihin.1000368

Research Article

**Abstract:** In this paper, I investigate the relationship between phenomenal knowledge and the ability to imagine. First, I distinguish between two kinds of phenomenal knowledge, based on Frank Jackson's anti-physicalist knowledge argument: Direct phenomenal knowledge and indirect phenomenal knowledge. Then I introduce two types of non-propositional direct phenomenal knowledge, namely dependent phenomenal knowledge and independent phenomenal knowledge. I argue that having the ability to imagine is not sufficient for any kind of phenomenal knowledge, and it is only necessary for having independent phenomenal knowledge.

**Keywords:** phenomenal knowledge, consciousness, qualia, imagination, ability hypothesis, the knowledge argument.

**Öz:** Bu makalede, görüngüsel bilginin (*phenomenal knowledge*), imgelem (*imagination*, hayal, zihinsel canlandırma) yeteneği ile ilişkisini soruşturuyorum. Öncelikle Frank Jackson'ın görüngüsel bilginin kendine haslığından hareketle fizikselciliğin (*physicalism*) yanlışlığını savunan bilgi argümanına dayanarak iki tür görüngüsel bilgi arasında ayırım yapıyorum. Bunları "doğrudan görüngüsel bilgi" ve "dolaylı görüngüsel bilgi" olarak adlandırıyorum. Makalenin geri kalanında önermesel olmayan doğrudan görüngüsel bilgiye odaklanarak onun da bağımsız ve bağımlı olmak üzere iki türü olduğunu iddia ediyor ve imgelem yeteneğine sahip olmanın yalnızca bağımsız görüngüsel bilgi için gerekli olduğu ve ne bağımsız ne de bağımlı görüngüsel bilgi için yeterli olduğu görüşünü savunuyorum.

**Anahtar Kelimeler:** görüngüsel (fenomenal) bilgi, bilinç, nite, imgelem, yetenek hipotezi, bilgi argümanı.

\* **Author Info:** Assist. Prof. – Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Çankaya-Ankara, TURKEY.

E-mail: [tufankiyamaz@gmail.com](mailto:tufankiyamaz@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6631-3857>

## 1. Giriş

Bu çalışmada, "nite" (*qualia*) olarak da adlandırılan görüngüsel (fenomenal, *phenomenal*) niteliklere sahip bilinçli deneyimlerimizin birinci kişi gözünden bilgisi olarak tanımlayabileceğimiz görüngüsel bilginin (*phenomenal knowledge*) imgelem (*imagination*, hayal, zihinsel canlandırma) yeteneği ile ilişkisini soruşturuyorum. Bazı filozoflar, özellikle de yetenek hipotezinin (*ability hypothesis*) savunucuları, görüngüsel bilgi ile imgelem yeteneği arasında özsel bir ilişki olduğunu iddia ediyor. Bu iddianın doğruluğunu değerlendirebilmek için önce görüngüsel bilginin farklı türlerinden bahsetmek gerekiyor. Bu makalede, öncelikle Frank Jackson'ın görüngüsel bilginin kendine haslığından hareketle fizikselcilğin (*physicalism*) yanlışlığını savunan bilgi argümanına dayanarak iki tür görüngüsel bilgi arasında ayırım yapacağım. Bunları "doğrudan görüngüsel bilgi" ve "dolaylı görüngüsel bilgi" olarak adlandırıyorum. Makalenin geri kalanında, önermesel olmayan doğrudan görüngüsel bilgiye odaklanacağım ve onun da bağımsız ve bağımlı olmak üzere iki türü olduğunu iddia ederek imgelem yeteneğine sahip olmanın yalnızca bağımsız görüngüsel bilgi için gerekli olduğu ve ne bağımsız ne de bağımlı görüngüsel bilgi için yeterli olduğu görüşünü savunacağım.

Önce, Jackson'ın (1982, 1986) bilgi argümanını hatırlayalım. Mary, insanın renk algısı ve deneyimine dair tamamlanmış bilimin bilgisine sahip, yani insanın renk deneyimine dair fiziksel ve işlevsel terimlerle, matematiksel ifadeler ve mantık operatörleriyle ifade edilebilecek bütün gerçekleri biliyor. Fakat hayatı boyunca siyah-beyaz bir odada yaşamış ve renkleri görmesine izin verilmemiş. Bir gün odasından çıkmasına izin veriliyor, kırmızı bir domates görüyor ve şöyle diyor: "Demek kırmızı görme deneyimi böyle bir şeymiş! Demek insanlar kırmızı gördüklerinde böyle bir şey görüyormuş!" Mary, insan renk deneyimine dair yeni bir gerçek öğrenmiş gibi duruyor, oysaki bütün fiziksel gerçekleri biliyordu.<sup>1</sup> O halde yeni öğrendiği gerçek, fiziksel bir gerçek değildir. Dolayısıyla fizikselcilik yanlıştır.

Bazı filozoflar, mesela Churchland (1985: 25), Maloney (1985: 36) ve Dennett (2007), Jackson'ın Mary'nin henüz odadayken kırmızı görme deneyiminin görüngüsel niteliğini bilemeyeceği iddiasını, Mary'nin odadayken kırmızı görme deneyiminin nasıl bir şey olduğunu hayalinde canlandıramayacağı iddiası olarak yorumlayarak imgelem yeteneğini bilgi argümanının merkezine koyuyor.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Jackson bütün fiziksel gerçeklerin fiziksel/işlevsel/bilimsel terimlerle ifade edilebileceğini varsayıyor.

<sup>2</sup> Jackson (1986) bilgi argümanının Mary'nin siyah-beyaz odasındayken kırmızı görme deneyimini hayal edip edemeyeceğiyle değil fiziksel bilgisinden kırmızı görme deneyiminin görüngüsel bilgisini çıkarsayıp çıkarsamayacağıyla ilgili olduğunu açıkça ifade ediyor. Jackson'ın argümanından farklı olarak Mary'nin

Yetenek hipotezinin savunucularına (Lewis 1983, 2004; Nemirow 1980, 1990) göre ise Mary odadan çıkıp ilk defa kırmızı gördüğünde önermesel (doğruluk değeri olan, olgu ifade eden) bilgi öğrenmez, sadece özel bir tür yordam bilgisi (*know-how*) öğrenir ve bu yordam bilgisi bazı bilişsel yeteneklerden ibarettir ki bunların arasında imgelem yeteneği de vardır. Hatta Nemirow, bu hipotezi ilk ortaya attığı zamanlarda (1980: 475; 1990: 495) bir deneyimin görüngüsel bilgisine sahip olmanın o deneyimi birinci kişi gözünden hayal edebilme yeteneğine sahip olmakla özdeş olduğunu iddia ediyordu.

Nagel'a (1974) göre bir görüngüsel bilinç durumunu deneyimleyebilmenin ya da en azından hayalinde canlandırabilmenin o bilinç durumunun görüngüsel bilgisini edinebilmek için gerekli gibi durması, görüngüsel bilgiyi fizikselcilik açısından bir sorun haline getiriyor. Daha yakın zamanda ise görüngüsel kavramların (*phenomenal concepts*) alıntılıyıcı/oluşturucu (*quotational/constitutive*) bazı yorumlarında (ör. Balog 2012, Papineau 2002, 2007) kişi o anda deneyimlemediği bir bilinç durumunu birinci kişi gözünden kavramsallaştırdığında, o deneyimin zihinsel imgesinin kullanılan görüngüsel kavramın gönderim kipinde (*mode of presentation*) rol oynadığını iddia ediyor.<sup>3</sup>

Bu iddiaları<sup>4</sup> değerlendirebilmek ve imgelem yeteneği ile görüngüsel bilginin ilişkisini ortaya koyabilmek amacıyla önce "görüngüsel bilgi"den ne kastettiğimizi biraz daha açıklayalım.

## 2. Doğrudan ve Dolaylı Görüngüsel Bilgi

Nida-Rümelin (2004), Mary'nin odadan çıktıktan sonra kaydettiği epistemik ilerlemeye dair önemli bir ayrım yapıyor. Mary gibi hayatı boyunca siyah-beyaz bir odada yaşamış ve renkleri hiç görmemiş olan ve yine Mary gibi insan renk algı deneyimlerinin tamamlanmış bilimsel bilgisine sahip olan Marianna'yı ele alalım<sup>5</sup>. Bir gün tı zamanında, henüz odadayken Marianna'ya bir boya kataloğundan birkaç renk gösterilsin fakat renklerin isimleri söylenmesin. Şimdi, Marianna "Gökyüzünün rengi böyle bir şey" gibi düşüncelere sahip olma ya da "İnsanlar kırmızı gördüklerinde bunu

odadayken kırmızı görme deneyimini hayal edemeyeceği iddiasına dayanan fizikselcilik karşıtı bir argüman için bkz. Kıymaz 2019.

<sup>3</sup> Papineau (2007) daha önceki (2002) teorisini güncellese ve kişinin o anda deneyimlemediği bir bilinç durumunu düşünmek için hayali canlandırma içermeyen, görüngüsel türevi (*phenomenally derived*) kavramlarda kullanılabileceğini kabul etse de hala görüngüsel kavramların o anda deneyimlenen ya da hayal edilen bir bilinç durumunu kullandığını iddia ediyor.

<sup>4</sup> Bu bölümde özetlediğim görüşlerin Jackson'ın bilgi argümanı bağlamında ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Kıymaz 2021.

<sup>5</sup> Nida-Rümelin Marianna'nın Mary gibi tamamlanmış bilimsel bilgiye sahip olduğu varsayımını yapmıyor.



mu görüyorlar?" gibi soruları sorma yeteneği kazandı. Bu bir epistemik ilerleme sayılır, fakat Marianna hala Mary'nin odadan çıktığında öğrendiği bir gerçeği bilmiyor. Çünkü daha sonra  $t_2$  zamanında, Marianna kırmızı bir domates görüyor ve (kırmızı bir domatesi normal şartlar altında gördüğünü bildiğinden) "demek kırmızı görme deneyimi *böyle* bir şeymiş!" diyor. Marianna  $t_2$ 'de kırmızı görme deneyimini öğrenmedi, çünkü bu deneyimi daha önceden,  $t_1$ 'de boya kataloğuna baktığında yaşamıştı. Daha sonra,  $t_2$ 'de öğrendiği şey ise,  $t_1$ 'de yaşadığı görsel deneyimlerden hangisinin kırmızı ışık algılandığında tecrübe edildiği gerçeği. Yani,  $t_1$ 'de kırmızı görme deneyimi ile tanıştı (ve bir anlamda o deneyimi öğrenmiş oldu), fakat  $t_2$ 'de bu deneyime dair bir gerçek öğrendi (birinci kişi gözünden tecrübe ettiği o görüngüsel bilinç durumunun hangi koşullarda yaşandığını).<sup>6</sup>

Marianna'nın  $t_1$ 'de edindiği bilgi önermesel değil, fakat  $t_2$ 'de edindiği bilgi önermesel gibi duruyor. Ayrıca her ikisinin de "görüngüsel bilgi" olarak anlaşılması mümkün. Marianna'nın  $t_1$ 'de edindiği türdeki bilgiyi "doğrudan görüngüsel bilgi,"  $t_2$ 'de edindiği bilgiyi ise "dolaylı görüngüsel bilgi" olarak adlandırılabilir. Bir kişinin doğrudan görüngüsel bilgiye sahip olduğunu genellikle önermesel olmayan (nesnesi olarak bir cümle içermeyen) bir atıfla ifade ederiz. Örneğin, "O, acıyı bilir" deriz. Bu cümle ile o kişinin acı hakkında önermesel bilgi (enformasyon) sahibi olduğunu; acının işlevine, biyolojisine, vs. dair bazı gerçekleri bildiğini değil; acıyı tecrübe etmiş, yaşamış olduğunu, acı hissiyle tanışık olduğunu ifade etmek istiyor olabiliriz. Bir insanın dolaylı görüngüsel bilgiye sahip olduğu iddiasını ise bir önermesel tutum (*propositional attitude*) ile ifade ederiz. Mesela "O, hissettiği acının doku hasarından kaynaklandığını biliyor" deriz ve böylece (bir deneyimle tanışıklığın ötesinde) bir gerçeğin bilgisini ona atfederiz.

Doğrudan görüngüsel bilgi ve dolaylı görüngüsel bilgi, fizikselcilerin karşısına iki ayrı soru çıkarıyor. Şu iki iddiayı ele alalım:

(DR) Marianna henüz odadayken bütün fiziksel özelliklerin bilgisine sahip, fakat  $t_1$ 'de kırmızı görme bilinç durumunu deneyimlediğinde bu bilinç durumun görüngüsel özelliğini (*quale*) öğreniyor gibi duruyor.

(DL) Marianna henüz odadayken bütün fiziksel gerçeklerin bilgisine sahip, fakat  $t_2$ 'de kırmızı bir domates görüp "demek kırmızı görmek *böyle* bir şeymiş" diye düşündüğünde öğrendiği bir gerçek var gibi duruyor.

<sup>6</sup> Literatürde bu senaryonun farklı versiyonları bulunuyor. Stoljar (2005), "Deneyimli Mary" argümanının Nida-Rümelin'in Marianna örneğine dayandığını söylüyor. Benzer bir senaryo A-tipi materyalizme itiraz olarak Chalmers (2004: 284-5) tarafından kullanılıyor. Ayrıca bkz. Warner (1986) ve Tye (2009: 134).

DR'nin bize Marianna'nın doğrudan görüngüsel bilgisini edindiği özelliğin fiziksel bir özellik olamayacağına inanmak için bir neden verdiği ileri sürülebilir. Örneğin David Lewis (2004), bilgi argümanını bu şekilde yorumluyor.

DR'nin standart fizikselci açıklaması şu şekilde ifade edilebilir: t<sub>1</sub>'den önce Marianna fiziksel özellikler hakkındaki tüm gerçekleri biliyor fakat bazı fiziksel özelliklerin (ki bunlar aynı zamanda bilinç özellikleri) doğrudan görüngüsel bilgisine sahip değil. Fakat Marianna'nın t<sub>1</sub>'de kırmızı görme deneyiminin doğrudan görüngüsel bilgisini edinmesi, bir anlamda bu görüngüsel özellik ile şahsen tanışmış olması, o görüngüsel özelliğin fiziksel olmadığı anlamına gelmiyor.

DL ise Marianna'nın dolaylı görüngüsel bilgisi hakkında. Dolaylı görüngüsel bilgi, hakkında olduğu görüngüsel bilinç durumu deneyimlenmeden edinilemez gibi duruyor. Fakat, bilinç durumlarına dair bir gerçek, örneğin t<sub>2</sub>'de Marianna tarafından "demek kırmızı görmek böyle bir şeymiş" şeklinde ifade edilen gerçek, eğer fiziksel bir gerçekse, tamamen fiziksel/işlevsel/bilimsel terimlerle de ifade edilebilir. Bu durumda da DL'ye cevaben bir fizikselcinin Marianna'nın t<sub>2</sub>'deki ifadesinin fiziksel/işlevsel/bilimsel terminolojiye tercüme edilebileceğini göstermesi gerekiyor. Bu, iki şekilde yapılabilir. Marianna'nın t<sub>2</sub>'deki ifadesini "Q" olarak adlandıralım.

(i) Dolaylı görüngüsel bilgi bir fiziksel gerçeğin indirgenemez bir şekilde görüngüsel olan önermesel bilgisidir. Q, fiziksel bir gerçeği ifade eder, fakat Q'daki her kavram fiziksel/işlevsel/bilimsel kavramlara indirgenemez şekilde analiz edilemez. Bu görüşü, Stoljar'ı (2005) takiben "Görüngüsel Kavram Stratejisi" olarak adlandırabiliriz. Bu görüşün savunucuları arasında Horgan (1984), Loar (1997), Perry (2001), Byrne (2002), Papineau (2002, 2007) ve Balog (2012) sayılabilir.

(ii) Doğrudan görüngüsel bilgi bir fiziksel gerçeğin sözde-görüngüsel önermesel bilgisidir. Q, indirgenemez bir şekilde görüngüsel bir bilgi değildir; daha önce hiç kırmızı görmemiş biri de Q'yu bilebilir. Lewis (1990) ve Nemirow'un (2007) bu görüşü savunduğunu söyleyebiliriz. Lewis'e göre, önermesel bilgi ve dolayısıyla Q, "reddedilmesi gereken garip görüngüsel enformasyon değildir" çünkü sadece "sözel"dir (2004: 99). Nemirow da, benzer bir şekilde, Marianna'nın Q'yu daha önceki görüngüsel deneyimini "kırmızı" sözcüğü ile bağlantılandığında öğrendiğini kabul etmekle birlikte, Q'yu öğrenmenin önceden renk görme deneyimi yaşamış olmayı gerektirmediğini iddia ediyor (2007: 41). Ball (2009) da bu görüşü, Burge (1976, 1986) ve Putnam'ın (1970, 1975) toplumsal dışsalcılığına dayanarak Marianna'nın t<sub>1</sub>'den önce de Q'ya inanabileceği çünkü kırmızı görme deneyiminin görüngüsel niteliğine gönderme yapan kavramı toplumda bu deneyimi daha önce yaşamış insanlara atıfla kullanabileceği iddiası ile destekliyor.

Görüldüğü gibi, bir bilinç durumunun doğrudan görüngüsel bilgisinin o durumun dolaylı görüngüsel bilgisi için gerekli olup olmadığı tartışmalı bir konu. Ben bu makalede doğrudan görüngüsel bilgiye ve onun imgelem yeteneği ile ilişkisine odaklanacağım ve dolaylı görüngüsel bilginin doğasını incelemeyeceğim. Eğer okuyucu, görüngüsel kavram stratejisini savunan felsefecilerin yaptığı gibi doğrudan görüngüsel bilgiye sahip olunmadan dolaylı görüngüsel bilgiye de sahip olunamayacağını düşünüyorsa, onun için aşağıdaki tartışma dolaylı görüngüsel bilgi hakkında da bir şeyler söyleyecektir. Makalenin geri kalanında “görüngüsel bilgi” terimiyle doğrudan görüngüsel bilgiyi kastediyorum.

### 3. Yeterli Koşul Olarak İmgelem Yeteneği

Bir deneyimi hayal edebilme yeteneğine sahip olmanın o deneyimin görüngüsel bilgisine sahip olmak için yeterli olmadığını şu düşünce deneyi ile gösterebiliriz: Bir gün, Mary henüz odasından çıkıp kırmızı rengi görmeden önce, odasına bir “yetenek makinesi” konuyor. Bu makineye öğrenmek istediğiniz yeteneğin fiziksel/işlevsel tarifini giriyorsunuz, sonra makineye bağlanıyorsunuz ve makine beyninizde ve bedeninizde gerekli değişiklikleri yaparak size tarifini vermiş olduğunuz yeteneği kazandırıyor. Mary, makineye kırmızı görme deneyimini hayal etme yeteneğinin fiziksel/işlevsel tarifini giriyor, sonra da kendini makineye bağlayıp düğmeye basıyor. Makine birkaç saniye çalışıp Mary’ye bu yeteneği veriyor. Mary, makineden çıkıyor ve şöyle düşünüyor: “Tamam, şu anda kırmızı görme deneyimini hayal etme yeteneğine sahip olmalıyım. Şimdi bir domatesi gözümde canlandırmaya çalışarak makinenin düzgün çalışıp çalışmadığını test edeyim.” Kırmızı bir domates düşünüyor ve hayalinde canlandığı domatesin rengine dikkatini vererek şöyle diyor: “Gerçekten de işe yaradı! Demek kırmızı görmek böyle bir şeymiş!” Mary, makineden çıktığında kırmızı görme deneyimini hayal etme yeteneğini kazanmıştı, fakat ancak bu yeteneği kullanıp gerçekten de bu deneyimi hayal ettiğinde kırmızı görme deneyimin görüngüsel bilgisini edindi.

Bu senaryonun olanaklılığının sezgisel olarak kabul edilebilir olduğunu düşünüyorum.<sup>7</sup> Ve bu senaryonun olanaklı olduğunun kabul edilmesi, imgelem yeteneğine sahip olmanın görüngüsel bilgiye sahip olmak için yeterli olmadığını da kabul etmeyi gerektirir.<sup>8</sup> İmgelem yeteneğini kullanarak görüngüsel bilgi elde etmek

<sup>7</sup> Benzer argümanlar için bkz. Raymont 1999 ve Conee 1994: 138-9.

<sup>8</sup> Yetenek makinesi örneği Noordhof’un (2003) Conee’nin (1994: 138-9) Martha örneğine getirdiği itiraza da bir karşılık olarak kullanılabilir. Martha, Hume’un kayıp mavi tonu örneğinde olduğu gibi, kırmızının daha önce görmediği bir tonunu ona benzer kırmızı tonlarının görüngüsel bilgisine dayanarak hayal ediyor ve hayal ettiğinde o kırmızı tonunu görmenin görüngüsel bilgisini ediniyor. Conee’ye göre, Martha, hayal etmeden önce de o tonu gözünde canlandırma yeteneğine sahipti fakat o tonun görüngüsel bilgisine sahip değildi. Noordhof Martha’nın benzer tonların deneyimine dayanarak daha önce görmediği tonu imgeleme

mümkün olsa da sadece kişinin bu yeteneğe sahip olması görüngüsel bilgiye de sahip olduğu anlamına gelmiyor. Mary makineden çıktığında kırmızı görme deneyimini imgeleme yeteneğine sahipti fakat bu yeteneği kullanmadan önce kırmızı görme deneyiminin görüngüsel bilgisine sahip değildi.

#### 4. Bağımlı ve Bağımsız Doğrudan Görüngüsel Bilgi

İmgelem yeteneğine sahip olmak görüngüsel bilgiye sahip olmak için yeterli olmasa da belli bir tür görüngüsel bilgi için gerekli olduğunu düşünüyorum. Şu örneği ele alalım: Bana Almanya'nın başkentini soruyorsunuz,<sup>9</sup> ben de sorunuzu anlıyorum ve:

- (i) "Almanya'nın başkenti Münih." diyorum.
- (ii) "Almanya'nın başkenti Berlin." diyorum.
- (iii) "Biliyorum, dilimin ucunda ama şehrin adı bir türlü aklıma gelmiyor." diyorum, sonra bana Almanya ve dünyadan birçok şehri içeren bir liste gösteriyorsunuz, Berlin'i görür görmez "hah, tamam, Almanya'nın başkenti Berlin." diyorum.

(i) durumunda doğru cevabı bilmiyorum. (ii) durumunda doğru cevabı biliyorum. (iii) durumunda ise cevabı bildiğimi söylüyorum fakat yardım almadan doğru cevabı veremiyorum. Liste içerisinde doğru cevabı gördüğümde ise onu diğer seçeneklerden ayırarak doğru cevap olarak tanıyorum. Hem (ii) hem de (iii) durumunda doğru cevabı bildiğim söylenebilir fakat (iii) durumunda bilgim bağımlı; bilgimin ortaya çıkması, bilinç düzeyine erişmesi için dışarıdan yardım gerekiyor.

(ii) durumunda örneklenen bilgi türünü "bağımsız bilgi", (iii) durumunda örneklenen, açığa çıkabilmesi için bazı uyaranlara ihtiyaç duyulan bilgi türünü de "bağımlı bilgi" olarak adlandıralım.<sup>10</sup> Doğrudan görüngüsel bilginin de bağımsız ve bağımlı alt türleri

---

yeteneğine sahip olmadığını, yalnızca kayıp kırmızı tonunu imgeleme yeteneğini kazanma yeteneğine (yani ikinci dereceden bir yeteneğe) sahip olduğunu söylüyor ve sadece herhangi başka bir zihinsel işlem yapmadan "öylece hayal edebilme" yeteneğine sahipken görüngüsel bilgiye sahip olmamanın imgelem yeteneğinin yetersizliğini gösterebileceğini iddia ediyor (2003: 24-5). Benim yetenek makinesi örneğim Noordhof'un beklentisini karşılayan bir örnek.

<sup>9</sup> Bu soru önermesel bilgiye dair olsa da benim yapmak istediğim ayırım açısından bu ayrıntı önemli olmayacak.

<sup>10</sup> Bağımlı bilgi ve bağımsız bilginin dışında kalan bir tür bilginin mümkün olmadığını iddia etmiyorum (bu noktaya işaret eden anonim hakeme teşekkür ederim). Örneğin, kişinin soru sorulduğunda doğru cevabı hatırlayamadığını fakat sonradan doğru cevabın bir dışsal yardım almadan, spontane bir şekilde aklına geliverdiğini düşünelim. Bu durumda kişi cevap aklına gelmeden önce de cevabı biliyordu, fakat kişinin bu aşamadaki bilgisini bağımlı ya da bağımsız olarak adlandırmak uygun durmuyor. Önermesel bilgiye dair bunun gibi potansiyel örneklerin görüngüsel bilgi hakkında yapacağım bağımlı/bağımsız ayrımı için bir önem arz ettiğini düşünmüyorum.

olduğunu söyleyebiliriz ve bu durumda bu iki tür doğrudan görüngüsel bilgi arasındaki fark, aşağıda açıklayacağım üzere, imgelem yeteneği olacaktır.

Nemirow, imgelem yeteneğinin görüngüsel bilgi için gerekli olduğunu, çünkü kişinin bir görüngüsel deneyimi hatırlamasının ancak o deneyimi hayal edebiliyorsa mümkün olacağını iddia ediyor: “Hatırlamak, imgelemenin özel bir bağlamı olarak düşünülebilir” (2007: 33) ve “renkleri hayal etme yeteneği yoksa [kişinin] renklere dair görsel hafızası da yoktur, çünkü görsel hafıza görsel imgelem yeteneği gerektirir” (2007: 35). Fakat, Nemirow’un iddiasının aksine, görüngüsel bilginin imgelem yeteneği gerektirmediğine dair elimizde empirik bulgular var.

Afantazi (*aphantasia*), istemli imgelemenin yokluğu ya da zayıflığı olarak tanımlanan bir nörolojik durumdur. (Zeman et. al. 2015, 2016). Tipik olarak, afantazik kişi en az bir duyumsal modda (görsel, işitsel, vs.) istemli olarak zihinsel imge yaratma yeteneğinden yoksundur.<sup>11</sup> Fakat birçok görsel afantazik, imgeleyemedikleri görsel deneyimi hatırlayabiliyor. Görsel görüngüsel bilgiye dair bir örnek olarak şu çevrimiçi forum paylaşımını verebiliriz:

Aklımın (olmayan) gözünde canlandıramasam da renkleri başarıyla hatırlayıp yeniden üretebiliyorum. Bir süredir bunu nasıl yapabildiğimi anlayabilmek için uğraşıyorum fakat bunu anlamak zor, anlatmak ise daha da zor. Örneğin, dolabımda rengi spektrumun mavi ucuna kayan parlak pembe bir hırka var. Photoshop’ta bu rengi oluşturmaya çalıştım ve büyükçe bir şekli oluşturduğum renge boyadım, sonra da dolaptan hırkamı alıp getirdim. Ekranın yanına tuttuğumda rengini tam isabet ettirdiğimi gördüm. Gözümde hiçbir şey canlandıramıyorum, o halde bu nasıl oldu? (Ethel, 2016)

Ethel B. hırkasına bakmadığı zamanlarda da hırkasının rengini görmenin nasıl bir görsel deneyim olduğunu biliyordu. Hırkasının rengini gözünde canlandıramasa da, görsel deneyimine dayanarak hatırlayıp tanıma yeteneğine sahipti. Benzer şekilde, Adam Zeman’ın deneylerine katılmış olan ve tatları imgeleme yeteneğine sahip olmayan E. S., kendisiyle yaptığım görüşmede, bir yemeği tattığında onun babaannesinin tarifine göre yapılıp yapılmadığını anlayabildiğini ifade etti, ki bu da babaannesinin tarifıyla hazırlanmış belli bir yemeğin tat deneyimini hayal edemese de bu deneyimin görüngüsel bilgisine sahip olduğu anlamına geliyor.

Ethel B. ve E. S. hakkında söylediklerim anektodsalsal verilere dayansa da, Zeman et. al. (2010), Zeman et. al. (2015, 2016), Jacobs et. al. (2018), Keogh & Pearson (2018) gibi birçok empirik çalışma ile destekleniyor. Şimdiye kadar afantazi üzerine yayınlanmış hiçbir bilimsel makalede imgelem yeteneğinden yoksun olmanın görüngüsel bilgiye

<sup>11</sup> Rüya, halüsinasyon gibi istemsiz imgelem durumlarının ya da bir tür bilinç dışı imgelemenin varlığı afantazi teşhisinden bağımsızdır. Afantazi istemli ve bilinç düzeyindeki imgeleme dair bir nörolojik durumdur.

sahip olmayı engellediği bir vakadan bahsedilmiyor. Eğer imgelem yeteneği görüngüsel bilgi için gerekli olsaydı, imgelem yeteneği olmayan insanlar sürekli bir akıl karışıklığı ve şaşkınlık durumunda olurlardı, çünkü imgelem yetenekleri olmayan duyum modundaki her görüngüsel deneyimi yepyeni bir görüngüsel deneyim olarak algılandığı her an algıladığı her rengi ilk defa gören bir insan gibi. Tam tersine, Zeman et. al. (2016: 336), çalışmalarına katılan afantaziklerin normal hayatlar yaşadıklarını ve diğer insanların gerçekten de gözlerinde imgeler canlandırabildiklerini öğrendiklerinde şaşırıldıklarını bildiriyor. Watkins (2018) ve Faw (2009) da “gözünde canlandırmak” gibi ifadelerin sadece metaforik olmadığını ve diğer insanların gerçekten de zihinsel imgeler oluşturabildiklerini (ve dolayısıyla kendilerinin afantazik olduğunu) anladıklarında otuzlu yaşlarında olduklarını ifade ediyorlar.

Afantazik insanların bağımsız doğrudan görüngüsel bilgiye sahip olmasalar da bağımlı doğrudan görüngüsel bilgiye sahip oldukları söylenebilir. Görsel afantazik bir insan kırmızı görmenin nasıl bir deneyim olduğunu bilir, bu bilgi her koşulda iradi olarak bilinç seviyesine çıkarılamasa da kırmızı görme deneyimi yaşandığında ve ancak bu durumda, bu bilgi de açığa çıkar ve kişi görüngüsel deneyimi hatırlar/tanır. İmgelem yeteneği sayesinde bağımsız doğrudan görüngüsel bilgiye sahip bir insan ise, o deneyimi yaşamadığında da o deneyimi hatırlama/tanıma yeteneğini kullanabilme ikinci-dereceden yeteneğine sahiptir.

Bağımlı ve bağımsız görüngüsel bilgi ayrımı, imgelem yeteneği olmadığı halde bir görüngüsel deneyimi yaşadığında onu hatırlayıp birinci kişi gözünden tanıyabilen bir insanın, o deneyimi biliyor olmasına rağmen epistemik durumunun imgelem yeteneği ile geliştirilebileceği sezgisine dayanıyor. Bir deneyimin görüngüsel niteliğini hayalinde canlandırarak hatırlayabilen insan, o deneyimi yalnızca fiilen yaşadığında hatırlayabilen insandan daha üstün bir epistemik konumdadır, çünkü görüngüsel deneyimleri birinci kişi gözünden kavramsallaştırmak, imgelem yeteneği olmayan insan için çok daha sınırlı koşullarda mümkün olacaktır.

#### 4. Sonuç

Bu çalışmada önce görüngüsel bilgiyi ikiye ayırdım: Doğrudan görüngüsel bilgi ve dolaylı görüngüsel bilgi. Doğrudan görüngüsel bilginin de bağımlı ve bağımsız olmak üzere iki türü olduğu ve aradaki farkın imgelem yeteneğinde yattığı görüşünü savundum. Eğer bir deneyime dair dolaylı görüngüsel bilgiye sahip olabilmek için doğrudan görüngüsel bilgiye de sahip olmak gerekiyorsa, dolaylı görüngüsel bilginin de bağımlı ve bağımsız türlerinden söz edilebilir. Sonuç olarak bir deneyimi imgeleme yeteneğine sahip olmak, o deneyimin görüngüsel bilgisine sahip olmak için yeterli değildir fakat bağımsız görüngüsel bilgiye sahip olmak için gereklidir.

Bu makaledeki analizin görüngüsel kavram (*phenomenal concept*) kuramları açısından da bazı sonuçları olabilir. Bağımlı doğrudan görüngüsel bilgi ve bağımsız doğrudan görüngüsel bilgi arasındaki farka dayanarak görüngüsel kavramlara da bağımlı ve bağımsız olmak üzere iki farklı şekilde sahip olunabileceği iddia edilebilir: Bir insan görüngüsel kavramın gönderimi olan zihinsel özelliği imgeleyebiliyorsa görüngüsel kavrama bağımsız olarak sahiptir fakat eğer o zihinsel özelliği imgeleme yeteneğinden yoksunsa görüngüsel kavrama ancak bağımlı olarak sahiptir. (Çünkü görüngüsel kavramı kullanıp kullanamayacağı ilgili deneyimi o anda gerçekten yaşayıp yaşamadığına bağlıdır.) Görüngüsel kavramlar üzerine kuramlar günümüz zihin felsefesinde çok geniş bir araştırma alanı olduğundan görüngüsel bilgi analizimin görüngüsel kavram kuramlarına etki edebilecek sonuçlarının ayrıntılı bir tartışmasını bu çalışmaya dahil edemedim.

### 5. Kaynakça

- Balog, K. (2012) "Acquaintance and the Mind-Body Problem." S. Gozzano & C. S. Hill (Der.), *New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical* içinde (s. 16-43). Cambridge University Press.
- Burge, T. (1986). "Intellectual Norms and the Foundations of Mind." *Journal of Philosophy*, 83: 697-720.
- Burge, T. (1979). "Individualism and the Mental." *Midwest Studies in Philosophy*, 4(1): 73-122.
- Conee, E. (1994). "Phenomenal Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy*, 72(2): 136-50.
- Ethel B. (2016, 26 Haziran). "Aphantasia - Aphantasia Forum - Remembering Colors... (1/1)." Alındığı URL: <http://aphant.asia/forum/aphantasia-chat/503-remembering-colors>
- Faw, B. (2009). "Conflicting intuitions may be based on differing abilities - evidence from mental imaging research." *Journal of Consciousness Studies*, 16: 45-68
- Horgan, T. (1984). "Jackson on Physical Information and Qualia." *Philosophical Quarterly*, 34: 147-152.
- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know." *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291-95.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *The Philosophical Quarterly*, 32(127): 127-36.

- Jacobs, C., Schwarzkopf, D. S. & Silvanto, J. (2018). "Visual working memory performance in aphantasia." *Cortex*, 105: 61-73
- Keogh, R., & Pearson, J. (2018). "The blind mind: No sensory visual imagery in aphantasia." *Cortex*, 105: 53-60
- Kıymaz, T. (2021). "Fizikselcilik Karşıtı Bilgi Argümanı'nın Bir Savunusu." *Kaygı*, 20(2): 653-695.
- Kıymaz, T. (2019). "What Gary Couldn't Imagine." *Journal of Philosophical Research*, 44: 293-311.
- Lewis, D. (2004). "What Experience Teaches." P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa (Der.), *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* içinde. MIT Press.
- Lewis, D. (1983). Postscript to "Mad Pain and Martian Pain." *Philosophical Papers*, 12: 130-133.
- Loar, B. (1997). "Phenomenal states (second version)." N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (Der.) *The Nature of Consciousness* içinde. Massachusetts: MIT Press.
- Mellor, D. H. (1993). "The Presidential Address: Nothing Like Experience." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93(1): 1-16.
- Nemirow, L. (2007). "So, This is What It's Like: A Defense of the Ability Hypothesis." T. Alter & S. Walter (Der.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* içinde. Oxford University Press.
- Nemirow, L. (1990). "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance." W. Lycan (Der.) *Mind and Cognition: A Reader* içinde. Oxford: Blackwells.
- Nemirow, L. (1980). "Review of Nagel's Mortal Questions." *Philosophical Review*, 89: 473-477.
- Noordhof, P. (2003). "Something like ability." *Australian Journal of Philosophy*, 81(1): 21-40.
- Papineau, D. (2007). "Phenomenal and perceptual concepts." A. Torin & S. Walter (Der.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* içinde (s. 111-144). Oxford: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, H. (1975). "The Meaning of 'Meaning.'" *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7: 131-193.



- Putnam, H. (1970). "Is Semantics Possible?" *Metaphilosophy*, 1(3): 187-201.
- Raymont, P. (1999). "The Know-How Response to Jackson's Knowledge Argument." *Journal of Philosophical Research*, 24: 113-26.
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism Without Phenomenal Concepts*. MIT Press.
- Watkins, N. W. (2018). "(A)phantasia and severely deficient autobiographical memory: Scientific and personal perspectives." *Cortex*, 105: 41-52.
- Zeman, A., Della Sala, S., Torrens, L. A., Gountouna, V. E., McGonigle, D. J. & Logie, R. H. (2010). "Loss of imagery phenomenology with intact visuo-spatial task performance: A case of 'blind imagination'." *Neuropsychologia*, 48(1): 145-155.
- Zeman, A., Dewar, M., & Della Sala, S. (2016). "Reflections on Aphantasia." *Cortex*, 74: 336-37.
- Zeman, A., Dewar, M., & Della Sala, S. (2015). "Lives without Imagery - Congenital Aphantasia." *Cortex*, 73: 378-80.

## Herakleitos'un Logos Felsefesi Bağlamında Panpsişizmin Arkeolojisi

### [The Archeology of Panpsychism within the Context of Heraclitus' Philosophy of Logos]

İbrahim Körpe \*

Akdeniz University

Received: 17.11.2021 / Accepted: 29.12.2021

DOI: 10.51404/metazihin.1024887

Research Article

**Abstract:** In this study, it is claimed that there are some close relationships between Heraclitus' views on logos and panpsychism's theory of mind, and that Heraclitus's understanding of logos is one of the teachings that establishes the foundations of panpsychism's theory of mind. Based on that, the paper emphasizes the meanings of "general rational principle, law or rule" and "rationality, ability to think" of the concept of logos. Regarding these meanings, it is pointed out that logos is closely related to the principle that "consciousness is fundamental," which is one of the basic characteristics of panpsychism. It is also pointed out that logos is the basic component, the element that is common to all things, especially the human mind. The paper aims to establish a close relationship between this idea and the idea that mentality, which is the second basic feature of panpsychism, is the basic quality that exists in all beings to certain degrees. In this study, it is also designated that the criticism of panpsychism that ignoring consciousness or mentality as a starting point in sciences is wrong, is related with Heraclitus' view that "knowing a lot is not wisdom." Accordingly, for Heraclitus, knowing logos without realizing it is not wisdom. In terms of panpsychism, too, the sciences are in a methodological error as they adopt the pre-acceptance that "what actually exists is physical" as a method at the starting point and ignore the consciousness and mentality "as the basic quality of nature."

**Keywords:** mind, logos, panpsychism, Heraclitus, fragments.

**Öz:** Bu çalışmada Herakleitos'un logos hakkındaki görüşleri ile panpsişizmin zihin kuramı arasında bazı yakın temaslar olduğu iddia edilerek Herakleitos'un logos anlayışının, panpsişizmin zihin kuramının temellerini kuran öğretilerden biri olduğu iddia edilmiştir. Buna göre ilk olarak logos kavramının "genel rasyonel ilke, yasa ya

\* **Author Info:** Ph.D. Student – Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Konyaaltı-Antalya, TURKEY.

E-mail: [korpeibrahim@gmail.com](mailto:korpeibrahim@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0359-2200>

**To Cite This Paper:** Körpe, İ. (2021). "Herakleitos'un Logos Felsefesi Bağlamında Panpsişizmin Arkeolojisi." *MetaZihin*, 4(2): 91-110.

da kural” ve “akılsallık, düşünme yetisi” anlamları üzerinde durulmuştur. Logosun bu anlamlar merkezinde panpsişizmin temel niteliklerinden bir tanesi olan “bilincin temel olduğu” ilkesiyle yakından ilişkili olduğuna değinilmiştir. Çalışmada ayrıca logosun insan zihni başta olmak üzere her şeyde ortak olan temel bileşen, unsur olduğuna değinilmiştir. Bu düşüncenin de panpsişizmin ikinci temel niteliği olan, zihinselliğin tüm varlıklarda belirli derecelerde var olan temel nitelik olduğu fikri ile yakın temasının kurulması hedeflenmiştir. Çalışmada ayrıca panpsişizmin bilimlerde başlangıç noktası itibariyle bilincin ya da zihinselliğin yok sayılmasının yanlış olduğu eleştirisinin, Herakleitos’un “çok şey bilmenin bilgelik olmadığı” görüşü ile yakın temas içinde olduğuna değinilmiştir. Buna göre Herakleitos açısından logosu idrak etmeden bilmek bilgelik değildir. Panpsişizm açısından da bilimler başlangıç noktasında metot olarak “gerçekte var olanın fiziksel olduğu” ön kabulünü benimsedikleri ve “doğanın temel niteliği olarak” bilinci ve zihinselliği yok saydıkları için yöntemsel bir yanlış içindedir.

**Anahtar Kelimeler:** zihin, logos, panpsişizm, Heraclitus, fragmanlar.

### 1. Giriş: Logos’un Etimolojisi ve Anlamı

*Logos* merkezli felsefesi ile Herakleitos, insan hayatının anlamına ilişkin tutarlı bir sistemi ileri süren ilk filozoftur (Arslan, 2016: 180). Onun *logos* hakkındaki görüşlerini, kendisinden kalan tek kaynak olan *Fragmanlar*<sup>1</sup>’da görmekteyiz. Herakleitos’un felsefi görüşlerinin elde edildiği fragmanlar genellikle doğa, siyaset ve teolojiyle ilgili fragmanlar olarak üç gruba ayrılarak incelenir (Dürüşken, 2020: 97). Bu çalışmada, fragmanların bu üç grupta da merkezinde olan ve Herakleitos felsefesinin ana omurgasını oluşturan *logos* kavramı ile kavramın akılsallık [zihinsellik] şeklinde çevrilebilen anlamı üzerinden, panpsişizmin salık verdiği zihin öğretisi ile benzerliğine dair bir inceleme yapılacaktır. İncelemede *logos* kavramının, insanda ve tüm varlık alanında tezahürlerine dayalı akılsallığın [zihinselliğin] bütün var olanlarda içkin olması öğretisinden hareket edilecektir.

Öncelikle bahsetmek gerekir ki köken itibariyle Yunanca bir kelime olan *logos*, ‘bir bütün oluşturan söz’, ‘cümle’, ‘tam söz’, ‘oran’, ‘düşünce’, ‘anlam’ ve nihayet ‘akıl’ gibi anlamlara gelir (Arslan, 2016: 195). *Logos* kavramı Herakleitos’un fragmanlarında kullanımındaki kapsam genişliğinden dolayı birçok anlama gelmektedir. Bu anlamların neler olduğuna dair genel bir çerçeve çizmemiz gerekirse Herakleitos’un *logos* kavramını fragmanlarda üç temel anlamda kullandığını görmekteyiz: (1) Söz söyleme, anlatma ve söylem, akıl; (2) yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar; (3) saygınlık ve ün (Çakmak, 2005: 30). *Logosun* Herakleitos’taki kullanımlarını incelerken özellikle

<sup>1</sup> Bu çalışmada ana kaynak olarak *Fragmanlar*’ın Kabalcı Yayınları’ndan çıkan Cengiz Çakmak çevirisi kullanılmıştır. Ancak Türkçede var olan başka kaynaklara da dipnot olarak yer verilecektir. Fragmanlarda, köşeli parantez içindeki ifadeler çevirmene aittir.

önem taşıdığını düşündüğümüz iki anlam üzerinde duracağız; “genel rasyonel ilke, yasa ya da kural” ve “akılsallık, düşünme yetisi” (Guthrie, 2011: 429).

*Bu her zaman mevcut olan logosu insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu logosa göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımınla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığımı unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller.* (Herakleitos, 2005: Fragman 29)<sup>2</sup>

Örneğin yukarıda alıntıladığımız ve diğer fragmanlara nispeten daha uzun olan ilk fragmanda *logos*, var olan her şeyin kural ve yasadır, düzen ve akıdır (Gökberk, 1998: 24). Bu anlamda kullanıldığında *logos*, bütün kozmosu ve içindekileri belirli kurallara göre düzenleyip yöneten bir tür kozmik bilinç ve düzenleyici ilke olarak yukarıdaki üçlü anlamdan ikincisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fragmana baktığımızda Herakleitos'un söze, kendi sözlerinde dillenen ve aynı zamanda kozmosta daima var olan *logosu*, insanların büyük çoğunluğunun anlamadığını belirterek başladığını görmekteyiz (Çakmak, 2005: 30). Ona göre insanlar kendilerine bahsedildiği, hakkında bilgi verildiği, anlatıldığı ve gösterilmeye çalışıldığı halde *logosu* anlamıyorlar. Çünkü ona göre bu çoğunluk kendi dar ve sığ ilgileriyle uğraşıp durmaktan, gerçeğe ve hakikate kulaklarını tıkamış durumda olduklarından dolayı onu anlamamaktadır. Buradan anlaşılan, Herakleitos'un gerçeği, varlıkların özünü ve evrende olup biten şeylerin yapısını kendi söz ve tavırlarıyla açıklayıp ortaya koymuş olmasına karşın insanların dinlemesini bilmediklerinden onun neyi kastettiğini anlayamamalarıdır (Çakmak, 2005: 31). Fragmanın son kısmında ise bir benzetme yapılmaktadır. Herakleitos, *logosun* farkında olmayan büyük çoğunluğun durumunun uykudaki insanların durumuna benzer olduğundan bahseder. O, insanların büyük çoğunluğunun durumunu, insanların uyurken dünyadan ve dünyanın gerçekliğinden uzak kalmalarına benzetir çünkü uykuda herkes kendi öznel dünyasına döner (Akgün, 2016: 10). Bu benzetmede Herakleitos, uyuyan insanların hemen yanı başlarında gerçekliğin dinamik bir şekilde var olmasına rağmen onların hiçbir şekilde bunun farkında olmaması örneğini verir. Bu örnekle insanların büyük çoğunluğunun da

<sup>2</sup> “*Logos* daima var olduğu halde, insanlar anlayışsız bir haldedir, hem işitmeden önce hem de ilk kez işittiklerinde. Çünkü her şey *logos'a* göre meydana geldiği halde, onlar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da, onun acemisi gibidirler; öyle ki ben her bir şeyi doğasına göre birbirinden ayırarak ve ne durumda olduğunu belirterek gözler önüne seriyorum. Tıpkı uyurken unuttukları gibi, başka insanlar da uyanırken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar.” (Herakleitos, 2019: 131). “İnsanlar her daim var olan bu *logos'u* işitmeden önce de, ilk defa işittikten sonra da kavramıyorlar. Her şey bu *logos'a* göre gerçekleşse de ben onların her birinin doğalarıyla uyumlu olduğunu analiz ederken ve nasıl olduklarını gösterirken bahsettiğim şeyleri ve sözlerimi anlamamış gibi davranıyorlar. Nasıl diğer insanlar uykudayken ne yaptıklarını hatırlamıyorsa, aynı şekilde bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller.” (Herakleitos, 2020: 9).

hemen yanı başlarında, dünyada, varlıkta ve kendi içlerinde var olmasına rağmen *logosun* farkında olmadan yaşadıklarını vurgulamaktadır. Oysa Herakleitos açısından evrenin yasası olan *logosu* bilmek, tanımak aklın ödevidir (Gökberk, 1998: 25).

## 2. Ana Hatlarıyla Panpsişizm ve Logos

Panpsişizm terimi, 16. yüzyılda İtalyan filozof Francesco Patrizi tarafından literatüre kazandırılmış, “*pan*” (baştanbaşa, tümü) ve “*psike*” (zihin, ruh, can) sözcüklerinin birleşiminden meydana getirilmiştir (Onur, 2020: 73). Terimi oluşturan sözcüklerin anlamlarından da anlaşılacağı üzere panpsişizmin temel iddiası, zihinselliğin aslında her yerde, daha doğrusu varlığın her bir zerresinde içkin olduğudur (Arıcı, 2019: 142). Bu minvalde panpsişizmin iki temel iddialarından ilki, bilincin varlık sahnesine sonradan çıkmış bir fenomen değil, oluş sürecinin başından itibaren var olan bir fenomen olması anlamında bilincin temel olduğu iddiasıdır (Onur, 2020: 73). Bu iddia uyarınca bilinç, tıpkı doğadaki diğer temel fenomenler gibi sonradan oluşan bir şey değil doğanın genel düzeninde başlangıçtan bu yana var olan temel unsurlardan bir tanesidir. Panpsişizmin, ilkinin doğal bir sonucu olan ikinci temel iddiası ise bilincin tüm varlık skalasında belli biçim ve derecelerde bulunduğu şeklindeki iddiasıdır (Onur, 2020: 73). Bu görüşe göre insan varlığı ve hayvanlardan tutun da mikroorganizmalara, bitkilere ve cansız varlıklara kadar bütün var olanlarda belirli derecelerde zihin, daha da özelinde bilinç bulunmaktadır. Buna göre panpsişizm, evrendeki (fiziksel) her şeyin -her bir molekül, atom ve temel parçacığın- aynı zamanda bilinçli veya zihinsel bir bileşen içerdiğini ifade eden görüştür (Revonsuo, 2016: 81).

Panpsişizm, insan ruhu ve bilincinin analogiler kurma yoluyla doğadaki değişken varlıklara projekte edilmesi esasına dayalı animizmden farklıdır. “Animizm ve panpsişizm arasında maddenin “ölü” olmadığı noktasında bir görüş birliği olmakla beraber, panpsişizm maddeyi canlandırmak için ona tinsel ve şahsi ruhlar bahsetme yoluna gitmez.” (Onur, 2020: 74). Bu noktada animizmden ayrılan panpsişizme göre bilincin ya da zihinselliğin tüm varlıklarda belli biçim ve derecelerde bulunması o varlıkların aynı zamanda canlı ya da antropomorfik olacakları anlamına gelmez. Panpsişizm ayrıca Antik Yunanların görüşlerinden biri olan, maddenin canlı ve hayat dolu olduğu esasına dayalı hillozoizme benzese de panpsişizm açısından canlılık ile bilinçlilik eşit olmadığı için bu iki görüş birbirinden ayrılır (Onur, 2020: 74).

Kolaylıkla fark edileceği üzere panpsişizmin zihin görüşü, zihnin fiziksel bileşenlerin karmaşık bir kompozisyonu sonucunda ortaya çıktığını ve aslında özü itibariyle fiziksel bir yapıda olduğunu iddia eden fizikalizmin görüşleriyle çelişir. Panpsişizm açısından fizikalizm iki açıdan kusurludur. İlk olarak burada “yokluktan varlık oluşmayacağına” (*ex nihilo nihil fit*) dair genel bir ilkenin, zihinsel olmayan bir şeyden zihinsel olanın

çıkabileceği iddiası ile ihlali söz konusudur (Mandik, 2014: 55). Buna göre zihnin, belirli fiziksel bileşenlerin çeşitli yollarla bir araya gelmesi, fiziksel bileşenlerin çeşitli oranlarda birleşimine dayalı bir kompozisyonun ürünü olduğu esasına dayalı olarak ortaya çıkan ve özü itibarıyla fiziksel yapıda olduğunu savunan fizikalist iddialar, genel bir ilkeyi radikal bir biçimde ihlal etmektedir. Oysa yukarıda da bahsettiğimiz üzere, “yokluktan varlık oluşmaz” ilkesi gereğince hiçbir zihinsellik özelliği taşımayan fiziksel yapıtaşlarının bir araya gelerek sahip olmadıkları bir zihinselliği yoktan ürettikleri fikri mantıksal bir zorunluluk bildirmese de kabul edilebilir değildir (Arıcı, 2019: 143).

Panpsişizmin, fizikalizmin zihin görüşüne eleştirisi, zihnin doğasını açıklamak için yapılan sorgulamaların, başlangıçtan itibaren hatalı olduğuna yöneliktir. Buna göre zihnin ya da bilinçli deneyimin, zihinsel nitelikten yoksun olduğu varsayılan temel bileşenlerin sistemli bir kompozisyonu ile belirlediğini iddia edenlerin düştüğü temel hata, araştırmanın başlangıcındaki her şeyin fiziksel yapıda olduğu varsayımdır (Heil, 2020: 264). Gerçekten de fizikalizmin bütün türlerinin, zihnin doğasını açıklarken ki çıkış noktası, zihni ya da bilinçli deneyimi ortaya çıkaran bileşenlerin tamamının özü itibarıyla fiziksel olduğu varsayımdır. İşte panpsişizme göre fizikalizmin en büyük açmazı da zihni ya da bilinçli deneyimi oluşturan temel bileşenlerin zihinsel nitelikten yoksun olduğuna dair asılsız bir varsayımın yola çıkmasıdır (Heil, 2020: 264). Panpsişizm açısından bu varsayım hatalıdır. Çünkü zihin ya da bilinçli deneyimin ortaya çıkması ile çeşitli bileşenlerin bir araya getirildiğinde bilgisayarın ortaya çıkması benzer şeyler değildir. Başka bir deyişle taşları doğru şekilde dizerek bir katedrali nasıl oluşturacağınızı ya da molekülleri doğru şekilde bir araya getirerek bir sıvıyı nasıl elde edeceğinizi anlayabilirsiniz (Heil, 2020: 201). Ancak zihni ya da bilinçli deneyimlerin, kendileri bilinçli olmayan fiziksel ögelerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu iddia etmek bu durumla aynı şey olmaktan çıkar. Dolayısıyla panpsişizme göre zihin ya da bilinçli deneyimin fizikalist ögelere indirgenmesine direnmesinin temelinde sadece fiziksel bileşenlerden oluşturulmamış olması vardır.

Bu noktada fizikalist cenahtan zihin ya da bilinçli deneyimlerin doğasının zaten fiziksel bileşenlerden oluştuğu, zihnin ve bilinçli deneyimin fiziksel ögelerden farklı yapıda olduğu varsayımının reddine dayalı bir karşı çıkış gelebilir. Ancak bu karşı çıkış hem yukarıda bahsi edilen “yokluktan varlık oluşmaz” ilkesi ile hem de bilinçli deneyimin indirgenmeye direnen zor bir yapıda olması ile karşılanır. Bilinçli deneyimin indirgenmeye direnen bir yapıda olması meselesini, Joseph Levine'in “açıklayıcılık gediği” (*the explanatory gap*) diye adlandırdığı ve “fenomenal-fiziksel gedik” şeklinde ifade edebileceğimiz bir terim üzerinden ele alabiliriz (Arıcı, 2014: 3).

“Açıklayıcılık gediği;” zihin ya da bilinçli deneyimin, duyuşal algılamaların nörobijolojik çözümlenmesinin felsefi sezgilerimizle çeliştiği iddiası etrafında merkezlenen bir açıklayıcı boşluktur. Bir örnek vermemiz gerekirse böğürtlenli bir dondurmayı yerken yaşadığım deneyimin tümüyle kendine özgü fenomenal nitelikleri bulunur ve bu nitelikler sadece benim deneyimlediğim, bana özel niteliklerdir (Arıcı, 2019: 115). Dondurmayı yediğimiz zaman beynimde oluşan nörobijolojik patikalar fizikalizm tarafından kolaylıkla çözümlenebilir. Ancak önceki cümlede bahsettiğimiz böğürtlenli dondurmayı yiyor olmama dayalı bilinçli deneyim ve bu deneyimin farkındalığı, benzer fiziksel çözümlenmelerle ortaya konulamaz. Benzer türden fiziksel çözümlenmeler yapıldığında elde edeceğimiz şey, bilinçli deneyimin kendisi olmaktan çok bir takım sinirsel ve nöral aktiviteler ile duyuşlar üzerinde bırakılmış etkilerin mekanizması olacaktır. Buna göre ne kadar fiziksel çözümlenme yaparsak yapalım kahveyi içiyor olmama dayalı bilinçli deneyim ve deneyimin farkındalığı açıklanamayacak, bu durumun açıklamasını yaptığı düşünölen veriler de felsefi sezgilerimizi çiğneyen “açıklayıcılık gediği” barındıracaktır. Bu durumda zihin ya da bilinçli deneyimler özü itibariyle fiziksel bileşenlerden oluşmayan bir yapıya sahiptir iddiasında bulunabiliriz. Eğer fiziksel bileşenlerden oluşmayan bir yapıdaysa da zihin ya da bilinçli deneyimlerin, fiziksel bileşenlerin örgütlü şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaları da mümkün değildir. Çünkü biz biliyoruz ki uzaysal bütünler uzaysal parçaları gerektirir, o halde belki bilinçli bütünler de bilinçli parçaları gerektirir (Heil, 2020: 202). Bu durumda da mikro düzeyden makro düzeye kadar bütün var olanlarda zihinsellik olduğu iddiası etrafında merkezlenen panpsişizm fizikalizmden radikal bir şekilde ayrılır.

### *Logos*

*Logos* kavramının Herakleitos’un fragmanları çerçevesindeki etimolojik analizi ile panpsişizmin zihin görüşü ve zihne yüklediği anlam arasındaki benzerlik oldukça çarpıcıdır. Şöyle ki *logos* hem insan varlıklarında hem de canlı-cansız bütün var olanlarda içkin şekilde var olan düzenleyici ilke, akılsallıktır [zihinselliktir]. *Logos*, gerçekten modern terimlerin önerdiğinden daha somut bir şeydir: Bütün insani düşünce ve zekâ her şeyi yöneten düşüncenin bir parçasıdır ve bu düşüncenin kendisinden ateş diye söz edilir; hareket eden, hep yaşayan ve bilinçli şey (Cornford, 2021: 145). *Logos*, insan düşüncesi ve zekâsı ile varlıklara içkinliğinden dolayı aşkın ya da ilahi bir şey değil içkin ve somut bir şeydir. Ancak buradaki somutluk, fiziksel bileşen olma anlamında bir somutluk olmaktan ziyade duyu-üstü bir somutluktur. Bu noktanın doğru şekilde anlaşılması Antikçağ Yunan felsefesindeki en temel meselelerin doğru şekilde anlaşılmasını sağlar. Özellikle Aristoteles’te ilk madde olan *proto-hyle*, mahiyeti belirsiz bir yapıda olması itibariyle bilinemez. Ancak evrendeki tüm cisimlerin bu ilk maddeden oluştuğu savlanır. Yani madde mahiyeti belirsiz bir unsur

olmakla birlikte tüm cisimlerin maddi nedenini teşkil eder. Belirsiz mahiyeti ile madde tektir ancak fiziksel anlamda maddeden türeyen cisimler çeşitlilik arz eder. Benzer şekilde kozmik bir bilinç olarak *logos* da tektir ancak başta insandaki akılsallık, düşünce olmak üzere varlıklarda değişik derecelerde içkin bir çeşitlilikte vardır. *Logos*, insan düşüncesi ve zekâsı ile tüm diğer varlıklara içkin olmakla birlikte duyu-üstü bir somutluğa sahiptir diyebiliriz. Bu bağlamda düşündüğümüzde, Herakleitos açısından *logos*, şeylerin nesnel bir durumudur, her şeyde ve her insanda ortaktır (Guthrie, 2011: 434). İnsan, kendi düşüncesi ve zekâsı başta olmak üzere varlıklarda içkin olan bu gerçekliğe temas etmek için ne yapmalıdır? Herakleitos açısından bu gerçekliğin farkındalığına sezgi ve içgörüselle bir farkındalıkla erişilebilir. *Logosu* kavrayacak içgörüye sahipseniz onu dış doğada ele geçirebilirsiniz, *logosun* gerçekliği kişinin kendi içinde eksiksiz bir biçimde bulunur (Guthrie, 2011: 426). Nitekim Herakleitos, bu hususu şöyle ifade eder: “Kendimi keşfettim.” (Herakleitos, 2005: 237. Fragman: 101).<sup>3,4</sup>

### *Keşif ve Farkındalık*

Herakleitos son derece kısa ancak bir o kadar da kendinden emin bu fragmanında kendisini keşfettiğinden bahseder. Keşif, belirli bir şeyin varlığının ortaya çıkartılmasıdır. Peki Herakleitos kendisinde neyin varlığını ortaya çıkarmıştır? Takip eden fragmanlarda bu sorunun cevabını bulmaktayız: “Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun logosu.” (Herakleitos, 2005: 119. Fragman: 45).<sup>5</sup> Ruhun derin *logosa* sahip olması, kozmosa açılmasını ve kozmik *logosla* bağlantı kurmasını sağlar (Çakmak, 2005: 119). Burada söz konusu olan bir tür bilişsel farkındalıktır. Bu bilişsel farkındalık insanın kendisi üzerine yönelerek başta bilinci olmak üzere varlığının üzerine derinlemesine düşünmesi sonucunda edinilen bir tür kendilik bilincinin keşfidir. Bilincin ve benliğin derinliklerine inildikçe Herakleitos'un ruhun *logosu* diye ifade ettiği kendilik bilinci keşfedilmektedir. Bu noktada ruhun *logosundan* anladığımız, insanın benliğinin derinliklerinde bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen, insanın asıl özü ve gerçekliği anlamına gelen temel bileşen yahut kendilik bilincinin [zihinselliğin] saf farkındalığıdır diyebiliriz. Herakleitos, kendimi keşfettim derken, evrendeki bütün varlıklara içkin olan *logosun*, kendi zihninin temelini kuran kendilik bilincinin varlığının farkındalığını edindiğini söyler. Ona göre bu keşifle edinilen farkındalık, başladığı andan itibaren oluşun<sup>6</sup> doğası gereği olarak ve bireyin

<sup>3</sup> “Kendimi aradım.” (Herakleitos, 2020: 15). “Kendimi araştırdım.” (Herakleitos, 2019: 191).

<sup>4</sup> *Gnothi s' auton*, (kendini tanı) prensibi, Delphi Tapınağı'nın girişinde bulunan sözdür.

<sup>5</sup> “Tüm yollarını dolaşan yine de ulaşamaz ruhun sınırlarına. Öyle derindir onun *logos'u*” (Herakleitos, 2020: 23). “Bütün yolu kat etsen de ruhun sınırlarını bulamazsın; onda derin bir *logos* vardır.” (Herakleitos, 2019: 159).

<sup>6</sup> Oluş, Herakleitos düşüncesindeki en merkezi kavramlardan bir tanesidir. Herakleitos evrendeki her şeyin sürekli hareket ve dinamizm halinde olduğunu söyler. O'na göre evrendeki hiçbir şeyde hiçbir şekilde bir



kendi çabaları ile de kendisini sürekli çoğaltır: “*Ruhun logosu kendisini çoğaltır.*” (Herakleitos, 2005: 267. Fragman: 115).<sup>7</sup> Bireyin, kendi zihinselliğinde kendilik bilincinin saf farkındalığını kazandığı *logosun* artıp çoğalması ateşe yaklaştıkça parıldayan, ışıldayan kömürlere benzetilebilir (Çakmak, 2005: 267). Buradaki benzetme ile hedeflenen, bireyin benliğinde ortaya çıkıp onu dönüştürecek kertede etkisi büyük olan farkındalığın mahiyetini ortaya koymaktır. Bu farkındalıkta farkına varılan ve Herakleitos’un ruhun *logosu* adını verdiği kendilik bilinci; kömür, Herakleitos’un evrendeki her varlıkta var olduğunu iddia ettiği kozmik *logosta* ateş olarak alınabilir. Benzetme üzerinden devam edecek olursak nasıl ki kömürler ateşe yaklaştıkça parıldayıp ışıldar ve tutuşursa ruh ya da kendilik bilinci de aynı şekilde kozmik *logosa* yaklaştıkça ışıldar ve kendisindeki *logosu* ortaya çıkarır (Çakmak, 2005: 267). Bu noktada ruhun *logosu* Herakleitos’un bahsettiği keşiften önceki pozisyonda, durağan ve pasif iken keşifle edinilen farkındalık sayesinde kozmik *logosla* bağlantı erişimine kavuşarak harekete geçer ve aktifleşir. Buradaki bağlantı karanlık ve puslu bir ormana güneşin doğmasıyla birlikte karanlık ve sislerin yavaş yavaş ortadan kalkmasına benzetilebilir. Birey, kendisinde, kendilik bilinci olarak tezahür eden *logosun* farkındalığıyla birlikte kozmik *logosla* bağlantı olanağına erişir.

Özetle, ruhun *logosunun* keşfi ve bu keşifle edinilen farkındalık, bireyin hayatında köklü bir dönüşüm meydana getiren türden bir aydınlanma hali olarak görülebilir. Herakleitos’a göre *logos*, insanın kendi benliğinde farkındalığına ulaşması gereken en değerli şeydir. Onun açısından nadir bulunan şeyleri elde etmek zor ve zahmetlidir (Arslan, 2016: 184). Herakleitos bu durumu altın örneğini vererek ifade eder: “*Altın arayanlar çok fazla toprak kazarlar ve çok az bulurlar.*” (Herakleitos, 2005: 73. Fragman: 22).<sup>8</sup> O’na göre altın, hakikati ya da daha özel anlamda *logosu* simgeleyen ve derinlerde olup öyle kolaylıkla kendini ele vermeyen bir şeydir (Çakmak, 2005: 73). Bu bağlamda altın hem değerlidir hem de onu topraktan bulup çıkarması oldukça güçtür. Burada ifade edilmek istenen ana husus, hakikate ulaşmak için derinleşmek ve hakikatin üzerini örten önyargılardan kurtulmak gerektiğidir (Çakmak, 2005: 73). Çünkü Herakleitos açısından “*Doğa saklanmayı sever.*” (Herakleitos, 2005: 283. Fragman: 123).<sup>9</sup> Bu

---

durağanlık yoktur. Her şey her an bir değişim içerisinde akıp gitmektedir. Herakleitos’a göre dünya, sürekli olarak değişir, ‘akış içindedir’ ve görünüşteki istikrar kesinlikle bir yanılsamadır (Solomon, R.C. – Higgins, K.M. 2013: 55). Herakleitos’un her şeyin sürekli değişip dönüşmesi esasına dayanan *panta rhei* (her şey akar) öğretisi, Herakleitos felsefesinin en merkezi temalarından bir tanesi olmuştur.

<sup>7</sup> “Ruhun *logos*’u kendini artırır.” (Herakleitos, 2020: 23). “Ruhun *logos*’u kendini çoğaltır.” (Herakleitos, 2019: 199).

<sup>8</sup> “Altın arayanlar çok toprak kazar ama az altın bulur.” (Herakleitos, 2020: 15). “Çünkü altın arayanlar toprağı çok kazarlar ancak az bulurlar.” (Herakleitos, 2019: 145. Fragman: 22).

<sup>9</sup> “Doğa saklanmayı sever.” (Herakleitos, 2020: 14). “Herakleitos’a göre doğa gizlenmeyi sever.” (Herakleitos, 2019: 203).

fragmanda doğa anlamında ele alınan *physis* sözcüğünün, şeylerin gerçek yapısı anlamına geldiği söylenebilir (Guthrie, 2011: 425). Başka bir deyişle nesnelere doğası, esas yapısı, hakikati kendini doğrudan açmayan ve saklanmayı seven bir yapıdadır, bundan dolayı onu açığa çıkarmak zorlu bir iştir (Çakmak, 2005: 283). Bu da ciddi bir çaba ve sıkı bir çalışma gerektiren bir hedeftir. Herakleitos açısından bu hedef, çerçöpü bilgiye tercih eden sıradan insanlar için çok zor bir uğraştır (Çakmak, 2005: 73). Dolayısıyla *logosun* idraki yoluyla kendilik bilincinin, o saf bilincin farkındalığını edinmek adına bilinmesi gereken husus, bu girişimin ciddi bir çaba ve sıkı bir çalışma gerektiridir.

Varlık felsefesindeki temel görüşlerden bir tanesi, başta kendi varlığımız olmak üzere bütün varlıklarda birbirine karşıt öğelerin birbirleriyle mutlak bir değişim içerisinde sürekli çatışarak bir uyum ortaya çıkardığı fikridir. Herakleitos bu fikri şu şekilde ifade eder: “*Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir.*” (Herakleitos, 2005: 45. Fragman: 8).<sup>10</sup> Herakleitos’a göre karşıt olanlar, birbirleriyle uzlaşmaz olan ve farklı yönlere giden öğelere karşılık gelir (Çakmak, 2005: 45). Birbiriyle uzlaşmaz olan ve farklı yönlere giden öğeler, kozmosta sürekli işleyen değişim ve oluş ile birbirleriyle karşı karşıya gelir ve çatışır. Başka bir deyişle birbirine zıt olan ve birbiriyle uzlaşmaz görünen öğeler birbirini olumsuzlayarak sürekli çatışır ve her şey, farklı kuvvetler arasındaki zıtlık yasasına göre sürekli bir değişim halindedir (Skirberg, G. – Gilje, N. 2014: 29). Bu çatışmanın sonucunda da bir gerilim ortaya çıkar. İşbu zıtların çatışmasından doğan gerilim düşüncesine göre, çatışma sonucunda bir uyum ortaya çıkar. Buna göre, görünüşte birbirine zıt olan şeyler, aslında bir ve aynıdır; bu birlik, daha derin düşünüldüğünde aynı zamanda uyumlu bir çokluktur (Dürüşken, 2020: 98).

Evrendeki varlıkların sürekliliği ve devamlılığını sağlayan şey bu çatışmadan doğan gerilim ve bu gerilim neticesinde ortaya çıkan uyumdur, Herakleitos’a göre uzlaşmaz ve birbirinden ayrı, birbirine zıt görünen öğeler bu çatışma sonucunda bir araya gelerek bir bağlam veya uyum oluşturur (Çakmak, 2005: 45). Bu uyumu sağlayan temel unsur ise, farklılıktaki gizli birlik olan ve evrendeki tüm varlıklarda içkin olarak bulunan zihinsellik olan *logos*dur (Skirberg, G. – Gilje, N. 2014: 29). Buna göre Herakleitos’ta bağlam veya uyumu oluşturanlar, birbiriyle uyumlu olan ve uzlaşan öğeler değil, tersine uyumsuz ve uzlaşmaz olan öğeler ve bu öğeleri birbiriyle uzlaştıran rasyonel ilke olan *logos*dur (Çakmak, 2005: 45).

<sup>10</sup> “[Herakleitos’un söylediğine göre] karşıt olanlar bir araya gelir, en güzel uyum uyuşmaz olanlardan doğar ve her şey çatışmadan meydana gelir.” (Herakleitos, 2020: 17). “Herakleitos, karşıt olanların bir araya geldiğini ve birbirinden ayrı olanlardan en güzel ahengin ortaya çıktığını söyler [her şey de çatışmaya göre meydana gelir]” (Herakleitos, 2019: 135).

Herakleitos bu durumu yay ve lir örneğini vererek anlatır: “Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını anlamazlar. Karşit dönüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi.” (Herakleitos, 2005: 133. Fragman: 51).<sup>11</sup> Bu düşünceye göre, kendinden farklı olan ya da kendinden ayrı düşen her şey zıtları oluşturur ama aynı zamanda zıt olanların birliği, bütünü oluşturur (Akgün, 2016: 61). Yayın yapısını, bir yanda içeri diğer yanda ise dışarı çeken, doğasını birbirine karşit iki gücün birlikte çatışması meydana getirir (Çakmak, 2005: 133). Yay, birbirine karşit öğelerin çatışması sonucu ortaya çıkan gerilim hattını ve bu gerilimden doğan uyumu sembolize eder. Bu bağlamda yay ve lir arasındaki *tertium comparationis*<sup>12</sup> ahenk içinde çalışmak üzere birlikte gerilen iki karşit gücün dinamikleridir (Jaeger, 2011: 165).

Herakleitos’a göre başta kendi varlığımız olmak üzere doğadaki varlıkları izlediğimizde bu karşılıklı çatışma ve gerilimden doğan uyumu görmemiz mümkündür. Her şeyin sürekli değiştiği ve birbirini olumsuzladığı evrende çatışma ve gerilimlerden doğan birlikli uyumu görmek, *logosun* doğasını ve nasıl işlediğini anlamak için en önemli adımdır. Ona göre evren, zıtların mücadelesinin meydana getirdiği bir uyum ve armonidir (Arslan, 2016: 190). Bu uyum ve armoniyi sağlayan ve sürekli değişim içinde birbiriyle çatışan öğelerin aynı zamanda sabit bir şekilde var kalmalarını sağlayan ilke ise Herakleitos’a göre *logostur*. *Logos*, sürekli değişen ve birbiriyle çatışan öğeleri düzenleyip yöneten ve onların sabit bir şekilde var kalmalarını sağlayan temel düzenleyici ilke ya da kozmik zihindir. O’nun düşüncesine göre birbirine karşit öğeler birbirine düzenli bağlanırlar ve birliktelik oluştururlar: “Bağlanırlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir’den her şey.” (Herakleitos, 2005: 49. Fragman: 10).<sup>13</sup> Burada, birin kendisinden çokluğa dönüşebileceği ve yine de birliğini

<sup>11</sup> “[İnsanlar] {Bir’in} ayrışarak kendi içinde uyum sağladığını anlamıyorlar, [burada] tıpkı yay ve lirde olduğu gibi karşitna dönüşme ve uyum [vardır].” (Herakleitos, 2020: 16). “Onlar ne bir şey biliyor ne de [bilmediklerini] kabul ediyorlar, {Herakleitos onları} şu şekilde suçluyor: Farklı olanın kendisiyle nasıl uyduğuna anlamıyorlar: Ondaki kendine-dönen bir ahenktir, tıpkı yay ve lirdeki gibi.” (Herakleitos, 2019: 161).

<sup>12</sup> *Vech-i kıyas*

<sup>13</sup> “Temaslar: Bütün olanlar ve bütün olmayanlar, bir araya gelen ve ayrılan, ahenkli olan olmayan, hem her şeyden Bir, hem Bir’den her şey.” (Herakleitos, 2020: 16). “Aynı şekilde doğa karşitlara ulaşmaya çabalar ve benzerlerden değil karşitlardan bir uyum meydana getirir. Kuşkusuz tıpkı erkeğin dişiyle birleşmesi gibi, birleşme hemcinsler arasında değil karşit cinsler arasında olur, ilk uyuşma karşitlar aracılığıyla olmuştur, benzerler aracılığıyla değil. Benzer şekilde sanat da doğayı taklit ederek üretir. Çünkü resim sanatı beyaz ve siyah, sarı ve kırmızı renkleri karıştırdığında doğal nesnelerin asıllarıyla uyumlu suretlerini meydana getirir; müzik ise tiz ve pes sesleri uzun ve kısa sesleri karıştırarak farklı seslerden tek bir ahengi meydana getirir; dilbilgisi ise sesli ve sessiz harflerin karışımını yaparak kendilerinden çıkan bütün sanatı bir araya getirir. Bunlar böyledir ve ‘Karanlık Herakleitos şöyle der: Bağlantılar: Bütün ve bütün olmayan, bir araya gelen ve ayrılan, birlikte söylenen ve ayrı söylenen, her şeyden bir ve birden her şey.” (Herakleitos, 2019: 137. Fragman: 10).\*

koruyabileceğine dair bir inançla karşılaşırız (Cornford, 2020: 267- 268). Buna göre *logos*, bir taraftan şeylerin gerçek doğasında içkin olarak kendisini çeşitlendirip çoğaltmasına karşın diğer taraftan da birliğini ve kendi özsel yapısını korumaktadır. Herakleitos'a göre tek bir hakikat vardır ve bu hakikatin kaynağı olan *logos*, sizin içinizde ve etrafınızdaki her şeydedir (Cornford, 2020: 268). Filozof açısından tüm var olanlar özünde tüm kozmosun temel anlamı olan *logosa* belirli derecelere sahiptir. Yani tüm tikel şeyler bu bir anlamın, *logosun* simgeleridir; hiçbirinin onun tam ve bağımsız bir ifadesi değildir (Cornford, 2020: 268). Cornford'dan alıntılanan bu son pasaj ile işaret edilmektedir ki *logos* her şeyde ortaktır ancak hiçbir şeyde tam ve bağımsız bir şekilde var değildir. Bir akılsallık [zihinsellik] olarak *logosun* tüm tikel şeylerde ve özellikle de insanlarda belirli derecelerde var olması ile panpsişizmin, zihinselliğin tüm varlıklarda belirli derecelerde var olması fikri arasındaki yakın temas ve benzerlik sadece bir tesadüf müdür? Herakleitos açısından *logosu* arayanlar, anlayarak açılmış gözlerle doğaya baksınlar, onu orada bulacaklardır; kendi doğalarına baksınlar, onu orada da bulacaklardır (Cornford, 2021: 148). Çünkü Herakleitos'un gözünde *logos* şeylerin nesnel bir durumudur, her şeyde ve her insanda ortak olarak vardır (Guthrie, 2011: 434). Her şeye nüfuz etmesi ve evrensel olması nedeniyle bu *logos* –evreni düzenleyen ve insan zihniyle kavranabilen bu yasa— her şeyde ortaktır (Guthrie, 2011: 436). Özetle Herakleitosçu keşif projesi, her şeyi yönlendiren düşünce olan *logosun* doğada olduğu gibi kendi içinde de keşfedilmesi gerektiği inancına dayanmaktadır (Cornford, 2021: 184). Bu görüş uyarınca denilebilir ki bizim zekâmız ilahi zekânın, *logosun* bir parçasıdır ve bu yüzden doğadaki varlıklarda içkin olup doğayı yöneten zekâyı ya da düşünceyi anlayabilme yeteneğimiz vardır (Cornford, 2021: 184).

### 3. Başlangıçtaki Ortaklık ve Hep Orada Olanın Yok Sayılması

Bir zihin kuramı olarak panpsişizme göre gerek insan varlıkları gerekse canlı cansız diğer bütün var olanlarda değişken derecelerde akılsallık veya zihinsellik vardır. Yani bir varlığı oluşturan fiziksel bileşenlerdeki karmaşıklık düzeyi arttıkça o varlığı oluşturan bileşenlerdeki zihinsellik düzeyi de buna paralel olarak artar. Bu kuram açısından insan zihninin gelişimi, fiziksel bileşenlerin bir kombinasyonu şeklinde bir gelişim olması ve bundan dolayı da basit zihinlerin daha karmaşık bir zihin yaratmak üzere birbirleriyle iç içe geçtiği bir yapı şeklinde açıklanabilir (Warburton, 2013: 141). Tıpkı bir paranın iki yüzü<sup>14</sup> gibi birbiriyle iç içe bulunan fiziksel ve zihinsel bileşenlerin, birbirleriyle birleşimine dayalı çeşitliliği ve karmaşıklık düzeyi arttıkça ortaya hem

\* Fragman'dan ayrı olan metni ve fragmanın kendisini aktaran Aristoteles'tir.

<sup>14</sup> Bu örnek zihin ile beden, tek bir tözün iki ayrı tezahürü olduğu iddiası etrafında merkezlenen çifte yön (*double aspect*) kuramından değil, zihin ile bedenin zihinsel ve fiziksel olmak üzere var oluş bakımından birbirinden bağımsız iki temel bileşenden oluştuğunu vurgulamak için verilmiştir.

zihinsel hem de fiziksel gelişim açısından daha yetkin varlıklar çıkmaktadır. Örneğin çok az çeşitlilikte fiziksel bileşene sahip olan taşlarda ilkel düzeyde bir zihinsellik varken taşlardan daha çok fiziksel bileşene sahip olan bitkilerde taşlarınkinden daha ileri düzeyde bir zihinsellik vardır (Warburton, 2013: 141). Bundan dolayı bitkilerin, hayvanların, gezegenlerin, yıldızların ve galaksilerin hepsinin çeşitli derecelerde bilince sahip olduğu panpsizizm açısından dünya, bir zihinler ve ruhlar hiyerarşisinden oluşur (Revonsou, 2016: 81).

Panpsizizmin zihne dair bu görüşleri Herakleitos'un *logosa* yüklediği anlam ve işlevle birebir örtüşmektedir. Ona göre insana düşen temel görev, "her şeyin kendisine göre olup bittiği", "her şeyi yönetip düzenleyen" ve "bütün varlıklarda içkin bir şekilde var olan" *logosun* ne olduğunu anlamaya çalışmak ve önceki başlıkta değindiğimiz üzere keşfetmektir (Akgün, 2016: 83). Çünkü dünyada kendi yerimizi bulmak, yaşamayı öğrenmek ve eylemlerimizle dünyaya katkıda bulunmak için öncelikle bizi kuşatan dünyayı tanımalıyız (Ferry, 2018: 17-18). Bir önceki başlıkta da değindiğimiz üzere Herakleitosçu kendilik bilincini keşfetme projesi, evrendeki bütün varlıklarda içkin olan ve o ya da bu yolla tezahür eden rasyonel ilke, *logosla* [zihinsellikle] bağlantı kurmasını hedefler. Bu bağlantının kurulmasıyla birey, dünyada yalnız olmadığını anlayacak ve çokluğun ardındaki birlikle düzeni tecrübe edecektir. Çünkü Herakleitos'un da dediği gibi *logos* her şeye ortaktır: "*Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özgü düşünceleri varmış gibi yaşar.*" (Herakleitos, 2005: 33. Fragman: 2).<sup>15</sup>

Bu bölümün başında alıntıladığımız fragmanda, her şeyin kural ve yasası olarak düşünülen *logos*, yukarıdaki fragmanda her şeye ortak, her şeyde bulunan bir unsur olarak değerlendirilir (Çakmak, 2005: 33). Özellikle bu fragman, panpsizizmin zihne dair görüşlerinin arkeolojik temellerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Çünkü hem panpsizizm hem de Herakleitos akılsallığın [zihinselliğin] her şeye içkin ve her şeyde ortak olduğunu iddia etmektedir. Bu anlamda ele alındığında *logos*, bütün varlıklarda içkin olarak bulunan, varlıklardaki sürekli değişim ve çatışmadan etkilenmeyen rasyonel ilke ya da akılsallık [zihinsellik] olarak ele alınabilir. Benzer şekilde panpsizizm de fenomenal niteliklerin; bilincin, dünyanın temel özelliği olduğunu ve evrenin her tarafında bulunduğunu söyleyen bir kuramdır (Bailey, 2019: 358-359). Bu bağlamda sosyal topluluğun temeli olan insan aklı, kozmik topluluğun yani evrendeki tüm var olanların temeli olan evrensel aklın, *logosun* tezahürüdür (Hadot, 2012: 171). Herakleitos ortak olanın takip edilmesinden bahsederken şeylerin

<sup>15</sup> "Ancak *logos* [her şeyde] ortak olmasına rağmen birçok insan kendi düşüncesi varmış gibi yaşar." (Herakleitos, 2020: 9). "Bundan dolayı ortak olanı takip etmek gerekir; çünkü ortak olan geneldir. *Logos* genel olsa da çokları kendi düşünceleri varmış gibi yaşar." (Herakleitos, 2019: 131).

ve haddizatında her şeyin temelinde bulunan bileşen olan düşünceyi, akılsallığı [zihinselliği] kastetmektedir (Akgün, 2016: 11).

Herakleitos'a göre derin bir *logosa* sahip olan insan, ruhundaki derin *logosun* farkındalığını edinmesiyle birlikte kozmosa açılarak kozmik *logosla* bağlantı olanağına kavuşur (Çakmak, 2005: 119). Burada bireyin kozmosa açılmasını mümkün kılan şey, kendi benliğindeki *logosun*, kendilik bilincinin keşfi ile farkındalığını edinmesidir. Bu farkındalıkla birlikte 'benzer benzeri çeker' prensibi gereği birey de kendisindeki *logosun* sayesinde kozmik *logosla* bağlantı olanağına kavuşur. Herakleitos'a göre mikrokozmos olan insan ile makrokozmos olan evren arasındaki ilişkinin temeli bu açılamda bulunur (Çakmak, 2005: 119). Panpsişizm açısından da sayısız bilinçli zihin tüm evrene nüfuz etmiştir, öznel iç yaşam her yanımızda akıp gider –insanlar, evrene yayılmış ucu bucağı olmayan bilinçsiz bir karanlıkta bulunan yalnız, soluk, bilinçsiz fenomenal ışıklar değildirler (Revonsou, 2016: 81). Başka bir deyişle zihin ya da zihinsellik sadece insana özgü olan bir yeti değil tam aksine tıpkı fiziksel bileşenler gibi tüm evrene nüfuz etmiş olan ve bütün varlıklarda içkin olarak var olan bir gerçekliktir. Panpsişizmin zihne dair bu görüşlerini Herakleitos'un yukarıdaki paragrafta incelediğimiz fragmanları ile düşündüğümüzde panpsişizmin zihin kuramının arkeolojisinde ciddi bir anlamsal benzerliğe temas ettiğimizi düşünmemizde bir sakınca yoktur.

Herakleitos'a göre, insanların büyük çoğunluğu gerçekliğin farkında değildir çünkü ona göre büyük çoğunluk dinlemeyi bilmiyorlar bu yüzden de onlar dildeki, benliğin derinlerindeki ve nesnelardaki *logosu* anlamıyorlar (Çakmak, 2005: 67). Dolayısıyla da onlar, "Her zaman bir arada buldukları şeyle, evreni yöneten *logosla* anlaşmazlığa düşüyorlar." (Herakleitos, 2005: 188. Fragman: 72).<sup>16</sup> Bu fragmanda, doğal bir varlık olarak insanın başlangıçtan sona kadar her zaman *logosla* bir arada olduğuna, yani onun benliğinin derinlerinde onun kendilik bilincini yapılandıran temel unsurun *logos* olduğuna vurgu yapılmaktadır. Herakleitos'a göre insanların büyük çoğunluğu, *logosun* farkındalığını edinmediklerinden, her zaman onunla bir arada olduklarını fark etmeden yaşıyorlar. Dolayısıyla da evrendeki varlıkların temel tözsel bileşeni ya da düzenleyici rasyonel ilkesi olan kozmik *logosa* açılmıyorlar.

Herakleitos'a göre yukarıdaki pasajda her zaman bir arada oldukları *logostan* habersiz yaşayanlar grubunda çok şey bilmenin bilgelik olduğu başlangıç noktasından hareket edenler de dahildir: "Çok şey öğrenmek anlayışlı [bilge] olmayı öğretmez, öğretseydi, Hesiodos

<sup>16</sup> "Birçok insan ne kadar çok şeyle karşılaşırsa karşılaşsın, onların ne şekilde olduğuna kafa yormaz, onlarla ilgili bilgi sahibi olduktan sonra bile onları anlamaz, ama anladıklarını sanır." (Herakleitos, 2020: 9). "En çok, sürekli beraber oldukları bütünü yöneten *logos'tan* ayrılıyorlar ve her gün karşılaştıkları şeyler onlara yabancı görünüyor." (Herakleitos, 2019: 175).

ile Pythagoras'a ve de Ksenophanes ile Hekataios'a öğretirdi." (Herakleitos, 2005: 109, Fragman: 40).<sup>17</sup> Herakleitos açısından anlamadan, derinliğine araştırmadan çok şey bilmek veya öğrenmek, varlığın hakikatini anlama noktasında yetersiz kalır (Çakmak, 2005, 109). Çünkü bu yöntem başlangıç noktası açısından hatalıdır. Başlangıç noktasında, Hekataios ve Heredotos'un başını çektiği girişimler; bilinen dünyanın her yanını gezmek, her türlü insana sorular sormak ve olgusal bilgi toplamak ya da teoloji, ahlak, sanat, zanaat gibi konularda insanlara öğretmenlik yapmak veyahut felsefi anlamda Miletosluların yaptığı gibi dış doğayı incelemeye dayalıdır (Guthrie, 2011: 424). Herakleitos, tüm bu yöntemler sonucunda elde edilen bilgi yığınlarının hakikatin bilgeliğini doğurmayacağını söyler. Çünkü ona göre sadece çok şey bilmeye dayalı girişimler başlangıç noktası açısından eksik oldukları için kuru bir talimden öteye geçemeyecektir. Onun bilgelik yolundaki öğretisi ise önceki pasajlarda üzerinde durduğumuz, *logosun* farkındalığına dayalı kendilik bilincinin keşfi ve bununla beraber bireyin kozmik *logosla* bağlantı olanağına kavuşması yoluyla gerçekleşir. Ona göre hakikate dayalı bilgeliği elde etme ülküsü taşıyan bir araştırmacı talime girişeceği disiplin her ne olursa olsun başlangıçta, disiplinin talim içeriğinin yanında *logosun* farkındalığına da sahip olmalı yani Herakleitos'un tabiri ile "kendini keşfetmelidir".

Panpsişizme göre de insan zihnine dair yapılan araştırmalar, önceki ana başlıkta da değindiğimiz üzere başlangıç noktası açısından eksiktir. Buna göre zihnin ya da bilinçli deneyimin doğasına yönelik araştırmalardaki temel eksiklik, zihni ya da bilinçli deneyimi oluşturan temel bileşenlerin zihinsel nitelikten yoksun olduğuna dair asılsız bir varsayımla yola çıkılmasıdır (Heil, 2020: 264). Bu hususun doğru şekilde anlaşılması önemlidir. Panpsişizm başlangıç noktasında zihnin ya da zihinselliğin, özü gereği fiziksel olmayan ve bir yapıcı ya da oluşturucu öge olarak fiziksel bileşenlerden ayrı tutulması gereken bir nitelik olarak ele alınması gerektiğini iddia eder. Başka bir deyişle panpsişizm, zihnin ve bilinçli deneyimin açıklanması hususunda, temel şeylerin bilinçli niteliklerden, farkındalıktan yoksun olduğu varsayımını reddederek yola çıkar. (Heil, 2020: 265). Herakleitos'un önceki paragrafta incelediğimiz fragmanları ile panpsişizmin bu görüşü arasında yine ciddi bir anlamsal benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki Herakleitos'a göre *logos*, tüm varlıklarda 'her zaman' için bir şekilde akılsallık [zihinsellik] olarak var olan temel bileşendir. Panpsişizm açısından da zihinsellik tüm varlıklarda her zaman var olan ve fiziksel bileşenlerle birlikte ele alınması gereken temel bileşendir. Ayrıca Herakleitos'un, çok şey bilmenin bilgelik olmadığına dair fragmanı ve kendi döneminde yaşamış olan kimi muteber otoritelere<sup>18</sup> yönelttiği

<sup>17</sup> "Çok şey bilmek kavramayı öğretmez. Öyle olsaydı Hesiodos ile Pythagoras'a ve yine Ksenophanes ile Hekataios'a öğretirdi." (Herakleitos, 2020: 12). "Çok şey öğrenmiş olma akıllı olmayı öğretmez; çünkü öyle olsa Hesiodos'a, Pythagoras'a ayrıca Ksenophanes'e ve Hekataios'a öğretirdi." (Herakleitos, 2019: 155).

<sup>18</sup> Author probabilis

eleştiriden anlaşılan temel husus şudur: Bilgelik araştırmasında üzerinde inceleme yapılan alan her ne olursa olsun, araştırmacı başlangıç noktasında şu iki hususu dikkate almalıdır: (1) Araştırma yapılacak disiplinin talim içeriği ve (2) *logosun* farkındalığına dair kendilik bilincinin edinilmesi yani bireyin “düşüncelerini kendi içine çevirerek gerçek benliğini –kaynağında *logos* olan gerçek benliğini– keşfetmesi (Guthrie, 2011: 426). Panpsişizm de yukarıda bahsettiğimiz üzere, zihnin doğasına yönelik araştırmalar başlangıçta gerçekten var olanın fiziksel bileşenler olduğu metodolojisi başlangıç noktası açısından eksik olduğunu zihnin fiziksel gerçeklik gibi var sayılması gereken bir temel nitelik olduğunu iddia eder. Herakleitos'un *logosa* yüklediği anlam ve işlev ile panpsişizmin zihne yüklediği anlam ve işlev birbirine bu denli yakın temas ettiği için panpsişizmin zihin görüşünün arkeolojik temellerinin Herakleitos'un *logos* ile ilgili düşüncelerinde olduğunu iddia etmek yerindedir.

Panpsişizm, zihnin doğasına dair görüşlerinin bilimle çelişen bir tarafının olmadığını da iddia eder. Çünkü panpsişizm açısından fiziksel olanın doğası itibarıyla bilince benzediğini veya ondan tümüyle farklı bir şey olduğunu iddia etmek için herhangi bir bilimsel dayanağa sahip değilizdir (Revonsou, 2016: 82). Hal böyleyken zihnin ya da zihinselliğin, zihne dair araştırmalarda yok sayılması ya da onun belirli bir fiziksel karmaşıklık düzeyi sonrasında beliren bir şey olduğunu savunmanın herhangi bir bilimsel dayanağı yoktur. Fiziksel anlamda fiziksel bileşenlere dair bildiklerimizin, zihnin doğasının fiziksel bileşenlerin karmaşık örgütlenmesi ile beliriveren bir şey olduğu sonucuna götürecek bir delilden yoksundur. Çünkü fiziksel olanın ne olduğunu bilmiyoruz, fakat bilincin temel iç doğasının ne olduğunu mutlak bir kesinlikle biliyoruz: niteliksel öznel deneyim (*qualia*) (Revonsou, 2016: 82). Gerçekten de niteliksel öznel deneyimlerimizin tam olarak ne ve nasıl olduğuna dair bilgilerimizin kesinliği, fiziksel olanın tam olarak ne ve nasıl olduğuna dair bilgilerimizin kesinliğinden fazladır. Hal böyle iken doğasına dair daha az bilgi sahibi olunan bir şey ile doğasına dair daha çok bilgi sahibi olunan bir şeyi açıklamaya dayalı bir metodoloji ne kadar doğru olabilir? Ayrıca bu noktada panpsişizm fizikalist teoriler kadar radikal indirgemeler de yapmaz. Panpsişizm, zihni ya da bilinçli deneyimi açıklarken hem fiziksel hem de zihinsel öğelerin ontolojilerinin var sayılmasını salık verir. Bu iddiasını da fiziksel olanın aynı zamanda öznel niteliksel deneyime (*qualia*) karşılık gelecek bir iç doğasının veya boyutunun bulunabileceği iddiasıyla destekler (Revonsou, 2016: 82).

#### 4. Sonuç: Temaslar

Herakleitos'un bir önceki paragrafta değindiğimiz fragmanıyla panpsişizmin zihne dair son bahsettiğimiz görüşleri arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Herakleitos'ta her şeye içkin olan, her şeyi yönetip düzenleyen akılsallık ile, *logos* [zihinsellik], bütün varlıklarda başlangıçtan itibaren içkin bir şekilde mevcut iken, panpsişizmde de



zihinsellik, fiziksel bileşenlerin belirli bir karmaşıklık düzeyine erişmesi sonucunda beliren bir şey değil tam aksine fiziksel bileşenlerle birlikte başlangıçtan bu yana daima var olan temel ve özü itibarıyla fiziksel olamayan bir unsurdur. Herakleitos açısından bütün varlıklarda başlangıçtan bu yana içkin bir şekilde var olan akılsallık ya da *logosun* [zihinselliğin] özü, bitip tükenmeyen bir hareketlilik ve oluş ile çatışmakta olan karşıtların ahenkli uyumu ve birlikli yapısıdır (Dürüşken, 2020: 102).

Herakleitos'a göre *logos* her yerde mevcut olmasına karşın insanlar onu anlamıyorlar (Çakmak, 2005: 97). Çünkü ona göre *logosu* anlamak için gerekli olan bilişsel ve duygusal donanım bütünlüğünden ve derin bilgeliğinden yoksunlar. Bu noktayı biraz açacak olursak Herakleitos'un bilgeliğinden anladığı şeyin ne olduğu üzerinde durmamız gereklidir. Herakleitos'a göre, "*Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir.*" (Herakleitos, 2005: 111. Fragman: 41).<sup>19</sup> Bilgelik, başta insanın kendi varlığı olmak üzere evrendeki bütün varlıkların düzenleyici temel rasyonel ilkesi olan kozmik aklı, *logosu* bilmektir. Dolayısıyla Herakleitos'a göre bilge olmak (*sophon*), çok şey bilmek değil, kozmostaki planı, düşünceyi, başka bir deyişle hakikati bilmektir (Çakmak, 2005: 111). Hakikati bilmenin anahtar noktası ise önceki başlıkta değindiğimiz husus olan çokluktaki birliği kavramak ve anlamaktan geçmektedir. Bu da kişinin önce kendi varlığının derinlerinde var olan *logosun* farkındalığı ile kendilik bilincini edinmesi ve böylelikle kozmik *logosla* bağlantı kurması yoluyla çokluktaki birliğin bilincine varması şeklinde gerçekleşir. Böylelikle *logos*, işitilecektir: "*Beni değil logosu işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir.*" (Herakleitos, 2005: 131. Fragman: 50).<sup>20</sup> Herakleitos, kendisine değil, *logosa* kulak vermelerini söylediği zaman, *logosun* kendi söyleviden daha fazla anlama geldiğinin açık olduğunu belirtmektedir (Cornford, 2021: 144). Bu anlayışa göre bilgelik, evrendeki varlıklar arasında var olan birlik ve bütünlüğü görmek ve bu birlikle bütünlüğün sağlayıcısı olan *logosu* işitmek demektir. *Logosun* işitilmesi de yukarıda bahsettiğimiz farkındalıkların edinilmesi ile mümkündür. Herakleitos'u işiten, *logosu* işitmiş demektir. Çünkü *logos*, söylemin dile getirdiği bir doğru yani daha çok, olup biten her şeyi yöneten gerçeklik olarak süren "hakikat" anlamına gelmektedir (Cornford, 2021: 144).

Başka bir deyişle Herakleitos, alıntıladığımız bu son fragmanda *logosu* hem söz hem de sözün yaslandığı hakikat ya da anlam olarak kullanmıştır (Çakmak, 2005: 131). Bu anlayış açısından hakikat, evreni ve evrendeki varlıkları düzenleyip yöneten rasyonel

<sup>19</sup> "Bilgelik tektir: Her şeyi her şey üzerinden yöneten düşünceyi bilmek." (Herakleitos, 2020: 15). "Çünkü bilgelik Bir'dir, her şeye her şey aracılığıyla yön veren düşünceyi bilmektir." (Herakleitos, 2019: 157. Fragman: 41).

<sup>20</sup> "Asıl bilgece olan beni değil, *logos'u* dinledikten sonra her şeyin Bir olduğunu anlamaktır." (Herakleitos, 2020: 16). "Bana değil ancak *logos'a* kulak verenler için her şeyin bir olduğunda hemfikir olmak bilge bir şeydir." (Herakleitos, 2019: 161).

ilke, *logosa* [zihinselliğe] kulak vermek ve onu işitmektir. Herakleitos kendisini *logosun* farkındalığını kazanıp kendilik bilincini keşfeden birisi olarak düşündüğünden sözlerinin de bu bağlamda ele alınmasını ima etmektedir: O bilgeliği "kendisini araştırarak" bulmuştur ama öte yandan bu bilgelik Herakleitos'un özel görüşleri değil, aksine "herkes için ortak olan bir şeydir." (Cornford, 2021: 147). Bu açıdan Herakleitos'un kendisi bilgedir; hakikati görmüş ve onu kendi *logosunda* yeniden üretmiştir (Cornford, 2021: 148). O'na göre bilgelik çok şey bilmek değil, *logosu* bilmek, fark etmek, yaşamak ve işitmektir. Kendisinin bu son fragmanda bir noktada *logosun* farkındalığıyla keşfini gerçekleştiren birisi olarak sözlerinin, *logos'un* 'söz' şeklinde tezahür eden hali olarak ele alınmasını salık verdiğini düşünebiliriz. Bu minvalde Herakleitos kendi sözlerinin ezeli ve ebedi hakikati yani *logos'u* dile getirdiğini ima etmektedir (Çakmak, 2005: 219). Bu durumda Herakleitos'un sözlerini Herakleitos söylemişçesine ele alıp değerlendirmekten ziyade onları *logos'un* söz şeklinde tezahür eden temsilleri olarak ele almak gerekmektedir. Böylelikle Herakleitos'a ve onun sözlerine kulak vermek, *logos'un* söz olarak tezahür etmiş haline yani hakikate kulak vermekle eşitlenir. Hakikate kulak verilip *logos* işitildiğinde insan, kozmostaki birlik ve bütünlüğü fark edecek ve böylelikle bilgelikle sonuçlanan bir aydınlanma ile aydınlanacaktır. Bu proje açısından bilgelik, ruhun dinginliğini (*ataraxia*), içsel özgürlüğünü (*autarkeia*) ve kozmik bilinci beraberinde getiren bir yaşam şeklidir (Hadot, 2012: 245). Bu aydınlanma projesinde bilge olan kozmosun bütünlüğüdür, bilgelik ise bu birlik ve bütünlüğü kavramaktır (Çakmak, 2005: 253). Birlik ve bütünlüğün kavranması ise *logos'un* yani evrendeki tüm varlıklara içkin olan aklın [zihinselliğin] farkındalığıyla, bireyin kozmik aklın bilgeliği ile aydınlanması anlamına gelir. "Akla uygun konuşmak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları tanrısal olandan beslenir. Bu tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter." (Herakleitos, 2005: 265. Fragman: 114).<sup>21</sup> Herakleitos açısından her şeyde ortak olanın *logos* olduğu bahsine yukarıda değinmiştik. Bu fragmanda bahsedilen husus, her şeyde ortak olan temel rasyonel ilke olan *logos'a* göre bir yaşam sürmenin toplumsal yaşam için oldukça hayati bir önemde olduğu fikridir. Çünkü Herakleitosçu proje açısından, toplumsal yaşamı düzenleyen unsurlar olan ve insanların oluşturdukları yasalar, insan aklının ürünü olan şeyler oldukları ve insan aklı da tanrısal akıl olan *logos'un* bir tezahürü olduğu, ondan beslendiği için aynı zamanda tanrısal olandan beslenir. Evrendeki temel düzenleyici rasyonel ilke olarak ele alındığında *logos*, devleti oluşturan bireylerin bağlı

<sup>21</sup> "Aklıyla konuşanlar her şeyde ortak olana dayanmalı, tıpkı bir kentin kendi yasasına dayanması gibi, ama bunu [bir kentten] daha güçlü bir şekilde yapmalı. Zira insan yasaları bir yasadan, yani kutsal yasadan beslenir, dilediği gibi yönetir ve her şeye yeter, geriye fazlası kalır." (Herakleitos, 2020: 24). "Akıllarıyla söz söyleyenler yasalara uyan bir kent-devletinde olduğu gibi herkesin ortak yararını güçlendirmelidir ve daha da güçlü hale getirmelidir. Çünkü bütün insani yasalar tek bir yasadan beslenir; çünkü bu tanrısal yasa istediği gibi üstün gelir, her şeye yeter ve her şeyin üstesinden gelir." (Herakleitos, 2019: 199).

bulunduğu yasalara benzese de, en kudretli devletlerin yasalarından bile büyük ve üstündür (Jaeger, 2011: 161). Çünkü, “*düşünme herkese ortaktır.*” (Herakleitos, 2005: 113. Fragman:113). Düşünme herkese ortak olduğuna yani evreni ve içindeki her şeyi yönetip düzenleyen temel rasyonel ilke olan *logos* herkese ortak olduğuna göre akla uygun bir şekilde konuşmak isteyenler her şeyde belirli ölçü ve oranlarda ortak olana, *logos*'a sıkıca sarılmalıdır (Çakmak, 2005: 265). Bu minvalde Herakleitos, sadece hakikati, *logos*'u bilmek istemekle kalmayan, bu bilginin insan hayatına etki ederek onu şekillendirip dönüştürecek bir husus olduğuna dikkat çeken ilk filozoftur (Jaeger, 2011: 159). Ona göre *logos*'u tanıyıp öğrenen kimse, doğadaki bu akıl yasasını kendi eylemlerine ve yasalarına kılavuz olarak alacaktır, böylece bu kimse 'genel'e bağlanmış olacaktır (Gökberk, 1998: 25). Onun istediği ve toplumda gerçekleşmesini arzuladığı şey, insanların tamamen uyanık ve kendinde ve her şeyin kendisine bağlı bir şekilde meydana geldiği *logos*'un bilincine vararak yasa kurmalarını, toplumu inşa etmelerini ve böylece aklın ışığı altında aydınlanmış bir yaşam sürmelerini sağlamaktır (Jaeger, 2011: 159).

Bilinçli öznelere varlığını layıkıyla onaylayıp teslim edebilecek biricik metafiziğin kendi zihin kuramı olduğunu iddia eden panpsişizme göre de zihinsellik her şeyde mevcuttur (Priest, 2012: 118). Herakleitos'un anlayışına göre nasıl ki akılsallık [zihinsellik] ve her şeyi yönetip düzenleyen rasyonel bir ilke olarak *logos* bütün varlıklardan yasalara kadar her şeyde mevcut ise panpsişizmde de zihinsellik bütün var olanlarda benzer şekilde mevcuttur. Buna göre panpsişizm temel nitelikleri açısından cansız fiziksel varlıklardan canlı organizmalara kadar her şeyde içkin bir şekilde var olan zihinsellik, bireysel insan bilincinin üstünde insan türünün tamamının ortak bilinci, onun üstünde dünya gezegeninin bütün biyosferinin birleşik bilinci, daha üstte güneş sisteminin, galaksinin bilinci ve nihayetinde mutlak evrensel bilinç olarak vardır (Revonsou, 2016: 81).

## 5. Kaynakça

- Arıcı, M. (2019). “Zihin Felsefesi: Ben Nerede, Zihin Bedensiz Var Olabilir mi?” Murat Arıcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Arıcı, M. (2014). “Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü.” *Beytül Hikme Felsefe Dergisi*, 4(2): 01-13. Alındığı URL: <http://www.beytulhikme.org/DergiTamDetay.aspx?ID=152&Detay=Ozet>
- Arslan, A. (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Bailey, A. (2019). "Dipnot: Zihin Felsefesi-Önümüzdeki On Yıl." Andrew Bailey (Der.), *Zihin Felsefesi içinde* (s. 351-363). Çev. Füsün Doruker. Ankara: Fol Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden Felsefeye*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Cornford, F. M. (2021). *Bilgeliğin Başlangıcı*. Çev. Şahin Filiz, Fatih Özeş. İstanbul: Say Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2020). *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gökberk, M. (1998). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Jeager, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları
- Hadot, P. (2012). *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çev. Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. Çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Herakleitos. (2016). *Fragmanlar*. Çev. Arzu Akgün. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Herakleitos. (2019). *Fragmanlar*. Çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Herakleitos. (2020). *Fragmanlar*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ferry, L. (2018). *Gençler İçin Batı Felsefesi*. Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi, Çağdaş Bir Giriş*. Çev. Seda Akbıyık, Merve Bilgili. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. Çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius Sosyal Yayınlar
- Mandik, P. (2014). *This is Philosophy of Mind, An Introduction*. Wiley Blackwell.
- Onur, F. (2019). "Bilinç Problemi ve Panpsişizm." *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2(1): 67-91 . Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/46637/548944>
- Priest, S. (2018). *Zihin Üzerine Teoriler*. Çev. Ayhan Dereko. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Revonsuo, A. (2016). *Bilinç, Özneliğin Bilimi*. Çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları.

Skirberg, G. ve Gilje, N. (2014). *Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi*. Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları.

Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları.

## Gazzâli'nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı

### [Al-Ghazzâlî's View of the Soul and His Agnostic Approach]

Metin AKAR \*

Selçuk University

Received: 21.11.2021 / Accepted: 29.12.2021

DOI: 10.51404/metazihin.1039166

Research Article

**Abstract:** Mysteries regarding the nature of the mind remain the main subject of philosophical investigations from past to present. Theories put forward to eliminate these mysteries, in a general framework, can be roughly classified as the dualist view, which states that the mind is immaterial, and the body is material; and the monist view, which claims that only matter (materialism) or only mind (idealism) exists as a single substance. The primary aim of this paper is to present al-Ghazzâlî 's views on the soul, as a theologian, in a systematic way and to reveal al-Ghazzâlî's position on the issue. In order to achieve this aim, the paper first examines the existing definitions of the soul, then discusses how al-Ghazzâlî defines the soul and the elements related to the soul, such as the nafs, the aql, the heart, and the problems created by the results of these definitions. Finally, the paper claims that al-Ghazzâlî can be identified as a dualist agnostic/mysterian regarding the nature of the soul.

**Keywords:** al-Ghazzâlî, soul, nafs, aql, heart, agnosticism, mysterianism.

**Öz:** Zihnin doğasına ilişkin gizem, geçmişten günümüze felsefi soruşturmalara baş konusu olma niteliğini korumaktadır. Söz konusu gizemi gidermek için ortaya atılan kuramlar, kabaca, zihnin gayri maddi ve beden maddi olmak üzere iki farklı töz olduğunu ifade eden düalist görüş ile sadece maddenin (materyalizm) ya da sadece zihnin (idealizm) tek töz olarak var olduğunu iddia eden monist görüşler şeklinde sınıflandırılabilir. Bu makale, Gazzâli'nin bir kelamcı olarak ruha dair görüşlerini sistematik bir bütünlük içinde vermeyi ve Gazzâli'nin bu konudaki pozisyonunu ortaya koymayı birincil hedef edinmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için makale, önce ruhla ilgili var olan tanımları irdelemekte, sonra Gazzâli'nin ruh ve ruhla bağlantılı akıl, kalp, nefis gibi unsurları nasıl tanımladığını ve bu tanımların sonuçlarının meydana getirdiği problematiği masaya yatırmaktadır. Son olarak

\* **Author Info:** Graduate Student – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: [metinakar12@gmail.com](mailto:metinakar12@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9514-2380>

**To Cite This Paper:** Akar, M. (2021). "Gazzâli'nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı." *MetaZihin*, 4(2): 111-126.

makale, Gazzâli'nin ruhun mahiyetine dair düalist bilinemezci/gizemci bir noktada konumlandığını iddia etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazzâli, ruh, nefis, akıl, kalp, bilinemezcilik, gizemcilik.

## 1. Giriş: İnsan Nedir? Ruha<sup>1</sup> İlişkin Tanımlamalar

“Nedir” sorusuna verilecek cevaplar temelde sözel tanım, tasviri tanım ve hakiki tanım olarak üç kısma ayrılır (Gazzâli, 2019: 52). Örneğin “bina nedir” sorusuna sözel tanım gereği “bina evdir/yapıdır” cevabı verilebilir. Tasviri tanıma göre “bina üst üste konulan ya da tek halde duran beton yığındır” denebilir. Son olarak ise hakiki tanıma göre “bina kişilerin ferdi halde ya da topluca yaşamını sürdürebildiği bir yapıdır” şeklinde cevap verilebilir. Biz makale boyunca sözel ve tasviri anlamı dışarıda tutarak insan nedir sorusunun hakiki cevabını problematik olarak işleyeceğiz. Bu tanımları Gazzâli'den kaynak göstererek ifade etmemizin nedeni ise söz konusu tanımları Gazzâli dönemine kadar sınırlayarak anakronizme düşmemektir.

“İnsan nedir?” sorusunun hakiki tanımına yönelik birçok farklı görüş ifade edilmiştir. Eş'arî *“Makâlâtü'l İslâmiyyin ve İhtilafu'l Musallîn”* kitabında bu konuda insanların ihtilafa düştüğünü ifade eder ve kişilerin bu soruya ne şekilde cevap verdiklerini aktarır. Örneğin Ebu'l Huzeyl “İnsan; iki eli, iki ayağı olan görülen şahıstır” tanımını yaparken, Nazzam bu soruya “İnsan, ruhtur. Fakat beden ile iç içe geçmiş ve ona karışmıştır. Her biri diğerinin içindedir.” diyerek cevap vermektedir. Bir diğer tanım ise Ma'mer yapmakta ve “İnsan, parçalanmayan bir cüz'dür. O, alemde düzenleyicidir. Görünen beden onun için bir araçtır” demektedir (Eş'ari, 2020: 254, Dalkılıç, 2004: 261-263, Akçay, 2005: 96). Görüldüğü üzere temelde “insan nedir” sorusuna hakiki tanım yapabilmek için ya bedene ya ruha ya da her ikisine birden atıf yapılmak zorundadır. Keza bazıları salt bedeni baz alarak insanı “şu görünendir” diyerek tanımlarken bazıları ise “insanın şu görünenin ötesinde gayri maddi bir hakikati vardır” diyerek tanım yoluna gitmektedir. Burada şu nokta dikkat çekicidir ki insan nedir sorusuna hangi şekilde cevap verirsek verelim bir şekilde ya olumsuzlayarak ya da olumlayarak tanıma ruhu dahil ediyoruz. Nitekim Ebu'l Huzeyl tanımında ruhun maddi olduğunu kabul ederek gayri maddi ruhu insan tanımında olumsuzlarken Ma'mer ise tam tersi şekilde ruhu olumlayarak insanın hakiki tanımının yüklemi yapmaktadır. Anlaşılacağı üzere tanım noktasında başvurmamız gereken en önemli kavramlardan biri ruh kavramıdır. Ruh kavramını incelerken makalemizin ana esasından çok fazla uzaklaşmamak adına

<sup>1</sup> Zihin, nefis, ruh, kalp ve akıl kavramları makale boyunca yer yer birbirleri yerine kullanılacaktır. Bahse konu olan kavramların İslam Kelamında tanım ekseninde birbirinden ayrıştığı noktalar için bkz: Tritton, 2012: 289-298.

genel bir sözlük tanımı verdikten sonra sadece Aristoteles ve İbn Sînâ'nın ruha dair görüşlerini vereceğiz.<sup>2</sup>

Dilimize Arapçadan geçen "ruh" kelimesi "geçmek, gitmek, rüzgârlı olmak ve gece yürüyüşü yapmak" anlamına gelen "rvh" kökünden türetilmiş olup anlam itibariyle sözlükte "canlılarda hayatı sağlayan unsur" şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Koca, 2021: 1258, Yavuz, "Ruh", DİA. XXXV: 187). Felsefi literatürde ise İlkçağ Grek Felsefesinde yine hemen hemen aynı anlamlara gelen ve ruh kelimesinin karşılığı olarak "*pneuma*" kelimesi kullanılırken Platon'un ruhun gayri maddi olduğuna yönelik söylemleri ile "soluk" anlamına gelen "*psûkhê*" (Lat. *anima*; İng. *soul*) kelimesi daha yaygın bir şekilde kullanılır hale gelmiştir (Kutluer, "Ruh", DİA. XXXV: 193-194).

Aristoteles ruha dair müstakil bir kitap yazmış ve "*Ruh Üzerine*" adlı bu kitabında ruhu tanımlamadan evvel kendisine kadar yapılan tanımların genel çerçevesini aktarmıştır ki bu tanımlar yukarıda vermiş olduğumuz insana dair tanımlar ile uyum içerisindedir: "Ruhu tanımlamanın bize aktarılmış üç yolu var: Bazıları ruhun kendini hareket ettirmesinden dolayı onun en hareket ettirici olduğunu söylemiş, bazıları en minik parçalı cisim olduğunu ya da başkalarından daha cisimsiz olduğunu söylemiş" (Aristoteles, 2019: 409b19-23). Var olanları madde, biçim/form ve bu ikisinden meydana gelen bileşik varlık olarak üç kategoriye ayıran Aristoteles açısından hareket ve durma ilkesini kendi içinde taşıyan ruh yaşama gücüne sahip cisimlerin biçimi anlamında bir varlıktır. Varlık ise *entelekheia* (yetkinlik) olup ruh doğal cismin birincil yetkinliğidir. Bu yetkinlik eylemi işlevsel olup sadece doğal cismin matuf olduğu bir yetkinliktir. Söz gelimi bir balta doğal bir cisim olsaydı balta olmaklık onun ruhu olmuş olurdu. Ancak hareketi ve durmayı kendi içinde taşıyamadığı için baltanın ruhundan bahsedemeyiz (Aristoteles, 2019: 412a6-412b16).

İbn Sînâ ise ruha dair tanımını ve görüşlerini müstakil olarak istek üzerine "*Nefsin Halleri*" adlı bir risalede dile getirir. İbn Sînâ öncelikle cisimlerin fiilleri/eylemleri üzerinde etki sahibi kuvvetler üzerinden dördü bir ayrıma gider. Buna göre bu dördü ayrım şu şekildedir: "Tabiat" olarak ifade edilen ve fiile tek bir yönde etki uygulayan – sözgelimi ateşin yukarı doğru hareket etmesi– kuvvet, fiile birçok yönde etki uygulayabilen kuvvet (bitkisel nefis) iradesiz olarak gerçekleşen iki kuvvettir. Diğer iki kuvvet ise aynı şekilde tek yönde etkide bulunan meleki nefis ve birçok yönde etki uygulayabilen hayvani nefis olarak ifade edilir. Hayvani nefis ve meleki nefis ise tabiat ve bitkisel nefsten farklı olarak irade ile meydana gelmektedir. Tabiatı dışarıda bırakarak nefis kelimesinin diğer üçü için ortak olarak kullanıldığı ifade eden İbn Sînâ buradaki ortaklık üzerinden genel bir tanım yapabilmenin zorluğundan bahseder.

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, 2019: 402a23-405b29, Koca, 2021: 1256-1290.



Daha sonra bu kuvvetler filleri ile tanımlandıklarından ve bu fiillerin cisim üzerindeki etkilerinden hareketle anlaşılabilir ya da görülebilir olduklarından tanımda cismin kullanılması gerektiğini ifade eder (İbn Sînâ, 2020: 16-22). Bunun sonucunda ise tıpkı Aristoteles gibi İbn Sînâ<sup>3</sup> da hemen hemen aynı tanıma yer verir:

“Deriz ki; o, cismin yetkinliğidir. Ancak cismin yetkinliği bazen ilke bazen de ilkeden sonra [gelen bir şey] olur. Benzer şekilde, duyular ve hareket ettirme de canlı türü için bir yetkinliktir. Nefis ise bunun ilkesidir. Bundan dolayı da “nefis cismin ilk yetkinliğidir” deriz. Çünkü doğal cisimler için ilk yetkinlikler cismin tabiatına ve doğal cismin türüne bağlı olarak değişir. Bizim tanımlamaya çalıştığımız nefis -yeryüzüne ait nefis- doğal cisimlerin türünün yetkinliğidir. Kendisinden bir fiil sudûr eden şeyden bu sudûrun bir araç vasıtasıyla gerçekleştiği açığa çıkıyor. O halde, nefis, alet sahibi doğal cismin ya da bilkuvve hayata sahip cismin ilk yetkinliğidir. Yani, büyümeye canlı olması ve gıda ile de hayatta kalması onun özelliğidir. Duyu ve hareket ettirme ile canlı olması onun kuvvetidir. Nefsin tanımı budur.” ( İbn Sînâ, 2020: 30)

Ancak İbn Sînâ açısından kuşku götürmez bir şekilde ruh gayri maddi bir cevherdir. “*El- İşârât ve't Tenbihât*”ta belirttiği şekliyle ve felsefi literatürde “uçan adam” metaforu olarak bilinen metafor ile bunu açıkça ifade etmiştir. Bu metafora göre bir kimse organları birbirinden ayrı olarak havada asılı kalsa ve ilk yaratılış anını düşündüğü vakit yine de her şeyden habersiz olsa dahi kendisinin var olduğunu bilecektir (İbn Sînâ, 2014: 384). Bu bilginin aracısız bir şekilde bedeni olumsuzlayarak elde edilebilmesi ruhun gayri maddi olduğuna delil olarak kabul edilir.

Ruhun/nefsin tanımlarına yönelik genel bir çerçeve ortaya konulduğuna göre artık Gazzâlî'nin ruhu, nefsi, akılı ve kalbi nasıl tanımladığına geçebiliriz.

## 2. Gazzâlî'nin Ruh Konusundaki Tanımları ve Ruhun Mahiyeti Hakkındaki Tavrı

Gazzâlî'nin ruhun mahiyeti hakkındaki tavrını anlayabilmek için öncelikle onun “insan nedir” sorusuna yönelik tanımını, ardından ruh, nefis, akıl ve kalp hakkındaki tanımlarını incelemek gerekir. Şimdi sırasıyla bu kavramları inceleyelim.

<sup>3</sup> Burada biz İbn Sina yer yer farklı anlamlara gelecek şekilde kullansa da nefis ve ruhu aynı anlama gelecek şekilde kullandık. Nitekim O “*marifetü'n-nefsi natika ve ahvaluha*” adlı risale de nefis için şunları ifade eder:

“Herkesin 'ben' sözüyle işaret ettiği şeydir. Bilginler bu sözle işaret edilen şeyin gözlemlenen-duyumsanan beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir...’O, cisim ya da cisimsel bir şey değil, [beden denen] o kaliba akan ve ona can veren ruhanî bir cevherdir. Bilgi ve tanımları (ma'rife) elde etmek üzere ona yetiler (âlet) verilmiştir ki, onlarla cevherini yetkinleştirip, Rabbini tanıyıp, O'nunla ilgili malumatların hakikatlerini bilebilsin. Dolayısıyla O'nun huzuruna geri dönüş için bunlarla hazırlık yapsın ve sonsuz mutluluğa sahip meleklerden birisi olsun.’ İşte bu, ilahî filozoflarla rabbânî bilginlerin görüşü olup bu konuda bir gurup riyazet erbabı ve mükâşefeciler de onlarla görüş birliği içerisinde idir...” (İbn Sina’dan akt: Yıldırım, 2020: 681). İbn Sina’nın ruh ve nefse dair tanımlamalarındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz: Yıldırım, 2020: 685). Ayrıca nefis ve ruh arasındaki ayrımlar için bkz: Kusta b. Luka el-Yunânî, 2009: 207.

## 2.1. Gazzâli'ye göre Ruh, Nefs, Akıl ve Kalp

Gazzâli'nin eserleri dikkate alındığında söz konusu "insan nedir" sorusunun cevabına ilişkin müellifin tanım yaparken kullanmış olduğu iki kriterin olduğu görülür. Bunlar kavramların tanımına ilişkin zahiri ve batını yönleri içerir. Örneğin Gazzâli *Kimyâ-yı Saâdet* kitabında şunları ifade eder: "... bil ki, seni yaratan Allah Teâlâ sende iki şey yaratmıştır: Biri zahirî diğeri batınî. Zahirî olan göz ile görülebilen beden kalıbıdır: El ayak gibi. Batınî olana da bazan nefis, bazan ruh ve bazan da kalb derler...Biz buna kalb (gönül) ismini vereceğiz. Kalb dediğimiz zaman biliniz ki, insanın hakikati demek istiyoruz." (Gazzâli, 2018b: 20). Kalp ilk anlamı itibariyle "göğsün sol tarafına yerleştirilmiş çam kozalağı şeklindeki et parçası"dır. İkincil anlamı olarak ise "Rabbani ve ruhani bir latifedir. İnsanın anlayan, bilen ve ârif olan özelliğidir." (Gazzâli, 2021: 11).

Her ne kadar burada kavramların birbirleri yerine kullanılabildiği ifade edilse de "*Yükselme Basamakları*" kitabında insan nedir sorusuna yönelik daha açık bir tanımla karşılaşırız. Ayrıca bu kavramlardan nefis ile ruhun birbirleri ile farklılaştığı nokta da aynı eserde ifade edilmektedir. Şöyle ki: "insan konuşan, düşünen, gülen, amudî (dikey, yukarıya doğru dik) boya sahip olan canlı bir varlıktır. Bu yaratık üç unsurdan yaratılmıştır. Bunlar cisim (ceset), nefis ve ruhtur." (Gazzâli, 2004: 41).

İnsan cesedinin (bedenin) tıp ilminin konusu olduğu ifade eden Gazzâli ruhu damarlara üflenen hayat iksiri olarak tanımlar (Gazzâli, 2004: 41). Buna göre ruh kelami gelenekte de ifade edilen "latif" bir cisim (gözle görülemeyen) olup kalp (zahiri anlamıyla insanın solunda bulunan organ) vasıtasıyla iradenin kudrete dönüşmesine yönelik bir işlevi yerine getirir.<sup>4</sup> Örneğin bir kişi yazı yazmak istediğinde bu irade önce kalpte bir hareket meydana getirir. Bu hareket neticesinde bu latif cisim beyne ulaşır ve oradan da iradeye matuf organa iletilerek yazı yazma fiili ortaya çıkar (Gazzâli, 2018b: 20). Diğer bir kullanımına göre ise ruh "insandaki latif, bilen, algılayan" manasında kullanılmaktadır (Gazzâli, 2021: 12).

İnsanı oluşturan üçüncü unsur olan nefis ise Gazzâli'ye göre beden gibi açıkta ya da ruh gibi gözle görülemeyen bir şey değildir. İlkin "insanda öfke ve şehvet gücünü toplayan" manasında kullanılmaktadır. İkincil anlam olarak ise "insanın hakikati ya da bizzat kendisi" şeklinde kullanılır (Gazzâli, 2021:13). İnsanın diğer iki unsuru bütüncül bir şekilde var olduğu müddetçe var olan nefis Gazzâli'nin Kur'an-ı Kerim'den ayetler

<sup>4</sup> Ancak burada şunu ifade etmeliyiz ki Gazzâli açısından ruh bedenin cüzlerine yani parçalarına bitişmiş halde değildir. Gazzâli'nin ruh ve diğer kavramların birbirleri olan ilişkilerine yönelik metaforik bir anlatımı için bkz: Gazzâli, 1995: 79.

ile açıkladığı şekilde üç çeşittir. Bunlar hep kötülüğü isteyen nefs-i emmare<sup>5</sup>, orta derecedeki müminlerin sahip olduğu kötülük işleyen ancak tövbe eden nefs-i levvame<sup>6</sup> ve son olarak olgunlaşarak kötülüğü terk eden nefs-i mutmainne'dir (Gazzâli 2004: 43).<sup>7</sup> Makalemizin sınırları gereği bu kavramların sadece tanımlarını vermemiz yeterli olacaktır.

Aklı ise Gazzâli şu şekilde tarif etmektedir: "... insanın onunla hayvandan ayrıldığı ve akıl denilen üçüncü üstün bir yeti vardır. Bunun yeri, ya beynin, ya kalbin ya da nefsi yer kaplamayan müstakil bir cevher olarak kabul edenlere göre de yeri nefstir." (Gazzâli, 2002: 73). Diğer kavramlarda olduğu üzere akıl için de iki anlamdan bahseden Gazzâli ilk olarak yukarıdaki yeti sözcüğünü yineleyerek insan, eşyanın hakikatini akıl yetisi sayesinde bilmektedir der. İkincil anlam olarak ise kalbin kastedildiği ilimlerin algılanmasını sağlayan şeydir (Gazzâli, 2021: 12-13). Derece bakımından ruh ile akıl arasında dikey bir hiyerarşi kuran Gazzâli açısından akıl ruhtan daha üstündür (Gazzâli, 1995: 94).

Bu tanımlar neticesinde kavramlar her ne kadar farklı anlamlara gelse de Gazzâli eserlerini kaleme alırken muhatap kitleye uygun ve anlaşılabilir olabilmesi adına bu kavramları birbirleri yerine kullanmıştır. Nitekim *İhyâ-u Ulûmid-Din* ya da *Kimyâ-yı Saâdet* gibi kitaplarında kalp ile ilgili düşüncelerini ifade ederken diğer bazı kitaplarında muhatap kitle baz alınarak kavram yer yer nefis yer yer de ruh olarak serimlenmiştir. Ancak anlaşılana o ki Gazzâli en genel anlamda görünen kısmı (beden) ve görünmeyen kısmı (kalp) olmak üzere insanın iki şeyden yaratıldığını iddia eder. Nitekim her bir kavramın ikincil anlamı kalp anlamının ikincil anlamı ile örtüşmektedir. Görünmeyen kısmı yani kalbi ise nefis, ruh ve akli içerecek şekilde kullanır.

Tanımlar ifade edildiğine göre Gazzâli'nin ruhun mahiyetine yönelik görüşlerine geçebiliriz. Gazzâli açısından ruh maddi mi yoksa gayri maddi midir? Bir diğer soru ise Gazzâli'nin ruhun mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği konusundaki tavrının ne olduğudur.

## 2.2. Gazzâli'nin Ruhun Mahiyetine Yönelik Düşünceleri

Gazzâli'nin insan nedir sorusuna yönelik cevabının beden ve ruhtan (kalpten) oluşan mürekkep bir varlık olduğunu daha önce ifade etmiştik. Akla gelen bir sonraki soru

<sup>5</sup> Yusuf, 12/53.

<sup>6</sup> Kıyamet, 75/2.

<sup>7</sup> Feccr, 89/27.

kalbin mahiyetinin ne olduğudur: Ruh tıpkı beden gibi maddi midir yoksa gayri maddi midir? Gazzâli bu soruya aslında kimi yerlerde net cevap vermektedir. Örneğin kendisine sorulan bir soruya karşılık şunları ifade eder: "Ruh: Suyun kaba girişi gibi bedene giren bir cisim değildir. Siyah bir cisme giren siyahlık veya âlimdeki ilim gibi kalbe giren veya dimâğa giren bir arâz da değildir. Bilâkis rûh, bir cevherdir, araz değildir... Rûhun bölünmeyeceği ve parçalanmayacağı sâbit olunca artık onun bizâtihî, kendi kendine kâim olduğu ve asla bir mekânda yer tutmadığı da sabit olur." (Gazzâli, 1998: 90-91). Buradaki alıntıda ruhun gayri maddi bir cevher olduğu fikri açıkça ortaya konulmuştur. Peki Gazzâli'nin bu konuda sunmuş olduğu deliller nelerdir? Bu sorunun cevabına geçmeden evvel Gazzâli'nin *Tehâfüt'ül Felâsife'* de 18. mesele olarak ele aldığı ruhun gayri maddi olduğuna dair filozoflarının delillerine itirazlarını değerlendirmek gerekiyor. Çünkü ruhun gayri maddi bir cevher olduğunu ifade edip aynı zamanda ruhun gayri maddi cevher olduğuna dair ortaya konulan delillere itiraz sunmak görünüşte açıkça bir çelişki içerir. Bu noktada öncelikle bu çelişkinin giderilmesine dair birkaç söz söylemek yerinde olacaktır.

Gazzâli *Tehâfüt'ün* Üçüncü Mukaddimesinde bu kitabı yazma amacının filozofların metafiziksel alanda kesin bilgiye ulaştıklarına dair inancın temelsizliğini göstermek olduğu ifade eder. Dolayısıyla bu kitabı yazmasındaki amaç bir hakikat ortaya koymak değil, hakikati ortaya koyduğunu ifade eden filozoflara karşı aslında bu hakikatin temelsiz olduğunu göstermektir. Gazzâli kitap boyunca kendi fikrini açıklamaktan ziyade filozofların elde ettiği bilgilerin kesin bilgiye dayanmadığını göstermeye çalışır.

Kesin bilgiyi Fârâbî "*Kitâbu'l Burhân*" da bir *inanç* olarak belirlemekte ve şu şekilde açıklamaktadır: "O şey hakkında inandığımız şeyin [dış dünyadaki] varlığının, [zihinde] inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olmayacağı gibi, aynı zamanda inandığımız şeyden başka türlü olması mümkün değildir." (Fârâbî, 2017: 2). Anlaşılacağı üzere kesin bilgi her neyi inceliyorsak ona dair bilgimizin onda zorunlu olmasını ifade eder. Örneğin "bütün, parçadan büyüktür" önermesi her halde ve şartta zorunlu olarak doğru bir önermedir. Çünkü parçanın bütünden büyük olması imkânsızdır. Bir başka örnek ise üçüncü halin imkânsızlığı olarak bilinen ilkedir. Örneğin "A ya canlıdır ya da ölüdür" önermesi gibi. Nitekim A'nın hem canlı hem de ölü olması mümkün olmayıp imkânsızdır.

Kesin olmayan bilgiyi ise Fârâbî yine devamla şöyle açıklar: "Kesin olmayan gelince; o, kendisine dair tasdik meydana geldiği şey hakkında şöyle inanmamızdır: Onun [dış dünyadaki] varlığının, kendisi hakkında inanılan şeyden farklı olması mümkündür ya da imkânsız değildir." (Fârâbî, 2017:2). Anlaşılacağı üzere buradaki ifade de bir şeyin bilgisine yönelik imkânı ifade eder ki bu bilgi herhangi bir kesinlik vermez. Örneğin yukarıda verilen "Bütün parçadan büyüktür" önermesinin çelişği

imkânsız olacağından kesin olmayan bir bilgi değil tam tersine kesin bir bilgidir. “Ağaçlar yeşildir” önermesi gibi önermeler ise kesin olmayan bir önerme olup ağaçların başka renkte olması mümkündür ya da imkânsız değildir.

Gazzâli'nin *Tehâfüt'ül Felâsife*'de yapmış olduğu şey bizatihi kendi görüşlerini sunmak değil filozofların metafizik, epistemoloji ve meâd alanlarındaki 20 meselede kesin olduğunu ifade ettikleri düşüncelerinin kesinliğine yönelik bir zemin hasarı vermektir. Nitekim kitap boyunca mensubu olduğu Eş'arî kelamı dışındaki kelam mezheplerinin de görüşlerinden yararlanan Gazzâli söz konusu meselelerin aksi düşünülemez derecede kesin bilgiyi içermediğini bilakis bu meselelerin mümkün minvalinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Sonuç bölümünde değerlendirmede bulunurken bu atağın motivasyonun ne olduğu konusuna değinilecektir. Şimdi burada çelişkinin giderilmesine yönelik birkaç şey söyleyebiliriz.

İlkin Gazzâli filozofların ruha ilişkin ifadelerinden bazı aktarımlarda bulunur. İnsanın nesneyi ilk algılamasından (dış duyu) nesneyi tamamıyla soyutlama aşamasına (iç duyu) kadarki süreci filozofların nasıl açıkladığını aktarır. Daha sonra ise ruhun gayri maddi olduğuna yönelik filozofların öne sürdüğü 10 delile itirazlarını sunar. Biz bu makalede delillerin ve itirazların analizini yapmayacağız. Nitekim başlı başına bir makale konusu olan bu durum bizi asıl amacımızdan uzaklaştıracaktır. Burada önce Gazzâli'nin yazdığı filozoflar tarafından ortaya konan bir delili aktaralım:

“Onlara göre akli bilgiler insan nefislerinde bulunur ve sınırlıdır. O bilgilerde bölünmeyen birimler [yani kavramlar] bulunmaktadır. O halde onların bulunduğu yerin de bölünmesi gerekir. Oysa her cisim bölünebilir. Bu da bilgilerin bulunduğu yerin bölünmediğini [yani cisim olmadığını] göstermektedir. Bu görüş çeşitli mantık kalıpları çerçevesinde ifade edilebilirse de anlaşılması en kolay olan şudur:

Eğer bilginin [yani kavramın] bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan bilgi de aynı şekilde bölünür.

Halbuki onda bulunan bilgi bölünmemektedir.

Demek ki bilginin bulunduğu yer cisim değildir.” (Gazzâli, 2018a: 182)

Daha önce ifade ettiğimiz gibi biz burada delillerin ve itirazların analizini sunmayacağız. Ancak Gazzâli'nin hayvanlarda bulunan vehim gücü üzerinden bu konuya itiraz ettiğini biliyoruz. Dolayısıyla aşağıda vereceğimiz alıntıda yer alan ruhun gayri maddi bir cevher olduğuna dair delil Gazzâli açısından bir çelişki ortaya koymaktadır. Gazzâli ruhun gayri maddi olduğuna dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Rûh cisim de değildir. Çünkü cisim bölünmeyi kabul eder. Rûh ise bölünmez. Şayet Rûh bölünseydi ondan bir parçanın bir şeyi bilmesi ile, diğer bir parçanın da, o şeyi aynı halde bilmemesi caiz olurdu. Bu takdirde ise insanın aynı zamanda ve bir hal içinde bir şeyi hem bilmesi ve hem de bilmemesi gerekirdi. Bu hal birbirine mütenakızdır. Çünkü zaman ve mekan aynıdır.” (Gazzâli, 1988: 90)

Görüldüğü üzere *Tehâfüt*'te filozofların delili olarak sunduğu ruhun bölünememesi delilini kendisi de kullanmaktadır. Bu ilk bakışta bir çelişki gibi görünüyor. Ancak Gazzâli'nin kitabı (hem de özeli de içine alacağından 18. meseleyi de) yazarken iki motivasyonun olduğunu akılda tutmak gerekiyor. Birincisi bu meselede Gazzâli hakikati ortaya koymak amacı taşımadığından sadece ruhun gayri maddi olduğu fikrinin kesinliğine itirazlarını sunuyor. Keza ilk itirazının sonunda bu delilin zanni bilgiyi güçlendireceğini ifade eder. İtirazı filozofların söylediği gibi bu bilginin kesin olduğuna, aksinin imkânsız olduğuna ve doğruluğundan şüphe edilemeyeceğine yöneliktir (Gazzâli, 2018a: 185). İkinci motivasyonu ise ruhun gayri maddi olduğuna dair filozofların düşüncelerini bu kitapta olmasa dahi başka kitaplarda tasdik edeceğini bildirmesidir. Gazzâli'nin bu meselede yapmış olduğu itirazlar ruhun gayri maddi olduğuna yönelik bilginin salt akıl yoluyla kesinlik kazanabileceğine yöneliktir.

“İmdi, biz onların nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz. Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah'ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Hatta belki de biz, ahiret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.” (Gazzâli, 2018a: 181)

Görülebileceği üzere burada sonuç ekseninde bir çelişki görünmemektedir ancak metot açısından bir farklılığın vurgusu vardır. Yine belirtmekte yarar var ki Gazzâli ruhun mahiyetine dair her ne kadar gayri maddi cevher anlayışını benimsemiş olsa da bu konu hala tartışmaya açık halde durmaktadır.<sup>8</sup>

Gazzâli'nin ruhun gayri maddi cevher olduğuna dair bölünemezlik delilinin dışında sunduğu iki delil daha vardır. Her iki delilin de teknik açıdan içebakış (*introspection*) tarzında olduğu söylenebilir. İlk delil insanın kendi varlığından şüphe duymaması üzerine kuruludur. Canlı bir insan ile cansız bir insan arasındaki farkın fiziki yapıyla açıklanamayacağını ifade eden Gazzâli'nin bu deliline biz “hayat” delili diyelim. Diğer delil ise daha önce İbn Sînâ'da gördüğümüz “uçan adam” metaforunun bir benzeridir. Zira insan gözlerinin kapatıp bütün bedeninden azade bir halde olduğunu düşündüğü zaman dahi kendi varlığından şüphe duymaz. Bu da ruhun bedensiz de mevcut olacağını gösterir (Gazzâli, 2018b: 21).

Gazzâli ruhun gayri maddi olduğunu ortaya koyan akli delillerin dışında dinî delillere de başvurmuştur. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi Gazzâli aklın salt bir bilgi kaynağı olarak din tarafından desteklenmeden ruhun gayri maddi olduğunu bilemeyeceğini ifade eder. Öyleyse ruhun mahiyetinin/hakikatinin ne olduğunun

<sup>8</sup> Gazzâli'ye dair bu tartışmanın muhtevasına yönelik bkz: Yılmaz, 2021: 310-317.

insanın epistemik sınırları dahilinde olup olmadığına ilişkin bölümümüze geçmeden evvel bu konuda Gazzâli'nin din tarafından desteklendiğini söylediği delillere göz atabiliriz. Nitekim Gazzâli "biz usûlümüzde sadece aklî bürhanlarla yetinmiyor ve meselelere imanî bir gözle bakıyor, açık-seçik hakikatlere dayanıyoruz" (Gazzâli, 1995: 76) diyerek bu konuda oldukça tutarlı bir tutum sergiler.<sup>9</sup> Bu doğrultuda söz konusu mevzuya ilişkin ayetleri irdeleyen Gazzâli aşağıdaki sıraladığımız ayetleri ve hadisleri (Gazzâli, 1995: 77-78) delil olarak öne sürer:

1. "Ona kendi ruhumdan üfledim."<sup>10</sup>
2. "De ki, rabbimin emrindedir."<sup>11</sup>
3. "Biz ona ruhumuzdan üfledik."<sup>12</sup>

Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere Gazzâli açısından Allah bozulan, değişen, cisim ya da araz olan bir şeye zatı ile nispet edilmekten münezzehtir. Hz. Muhammed'in hadislerinden kaynak göstererek Gazzâli ruhun bizatihi kadim olduğunu ve beden öldükten sonra dahi varlığını devam ettirebileceğini ifade eder.

1. "Ruhlar, teçhiz edilip sıralanmış askerlerdir."<sup>13</sup>
2. "Şehitlerin ruhları yeşil kuşların kursaklarındadır."<sup>14</sup>

Gazzâli açısından ruhun gayri maddi bir yapıda olduğu ifade edildiğine göre şimdi insanın ruhun mahiyetini bilip bilemeyeceğine geçebiliriz.

### 3. Gazzâli'ye Göre Ruhun Mahiyeti Bilinebilir mi?

Gazzâli açısından ruhun gayri maddi olduğu açıklandıktan sonra makalemizin ana problemini ifade eden soruya geçebiliriz: "İnsan, ruhun mahiyetini bilebilir mi?" Bu noktada düalist görüşün belli birtakım zorluklarından çağdaş zihin felsefesinde de bahsedilir ancak biz sadece bize fikir vermesi için (her ne kadar düalist görüş tekelinde bulunmasa bile) "bilişsel kapalılık" ya da "gizemcilik" kavramlarından giriş mahiyetinde bahsedelim. Bilişsel kapalılık tezine göre insan zihnin beden ile olan münasebeti noktasında epistemik olarak sınırları olan bir varlıktır. Burada temel

<sup>9</sup> Bu konuda ruhun gayri maddi bir cevher olduğuna ilişkin ayet getirilerek sunulan delillerin farklı şekillerde yorumlandığını ifade etmek yerinde olacaktır. Bkz: Taslaman, 2007: 58-60.

<sup>10</sup> Hicr 15/20.

<sup>11</sup> İsrâ 17/85.

<sup>12</sup> Tahrim 66/12.

<sup>13</sup> Buhari, Enbiya:11.

<sup>14</sup> Tirmizi, Cihadın Faziletleri: 1641.

dayanak noktası “benlik hissi”nin biricikliği ya da öznelliğidir. Benlik hissi hem 3. şahıs perspektifine kapalı olduğu için bilimsel metodun dışında kalmakta (*Nomolojik-Fiziksel Sınırlama*) hem de fenomenal deneyimler biriciklik özelliğine sahip olduğu için (*Mantıksal-Fenomenal Sınırlama*) farklı özneler tarafından deneyimlenememektedir (Arıcı, 2019: 143). Dolayısıyla zihin gizemini günümüzde de korumaktadır. Biz elbette anakronizme düşmemek adına Gazzâli'nin ruhun mahiyetine yönelik insanın epistemik sınırlarını bu iki sınırlamayı dikkate alarak değerlendirmeyeceğiz. Söz konusu sınırlamaya ilişkin değerlendirmelerimiz sonuç bölümünde ifade edilecektir. Şimdi biz Gazzâli'nin ruhun mahiyeti konusunda gizemci olduğunu gösteren delilleri ortaya koyalım.

İlkin *Kimyâ-yı Saâdet*'te “Ruh ve Mahiyeti” alt başlığında bu konuda İsrâ (17/85) suresinden ayeti delil olarak sunar. Söz konusu ayette ruhun Allah'ın emri altında olduğu ve bu konuda insana pek az bilgi verildiği geçmektedir. Gazzâli burada emir ve yaratma arasındaki farka değinir ve bunları iki farklı şey olarak serimler. Yaratma alemi miktar ve ölçü gerektirirken ruhun böyle bir özelliği olmaması hasebiyle emir aleminden olduğunu ifade eder (Gazzâli, 2018b: 21-22). İlerleyen sayfalarda “Allah'ı Tenzih Etmek” bölümünde ise daha çarpıcı bir sunuya rastlarız. Ruhun mahiyetine ilişkin aslında soru nasıl ve niçin sorusudur. Gazzâli ise “nasıl ve niçin sorularına cevap olmayan bir şey nasıl mümkün olur” sorusuna şu şekilde cevap verir:

“Halbuki kendileri de nasıllık ve niçinlikten beri ve uzak oldukları halde, kendi kendilerinden gafildirler ve kendilerini olduğu gibi bilmezler. Belki insan istese, kendi zâtında “nasıl ve niçin”i olmayan binlerce hâlleri bulur. Zira kendi zâtında öfke, aşk, lezzet gibi hususları gördüğü halde, bunların keyfiyetini anlamaya kalkışsa, gücü yetmeyecektir. Çünkü bu zikir olunan şeylerin rengi, şekli yoktur. Bu sebepten de “bunların keyfiyeti nedir” diye sorulmaz.” (Gazzâli, 2018b: 48)

Buradan anlaşılacağı üzere Gazzâli insan tanımında kullandığı ruhun mahiyetini insanın anlamaya kalkışsa dahi anlayamayacağı üzerine görüş bildirir. Bir başka eseri “*İki Madnun*”da ise “ruh nedir? ruhun hakikati nedir?” şeklindeki soruya ruhun mahiyetinin ehil olmayana açıklanması hususunda Peygambere (Hz. Muhammed) izin verilmediğini ifade eder. Buradaki izin ifadesi oldukça önemlidir. Zira bu iznin verilmiş olması durumunda gayba ilişkin bir haberin mi verileceği (Örneğin ruhun gerçekten latif bir cisim olduğunu belirten bir ayet ya da hadis) yoksa epistemik anlamda sınırların mı ortadan kaldırılacağı hususu pek açık değildir. Her halükarda Gazzâli'nin mevcut durumda ruhun mahiyetine ilişkin gizemci/bilinemezci olduğu rahatlıkla söylenebilir.

“*Kimyâ-yı Saâdet*” eserinden alıntılanan ifadelerden anlaşıldığı üzere insan bu konuya dair iki soru ile muhataptır. Birinci soru ruh nedir sorusudur? Bu soruya ilişkin



Gazzâli'nin cevabı açıktır ki ruh gayri maddi bir cevherdir. İkinci soru ise ruhun mahiyetine ilişkin bilgimiz ne ölçüdedir sorusudur. Burada ise Gazzâli'nin açıklamalarından şu iki çıkarımı yapabiliriz:

1. İnsanın bilgi kapasitesi ruhu kavramaya uygun değildir.
2. Kişi (tikel) olarak dahi kendi ruhunu kavramaya müsait değildir.

İlk çıkarımda kişi her ne kadar metot olarak deney ve gözleme tabii olmadığı için ruhu kavrayamasa da başka metotlarla (örneğin tasavvufi anlamda keşf) mahiyeti kavrayabilir ancak başkasına aktarması yine mümkün değildir. İkinci çıkarım ise ilk çıkarımdaki bu tespiti geçersiz hale getirir. Çünkü kendi zatında olan aşk, lezzet, öfke gibi hususları istese dahi bilmeye kuvvet yetiremeyecektir. Dolayısıyla burada Gazzâli açısından ruh var mıdır sorusu “evet, vardır”, ruh nedir sorusu “ruh gayri maddi bir cevherdir” şeklinde cevaplanabilirken ruhun mahiyetini insan bilebilir mi sorusu ise “hayır, insan bu konuda sınırlandırılmıştır” şeklinde cevaplanır.

#### 4. Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar ruha dair Gazzâli öncesi tanımları, Gazzâli'nin ruh tanımını ve ruhun mahiyetinin insanın epistemik sınırının içinde olup olmadığına dair tavrını işledik. Şimdi daha önce ifade ettiğimiz Gazzâli'nin *Tehâfüt*'te yapmış olduğu zemin hasarının motivasyon kaynağına ve ruhun mahiyetine yönelik bilinmezci tavrına ilişkin değerlendirmelerimize geçebiliriz. Zira bize göre bu motivasyon kaynağının bilinmezci tavırla bağlantısı vardır.

İlkin bu motivasyon kaynağının Allah'ın irade ve kudret sıfatına yönelik sınırlandırma içeren sudûr teorisine bir karşı çıkış olduğu ifade edilebilir. Bu durumun analizi yapılırken teorik sonuçlarına girmeden sadece sebepleri üzerinde durmakla yetineceğiz. Gazzâli'nin hem nedenselliğe yönelik eleştirileri hem de ruhun gayri maddi olduğuna dair kesin bilginin reddine yönelik iddiaları bu perspektiften bakıldığında bize daha rahat bir profil sunacaktır. Nedensellik eleştirisi neden-sonuç ilişkilerinin zorunlu olması durumunda mutlak irade ve kudret sahibi Allah'ın irade ve kudretinin sınırlanmış olacağı üzerinedir ki Gazzâli'nin yapmış olduğu nedensellik eleştirisinin temelinde bu sınırlandırılmanın giderilmek istenmesi yatar (Şekerci, 2011: 66).

Gazzâli açısından Allah mantıksal olarak aşağıda vereceğimiz üç madde dışında sınırlandırılmış değildir. Bu maddeler göz önüne alındığında geride kalan her şey Allah'ın irade ve kudreti dahilindedir. Bu üç sınırlama imkânsız kategorisinde işlenmiş olup şu şekildedir:

1. Bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz konuşmak.
2. Genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek.
3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek.

İlk maddeye örnek olarak daha önce örnek verdiğimiz “bir kişi aynı anda hem canlı hem de ölü olamaz” ve “siyah ve beyaz aynı anda bir arada bulunamaz” öncülleri ifade edilebilir. İkinci madde için ise Gazzâli algı gücü, bilgi ve canlılık ilişkisini örnek verir. Nitekim bilgi için algı gücü, algı gücü için ise canlı olmak gerekir. Genel olan canlılığı reddedip özel olan algı gücünün varlığını kabul edemeyiz. Üçüncü madde için cinslerin birbirine dönüşmesinin imkânsızlığından bahseder. Örneğin su ısıtılarak buhara dönüştüğünde burada suyun maddesinin değil suretinin değiştiğini görürüz. Dolayısıyla değişen şey madde değil surettir. Cinsler arasında ortak bir madde olmadığı için bu şekildeki dönüşümler Gazzâli açısından imkânsızdır. Daha açık ifade edilirse siyahın griye dönüşmesi maddesel değil suretsel bir dönüşümdür (Gazzâli, 2018a: 175-176, Griffel, 2012: 258-259).

İmkânsızlık bağlamında ele alınan bu üç sınırlama Gazzâli'ye bahsi geçen konuların kesin bilgi olmadığına yönelik dayanak noktası oluşturur. Buraya dikkat çekmek gerekir. Çünkü Gazzâli'nin motivasyonu Allah'ın fillerinin imkânına dair olduğu için ruhun mahiyeti de bu alanın içine girer. Dolayısıyla Gazzâli başka türüsünün imkânsız olacağına ilişkin kesin bilgiye itiraz ederek ruhun maddi olmadığına dair dini ve akli delilleri başka kitaplarında dile getirirse de Allah'ın bu konularda başka türüsünü de yapabileceğine inanır.

Bunun yanı sıra bu motivasyon kaynağının farklı yorumları da mümkündür. Gazzâli mevcut dönemin bilimsel bilgilerinin ışığında dini anlam üzerinden yapılacak yorumlarda dikkatli olunması gerektiğini düşünür. Gazzâli'nin bu konudaki motivasyonu dinin zarar göreceğine dair tehlikenin giderilmesine yöneliktir.

“Bunlar filozoflara ait her türlü bilgiyi reddetmekle dine yardım edileceğini sandılar. Böylece onların cahil olduklarını ileri sürerek bütün ilimleri inkâr ettiler. Hatta güneş ve ay tutulmasıyla ilgili görüşlerine karşı çıkmış ve söylediklerinin dine aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum, güneş ve ay tutulmasını kesin bir şekilde delille bilinen kimsenin kulağına gidince, kendi katından şüphe etmez, fakat İslâm'ın cehalet ve kesin delilin inkârı üzerine kurulduğuna inanır. Böylece felsefeye yönelik sevgisi, İslâm'a karşı nefreti artar. Matematik ilimlerini inkâr etmekle İslâm'a hizmet edileceğini sanan kimse dine karşı büyük bir suç işlemiştir.” (Gazzâli, 2015: 18-19)

Anlaşılacağı üzere Gazzâli'nin bilinemezci pozisyonun dışında yukarıda ifade ettiğimiz “mümkün” ilkesi gereği Allah'ın ruhu gayri maddi ya da maddi yaratmış olabileceğine ilişkin bilimsel verilerin de dikkate alınması gerektiği yorumu rahatlıkla

yapılabilir. Çünkü bu durum kesin delillere dayanan bilimin yapmış olduğu buluşların dini değil dine dayanarak yapılan yorumları geçersiz kıldığını gösterir.

Gazzâli'nin ruhun mahiyetine yönelik pozisyonu elbette o döneme ait bilimsel bilgiler ışığında değerlendirilmelidir. Ancak kanaatimize göre bu konu iki perspektiften Gazzâli'nin pozisyonunu net bir şekilde ortaya koyar. Birinci perspektife göre Gazzâli hem kendi döneminin hem de kendi döneminden sonrasına dair bilimsel verilerin bu konuda çaresiz kalacağını düşünmektir. Dolayısıyla Gazzâli açısından bu konu bilimsel araştırma metodunun dışında kalan bir konudur. Diğer perspektif ise bilimin bu konuya dair yani ruhun mahiyetine dair bilimsel keşfinin olması durumudur ki burada da Gazzâli açısından yapılan yorumlar dinin kendisini değil yorumu yapan kişiyi bağlar. Dolayısıyla ruhun mahiyetinin bilinip bilinmemesinin öncesinde maddi ya da gayri maddi olduğu konusunda bir yorumu kabul edip diğer yorumu reddederek dini tek bir görüşe hapsedmemek gerekir (Yılmaz, 2021: 321-322).

İkinci olarak Gazzâli'nin salt ruh konusunda değil kitaplarının geneline yansıyan bir motivasyonunun olduğuudur. Bu motivasyon gayb (bilinmeyen) konusuna ilişkin Allah ve insan ilişkisidir. "Gayb" kelimesi sözlükte "gizli kalmak, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak" anlamına gelir (Çelebi, "Gayb", DİA. XIII: 404). Nitekim bu konuda Gazzâli'nin tavrı insanın gayba dair bilgisinin metafiziksel olarak aklın kullanımıyla elde edilmesinden ziyade Allah'ın insan ile iletişiminden doğduğuna yöneliktir. "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez."<sup>15</sup> ayeti bu konuda Gazzâli'nin motivasyonun temel dayanak noktasıdır. Özelde ruhun mahiyetine yönelik insanın bilgisi genelde ise metafizik alana dair insan bilgisinin Allah ile olan ilişkisi bu dikkatle kurulmalıdır. Dolayısıyla insanın epistemik sınırları olması (örneğin ruhun mahiyetinin bilinmemesi) Allah'ın insanda yaratmış olduğu bir sınırlılıktır. Bu sınırlılık insana dair sınırlılık olup Allah için mümkündür. Daha önce Gazzâli'nin Peygambere ruh konusunda açıklama yapma izni verilmediğini ifade ettiğini söylemiştik. Dolayısıyla Gazzâli açısından olumsal anlamda insanın epistemik sınırı ruhun mahiyetini anlama kapasitesine sahip değildir. Ancak Allah için mümkün olduğuna göre metafiziksel olarak (imkân açısından) insanın ruhun mahiyetini bilmesi imkânsız değildir.

## 5. Kaynakça

Akçay, M. (2005). "Gazzâli'de Ruh Tasavvuru". *Dini Araştırmalar*, 7(21): 87-116.  
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4458/61454>.

<sup>15</sup> En'am, 6/59.

- Arıcı, M. (2019). "Zihin Felsefesi: Ben Nerede, Zihin Bedensiz Var Olabilir mi?" Murat Arıcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan.
- Çelebi, İ. (2021, 20 Aralık). "Gayb." *DİA* (1996, XIII) içinde. Alındığı URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gayb>
- Dalkılıç, M. (2004). "Ruh Bir Gayb Problemi Midir?" Bedrettin Çetiner (Der.), *"Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV- İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II"* içinde (s. 253-264). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'ari. (2020). *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*. Çev. Recep Demirel. Ankara: İ'tisam Yayıncılık.
- Fârâbî. (2017). *Kitâbu'l Burhân*. Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik.
- Gazzâli. (1988). *İki Madnûn*. Çev. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gazzâli. (1995). *Tevhid ve Ledûn Risâlesi*. Çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Furkan.
- Gazzâlî. (2002). *Düşünmede Doğru Yöntem*. Çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık.
- Gazzâli. (2004). *Yükselme Basamakları*. Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Gazzâlî. (2015). *El-Münkız Mine'd-Dalâl*. (2. Baskı). Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi.
- Gazzâlî. (2018a). *Filozofların Tutarsızlığı*. (8.Baskı). Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sağıroğlu. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazzâli. (2018b). *Kimyâ-yı Saâdet*. Çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Gazzâlî. (2019). *Mustasfâ*. (3. Baskı). Çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazzâli. (2021). *İhyâ'u Ulûm'id-Din III*. Çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım.
- Griffel, F. (2009). *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. Çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ. (2014). *El-İşârât Ve't Tenbihât*. Çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Başkanlığı Yayınları.
- İbn Sînâ. (2020). *Nefsî Halleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera.

- Koca, M. A. (2021). "Kelamda Ruh Teorileri" Ömer Türker (Haz.), *Metafizik* içinde (s. 1256-1290). İstanbul: Ketebe.
- Kusta b. Luka el-Yunânî (2009). "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında." Çev. İbrahim Halil Üçer. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36(1): 195-208. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17575/184049>.
- Kutluer, İ. (2021, 19 Aralık). "Ruh." *DİA* (2018, XXXV) içinde. Alındığı URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#3-felsefe>
- Şekerci, A. E. (2011). *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Fotografika Yayıncılık.
- Taslaman, C. (2007). "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı." *M.Ü. İlahiyat Dergisi*, 33(2). Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17571/184012>.
- Tritton, A. S. (2012). "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl." Çev. Zafer Erginli. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1): 289-298. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rteuifd/issue/28240/299827>.
- Yavuz, Y. Ş. (2021, 19 Aralık). "Ruh." *DİA* (2018, XXXV) içinde. Alındığı URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#1>
- Yıldırım, E. T. (2020). "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2): 671-692. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/issue/58873/825721>.
- Yılmaz, A. A. (2021). "Gazzâlî'de Ruhun Tabiatı Tartışması: Maddi mi Gayri Maddi mi?" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 55: 301-325. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/issue/63142/858605>.

## Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ile Söyleşi: Bergson'da Zihin-Beden Problemi, Nurettin Topçu'nun Bergson Eleştirileri ve Türkiye'de Felsefe

### [Interview with Prof. Ali Osman Gündoğan: The Mind-Body Problem in Bergson, Nurettin Topçu's Criticism of Bergson and Philosophy in Turkey]

**Murat ARICI \***

Selçuk University

**Filiz Sarı \*\***

Muğla Sıtkı Koçman University

Received: 28.12.2021 / Accepted: 29.12.2021

Interview in Philosophy

**Abstract:** Prof. Ali Osman Gündoğan is one of the prominent figures among philosophers in Turkey with his publications in a broad range throughout his academic life of nearly 40 years. As one of the few thinkers on existentialism in Turkey; his contribution to the fields of metaphysics, ethics, philosophy of human, literature, and civilization maintains its exceptional place in the literature of contemporary Turkish thought. Prof. Ali Osman Gündoğan, is also a popular figure in the Turkish community of philosophy, not only for his expertise in his field, but also for his friendly demeanor and the qualified students he has taught. Upon his kindly acceptance of our request for an interview, we met with him in his office at Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters and had a nice conversation on the interview questions that he has previously answered in writing.

**Keywords:** Ali Osman Gündoğan, Bergson, mind-body problem, Nurettin Topçu, philosophy in Turkey.

**Öz:** Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan 40 yıla yaklaşan akademik hayatı boyunca geniş bir yelpazede ortaya koyduğu felsefi çalışmalarla adını duyurmuş felsefecilerimizden birisidir. Türkiye'de varoluşçuluk akımının sayılı düşünürlerinden birisi olarak;

\* **Interviewer Info:** Assoc. Prof. – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: [pd.muratarici@gmail.com](mailto:pd.muratarici@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8697-8186>

\*\* **Interviewer Info:** 100/2000 YÖK Phd Scholar – Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Muğla, TURKEY.

E-mail: [filiz-sari@hotmail.com.tr](mailto:filiz-sari@hotmail.com.tr) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4275-193X>

**To Cite This Paper:** Arıcı, M. ve Sarı, F. (2021). "Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ile Söyleşi: Bergson'da Zihin-Beden Problemi, Nurettin Topçu'nun Bergson Eleştirileri ve Türkiye'de Felsefe." *MetaZihin*, 4(2): 127-142.

metafizik, ahlak, insan, edebiyat ve medeniyet felsefesi alanlarına yapmış olduğu katkı, çağdaş Türk düşüncesi literatüründe istisnai yerini korumaktadır. Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan; sadece alanında uzmanlığı ile değil, aynı zamanda dostane tavırları ve yetiştirdiği nitelikli öğrencileriyle de Türk felsefe camiasının sevilen bir figürdür. Söyleşi talebimizi nazikçe kabul eden hocamızla; Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'ndeki odasında buluştuk ve yazılı olarak cevapladığı söyleşi soruları üzerine hoş bir sohbet gerçekleştirdik.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Osman Gündoğan, Bergson, zihin-beden problemi, Nurettin Topçu, Türkiye'de felsefe.

**Murat Arıcı:** Sayın Hocam, her şeyden önce bu söyleşi talebimizi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ediyoruz.

**Ali Osman Gündoğan:** Ben teşekkür ederim.



**Murat Arıcı:** Hocam, sizi kısaca tanıyabilir miyiz?

**Ali Osman Gündoğan:** 1961 yılı Balıkesir, Dursunbey, Küçükler Köyü doğumluyum. Tek öğretmenin beş sınıfa ortak mekânda eğitim verdiği köyümüzün ilkokulunu bitirdim. 1978 yılında Balıkesir Necati Öğretmen Lisesi'nden mezun oldum. 1982 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü tamamladım. 1982-86 yılları arasında Eskişehir Mihalıçcık Lisesinde Felsefe Öğretmenliği yaptım. 1986-2000 yılları arasında mezun olduğum bölümde araştırma görevlisi, yardımcı doçent, doçent olarak

çalıştım. Kısa bir süre Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde bulundum. 2001 yılı şubat ayından itibaren Muğla'da Felsefe Bölümü'ndeyim.

**Murat Arıcı:** Hocam, erken yaşlarınızda felsefe ile tanışmanız nasıl gerçekleşti? Hangi motivasyon ve etkenlerle felsefe alanında çalışmaya karar verdiniz?

**Ali Osman Gündoğan:** Benim felsefeyi tercih edişim oldukça ilginçtir. 1978 yılında Balıkesir Necati Öğretmen Lisesi'nden mezun oldum. O zamanlar son sınıfta üç ayrı bölüm (kol) vardı. Matematik, Tabii Bilimler ve Edebiyat kolları. Fen ve matematik dersleri iyi olanlar matematik, onun biraz altında olanlar tabii bilimler, diğerleri de edebiyat koluna geçerdi. Şimdiki durumun ne olduğunu pek bilmiyorum. Ben, matematik koluna seçilmiştim. Matematik kolunda sosyoloji ve mantık dersleri vardı. Bu dersler, o zamanlarda da felsefe grubu dersleri diye notlandırılırdı. Ama ne hikmetse felsefe grubu dersleri içerisinde, matematik kolunda felsefe dersi okutulmuyordu. Oldukça garip ve anlaşılması da zor bir durum. O zaman için bunu pek anlamamıştım. Oysa felsefe için matematiğin ne kadar önemli olduğunun farkında olmayan bir eğitim sistemimiz varmış. Hala bu değişmiş değil maalesef. Felsefe, düzenli ve disiplinli bir zihin ister. Zihne bu düzen ve disiplini kazandıran alanların başında matematik ve mantık gelir. Ben, felsefe grubu dersleri içerisinde felsefe okumadan mezun oldum. Ancak sosyoloji, mantık gibi derslerin felsefe altında sıralanması, felsefeye karşı bir merak uyanmasına da sebep oldu. O zamanlar lisede okutulan felsefe ders kitabını aldım. Lütfi Öztabağ'ın Liseler İçin Felsefe ders kitabı. O kitabı okudum. Ele alınan konular, verilen bilgiler oldukça ilgimi ve dikkatimi çekti. Diğer derslerde problem çözerdik, lakin problemlerin esasına inilmezdi. Fizik dersinde deneyler yapardık, lakin deneylerde ve teorik konularda geçen kavramlar hakkında esasa ilişkin hiçbir şey bilmezdik, bize söylenmezdi de. Anlamadan öğrenir ve hemen de unutturduk. Bu nedenle özellikle kimya dersini hiç sevememiştim. Fizik ve matematik yine bir nebze de olsa hoşuma giderdi. Haftada iki saat de olsa edebiyat dersimiz, hocasından dolayı çok keyifli geçerdi. Hatta bize ilk derse geldiğinde, "çocuklar dünyanın en iyi edebiyatçıları fencilerden çıkmıştır ama en iyi fenciler edebiyatçılardan çıkmamıştır" demişti. Bizi, matematik kolunda olduğumuz için edebiyat dersine mesafeli durmamamız gerektiğini anlatmak istemişti. Ben, dersini okumadığım halde kendi merakım dolayısıyla okuduğum felsefe ders kitabı dolayısıyla felsefenin her alan ile ilgili olduğunu, alanlar arasında felsefe vasıtasıyla ilgiler kurulabileceğini gördüm. Bir husus daha var ki, felsefe ders kitabını okumuş olmanın faydasıydı sanırım. Bizim zamanımızda üniversiteye giriş sınavlarında fen, sosyal, yabancı dil ve genel yetenek olmak üzere dört kısımdan sorular gelirdi. Genel yetenek testlerinden elde edilen başarının aynı zamanda diğer alanlar üzerine de etkisi olurdu. Sınavlardan önce özellikle genel yetenek testlerini çözerken muhakeme yeteneğini felsefeden öğrendiğim bölük pörçük bazı bilgilerin geliştirdiğini gördüm. Üniversiteye giriş sınavına müracaat ederken tercihlerimizi de yapardık. Ben, hiç düşünmeden, "felsefe okuyacağım" diye karar verdim ve ilk tercihim felsefe oldu.

Öğretmen Lisesi'nden mezun olduğum yıllarda Türkiye'de üniversite sayısı oldukça azdı. Dört-beş felsefe bölümü mevcuttu. Sağ-sol kavgasının da en yoğun ve şiddetli yaşandığı bir dönemdi. Aileler çocuklarını uzak başka şehirlere gönderme konusunda



oldukça tedirgin olurlardı ve haklılardı da. Biz, öğretmen lisesinden birlikte mezun olduğumuz birkaç arkadaşımızla Erzurum Atatürk Üniversitesi'ni tercih etmeye karar verdik. Üniversiteden beklediklerimiz ile karşılaştığımız manzara, felsefeden beklediğim ile karşılaştığım müfredat arasındaki uyumsuzluk beni olumsuz olarak etkiledi. Bunda, elbette benim beklentimin meselenin esasına vakıf olmadığımından dolayı doğru olmayışı da etkili olmuş olabilir. Hatta birinci dönem sonunda felsefeyi bırakmayı bile düşündüm. Ama hocalarımız ve özellikle bir hocamızın bize yaklaşma biçimi ve derslerdeki tutumu felsefeye karşı olan durumumu felsefe lehine sabitledi ve kaldım. Felsefe eğitimi, gerçekten sabır isteyen bir eğitim.



**Murat Arıcı:** Sayın Hocam, oldukça üretken ve çalışkan bir felsefeci olduğunuz aşikâr. Çalışmalarınıza baktığımızda felsefenin çok farklı alanlarda kıymetli eserler verdiğinizi gözlemliyoruz. Varoluşçu felsefeden edebiyat felsefesine, medeniyet felsefesinden ahlak felsefesine geniş bir yelpazede felsefi düşünceler ürettiniz ve fikirlerinizi felsefe okurları ile paylaştınız. Çalışmalarınız arasında Henri Bergson, Albert Camus ve Nurettin Topçu ile ilgili olanları dikkat çekiyor. Bu üç düşünür arasında üçüne de ilgi duymanız açısından bazı bağlantılar kuruyor musunuz, ne türden?

**Ali Osman Gündoğan:** Fransız felsefesine yönelmemin bazı nedenleri var. Bunlardan ilki frankofon oluşum. Lisans eğitimim sırasında bitirme tezi olarak "Sartre'in Romanlarında Varlık Fikri" başlıklı bir çalışma yapmıştım. Bu çalışma dolayısıyla Varoluşçuluk üzerinde çok detaylı olmasa da bazı okumalar yaptım, bilgiler edindim. Böyle bir çalışma yapmamın temel nedeni danışmanlığımı yapan Kenan Gürsoy Hoca idi. O, Fransa'da felsefe tahsil etmiş, Sartre üzerine de doktora tezi hazırlıyordu. Sanıyorum frankofon oluş, Sartre üzerine lisans bitirme tezi ve Kenan Hoca az-çok akademik alanda yolumun da çizilmesine neden oldu. Yüksek Lisans tezim dolayısıyla

Bergson ile tanıştım. “*Aristoteles ve Bergson’un Zaman Görüşlerinin Karşılaştırılması*” başlıklı tezim, Bergson’u kısmen tanımama neden oldu. Aslına bakarsanız, lisans dönemimde Bergson üzerine bir seminer dinlemiştim. Bana oldukça da karışık gelmişti. Bunun yanında pozitivist bir eğitimin içinden geliyoruz hepimiz. Bergson, kullandığı kavramlar ve Türkiye’deki algılanış biçimiyle de tek yönlü ele alınmış gibi geldi bana. Bundan dolayı lisans dönemimde o seminer vasıtasıyla çok da üzerinde durmadığım bir filozof idi. Yüksek Lisans tezim önyargıları oldukça ortadan kaldırdı ve daha sonra Say Yayınlarından çıkan “*Bergson*” adlı kitabımın da alt yapısını oluşturdu (Gündoğan, 2010). Doktora tezim, “*Maurice Blondel’in Aksiyon Felsefesi ve Türkiye’deki Etkisi*” idi. Blondel’in Türkiye’deki etkisi denildiğinde akla gelen tek isim, Nurettin Topçu’dur. Topçu’nun Fransa’da hazırladığı doktora tezi, tamamen Blondel’in etkisi altında yazılmıştır. Bu kitap, “*İsyan Ahlakı*” adıyla Türkçeye de çevrildi. Daha sonra doçentlik tezi olarak Bergson üzerine bir çalışma yaptı. Bergson’u eleştirse de mistiklik itibariyle Bergson’a bir yakınlığı da var. Özellikle doktora tezinde eleştirir Bergson’u. Ama Bergson’a kayıtsız kalamaz. Benim de takip ettiğim yol gereğince ve Yüksek lisans tezimdeki Bergson tanışıklığım nedeniyle Bergson üzerine gitmem gerekiyordu. Ayrıca Türk düşüncesini ve seyrini takip etmek açısından da Bergson önemli bir isimdir. Çünkü Türk düşüncesinde belli bir yönelimi etkileyen önemli bir filozoftur Bergson. Pozitivist, mekanist, evrimci ve materyalist fikirlere karşı çıkabilmek için Bergson önemli argümanlar sunuyordu. Türk aydını, bu açıdan Bergson’a yöneldi.

Topçu’nun tasavvuf düşüncesi içerisinde isyanın önemli bir yeri var. İsyân, ona göre, Allah’ın bizdeki hareketi. Bu, onun irade görüşüyle doğrudan ilişkili ve isyan sonunda imana götürüyor. Bu nedenle de pek çok isyan görüşünden ve anarşizm tutumlarından ayrılıyor. İsyân denildiği zaman akla gelen isimlerin başında Albert Camus gelir. Hem Topçu’daki isyan düşüncesi hem Fransız oluşu hem de varoluşçuluk içerisinde bulunması nedeniyle Camus üzerinde durmak, benim açımdan önemli bir husustur. Felsefe ile edebiyat ilişkisine olan merakım da bu ilişkinin önemli bir temsilcisi olan Camus’ü benim açımdan daha cazip hale getiriyor. “*Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*” kitabımı 1995 yılında yayınladığımda Camus, akademik camiada felsefeciler arasında pek üzerinde durulan birisi değildi (Gündoğan, 1995). Daha çok Fransız Dili ve Edebiyatı ile özel ilgisi olan felsefeciler tarafından okunurdu. Benim kitabımın, Camus’nün felsefe camiasında gün geçtikçe ele alınmasında ve yüksek lisans tez konuları arasına girmesinde etkili olduğunu düşünüyorum.

Bütün bunlarla söylemek istediğim şu: Üzerinde durduğum filozoflar, düşünürler arasında bir ilişki var ve benim açımdan da bunların üzerinde durmamın nedenleri var.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, eserlerinizde çağdaş dönem düşünürü olarak ele alındığında Bergson’un yaşadığı döneme karşı aykırı bir tavır takındığını, o dönem oldukça revaçta olan*

*pozitivist bilimsel paradigmaya karşı felsefeyi ve metafiziği canla başla savunduğunu, dolayısıyla Bergson felsefesinin yaşadığı dönemin hâkim paradigmasına bir eleştiri olarak da okunabileceğini dile getiriyorsunuz. Sizce Bergson'un bu tavrı ne derecede başarılı olmuştur ya da yeterince anlaşılabilmiş midir?*

**Ali Osman Gündoğan:** Bergson, dönemindeki bütün akımlara karşı bir filozof. Onun özellikle süre görüşü, yaratıcı evrim ve hayat hamlesi gibi kavramları bunda etkili diye düşünüyorum. Dönemin paradigması bilimci, evrimci, pozitivist bir paradigma ve metafiziğe de karşı. Bergson'un aradığı şey aslında kesinlik. Bu açıdan bilime karşı değil, bilimciliğe karşı.

Bergson, felsefeyi metafizik yoluyla kesinlik elde etme peşinde olan bir alan olarak anlar. Bunun yolu, metafizikten geçer. Metafizik, genelde varlık felsefesinin bir disiplini olarak anlaşılmalı olmakla birlikte, bazı filozoflarda da olduğu gibi epistemolojinin bir kavramı olarak karşımıza çıkar Bergson'da. Metafiziğe karşı olumsuz tutumlar, egemen olan görüşler neticesinde felsefe, mutlak olanın bilgisini elde etme konusunda yaralar alır. Bergson, bu hususu bertaraf etmeye çalışır aslında ve bilim ile metafiziği buluşturmak ister. "Bilime metafizik, metafiziğe bilim katmak" ifadesinden kastı da budur.

Bergson, asıl gerçeklik konusunda pozitivist, bilimsel paradigma ile aynı görüşü benimsemez. Aslında gerçeklik ve bilgisi konusunda iki yol vardır. Birisi zekânın takip ettiği yol, diğeri de sezginin takip ettiği yol. Zekâ, fizik zamanı esas alır, madde üzerinde egemenlik kurar ve onu bilir. Sezgi ise süreyi esas alır ve hayat üzerinden asıl gerçekliği kavrar. Zekânın bilme biçimi, bilimin bilme biçimidir. Sezginin bilme biçimi ise metafiziğin bilme biçimidir. Metafiziğe karşı olan pozitivist, bilimci paradigma sezgiye de karşıdır. Ayrıca Bergson, Darwin'in evrim teorisini de eleştirir ve yaratıcı bir evrim modeli sunar. Yaratıcı evrim, nihai olarak sezgiye kapı açar. Çünkü gerçeklik, süredir. Süre, özgürlük ve yaratma anlamına gelir. Bu ise hayatın kendisinden ibarettir. Bilim yapan zekâ, hayatın sonunda ortaya çıkan bir bilme yeteneği olarak görülse de hayatı anlamak için yaratılmamıştır ve hayattan uzaklaştırıcıdır. Hayatı anlamaya çalıştığı da hayattaki oluşu durdurmak ister ve hayatın gerçekliğini bozar. Bergson'un felsefesi ise hayat hamlesi nedeniyle başlayan varlığın açılımını takip eder ve bu açılımı kavramaya çalışır. Bu durum Bergson'un pozitivist, mekanist, evrimci, bilimci görüşlerle çatışmasına neden olur.

Bergson, sezginin ele alınışında aslında hayat tecrübesini öne çıkarmasına rağmen, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda ortaya koyduğu mistiklik ile sezgi arasındaki ilişki nedeniyle ve sezginin irrasyonel bir yeti olduğu kabulünden dolayı pek çok görüşü es geçilmiş gibi geliyor bana. Bundan dolayı da tam olarak anlaşılabilmediğini söylemek zor.

Zira mesela bizim ülkemizde felsefe camiasının bir bölümü Bergson'dan uzak durmuştur. Son yıllarda Bergson'a olan ilginin arttığını da gözlemlediğimi söyleyebilirim. Bunun nedeni, Bergson artık her yönüyle ele alınıp okunan bir filozof. Einstein'ın zaman konusundaki görüşlerine karşı yorumları, zihin, bilinç, bellek konusundaki görüşleri ile de ele alınmaya başlandı. Bunlar tabii daha çok bizim ülkemiz açısından söylediğim hususlardır. Yaşadığı dönemde de oldukça tanınmış birisidir Bergson. Uluslararası görevlerde bulunmuştur.



**Murat Arıcı:** Sayın Hocam, Bergson felsefesinde zihin-beden probleminin klasik Kartezyen düalizminden farklı bir şekilde ele alındığını biliyoruz. Öyle görünüyor ki Bergson, bellek faktörüne özel bir önem yüklüyor ve hem ruh-madde ilişkisini bellek-beyin ilişkisi ile açıklamak istiyor hem de zaman/süre ilişkisi ile birlikte belleğe bilinç açıklamalarında merkezi bir rol biçiyor. Hatta salt bu konuya hasrettiği *Matière et Mémoire* [Madde ve Hafıza] adlı eseri; bellek ile ben, bilinç, süre arasındaki ilişkiye ve tüm bunların beyin ve bedenle ilişkisine dair detaylı analizler içeriyor. Sizce Bergson, zihin-beden veya ruh-madde ilişkisi problemine yönelik ikna edici bir yaklaşım ortaya koyabilmiş midir ya da en azından Kartezyen felsefenin önüne

geçen ve onu aşan bir yaklaşım sergileyebilmiş midir, bu konuda ne düşünüyorsunuz?

**Ali Osman Gündoğan:** Descartes'ın töz görüşü, insanda ruh/zihin-beden problemi biçimine dönüşüyor. Özniteliği düşünme olan ile özniteliği uzam olan yani ruh ve madde arasında birleşme noktasını da imkânsız kılan bir töz anlayışı var. Madde, yasalara bağlı olarak mekanik tarzda davranır. Organizmada buna beden karşılık gelir. İnsan dışında hiçbir canlıda bu iki töz bir arada bulunamaz. İnsanda da beden yasalara tabidir ve davrandığından başka türlü davranamaz. İkisi arasındaki ilişki, beyinde kozalaksı bez vasıtasıyla kurulur. Bu ilişki, oldukça muğlaktır. Ama beden ve ruhun birbirleri üzerine de tesirleri vardır. Etki ve edilgi dediğimiz durumlar söz konusudur. Genel olarak Descartes, bu ikisini birbirinden ayırmak suretiyle varlıkta bir parçalanmaya da neden olmuştur.

Bergson da düalisttir. Bu düalizm, yaratıcı evrim düşüncesiyle doğrudan ilgilidir ve hayat ile madde arasında kendisini gösterir. Hayatın açılımı esnasında da yeni düalizmler ortaya çıkar. Bir önceki soruya verdiğim cevapta da söylediğim gibi düalizm bize iki yol sunar. Madde yolunun üzerinde mekân, nesnel zaman, zorunluluk, algı, zekâ, bilim bulunur. Hayat yolunda ise süre, özgürlük, anı, bellek, sezgi ve metafizik yer alır. Madde ve bellek ayrı yollardadır. Buna bağlı olarak madde ile zihnin, şuurun, ruhun da ayrı yollarda olduğu görülür. Ama beden söz konusu olduğunda acaba durum nasıl anlaşılabilir? Bergson burada beyni ele alır. Onun vermiş olduğu bir örnek var: Çivi ve ona asılı elbise örneği. Bu örnek çerçevesinde “şuur beyne asıldır, fakat bundan, beynin şuurun bütün teferruatını çizdiği ve şuurun beynin bir parçası olduğu sonucu çıkarılamaz”. Ama beyin şuur için yapılmıştır. Bir bakıma şuur, beyin aracılığıyla işler ve insanda ortaya çıkar. Şuur, doğrudan hayatla ilgili olup hafıza sayesinde fonksiyonunu yapar. Hafıza ile madde bir ikilik oluşturur. Hafıza, hayat ve özgürlük—ki bu süre demektir—anlamına gelirken madde de zorunluluk anlamına gelir. Öyleyse özgürlükle birlikte ele alınan hafıza yani şuur ile madde birbirleriyle açıklanamazlar.

Bergson genelde ben, zihin, şuur, ruh hatta bellek kavramlarını birbiriyle bağlantılı bir biçimde ele alır ve bedenle münasebetlerini kurar. Çünkü madde ile zihin arasında nasıl ilişki varsa beden ile ruh arasında da ilişki vardır. Bu noktada Descartes’tan çok farklı bir konumda bulunur. Ben, mekânda ve zamanda bizi bedenimizin ötesine taşıyan şeydir. Üçü birlikte her yandan bedeni aşan, yeni baştan kendi kendini yaratarak birtakım edimler yaratandır.

“Zihin diyen kimse her şeyden önce şuur demiş olur” der ve ekler: “Şuur ilkin hafıza anlamına gelir”. Her şuurunu hafıza olarak gören Bergson hafızayı, geçmişin şimdi içinde barınması, toplanması olarak anlar. Şuurun ise geleceğin peşinde olması hafıza ile arasında bir fark yaratır ve hafıza, bir dikkat yetisi olarak geçmişini yani artık var olmayanı korur ve şuurun bir yönünü oluşturur. Bir bakıma şuur, hafıza (geçmiş) ile gelecek arasında bir köprüdür.

Hayat, hayat hamlesi sayesinde maddenin kabuğunu kırmak ve ona hayat vermek ister. Bu, manevi bir ilke gibi düşünülebilir ve hayat madde üzerinde hakimiyet kurar. Beden ile ruh arasındaki ilişkide de böyle bir durum vardır ve ruh, beden varlığı sayesinde var olmuş olsa da beden bir fonksiyonu olmadığı gibi bedeni kendisine yaklaştırmaya çalışır.

Bergson’un bu görüşleri Descartes’ın ikiciliğinden oldukça farklıdır ve kendi tarzınca beden-ruh ilişkisini şuur, hafıza, bellek kavramları sayesinde beyin çerçevesinde

çözmeye çalışmıştır. Bir bakıma birbirlerinden ayrılmış olan iki yön arasında köklü bir ilişkinin varlığına işaret etmek istemiştir.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, bildiğimiz kadarıyla Nurettin Topçu'nun bilinç, benlik ve özgür irade kavramları üzerinden Bergson'a yönelik bazı eleştirileri bulunmakta. Bu eleştirilerin temelinde yatan yaklaşım farklılığı nedir? Bergson neyi savunmakta, Topçu neye itiraz etmektedir ve siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?*

**Ali Osman Gündoğan:** İkisi arasındaki fark, özgürlüğün ne olduğu konusundaki farktır. Özgürlüğün araştırılması, hareketin araştırılmasına bağlıdır. Bergson ve Topçu hareketten aynı şeyi anlamazlar. Buna bağlı olarak özgürlük konusunda da farklı düşünürler. Temelde Topçu'nun Bergson eleştirisi bu noktadadır.

Topçu'ya göre hareket, saf bir kendiliğinden oluş değil engellenmiş bir kendiliğinden oluştur ve bütün hareketlerimizin kendisine tabi olduğu evrensel iradeyi araştırmak Topçu'nun temel hedefidir (Gündoğan, 2018). Evrensel iradeye ulaşmaya kadar her seviyede hareket, bir isyan hareketi olarak engelleri aşmayı dener. Her iradi hareket, engellere bir isyandır, hayır deyiştir. Bu engeller içimizden geldiği gibi dışımızdan da gelen engellerdir ve bizi esir edicidirler. İşte özgürlük bu türlü esir edici kuvvetlere bir karşı kuvvet göstermektir ve bu durumda da hareketin özgürlüğü açığa çıkar. Bergson ise süre ile birlikte özgürlüğü şuurun verisi olarak görür ve hareketi de hür bir kendiliğinden oluş olarak tanımlar. Bu tanım ile aslında mekanist ve finalist görüşlerin üstüne yükselmek istemektedir ama bu durumda özgürlüğü hareketin kendisinde görmemektedir. Niçin bir kendiliğinden oluş diye sorulacak olursa da sebepten sonuca geçiş kavranmadığı için özgürlüğü de tanımlayamıyoruz. Ona sadece süre vasfı veriyoruz ve özgürlüğü de nadiren sürenin sezgisi dolayısıyla kavradığımızı söyleyebiliyoruz. Bundan dolayı da özgürlük artık hareketin kendisinde değil onun sezgisinde aranmaya başlanıyor. Benliğimizi de nadiren kavrar ve nadiren özgür oluruz. Kendisi süre olmamakla birlikte sürekli değişen bir benlik söz konusu ve böyle bir benlikte de değişme bir sonuç ise bunun nedenini bilemiyoruz. Bergson, özgürlüğü tanımlamaya kalkmanın determinizme hak verdiğini, onu bir kabul olarak ele almanın doğru olacağını düşünür ve Topçu da buna itiraz eder.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, Türkiye'deki felsefi serüveni yakından gözlemleyen birisiniz. Bunu hem yıllara yayılan felsefe hocalığı ve üniversitedeki idarecilik görevleri ile hem de genel felsefe okurlarına yönelik verdiğiniz eserler ve aldığımız geri dönüşlerle yapıyorsunuz. Sizce Türkiye'de felsefi atmosfer olumlu manada gelişiyor mu? Üretilen felsefi düşüncenin niteliği artıyor mu? Ortaya konan felsefi eserlerin etki alanı genişliyor mu?*

**Ali Osman Gündoğan:** Türkiye’de felsefe yapmanın imkânı üzerine düşünmek gerekiyor sanırım. Aslında toplumumuzun yaşadığı sorunlar karşısında felsefecilere çok iş düşüyor. Politik, ahlaki, dini, ekonomik; terör olayları, insanların birbirine hiç benzemeyen eğilimleri, eğitim meselesi, kültürel alanda geri kalmışlık gibi pek çok soruna felsefi bir yoldan bakmak gerekiyor. Ne var ki bizde felsefe, akademik alanda filozofları anlamaya adanmış hayatlar olarak görülüyor. Filozofları elbette anlamalı ve bilmeliyiz. Ama bugün, bu tarihte bir sürü sorunla boğuşan ben, filozoflardan öğrendiklerimi hayatıma nasıl tatbik edebilirim ve sorunlar karşısında nasıl tavır takınabilirim? Bu soru çerçevesinde bir felsefi hayat yok maalesef. Felsefenin hayatla olan bağının kurulamamış olması felsefeciler ile toplum arasında bir mesafeye neden oluyor. En başta söylemem gereken sanıyorum bu durum.

Türkiye’de felsefe alanında iyi yolda olan gelişmeler olduğu gibi felsefeye karşı olumsuz bakışlar tümüyle ortadan kalkmış değil. Bu olumsuzluğun elbette çok derin kökleri var. Ancak benim felsefe talebeliğine başladığım zamanlar göz önünde bulundurulursa büyük mesafeler alındığını, nitelikli çalışmaların çoğaldığını rahatlıkla söyleyebilirim. Felsefi eserler önceden sadece felsefe ile meşgul olanları ilgilendiriyordu. Şimdi farklı alanlarda çalışan insanlar da felsefe eserlerine ilgi duyuyorlar. Bir felsefe romantizmi de var bazı kesimlerde. Bunu da pek yerinde bulmuyorum. Çok indirgemeci bir bakış sahibi olmak da doğru değil. Felsefe, üniversitelerde temsil ediliyor daha çok. Üniversitelerin ve özellikle felsefe alanında çalışan bazı akademisyenlerin kendi içlerine kapalı, sadece kendi zihinlerinde kendilerini ilgilendiren çok spesifik sorunlarla ilgilenmeleri ve odalarının dışına çıkmamaları, kullanılan dilin anlaşılabilirliği gibi hususlar, felsefenin yayılmasında da olumsuz etki yapıyor.

Felsefe bölümlerine, sayıları ne kadar artarsa artsın gereken ilginin ve desteğin verildiğini söylemek pek mümkün değil. Gelen öğrencilerin niteliği çok önemli bir sorun. Kadro tahsislerinde felsefe bölümlerine karşı cimri davranılması, lisans öğrencilerinin kendi hayatları açısından bir gelecek görmemeleri felsefeyi cazip olmaktan da çıkarıyor.

Doktora yapan pek çok arkadaşımız var. Yurt dışından doktora yapıp ülkemize gelmiş çok sayıda arkadaşımızı tanıyorum. Üniversitelerde kadro bulamıyorlar. Bunlar cesaret kırıcı hususlar. Ama doktora yapan arkadaşlarımızın sayısının artması, onların arasından daha nitelikli çalışmaların çıktığını da gösteriyor. Dil bilen, batıyı tanıyan, dünyadaki felsefe alanında yapılan çalışmalarını takip eden felsefecilerimizin artması oldukça sevindirici.

Öğrenciliğim sırasında kaynak bulmakta çok zorlanırdık. Şimdi ise böyle bir sorunun olmadığını söyleyebilirim. Çünkü nitelikli çeviriler yapılıyor ve artık dil bilen arkadaşlarımızın sayısı da arttığı için kaynaklara ulaşmakta zorluk çekilmiyor. Bazı olumsuzluklara rağmen Türkiye'de felsefenin geleceği ve yaygınlaşması konusunda yine de iyimser olmak istiyorum. Felsefe dışından olan kişilerin felsefeye olan ilgilerinin arttığı bir dönemi de yaşıyoruz. Zamanla bunların sayısı daha da artacaktır.



**Murat Arıcı:** Sayın Hocam, Türkiye'de akademik felsefe alanında gözlemlediğimiz olumsuz bir durum var. Felsefenin aynı alt alanlarında çalışan akademisyenler arasında bile zihinsel ağlar kurulamıyor. Bu da alanın problemleri üzerinde etkileşimli diyalektik bir düşünme zemininin oluşumunu engelliyor. Örneğin, akademisyenlerin birbirlerinin eserlerine karşı eserler kaleme aldıklarını neredeyse hiç gözlemlemiyoruz. Aynı problem üzerinde farklı zihinlerin çarpışarak ve etkileşerek birlikte düşünememesi, problemin çözümüne yönelik ortak yaklaşımların oluşmasını da engelliyor. Ayrıca bu durum, ilgili alt alanlarda olgunlaşmış

felsefi geleneklerin ortaya çıkmasının da önüne geçiyor. Siz bu teşhislere katılır mısınız ve bu konuda ne düşünüyorsunuz ve nasıl bir çözüm önerirsiniz?

**Ali Osman Gündoğan:** Sorunuzda belirttiğiniz hususlar yaşadığımız, gözlemlediğimiz hususlar. Maalesef dediğiniz gibi bir durum var. Birbirlerini beğenmeyen, felsefe yapma tarzları bakımından farklılaşmış, dünya görüşleri itibarıyla yan yana gelmeyen insanlar arasında felsefi bir birliktelik kurulamıyor. Oysa felsefecileri bir araya getiren, ilgilendikleri alanlara ilişkin görüşleri olmalıdır. Sanıyorum bizler peşinden gittiğimiz birkaç filozof dışında felsefe sorunlarına eğilmek istemiyoruz pek. Gerçi aynı filozofları çalışan arkadaşlarımızda da bu birbirlerinden habersizlik durumu var. Burada iki şeyin etkili olduğunu düşünüyorum. Birincisi, kendine olan güvenin eksikliği.



Yazdıklarından emin olamayıp. Farklı görüşlerle karşılaşma konusundaki cesaretsizlik. İkincisi de bencillik ve gereksiz bir kompleks nedeniyle birbirlerini muhatap almama eğilimi. Bu ülkede yapılan çalışmalarını değersiz görme kompleksi.

Bu bahsettiğimiz olumsuzluklar pek çok bilim alanında da karşımıza çıkıyor ama felsefe alanında çok daha fazla. Türkiye’de yapılan yayınlara baktığım zaman genelde felsefe çalışmaları, doğası gereği tek yazarlıdır. Dünyada da böyledir. Özellikle doğa bilimleri, tıp, eğitim alanlarında çok yazarlı yayınlarla karşılaşırız. Felsefe, bireysel bir zihnin inşası. Başka zihinlere, yayın ile açılıyor felsefe çalışmaları. Ne var ki bu yayınları takip etmede sanki bir kusur var. Ayrıca yayınlar genellikle bir amaca yönelik olarak yapılıyor. Puan almak, doçentlik atamasında kullanılmak, çok kötü bir durum olarak da özellikle son yıllarda “akademik teşvik” için yapılan yayınlar var. Elbette bu türlü felsefe dışında bir amaç güdülerken yayınların yapılması, felsefenin bir problemin peşine düşmek dediğimiz meraktan ve ilgiden kaynaklı yayınların da az olmasına neden oluyor. Bu türlü amaçlar, özgün eserler vermeye de engel durumda. Daha çok betimsel, bir filozofu veya problemi tanıtıcı yazılar bunlar. Tartışmayı ve eleştiriye pek hesaba katmadan yapılan yayınlar. Dediğiniz duruma gelebilmek için yapılmış felsefeleri anlatan çalışmalar yerine felsefe yapan yayınların çoğalmasa gerekiyor. Türkiye artık, zemin olarak bu noktaya gelmiş olmalı diye düşünüyorum.

Bütün sosyal bilimler alanında olduğu gibi felsefenin de kurumsallaşması konusunda bazı sıkıntıları var. Nasıl felsefe yapılması gerektiği konusunda derin anlaşmazlıkların olduğunu görüyorum. Bir tek felsefe yapma tarzı mı vardır yoksa farklı felsefe yapma tarzları mı vardır? Neyi felsefe olarak kabul edeceğiz? Bu konularda felsefeciler arasında birbirlerine karşı sağır ve dilsiz kalınarak süren bir çatışma olduğunu görüyorum. Oysa felsefe yapmak için bu farklı düşünüş bile bir neden olarak kabul edilebilir ve karşılıklı bir diyalog halinde felsefeye katkıda bulunmak mümkün olur. Maalesef bizde felsefe monolog biçiminde devam ediyor. Farklılığın varlığı dışa açılmayı gerektiği halde bizde farklı olana kapanma biçiminde gerçekleşiyor.

Felsefecinin kafasında bir sorun olmalı. Sorun yoksa felsefe yapılamaz. Onun için de çok sık dillendirilen “felsefe memurluğu” durumunun dışına çıkılamıyor.

Aslında kendi kültür tarihimizde içinden geldiğimiz bir gelenek olduğu halde bu gelenekle bağın kopması ve ona yabancılaşma dediğimiz bir durum var. Elbette bu durum tartışılabilir. Ama şu bir gerçek ki bir gelenek oluşturmak kolay değil. Bu yolda olan bölümler var. Bazı felsefe bölümleri sadece bilim felsefesi, analitik felsefe, dil felsefesi ağırlıklı çalışmalar yapıyor. Bazı bölümlerde daha çok İslam Felsefesi ve Türk Düşüncesi merkezli oluşumlar söz konusu. Bunun sıkıntısı da var. Felsefenin diğer alanlarına kapalı olmak da anlamın bütünlüğünü zedeleyici. Heidegger, “gelenek

bizim geçmiş ile konuşma özgürlüğümüzdür" der. Cumhuriyet döneminde felsefe çalışmaları belki de bu geçmişi oluşturacaktır. İyimser olmak gerekir.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, tüm olumsuz koşullara rağmen Türkiye'de felsefe alanındaki çalışmalar, son dönemde ortaya konan çeviri eserlerle birlikte ivme kazanmış durumda görünüyor. Sizce toplumun genelinde de felsefeye, belli felsefi konulara veya eleştirel düşünmeye duyulan ilgi bir bakıma artmakta mıdır? Yoksa bu zorlama bir iyimser düşünme mi olur?*

**Ali Osman Gündoğan:** Bir önceki soruya cevap verirken de söylediğim gibi hem çeviri hem de telif eserlerin sayısında ciddi bir artış var. Pandemi dönemi dolayısıyla da felsefe alanında çalışan arkadaşlarımız yaptıkları toplantılarla sınıfların dışına çıkıp çok kişiye hitap etme imkânı da buldular. İnternet ortamında dinlenme oranlarının artmış olması, çok kişiye ulaşma yollarının varlığı felsefenin yaygınlaşmasına gerçekten büyük katkı yapıyor. İnsanımız, okumaktan ziyade dinlemeyi tercih ediyor. Bunu, kendi tecrübelerimde de görüyorum. Arkadaşlarımızın imkân olduğu müddetçe sosyal medyada ve internet ortamında konuşmaları gerekiyor. Bizlerin aynı zamanda topluma karşı bir sorumluluğumuz var. Felsefe konuları konusunda çok kaynaktan beslenme imkânı hem öğrencilerimiz hem de toplum için artmış durumda. Burada elbette seviyenin iyi ayarlanması gerekir. Yoksa felsefe, felsefe olmaktan da çıkar. Toplumda önemli bir kesimin felsefeye olan ilgisi artmış durumda. Eksik olan, bu ilgiye cevap verecek bir destektir.

Toplum öyle bir noktaya doğru evrilmektedir ki ölçü zaman zaman kaybolabilmektedir. Makul olanın kaybedildiğini gören ve bu suretle dogmatik ve fanatik durumların arttığına şahit olan insanlar, bunun eksikliğini aklı kullanmada ve düşünmenin yok edilmesinde görmeye başladılar. Çünkü makul olanı temsil eden akıldır.

Bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de artık geleneksel davranma biçimleri, inanç formları, mevcut değerlerin önemli bir kısmı ortaya çıkan sorunlara cevap vermekte yetersiz kalıyor. Bunların dışında başka alternatif yollarını arayış ve insanın olup bitenler karşısında kendi her türlü sağlığını koruma çabası, kendini bir şekilde tatmin etmesine bağlı. İşte bu noktada felsefe devreye giriyor. Çünkü sanıyorum en önemli sorun, anlam sorunu. Kendi varlığının, eylemlerinin ve hedeflerinin anlamını sorgulamak isteyen insanların sayısında artış var. Bu açıdan Türkiye'de felsefeye ilgi duyuş, bilim felsefesi ya da çok spesifik konulara ilişkin bir ilgi duyuştan ziyade kendi varoluş sorunları karşısında anlam arayan insanların daha fazla olduğu bir durumu gösteriyor.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, gerek eserleriniz gerek konuşmalarımızla literatüre kayda değer bir katkı yaptınız. Ayrıca yetiştirdiğiniz onlarca kıymetli öğrenci, bugün Türkiye'de felsefe*

*bölümlerinde öğretim üyesi olarak hizmet veriyor. Bir felsefe öğrencisi olarak başladığımız bu yolculuktan günümüze kadar olan süreci ve Türk felsefe geleneği içindeki yerinizi nasıl değerlendirirsiniz?*

**Ali Osman Gündoğan:** İnsanın kendisini değerlendirmesi ve bir yere koyması kolay değildir. Türkiye’de felsefeye nasıl bir katkı sunduğumuz, aslında zamanın göstereceği bir şeydir. Benim felsefe yolculuğumda bulunduğum yerlerin bana katkısı olduğu gibi benim de oralara katkım muhakkak olmuştur. Erzurum, kısa bir süre Gazi Üniversitesi ve son olarak da Muğla, benim durak yerlerim oldu. Felsefe konusunda genel olarak iyi niyetli ve destekleyici tavrımı hep muhafaza ettim. Felsefeciler arasında, dünya görüşleri, felsefe yapma tarzları bakımından hiç ayırım yapmadım. Dikkat ettiğim husus, neler öğrenebilirim ve neler söyleyebilirim sorularına odaklanmış olmaktı. Bu durum bana hep ufuk açtı ve ufkuma dahil olanları artırdığı gibi ben de başkalarının ufkuna dahil oldum. Zaman zaman yadırganan bir durumdur bu. Çünkü alışkanlıkları terk etmek insanlara çok zor gelir. Önyargıları yıkmak hiç kolay değildir. Türkiye’de öyle bir anlayış var ki lisans eğitimini nerede yaptığınız, hocalarınızın kimler olduğu bile önyargılara neden olur. Bu, önceden çok daha fazla idi. Şimdilerde daha azaldı diyebilirim.

*“Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi”* adlı kitabımın önemli bir etkiye sahip olduğunu düşünüyorum. Bu kitap vasıtasıyla çok yerden davet aldım ve çok yerde konuştum. Öğrencilerimin çokluğu, farklı alanlarda çalışma yapmış olmaları beni de farklı alanlarda okuma ve düşünmeye sevk etti. Öğrenci ile hoca arasında karşılıklı bir ilişki var. Karşılıklı olarak birbirlerini geliştiriyorlar. Bunun çok faydasını gördüm.

Nurettin Topçu üzerine olan makalelerim ve sonunda onları bir kitap haline getirişim, Türk Düşüncesine meraklı olanlar arasında etkili oldu diye düşünüyorum. Topçu, genellikle sosyoloji, Anadoluçuluk, İslam Sosyalizmi, eğitim konusundaki görüşleri dolayısıyla belli bir grup tarafından bilinip takip ediliyordu. Onun felsefe ile ilişkisi, Blondel’in Aksiyon Felsefesi bağlamında olan durumu ve bir ahlak filozofu olma hali benim yazılarımda ele aldığım konulardı. Ayrıca Topçu, talebeleri tarafından temsil edilmekteydi ve ister istemez talebelerinin Topçu’ya yaklaşma ve onu tanıtmaya biçimleri öznel unsurlar içeriyordu. Hala öyledir yine ama benim felsefeci olarak yaklaşmam, Topçu’yu daha nesnel olarak anlamaya neden oldu. Bir yazarı sadece bir grup sahiplenip ona eleştirel de bakmadığı zaman o yazara büyük bir kötülük yapılmış olur.

Varoluşçuluk üzerine olan yazılarımla ve konuşmalarımla, bu alanda yaptırdığım tezler ve çalışmalar, Bergson üzerine olan kitabım, bir etki bıraktı. Edebiyat ile felsefe arasındaki ilişkilere ilişkin yazılar nedeniyle de edebiyat çevreleri de sanatçı-filozof

diyebileceğimiz yazarlara daha farklı yaklaşmaya başladı. Bu alanlarda çalışanların sayısında artış olması elbette çok sevindirici.

Bizler, Türkiye'de doğduk. Türkiye'de ama evrensellik iddiasında olan felsefe alanında çalışıyoruz. Bu, kendi sınırlarımızı aşmak ama aynı zamanda kendi sınırlarımızda bulunmak anlamına geliyor. Bizler, iki bakımdan sorumluyuz. Hem kendi sınırlarımızda kalan insanlara karşı hem de evrensellik iddiasında olan felsefeye karşı. Öncelikli olarak bu ülkede yapılan felsefeye karşı sorumluyuz. Bu sorumluluğu ne derece yerine getirebiliriz? Türkiye'de felsefeye katkı, öncelikle Türkçe yoluyla bir katkı olmalıdır. Ben, kendi imkanlarım çerçevesinde bunu yapmaya çalıştım.

Bizler ders vermek, araştırma ve yayın yapmak, bilimsel toplantılara katılmak, topluma katkıda bulunmak gibi görevleri olan kişileriz. Sanıyorum en önemli sorumluluklarımızdan birisi de öğrenci yetiştirmek, felsefe camiasına akademisyen kazandırmaktır. Çünkü bizleri geleceğe taşıyacak ve bir geleneğin devamını sağlayacak olan yetiştirdiğiniz, danışmanlığını yaptığınız, kendilerine yol gösterdiğiniz öğrencileriniz ve meslektaşlarınızdır. Bencillik yapılamayacak ve emek verilmesi gereken önemli bir husus olarak gördüğüm bu duruma uygun davranmaya çalıştım. Pek çok üniversitede, bu anlamda öğrencilerim meslektaşlarım olarak görev yapıyorlar.

Her şey bir yana, ne olduğumuz, geleceğin vereceği bir karardır, yani zamanın.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, son olarak felsefe alanında akademik anlamda çalışmak isteyen veya bu alana popüler ilgi duyan gençlere ne tavsiyelerde bulunursunuz?*

**Ali Osman Gündoğan:** Sorunuzun ikinci kısmıyla başlayayım. Popülerlik ile felsefe pek bir arada bulunan tutumlar değil. Bazı gençler, öğrenciler ve hatta kendisini bu işe vermek isteyen kişiler bazı yazarların özlü sözlerinin, aforizmalarının, popülerliklerinin, konuşma biçimlerinin etkisinde kalarak felsefeye ilgi duyduklarını söylüyorlar. Hatta bunların pek çoğu da felsefeyi böyle sözler söylemek gibi anlıyor. Bunun önüne geçilmesi gerekir. Felsefeye köklerden başlanmalı. Varlık felsefesi, bilgi teorisi, ahlak felsefesi ve diğer alanlar. Özellikle köşe başında olan filozoflar bilinmeden, felsefe tarihinin bütünlüğü kavranmadan felsefe yapmanın imkânsız olduğu gösterilmeli. Aksi taktirde herkes kendisini filozof sanmaya başlar.

Öncelikle iyi bir felsefeci olmak için derin bir mantık bilgisine ve mantığı iyi kullanma becerisine ihtiyaç var. Felsefe düzenli, disiplinli ve sistematik işleyen bir zihnin işidir. Bu açıdan özellikle mantık ve matematiğe ihtiyaç var. Şimdi bizde matematik, fizik bölümlerinde okuyan gençler felsefeye mesafeli duruyorlar. Felsefe, sosyal bölümler içerisinde ele alınıyor. Felsefe, bütün bilim dallarıyla ilişki içindedir ve onlar arasındaki

ilişkileri kurar. Felsefede akademik bir gelecek arayanların başka bir lisans alanında da yetişmiş olmasında fayda var.

Bizim eğitim sistemimizde lise seviyesinde bir öğrencinin felsefe ile ilişkisi ya yok ya da çok zayıf. Okuma, eleştirel düşünme açılarından lise öğrenimi, üniversiteye hazırlıkta test yöntemi öğrenciye felsefe için bir temel vermiyor. Lise mezunu bir gencin felsefe eğitimi için zihninin hazır olduğunu söylemek zor. Önce başka bir alanda –doğa bilimleri, ilahiyat, sosyoloji, psikoloji, matematik gibi– öğrenim gördükten sonra felsefeye başlaması belki daha iyi olur.

Dil bilmek oldukça önemli. Artık günümüzde ne yaparsanız yapın, muhakkak surette başka bir dil öğrenmek zorunlu oldu. Gençlerin kendilerine iyi bir usta seçmesi, takip etmek istediği felsefi yolun en temiz bir biçimde nerelerde olduğu gibi hususlara da dikkat etmeleri gerektiğini düşünüyorum. Çünkü pırl pırl bir zihin çok verimli hale gelebileceği gibi felsefeden çok farklı şeyleri anlayan yerlerde ifsat da edilebilir. “Bu iş en iyi nerede yapılır?” sorusunu sormaları ve bu açıdan da bir arayış içinde olmaları gerekir.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, bu söyleşinin gerçekleşmesini sağladığınız ve değerli görüşlerinizi bizimle paylaştığınız için bir kez daha çok teşekkür ediyoruz.*

**Ali Osman Gündoğan:** Asıl ben teşekkür ederim.

### 5. Kaynakça

Gündoğan, A. O. (1995). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık.

Gündoğan, A. O. (2010). *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları.

Gündoğan, A. O. (2018). *Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu*. Ankara: Altınordu Yayınları.

## Kitap İncelemesi: John R. Searle'ün 'Zihin: Kısa Bir Giriş' Adlı Eserinin İncelemesi

### [Book Review: 'Mind: A Brief Introduction' by John R. Searle]

Bilge Ceren Demir \*

Selçuk University

Received: 28.12.2021 / Accepted: 29.12.2021

Book Review

**Abstract:** Known in Turkish literature for his books on the philosophy of mind, John Searle's *Mind: A Brief Introduction* is an introductory book to philosophy and the philosophy of mind. Written with an analytical method, this work, unlike most of its counterparts, does not deal with subjects in a historical process in a person-centered manner, but focuses on problems and examines them in a systematic way. Again, contrary to what might be expected in an introductory book, Searle does not deal with the issues in an impartial way; rather, starting from a fundamental error of assumption, he both systematically criticizes other theories and tries to justify the approach of biological naturalism, which is almost integrated with his name. In the final analysis, this review concludes that this work, which presents the basic theories of the philosophy of mind to the reader in an analytical and systematic way, is a successful study in its field as an introductory book to the philosophy of mind.

**Keywords:** John R. Searle, mind, consciousness, intentionality, mind-body causation, biological naturalism.

**Öz:** Türkçe literatürde özellikle zihin felsefesine yönelik kitapları ile tanınan John Searle'ün *Zihin: Kısa Bir Giriş* başlıklı eseri felsefeye ve zihin felsefesine bir giriş kitabı olma niteliği taşıyor. Analitik bir yöntemle yazılan bu eser, çoğu muadili gibi konuları tarihi bir süreç içinde kişi merkezli olarak ele almıyor, problemleri merkeze alarak onları sistematik bir biçimde irdeliyor. Yine Searle, bir giriş kitabında beklenenin aksine, konuları tarafsız bir şekilde ele almıyor, temel bir varsayım hatasından yola çıkarak bir yandan diğer kuramları sistematik eleştiriye tabi tutuyor bir yandan da neredeyse kendi adıyla bütünleşmiş olan biyolojik natüralizm yaklaşımını temellendirmeye çalışıyor. Nihai tahlilde bu inceleme, zihin felsefesinin temel kuramlarını okuyucuya analitik ve sistematik bir biçimde sunan bu eserin, bir zihin

\* **Author Info:** Graduate Student – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

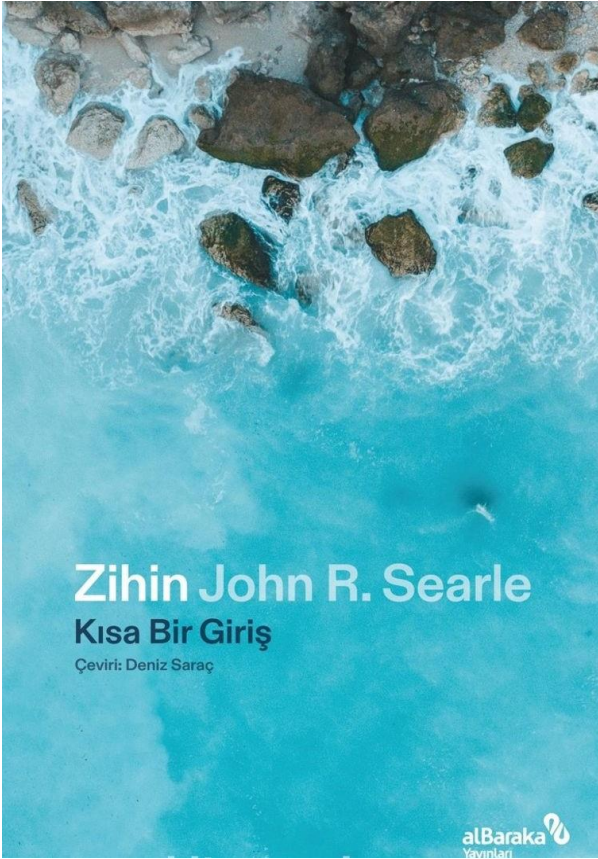
E-mail: [pd.bilgecerendemir@gmail.com](mailto:pd.bilgecerendemir@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5911-1539>

**To Cite This Paper:** Demir, B. C. (2021). "Kitap İncelemesi: John R. Searle'ün 'Zihin: Kısa Bir Giriş' Adlı Eserinin İncelemesi." *MetaZihin*, 4(2): 143-147.

felsefesine giriş kitabı olarak alanında başarılı bir çalışma olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** John R. Searle, zihin, bilinç, yönelimsellik, zihin-beden nedenselliği, biyolojik natüralizm.

John R. Searle'ün University of California, Berkeley'de vermiş olduğu derslerin bir bakıma kitaplaştırılmış versiyonu olan "Zihin: Kısa Bir Giriş" adlı bu eser, bir giriş kitabından beklendiği şekilde, "zihnin doğası nedir" sorusuna verilen farklı cevapları ele almakla işe başlıyor. Ancak kitabın başında kartlarını açık oynayan Searle, alana giriş kitaplarında çok rastlamadığımız bir tavır sergileyerek daha sonra yerden yere vuracağı temel bir varsayım hatasına dikkat çekiyor ve kendi kuramı dışında kalan diğer kuramları bu varsayım hatası üzerinden eleştiriye tabi tutuyor. Söz konusu varsayım, sağduyumuzun dikte ettiği zihinsel-fiziksel ayırımına dayanıyor ve zihinsel olanın fiziksel olandan tümüyle farklı olduğu yanlış fikrini ifade ediyor. Searle'e göre



bu varsayım hatası, zihnin doğasına dair ortaya atılan kuramları köklü bir şekilde biçimlendiriyor: Bir tarafta zihin-beden ikililiğine dayanan düalizm—ki düalizm bilimsel keşfin sınırlarının dışına itmekte—diğer tarafta bilinci maddeye indirgeyen ya da tamamen eleyen materyalist teoriler. Sözü edilen varsayım hatasının yol açtığı isabetsiz yaklaşımlara işaret ettikten sonra Searle, okuyucunun dikkatine sunacağı kendi argümanı için iki ayrıma dikkat çekiyor: Dünyanın gözlemci-bağımsız yönleri ile gözlemci-bağımlı yönleri ve orijinal veya içkin yönelimsellik ile türetilmiş yönelimsellik ayrımları.

Gerek dini inançlarımız gerekse geçmiş bilgi birikimimiz sebebiyle zihnin doğasına dair sistematik olmayan ilk araştırmalarımız, bizi zihnin doğası ve bedenle etkileşimi konusunda düalist bir bakış açısına sevk etmiştir. Daha sonra yapılan daha sistematik

araştırmalar ise bizi nitelik düalizmi, materyalist teori, işlevselcilik, davranışçılık, hesaplamacılık, eleyicilik, epifenomenalizm gibi kuramlar üzerinde düşünmeye yönlendirmiştir. Searle bu eserinde, bize bu yönelimlerimizin sebeplerini, materyalizme karşı duruşunu ve bilinç problemine verdiği cevapları açıklamakla kalmayıp yönelimsellik, özgür irade, zihinsel nedensellik, algı, benlik, bilinç dışı vb. diğer temel konuları da incelikli bir şekilde analiz ediyor.

Eserinde 11 ana bölüme ek olarak giriş ve sonsöz bölümleriyle birlikte toplamda 13 bölüme yer veren Searle, bütün teorileri sırasıyla açıklamak yerine, önce zihin felsefesinin temel problemlerini irdelemekle işe koyuluyor. Bu minvalde, önce Descartes'ın ortaya koyduğu zihin-beden problemini aşağıdaki tablo ile masaya yatırıyor:

	Tözler	
	Zihin	Beden
<b>Öz</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Düşünme (Bilinç)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Uzam (Uzaysal boyutlara sahip olmak)</li> </ul>
<b>Özellikler</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dolaysız olarak bilinir.</li> <li>Özgürdür.</li> <li>Bölünemezdir.</li> <li>Yok edilemezdir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dolaylı olarak bilinir.</li> <li>Sonsuz defa bölünebilir.</li> <li>Yok edilebilirdir.</li> </ul>

Searle, bu tablodan hareketle Descartes'ın zihin-beden ayrımını sıkı bir eleştiriye tabi tutuyor. Ona göre bu düalist görüş bizi zihnin doğasını açıklamada kurtulamadığımız bir döngüye sokuyor. Searle, "fiziksel olan herhangi bir şey nasıl olur da fiziksel olmayan ruhumda bir etkiye sebep olabilir ve ruhumdaki olaylar nasıl olur da fiziksel dünyayı etkileyebilir" sorusunu sorarak tablodaki düalist yaklaşımın tuhafliğine dikkat çekiyor. Descartes'ın zihin-beden etkileşimini açıklama biçimi, çoğu düşünürü ikna edemediği gibi Searle'ü de tatmin etmiyor ve onu, "bilinçli ruhunuz bedeninize bir şekilde bağlanmış haldedir ve bedeniniz ölene kadar ona bağlı kalır, ölüm anındaysa ruhunuz bedeninizi terk eder" demek suretiyle ironi yapmak zorunda bırakıyor.

Searle; hem zihin-beden, zihinsel-fiziksel türünden ayrımların hem de zihin-beden problemine yönelik ortaya konan açıklamalarda kullanılan "indirgeme", "nedensellik" "özdeşlik" gibi kavramların karşılaştığımız zorlukları çözmede yetersiz olduklarını hatta çözüm için hiç de gerekli araçlar olmadıklarını savunuyor.



Bilinçli durumların beyin düşük düzey nöronal aktivitesi sonucu oluştuğunu iddia eden Searle, bilinçli düşüncelere ve hislere sahip oluşumuzun sebebinin beyindeki nörobiyolojik özelliklere bağlı olduğunu ve bunları beyin sisteminin biyolojik özellikleri olarak değerlendiriyor. Kendi zihin kuramını bu görüşlere dayandıran Searle, aşağıdaki önerme grubuyla kuramını özet bir şekilde ifade etmeye çalışıyor:

1. Bilinçli durumlar; öznel, birinci-kışı ontolojileriyle birlikte gerçek dünyadaki gerçek fenomenlerdir. Bilincin, onun yalnızca bir illüzyon olduğunu göstererek eleyici bir indirgemesini yapamayız. Bilinci onun nörobiyolojik temellerine de indirgeyemeyiz çünkü böylesine üçüncü-kışı bir indirgeme bilincin birinci-kışı ontolojisini dışarıda bırakırdı.
2. Bilinçli durumlara tamamen beyindeki daha düşük düzey nörobiyolojik süreçler neden olur. Bilinçli durumlar bundan dolayı nörobiyolojik süreçlere nedensel olarak indirgenebilirler. Kendi başlarına, nörobiyolojiden bağımsız hiçbir yaşamları yoktur. Nedensel olarak, nörobiyolojik süreçlerin “üstünde ve ötesinde” bir şey değildirler.
3. Bilinçli durumlar beyinde beyin sisteminin özellikleri olarak gerçekleştirilebilir ve dolayısıyla nöronlar ve sinapslardan daha yüksek bir düzeyde var olurlar. Aynı ayrı nöronlar bilinçli değildirler, ama beyin sisteminin nöronlardan oluşan parçaları bilinçlidir.
4. Bilinçli durumlar gerçek dünyanın gerçek özellikleri olduğu için nedensel olarak işlev görürler. Örneğin benim bilinçli susuzluk hissim su içmeme neden olur. (s. 114-115)

Searle’e göre bilincin karmaşık ve gizemli yapısı, bilinci gündelik sözcüklerle çözüm odaklı bir biçimde anlatma girişimlerimizi başarısız kılıyor. Bu yüzden Searle, bir yandan bireyin öznelliğini koruyarak bilincin biricikliğine vurgu yapıyor bir yandan da bilinci biyolojik süreçlerle açıklayarak onu tamamıyla bilinmeyen başka bir alana hapsedmekten kaçınmış oluyor ve bunu başarılı bir şekilde yapıyor.

Deniz Saraç tarafından başarılı bir şekilde çevrildiğini düşündüğümüz bu eser, hem problemleri analitik bir biçimde masaya yatırması hem de bu problemlere yönelik ortaya konan kuramları sistematik bir şekilde ele alıp eleştirmesi açısından okuyucuya bir giriş kitabından beklenenin fazlasını sunuyor. İster Searle’ün iddia ettiği gibi zihinsel-fiziksel veya bilimsel-sağduyu ayrımları olan bir dünyada yaşayamayacağımızı düşünelim ister bu ayrımları baz alarak oluşturduğumuz bir perspektiften dünyayı yorumlayalım, her halükârda zihin, bilinç, yönelimsellik, nedensellik gibi problemler gündemimizi meşgul etmeye devam edecek görünüyor. *Zihin: Kısa Bir Giriş* adlı eser, bu konuda her ne kadar bir giriş kitabı ise de görünüşe göre bir kılavuz kitabı olarak değerlendirilmeyi de hak ediyor.

### **Kaynakça**

Searle, J. R. (2021). Zihin: Kısa Bir Giriş. Çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları.

---

This Page Intentionally Left Blank

---