

**Hakikatin Farklı Yönelim Biçimleri:
Apollon ve Dionysos Bağlamında Kendine Gelme ve Kendinden
Geçmenin Ontolojik Zemini**
The Diverse Modalities of Truth: The Ontological Ground of Self Return
and Self-Transcendence in the Context of Apollo and Dionysus

Hüseyin Adem TULÜCE

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi ABD,

Ast. Prof. Dr., Aksaray University

Faculty of Theology, Department of History of Philosophy.

huseyinadem.tuluca@aksaray.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3999-739X

ROR ID: <https://ror.org/026db3d50>

DOI: 10.56720/msbd.2026.s16.361

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart / March 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / June 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Tülüce, Hüseyin Adem. "Hakikatin Farklı Yönelim Biçimleri: Apollon ve Dionysos Bağlamında Kendine Gelme ve Kendinden Geçmenin Ontolojik Zemini". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 179-213.
<https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.361>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <https://mevzusbd.com> | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, hakikat kavramını felsefi ve mistik gelenekler bağlamında ele alarak, hakikatin farklı yönelim biçimlerini tartışmayı hedeflemektedir. Çalışmada, hakikatle kurulan ilişkinin farklı epistemik ve deneyimsel kipler aracılığıyla şekillendiği öne sürülmekte ve bu bağlamda hakikatin insan deneyiminde kendinden geçme ve kendine gelme yönelimleri üzerinden açığa çıktığı gösterilmektedir. Her iki kavram, hakikatin fenomenolojik ve nörobiyolojik düzeylerde ortaya çıkan yönelimsel yapısını görünür kılan temel analitik kategoriler olarak değerlendirilmektedir. Kendinden geçme, benliğin refleksif denetiminin geçici olarak askıya alındığı; sezgisel yönelimin ve dolaysız yaşantının belirginleştiği bir deneyim kipine işaret eder. Nörobiyolojik düzlemde bu hâl, duyu ve içsel uyarılma süreçlerinde rol oynayan limbik sistemin etkinliğiyle ilişkilendirilebilir. Buna karşılık kendine gelme, dağılmış deneyimin kavramsal, dilsel ve normatif yapılar aracılığıyla yeniden örgütlenmesini ifade eder. Bu süreç, prefrontal korteksin yürütücü işlevleriyle bağlantılıdır: dikkat kontrolü, bilişsel düzenleme ve anlamlandırma çerçeveleri bu düzeyde yeniden tesis edilir. Çalışma, bu iki yönelim kipini Apollon–Dionysos karşıtlığı çerçevesinde kavramsallaştırmakta; hakikati, limbik yoğunluk ile prefrontal düzenleme arasındaki dinamik etkileşimde açığa çıkan iki temel yönelim tarzı olarak yorumlamaktadır. Disiplinler arası bir yöntemle yürütülen analiz, kavramsal çözümleme ile fenomenolojik betimlemeyi bir araya getirerek insan nörobiyolojisini hakikat deneyiminin ontolojik zeminini olarak konumlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Hakikat, Kendinden Geçme, Kendine Gelme, Apollon, Dionysos.

Abstract

This study examines the concept of truth within philosophical and mystical traditions, aiming to explore its diverse modes of orientation. It argues that the relationship with truth is shaped through distinct epistemic and experiential modalities, emerging in human experience via the orientations of self-transcendence and self-return. These concepts serve as fundamental analytical categories that reveal the directional structure of truth at phenomenological and neurobiological levels. Self-transcendence denotes a mode in which reflexive control of the self is temporarily suspended, allowing intuitive engagement and

immediate experience to predominate. Neurobiologically, this state is associated with limbic system activity, which regulates emotional intensity and holistic awareness. In contrast, self-return involves reorganizing dispersed experience through conceptual, linguistic, and normative frameworks, relying on prefrontal cortex executive functions such as attentional control, cognitive regulation and meaning-making. The study conceptualizes these two modes of orientation within the framework of the Apollonian–Dionysian, interpreting truth not as distinct contents but as two fundamental orientations that emerge from the dynamic interplay between limbic intensity and prefrontal regulation. Employing an interdisciplinary approach, the analysis integrates conceptual investigation with phenomenological description, positioning human neurobiology as the ontological basis of truth experience.

Keywords: History of Philosophy, Truth, Self-Transcendence, Self-Return, Apollonian, Dionysian.

Giriş

Hakikat, felsefe ve dinler tarihinde farklı düşünce geleneklerinde ontolojik, epistemolojik ve teolojik bağlamlar çerçevesinde tanımlanmış ve yorumlanmış temel kavramlardan biridir. Bu gelenekler içinde hakikate dair çeşitli tanımlar geliştirilmiş olmakla birlikte, tüm tanımları içine alacak genişlikte evrensel ve nihai bir tanıma ulaşmak mümkün olmamıştır. Bu durumun temel nedeni, hakikatin her zaman belirli tarihsel, kültürel ve düşünsel bağlamlar içinde kavranmış olmasıdır. Nitekim bazı yaklaşımlar hakikati dinî ve mistik deneyim üzerinden temellendirirken, diğerleri onu mantıksal tutarlılık, felsefi gerekçelendirme ve bilimsel doğrulanabilirlik bağlamlarında ele almıştır. Bu bağlamda felsefe, hakikati kavramlar, argümanlar ve eleştirel düşünme yoluyla kuşatmaya yönelik bir ifade biçimi olarak belirirken; mistik geleneklerde hakikat, sezgisel ve dolaysız bir deneyim alanı olarak açığa çıkmıştır.¹ Ancak böyle bir ayırım, iki farklı hakikat türüne değil; hakikatle kurulan ilişkinin farklı yönelim biçimlerine işaret etmektedir.

¹ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 391-446.

Çalışmamızda bu yönelimleri kendinden geçme ve kendine gelme şeklinde kavramsallaştırdık. Kendinden geçme, benliğin refleksif denetiminin geçici olarak askıya alındığı, deneyimin yoğunluk, sezgisellik ve bütüncül yaşantı karakteri kazandığı bir bilinç yönelimini ifade eder. Bu yönelimde özne, deneyimi kavramsal kategoriler aracılığıyla düzenlemekten ziyade doğrudan yaşantı içinde bulunur. Buna karşılık kendine gelme ise dağılmış deneyimin yeniden düzenlenmesi, kavramsallaştırılması ve anlamlandırılması sürecini ifade eder. Bu yönelim tarzında özne, deneyimi dilsel, kavramsal ve normatif yapılar aracılığıyla organize eder. Çalışmanın sınırları içinde kendinden geçme, mistik vecd ve esrime deneyimleri, estetik yoğunluk ve yaratıcı taşkınlık, ritüel ve kolektif coşku halleri, sezgisel ve ön-kavramsal deneyim biçimlerini kapsayan bir yönelim olarak ele alınmaktadır. Buna karşılık kendine gelme, kavramsallaştırma ve teorik düşünme, bilimsel ve felsefî refleksiyon, deneyimin dilsel ve bilişsel düzenlenmesi, normatif ve rasyonel değerlendirmeyi içine alır. Çalışmada kendinden geçme ve kendine gelme kavramları ontolojik bir yönelim olarak kullanılmaktadır. Ontolojik yönelimde kendinden geçme ve kendine gelme, insanın varlıkla ilişkisinin iki farklı tarzını ifade eder. Bu nedenle kavramlar yalnızca psikolojik durumları değil, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin varoluşsal yapısını da ortaya koyar.

Hakikatin bu iki yönelim biçimi, nörobiyolojik zemin üzerinden limbik sistem ve prefrontal korteks bağlamında incelenecektir.² Hakikatin insan deneyiminde ortaya çıktığı bu yönelimler, yalnızca zihinsel ya da duygusal hallere indirgenemez; aynı zamanda ontolojik bir zemine dayanır. Kendine gelme ve kendinden geçme deneyimleri, hakikatin bu ontolojik temelde nasıl açığa çıktığını anlamak açısından bize işlevsel bir çerçeve sunar. Bu bağlamda çalışmada ele alınacak kavram çiftleri limbik sistem-prefrontal korteks, sekr-sahv, Dionysos-Apollon'dur. Ancak merkeze alınacak kavram çifti kendinden geçme ve kendine gelmedir. Kendinden geçme yönelimi; arınma, unutmama, Dionysosçu esrime ve limbik sistem temaları etrafında çözümlenecektir. Kendine gelme yönelimi ise kavramsallaştırma, bilimsel bilgi, prefrontal korteks ve Apolloncu form ilkeleri çerçevesinde incelenecektir. Dolayısıyla bu iki yönelim biçimi,

² Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz (İstanbul: Varlık Yayınları, 2006), 16.

hakikatin farklı yönelim biçimlerinin nörobiyolojik düzeyde kavramamıza imkân tanıyan ontolojik bir zemin oluşturur.

Bu çerçevede kendinden geçme ve kendine gelme perspektifleri, hakikatin insanın nörobiyolojik yapısıyla etkileşim halinde açığa çıktığını gösterir. Ontolojik zemin, böylece hakikatin yaşanabilirliğini ve sürdürülebilirliğini mümkün kılan temel koşul olarak ortaya çıkar; kendinden geçme ve kendine gelme deneyimleri hem fenomenolojik yoğunluk hem de nörobiyolojik düzenleme bağlamında hakikatin farklı yönelim biçimlerini görünür kılar.

Konuyla ilgili literatüre baktığımızda hakikat, farklı düşünce geleneklerinde ele alınmış olup, İslam düşüncesinde vahiy, akıl ve keşif ekseninde temellendirilen çoğul yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Nitekim İsmail Hanoğlu'nun *Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler* başlıklı makalesinde ortaya koyduğu üzere hakikat, peygamberler, filozoflar ve ârifler aracılığıyla farklı epistemik biçimlerde tezahür etmekte; vahiy, rasyonel çıkarım ve mistik tecrübe arasında bütüncül bir ilişki kurulmaktadır.³ Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard Felsefesinde Öznel Hakikat Kavramı* isimli eserinde Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışını değerlendirir. Kierkegaard, öznel hakikati sabit bir içerikten ziyade varoluşsal bir ilişki olarak kavrar. Bu ilişki, insanın hem kendisiyle hem de Tanrı ile kurduğu çift yönlü bir yönelimi ifade eder; bireyin kendisiyle ilişkisi hakikat yoluna giriş kararını, Tanrı ile ilişkisi ise bu yolculuğun yönünü belirler. Bu bağlamda hakikat, nesnel olarak aktarılabılır bir bilgi değil, ancak öznenin içselliğinde gerçekleşen dinamik bir süreçtir.⁴

Ömer Faik Anlı, *Hakikatin Replikası: Post-Hakikatten Liberal İroniye Epistemolojik Bir Hat* adını taşıyan makalesi Post-hakikat tartışmalarını hakikatin yalnızca epistemolojik bir problem olmaktan çıkarak toplumsal, siyasal ve dilsel ilişkiler ağı içerisinde yeniden yapılandığını göstermektedir. Bu bağlamda, hakikat artık klasik doğruluk teorilerinin öngördüğü şekilde gerçekliğe uygunluk kriteriyle sınırlı bir kavram olarak değil, aynı zamanda öznel inançlar, duygusal yönelimler ve iktidar ilişkileri tarafından şekillenen dinamik bir yapı olarak

³ İsmail Hanoğlu, "Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 2/28 (2017), 137-149.

⁴ Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı* (Hece Yayınları, 2020), 35.

ele alınmalıdır.⁵ Alper Gürkan, *Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri* çalışmasında, erken analitik felsefede hakikat ile yöntem arasındaki ilişkinin yalnızca teknik bir doğruluk meselesi olmadığını, aynı zamanda felsefenin kendi doğasına ilişkin meta-felsefi bir çerçeve sunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, hakikat kavrayışının biçimsel mantık ve dil çözümlenmeleri üzerinden yeniden yapılandırılması, felsefi yöntemin sınırlarını ve imkânlarını belirleyen kurucu bir unsur hâline gelmektedir.⁶ Ömer Faruk Erdem, *William James'te Hakikat Problemi* başlıklı makalesinde William James üzerine yaptığı analizde, hakikat problemini klasik doğruluk teorilerinin ötesine taşıyarak pragmatist bir zeminde yeniden yorumlamaktadır. Bu çerçevede hakikat, nesnel bir uygunluk ilişkisinden ziyade, inançların pratik sonuçları ve deneyim içindeki işlevselliği üzerinden temellendirilmektedir.⁷

Bu çalışmanın özgün katkısı, hakikat problemini mevcut literatürdeki yaklaşımların ötesine taşıyarak, onu nörobiyolojik, fenomenolojik ve ontolojik düzlemlerin kesişiminde konumlandırmasında yatmaktadır. Bu çalışma söz konusu yaklaşımların açıklayıcı gücünü teslim etmekle birlikte, hakikatin ortaya çıkış koşullarını yalnızca öznel deneyim, epistemik yapı ya da pragmatik fayda ile sınırlı görmemektedir. Aksine, hakikat deneyiminin, insanın nörobiyolojik altyapısı ile fenomenolojik yaşantısı arasındaki dinamik ve karşılıklı etkileşimde teşekkül ettiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda hakikat, insanın bilinç hâlleri, bedensel süreçleri ve varoluşsal yönelimi arasında kurulan çok katmanlı bir ilişkisellik içerisinde açığa çıkan bir deneyim alanı olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, fenomenolojik gelenekte bilinç deneyiminin yapısına yönelik analizlerle ve çağdaş nörobilim çalışmalarının bilinç ile bedensel süreçler arasındaki ilişkiye dair bulgularıyla örtüşen bir çerçeve sunmaktadır.

Çalışmanın yöntemi, disiplinler arası bir çerçevede kavramsal analiz ile fenomenolojik betimlemeyi birlikte kullanmaya dayanmaktadır. Hakikat, burada soyut ve aşkın bir metafizik ilke olarak değil; insanın biyolojik, duyuşsal ve

⁵ Ömer Faik Anlı, "Hakikatin Replikası: Post-Hakikatten Liberal İroniye Epistemolojik Bir Hat.", *Academic Journal of Philosophy/Felsefi Düşün* 24 (2025).

⁶ Alper Gürkan, "Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri", *Felsefe Dünyası* 81 (2025), 80-107.

⁷ Ö Faruk Erdem, "William James' te Hakikat Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 209-235.

bilişsel varoluşuyla iç içe geçmiş çok katmanlı bir deneyim alanı olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle nörobiyoloji, çalışmanın önemli bir başlangıç noktası olarak benimsenmiştir. Ancak bu tercih, anlamı nörobiyolojik süreçlere indirgemeyi değil; hakikat deneyiminin ortaya çıkmasını mümkün kılan ontolojik zemini görünür kılmayı amaçlamaktadır. İnsan yalnızca anlam kuran bir bilinç değil; aynı zamanda duyusal ve biyolojik bir varlıktır.⁸ Anlam üretimi, bellek, dil ve soyut düşünme gibi bilişsel yetileri gerektirir ve bu yetilerin tamamı nörobiyolojik bir altyapıya dayanır. Bu nedenle nörobiyoloji, hakikat sorusunun sorulabilmesini mümkün kılan koşul olarak kavranmalıdır; ancak hakikatin kendisine indirgenemez.⁹

Bu sınırlar içinde makalenin temel argümanı üç aşamada geliştirilecektir. İlk olarak, hakikat kavramının felsefe tarihindeki farklı kavramsallaştırmaları incelenerek, onun tekil ve sabit bir içerik olarak değil, farklı yönelim biçimleri olarak ortaya çıktığı gösterilecektir. İkinci olarak, hakikatin bilim, sanat ve din alanlarında nasıl deneyimlendiği analiz edilerek, bu alanların kendine gelme ve kendinden geçme yönelimleriyle ilişkisi temellendirilecektir. Üçüncü olarak ise, söz konusu iki yönelim kipi; nörobiyolojik düzlemde limbik sistem-prefrontal korteks ayrımı, mistik düzlemde sekr-sahv kavram çifti ve estetik-felsefi düzlemde Apolloncu-Dionysosçu karşıtlık üzerinden disiplinler arası bir çerçevede ele alınarak, hakikatin bu yönelimler arasındaki dinamik etkileşimde açığa çıktığı ileri sürülecektir. Böylece makale, hakikati ne yalnızca epistemolojik bir doğruluk ölçütüne ne de salt öznel bir deneyime indirgemenin, onu yönelimsel ve ilişkisel bir yapı olarak yeniden kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır.

1. Hakikat Problemi: Epistemolojik ve Ontolojik Bir Çerçeve

Bu bölümün temel iddiası, hakikat kavramının felsefe tarihinde tekil ve değişmez bir içerik olarak değil, farklı yönelim biçimleri olarak ortaya çıktığıdır. Bunun temel nedeni, hakikatin farklı düşünürler tarafından farklı düzlemlerde temellendirilmesidir. Nitekim Platon hakikati idealarla kurulan rasyonel ilişki üzerinden açıklarken, Aristoteles onu yargı ile olgu arasındaki uygunluk

⁸ Jane B. Reece vd., *Campbell Biyoloji*, çev. E. Gündüz - İ. Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2021), XX.

⁹ Fazıl Karahan, "İnsani Varlığın Hakikat Arayışı", *Felsefe Dünyası* 55 (2012), XX.

olarak tanımlar. Buna karşılık Kierkegaard hakikati öznel bir ilişki olarak kavramsallaştırır, Nietzsche ise onu perspektifsel ve estetik bir deneyim olarak yorumlar. Bu çeşitlilik, hakikatin tek bir kavramsal modele indirgenemeyeceğini ve farklı yönelim kipleri üzerinden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.

Antik Yunan düşüncesinde hakikatin en temel karşılığı *aletheia* kavramıdır. Grekçede *alēthes* (doğru), *alēthos* (hakiki) ve *alēthein* (hakikati söylemek) gibi terimler doğrudan *aletheia* ile bağlantılıdır. Bu kullanımında hakikat *açığa çıkma*, *örtünün kalkması* ve *gizlenmemiş olma* hâlidir.¹⁰ Platon'da hakikat, duyuusal deneyimin sınırlarında değil aklın idealarla kurduğu ilişkide temellenir. Platon, *Devlet* diyalogunda geliştirilen *Bölünmüş Çizgi Analjisi* ve *Mağara Alegorisi*yle hakikat anlayışının ontolojik ve epistemolojik çerçevesini ortaya koyar.¹¹ Aristoteles'le birlikte hakikat, zihinsel anlam ile olgusal gerçeklik arasındaki uygunluk ilişkisi çerçevesinde tanımlanmıştır. Bu yaklaşımda hakikat, zihinde kurulan yargının dış dünyadaki olguyla örtüşmesi, başka bir ifadeyle olanı olduğu gibi söylemek olarak anlaşılır.¹² Bu hakikat anlayışı, zihin ile nesne arasındaki örtüşme ilişkisini esas alır ve bu yönüyle hakikati önermesel doğrulukla sınırlar.¹³

Bu çerçevede Platon'un hakikat anlayışı, kendine gelme kipine karşılık gelmektedir. Hakikat, ruhun idealar düzeyine doğru bilinçli ve kademeli bir yükselişi olarak tasavvur edilir. Bu süreçte özne dağılmaz; aksine daha yüksek bir açıklık, seçiklik ve kavramsal düzen içerisinde kendisini toplarlar. Bu nedenle söz konusu hakikat tasavvuru, Apolloncu bir aydınlanma mantığına dayanır. Ölçü, form, hiyerarşi ve rasyonel ayırım ilkeleri hakikatin temel koşulları hâline gelir. Eğer nöro-felsefî bir analoji kurulacak olursa, burada belirleyici olan, soyutlama, düzenleme ve bilişsel denetim işlevleriyle karakterize edilen prefrontal bir yapılanmadır. Aristoteles'te de hakikat kendine gelme biçimindedir. Çünkü burada hakikat, yargının olgu ile

¹⁰ Jan Woleński, "Aletheia in Greek thought until Aristotle", *Annals of Pure and Applied Logic* 127/1 (2004), 3.

¹¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 509.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), 229-230.

¹³ Erdal Yılmaz, "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşımlar", *Divân: Journal of Interdisciplinary Studies/Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (2023).

örtüşmesi, zihinsel form ile nesnenin ontolojik yapısı arasındaki uygunluk üzerinden tanımlanır ve kavramsal düzen hâkimdir. Bu yapı, Nietzsche'nin Sokratik rasyonalizm dediği Apolloncu bir mantığın ürünüdür.¹⁴ Nöro-felsefi bir perspektifle bakıldığında, hakikat arayışı, soyutlama ve bilişsel kontrol işlevleriyle karakterize edilen prefrontal korteks ile analojik olarak eşleştirilebilir.

İslam düşüncesine baktığımızda filozof ve sufilerin farklı hakikat yönelimlerine sahip olduğunu görmek mümkündür. Meşşâî gelenek açısından hakikat, öznenin zihinsel faaliyeti ile nesnenin ontolojik yapısı arasındaki uygunluk ilişkisinde temellenir.¹⁵ Buna karşılık Gazali'de hakikat, bilgi teorisinin ötesinde ontolojik bir ilkedir. Gazali'ye göre gerçek ve mutlak varlık yalnızca Tanrı'dır; dolayısıyla hakikat, geçici ve sınırlı bir gerçeklik düzeyi değil, Tanrı'nın zati ve ilmiyle özdeş olan değişmez bir varlık mertebesidir. Bu bağlamda hakikat, insanın zihinsel inşasına ya da tarihsel koşullara bağlı olarak ortaya çıkan görelî bir içerik değil; insandan bağımsız, mutlak ve ezeli bir gerçekliktir.¹⁶

Descartes ile hakikatin temellendirilmesi aşkın bir metafizik düzlemde öznenin bilinç ve düşünme etkinliğine doğru kaymıştır. Böylece insan, bilginin ve hakikatin temellendirici zemini olarak konumlanmıştır. Bu dönüşümle birlikte hakikat, artık dışsal bir otoriteye değil, düşünen öznenin kendi bilincine içkin bir kesinliğe dayandırılmaya başlanmıştır. Descartes'a göre *Düşünüyorum, öyleyse varım* önermesi, kuşkuya yer bırakmayan kesinliği sayesinde yalnızca bir hakikat değil, aynı zamanda tüm diğer hakikatlerin ölçütünü sağlayan temel ilkedir. Descartes, bu sarsılmaz hakikat üzerinden benliğin, Tanrı'nın ve beden hakikatine ilişkin bilgiyi temellendirmeye yönelir. Böylece hakikat,

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Tüzel Mustafa (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 80.

¹⁵ Farabi, *Harfler Kitabı Kitabı'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 54-55; İbni Sina, *Mantığa Giriş/Kitabu'ş-Şifa*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 11-12.

¹⁶ İmam Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Serdaroğlu Ahmed (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1974), 63.

açıklık ve seçiklik ölçütleri aracılığıyla, düşünen öznenin bilincinde kurulan bir kesinlik alanı olarak modern felsefenin merkezine yerleşir.¹⁷

Kant'ın hakikate ilişkin yaklaşımı Aristotelesçi mantıktan ve Kartezyen özne felsefesinden ayrılır. Ona göre hakikat, duyuusal veriler ile anlama yetisinin apriori kategorileri arasındaki zorunlu bağda ortaya çıkar. Varlık, birlik, nedensellik, töz gibi kategoriler ancak duyuusal içeriğe uygulanabildikleri ölçüde güvenilir bilgi üretirler. Duyusal verilere bağlanmaksızın kullanılan kategoriler, boş ve içeriksiz kalır; bu nedenle, zihinde duyumsanamaz bir idea olarak kalan şey, Kant'a göre hakikat değerinden yoksundur.¹⁸ Bu çerçevede Kant, önermeleri *sentetik apriori* olarak adlandırır. Bu tür önermelerde bir yandan deneysel bir içerik bulunurken, diğer yandan bu içerik zorunluluk ve tümellik niteliği taşır. Böylece Kant, hakikati insan aklının transandantal yapısı ile deney alanı arasındaki zorunlu ilişki içinde konumlandırır.¹⁹ Hegel hakikati sabit ve tamamlanmış bir içerik olarak değil; mutlak tin' in doğa ve tarih içerisinde kendisini açıkladığı bir tezahür olarak kavramsallaştırır. Bu tezahür, eksiklikten yetkinliğe, sonluluktan sonsuzluğa doğru yönelen diyalektik bir hareket içinde gerçekleşir. Hakikat, bu bağlamda, tek bir anda bütünüyle verilmiş bir öz değil; karşıtlıklar aracılığıyla giderek daha yüksek düzeylerde belirginleşen bir oluş sürecidir.²⁰

Kierkegaard, felsefe geleneğinde hâkim olan nesnel hakikat anlayışlarını köklü bir eleştiriye tâbi tutar ve hakikati temelde öznel bir ilişki olarak kavramsallaştırır. Bu öznelcilik, hakikatin özne tarafından içselleştirilmesini ve varoluşsal olarak sahiplenilmesini zorunlu kılan bir yaklaşımı ifade eder. Kierkegaard'a göre hakikat, önermelere indirgenebilecek nesnel bir içerik değil; insanın kendisini dâhil ederek yöneldiği, içeriden sahip olmaya çalıştığı bir varoluş kipidir. Bu nedenle Kierkegaard, hakikati hiçbir zaman bir önermenin doğruluk değeriyle özdeşleştirmeyiz; aksine, hakikatin mantıksal kurallar içerisinde tam olarak kuşatılamayacak kadar varoluşsal açıdan hassas olduğunu açıkça dile

¹⁷ Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 1964), 35-36.

¹⁸ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2022), 40-41.

¹⁹ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 62-63.

²⁰ George W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 20-25.

getirir. Bu yönüyle Kierkegaard, hakikati bilinen bir nesne olmaktan ziyade, yaşanan bir ilişki olarak düşünür.²¹

Nietzsche, yerleşik hakikat anlayışlarını radikal bir sorgulamaya tâbi tutarak hakikat kavramına yeni bir anlam ufku kazandırır. Ona göre salt rasyonel, soyut ve yaşamdan kopuk bir hakikat tasavvuru, insanı aydınlatmaktan ziyade yaşamın dinamiklerini bastıran bir yük hâline gelebilir. Bu nedenle Nietzsche’de hakikat, yaşamı disipline eden katı bir norm ya da değişmez bir ölçüt olarak değil; sanatsal ve yaratıcı formlar aracılığıyla yaşamı katlanabilir ve anlamlı kılan bir güç olarak düşünülür. Böylece hakikat, tekil ve değişmez bir özden ziyade, farklı bakış açıları ve yorumların etkileşimi içinde ortaya çıkan perspektifsel bir deneyim olarak kavranır. Bu çerçevede Nietzsche’nin ortaya koyduğu Apolloncu-Dionysosçu ikili yapı, hakikate yönelimin tekil ve homojen bir süreç olmadığını; aksine farklı varoluş kipleri ve deneyim tarzları aracılığıyla kurulan çok katmanlı bir ilişki olduğunu gösterir. Apolloncu ve Dionysosçu yönelimler, bu bağlamda, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin iki temel yönelim tarzını temsil eden tamamlayıcı varoluş biçimleri olarak yorumlanabilir.²²

Bu tarihsel çerçeve, hakikat kavramının felsefe tarihinde tekil ve değişmez bir içerik taşımadığını; aksine farklı ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal bağlamlarda yeniden kavramsallaştırıldığını göstermektedir. Antik düşüncede varlığın açığa çıkışı olarak yorumlanan hakikat, klasik metafizikte düşünce ile varlık arasındaki uygunluk ilişkisi çerçevesinde önermesel doğruluk biçiminde temellendirilmiş; modern felsefede ise öznenin kurucu rolü bağlamında yeniden yapılandırılmıştır. Varoluşçu yaklaşımlarla birlikte hakikat, yalnızca nesnel bir içerik değil, aynı zamanda öznenin varoluşsal katılımı ve yorumlayıcı yönelimi içinde düşünölmeye başlanmıştır. Bu tarihsel çeşitlilik, hakikatin tek bir kavramsal modele indirgenemeyeceğini ve farklı deneyim kipleri aracılığıyla anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bir sonraki bölümde hakikatin bilim, sanat ve din alanlarında nasıl özgül biçimlerde deneyimlendiği ele alınacaktır. Bilimin metodolojik mesafesi, sanatın sezgisel

²¹ Sören Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 167-168.

²² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 22-27.

yoğunluğu ve dinin aşkın yönelimi, hakikatin insan deneyiminde aldığı üç temel görünüm tarzı olarak analiz edilecektir.

2. Hakikatin Deneyimlendiği Alanlar: Bilim, Sanat ve Din

Bu bölümün temel iddiası, hakikatin bilim, sanat ve din alanlarında farklı deneyim kipleri olarak ortaya çıktığıdır. Bunun nedeni, bu alanların özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi farklı biçimlerde kurmasıdır. Bilimsel bilgi, nesne ile özne arasında metodolojik bir mesafe kurarak ölçülebilirlik ve denetlenebilirlik ilkelerine dayanır; bu nedenle hakikat, kavramsallaştırılmış ve düzenlenmiş bir yapı olarak ortaya çıkar. Buna karşılık sanatsal ve mistik deneyimlerde özne ile deneyim arasındaki mesafe azalır; hakikat sezgisel yoğunluk ve doğrudan yaşantı olarak belirir. Örneğin bilimsel deneyler tekrar edilebilir sonuçlara dayanırken, mistik vecd hâlleri öznel ve dolaysız bir deneyimdir. Bu durum, bilimsel hakikatin kendine gelme; sanatsal ve mistik hakikatin ise kendinden geçme kipine karşılık geldiğini göstermektedir.

Hakikatle kurulan ilişkinin tarihsel süreç içerisinde sanat, bilim ve din alanlarında kazandığı farklı biçimler, insanın kendisiyle ve varlıkla kurduğu temasın çeşitli yönelim biçimlerini ayırt etmeyi mümkün kılar. Bu yönelimler arasındaki ayrım, hakikatin nasıl tecrübe edildiği ve insan bilincinde hangi biçimlerde görünür hâle geldiği sorusu etrafında yoğunlaşır. Bilimsel bilgi alanında hakikat, öznenin dünyayla arasına belirli bir mesafe koymasını; duygusal etkilerden uzaklaşarak nesnesini ölçülebilir, tekrar edilebilir ve denetlenebilir bir yapıya indirgemesini talep eder. Bu bağlamda hakikat, öznel deneyimden bağımsız bir doğruluk iddiası olarak konumlanır. Bilim, bu yönüyle hakikati güvence altına alır; ancak aynı zamanda onu yaşamın öznel boyutundan uzaklaştırır. Bilimsel tutum, öznenin dünyayla arasına metodolojik bir mesafe koymasını talep eder.²³ Bu yönüyle bilimsel bilgi alanında hakikat, ağırlıklı olarak kendine gelme kipi olarak açığa çıkar.

Mistik geleneklerde hakikat, sekr yoluyla kendilik sınırlarının çözüldüğü deneyimler aracılığıyla dolaysız biçimde yaşanır.²⁴ Mistik ve sanatsal deneyim aynı zemine dayanır. Her ikisi de duygusal bir yoğunluk olarak yaşanır. Bu

²³ Max Weber, *Methodology of Social Sciences* (New York: Routledge, 2017), 49-112.

²⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 391.

bağlamda sanat, hakikati, sezdiren ve hissettiren bir alan açar ve öznenin iç dünyasında derinleşir. Dış dünya çoğu zaman, bu içsel yoğunluğun biçimlenmesini mümkün kılan sınırlı bir malzeme ya da tetikleyici işlevi görür.²⁵ Bu yönüyle mistik ve sanatsal deneyim, öznenin açıklayıcı ve düzenleyici bilinç kipinden geri çekilerek iç dünyanın derinliği içinde hakikatle temas kurduğu kendinden geçme hâllerine yakın bir deneyim alanı olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda bir karşılaştırma yapılacak olursak bilimde hakikat dış dünyaya yöneliktir ve öznenin iç dünyası geri plana itilir. Mistisizm ve sanatta hakikat içte belirir; dış dünya ikincil bir zemin hâline gelir. Bu çok katmanlı görünüm, hakikat kavramının tekil ve evrensel bir tanıma indirgenemeyeceğini gösterir. Bu durumda hakikatin farklı geleneklerde aldığı biçimler, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin iki temel deneyim kipi olan kendine gelme ve kendinden geçmenin nasıl yapılandığını görünür kılar. Bilim, sanatsal ve mistik boyutlarından koparıldığında, hakikat yaşantısal içeriğinden arındırılmış, salt doğruluk ölçütlerine indirgenmiş bir bilişsel rejime dönüşür. Benzer biçimde sanat ve mistisizm, bilimsel referanslarını yitirdiğinde, hakikat estetik ve deneysel yoğunluğun sınırlarına hapsedilir.²⁶

3. Kendine Gelme ve Kendinden Geçme Bağlamında Hakikatin Yönelim Kipleri

Hakikatin insan deneyimi içerisinde iki temel yönelim kipi bulunmaktadır. Bunlar kendinden geçme ve kendine gelmedir. Bu kavramlar, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin yönelsel yapısını çözümlenmeye imkân tanıyan kavramsal araçlardır. İnsanın kendinden geçme tecrübesi sırasında benliğin reflektif denetimi askıya alınır. Türkçe 'de kendinden geçme, benliğin geçici ya da kalıcı olarak unutulması anlamında kullanılmaktadır.²⁷ Buradaki geçme sözcüğü, akıl yürütmeye dayalı, planlı ve bilinçli bir vazgeçmeden ziyade; ani ve duygusal bir yoğunluğun ardından gerçekleşen, irade dışı bir çözülmeyi ifade eder. Bu anlamıyla kendinden geçme, sanatsal üretimlerde, mistik deneyimlerde ve gündelik hayatta hayret uyandıran karşılaşmalarda olduğu kadar;

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. 1, çev. Hiisamettin Arslan-İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 1/138-139.

²⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. 1, 1/31-45.

²⁷ Türk Dil Kurumu, *TDK Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 20 Şubat 2026), "Kendinden Geçmek".

biyolojik düzlemde alkol ya da uyuşturucu kullanımı, bayılma veya uyku hâllerinde de benzer bir kavramsal çerçeve içerisinde dile getirilmektedir. Bu hâl, aşırı acı ya da haz deneyimlerinde, coşkuda, öfkede, aşta, ritüel pratiklerde, müzikte ve kalabalık deneyimlerinde de ortaya çıkabilmektedir.²⁸ Nörobiyolojik düzlemde ise sinir sisteminin aşırı uyarılması, hormonal etkinliğin artması ve kortikal denetim mekanizmalarının zayıflamasıyla karakterize edilir.²⁹

Kendine gelme ise deneyimin refleksif ve düzenleyici yapılar içerisinde yeniden kurulmasını ifade etmektedir. Türkçe 'de benliğin yeniden hatırlanışı ve bir tür uyanış hâli olarak kullanılmakta; *kendime geldim* ifadesi hem fiziksel hem de duygusal bir toparlanmayı çağrıştırmaktadır.³⁰ Kendine gelme dağılmış bilincin yeniden toparlanması, bedensel ve duygusal taşkınlığın sınırlandırılması ve benlik duygusunun tekrar kurulması sürecini ifade eder. Bu hâl; şok sonrasında, dışsal bir uyarıyla, toplumsal normların hatırlatılmasıyla ya da dilsel ve düşünsel yetilerin yeniden devreye girmesiyle deneyimlenir. Nörobiyolojik açıdan bakıldığında, sinir sisteminin yeniden dengelenmesi, frontal korteksin etkinleşmesi ve bedensel yoğunlukların düzenlenmesi söz konusudur.³¹

Bu çerçevede kendinden geçme ile kendine gelme arasındaki yönelimsel gerilim, yalnızca fenomenolojik bir betimleme olarak değil, aynı zamanda insan beyninin duygulanımsal ve bilişsel katmanları arasındaki etkileşim üzerinden de temellendirilebilir; dolayısıyla hakikatin bu iki kipteki tecrübesi, limbik sistem ile prefrontal korteks arasındaki dinamik ilişki dikkate alınarak daha derinlikli biçimde anlaşılabilir.

3.1. Limbik Sistem ve Prefrontal Korteks

Bu bölümün temel iddiası, kendinden geçme ve kendine gelme yönelimlerinin, nörobiyolojik düzlemde limbik sistem ile prefrontal korteks arasındaki işlevsel ayırım üzerinden analogik olarak temellendirilebileceğidir. Ancak burada kurulan ilişkinin indirgemeci bir açıklama sunmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Amaç, felsefî kavramları biyolojik süreçlere indirgemek

²⁸ Erhat Azra, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 118.

²⁹ Damasio, *Descartes'ın Yanılgısı*, 135.

³⁰ Türk Dil Kurumu, *TDK Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 20 Şubat 2026), "Kendine gelmek".

³¹ Paul D. MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour: Hincks Memorial Lectures*, ed. T. J. Boag - D. Campbell (Kanada: University of Toronto Press, 1974), 6-15.

değil; deneyim kipleri arasındaki farklılıkları açıklamaya yardımcı olacak betimleyici bir paralellik kurmaktır. Bu analojinin temeli, limbik sistem ile prefrontal korteksin insan deneyiminde üstlendikleri farklı işlevlerde ortaya çıkar. Limbik sistem, duygulanım, motivasyon ve hızlı bütüncül değerlendirme süreçleriyle ilişkilidir.³² Bu yapı, uyarılara analitik ayrımlardan ziyade yoğunluk ve anlam değeri üzerinden tepki verir.³³ Buna karşılık prefrontal korteks, dikkat kontrolü, planlama, karar verme ve bilişsel düzenleme gibi yürütücü işlevlerin merkezidir; deneyimi zamansal, kavramsal ve normatif çerçeveler içinde organize eder.³⁴

Bu işlevsel ayırım, kendinden geçme ve kendine gelme deneyimleriyle örtüşmektedir. Kendinden geçme hâlinde refleksif denetimin zayıflaması, duygusal yoğunluğun artması ve özne-nesne ayırımının geçici olarak silikleşmesi söz konusudur. Bu özellikler, limbik sistemin hızlı, bütüncül ve duygulanımsal işleyişiyle paralellik gösterir. Örneğin yoğun estetik deneyimlerde, mistik vecd hâllerinde ya da kolektif ritüellerde birey, deneyimi kavramsal olarak düzenlemekten ziyade doğrudan yaşar; bu durum, limbik sistemin baskın olduğu bir deneyim yapısına işaret eder.³⁵ Buna karşılık kendine gelme yöneliminde, deneyim refleksif olarak yeniden düzenlenir, kavramsallaştırılır ve dilsel olarak ifade edilebilir hâle getirilir. Bu süreçte dikkat kontrolü, değerlendirme ve anlamlandırma gibi işlevler ön plana çıkar. Bu özellikler, prefrontal korteksin yürütücü işlevleriyle doğrudan ilişkilidir.³⁶ Örneğin bir bireyin yoğun bir deneyim sonrasında kendine gelmesi, yaşananları anlamlandırması ve onları belirli kavramsal kategoriler içinde yeniden kurması, prefrontal düzenleme süreçlerinin etkinliğini gösterir.

Bu bağlamda limbik sistem ile kendinden geçme, prefrontal korteks ile kendine gelme arasında kurulan ilişki, doğrudan nedensel bir özdeşlik değil,

³² Jaak Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 45-78.

³³ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), 19-50.

³⁴ Joaquin Fuster, *The Prefrontal Cortex* (Amsterdam: Elsevier, 2008), 1-42.

³⁵ Andrew Newberg vd., *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York: Ballantine Books, 2002), 31-68.

³⁶ Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain* (New York: Dana Press, 2005), 45-70.

yapısal bir benzerlik olarak anlaşılmalıdır.³⁷ Bu analogi, hakikat deneyiminin yalnızca bilişsel ya da yalnızca duygusal bir süreç olmadığını; aksine bu iki düzey arasındaki dinamik etkileşimde ortaya çıktığını göstermektedir.³⁸ Dolayısıyla hakikat ne yalnızca limbik yoğunlukta ne de yalnızca prefrontal düzenlemede açığa çıkar; o, bu iki sistem arasındaki gerilimli ve tamamlayıcı ilişkide deneyimlenen çok katmanlı bir süreçtir.

Paul D. MacLean'ın ileri sürdüğü üçlü beyin modeli, insan beynini sürüngen beyin, limbik sistem ve neokorteks olmak üzere evrimsel olarak katmanlaşmış üç işlevsel yapı olarak ele alır. Bu model, insan deneyiminde ortaya çıkan kendinden geçme ve kendine gelme yönelimlerini nörobiyolojik bir zemine oturtmamıza olanak tanır. Limbik sistem, duygulanım, motivasyon ve değer ölçütleri aracılığıyla davranışa yön veren bir merkez olarak işlev görür; bu bağlamda benliğin geçici olarak çözülmesi, sezgisel yoğunluk ve bedensel taşkınlığın yaşanması limbik sistemin etkinliğiyle açıklanabilir. Buna karşılık, prefrontal korteks, soyutlama, dil ve mantıksal akıl yürütme gibi yüksek bilişsel süreçleri mümkün kılar. Bu nedenle dağılmış bilincin yeniden toparlanması, deneyimin kavramsallaştırılması ve bilinçli kontrolün sağlanması büyük ölçüde neokortikal işlevlerin etkinliğiyle mümkün olur. Bu yaklaşım, insan deneyiminde hakikatin hem duygusal hem de kavramsal boyutlarının bir arada işlediğini göstermekte, fenomenolojik ve biyolojik düzlemler arasında işlevsel bir köprü kurmaktadır.³⁹

Limbik sistem, bütüncül bir beyin ağı olan hipokampus, amigdala, singulat girus, parahipokampal alanlar, septal çekirdekler ve hipotalamusu kapsayan, medial yerleşimli ve C-şekilli bir organizasyon biçimi olarak tanımlanır.⁴⁰ Bu ağ, organizmanın hayatta kalmasını destekleyen duygusal, motivasyonel ve otonom süreçlerin düzenlenmesinde merkezi rol oynar. Dışsal algılar ile içsel bedensel duyuları bütünleştirerek duygusal yaşantının

³⁷ Max Bennett - Peter Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2003), 72-98.

³⁸ Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 25-60.

³⁹ MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour: Hincks Memorial Lectures*, 6-60.

⁴⁰ Purves, D., et al., *Neuroscience* (New York: Sinauer Associates, 2013), 715-716; Y. Y. Sitoh - R. D. Tien, "The Limbic System. An Overview of the Anatomy and Its Development", *Neuroimaging Clinics of North America* 7/1 (1997), 1-10.

oluşumuna aracılık eder. Evrimsel açıdan neokortekse kıyasla daha eski yapılara dayanması, onun içsel durumlar ve duygusal tepkilerle yakın ilişkisini açıklar.⁴¹ Bununla bağlantılı olarak limbik sistemdeki duygusal değerlendirme erken ergenlik dönemine kadar büyük ölçüde olgunlaşırken, prefrontal korteksteeki yürütücü işlevler gelişimini genç yetişkinliğe kadar sürdürür.⁴² Limbik sistemin içsel durumlar ve duygusal tepkilerle kurduğu yakın ilişki kendinden geçme deneyimlerinin nörobiyolojik dayanağını görünür kılar. Zira kendinden geçme hâlinde refleksif denetimin zayıflaması, duygusal yoğunluğun artması ve benlik sınırlarının geçici olarak çözülmesi, limbik sistemin baskın etkinliğiyle birlikte düşünülmelidir.

Prefrontal korteks, frontal lobun anterior bölümünde yer alan ve davranışın amaçlara göre düzenlenmesini sağlayan üst düzey bir kortikal alandır. Duyusal uyarana doğrudan ve anlık tepki üretmekten ziyade, geçmiş deneyimleri, mevcut bağlamsal bilgileri ve geleceğe ilişkin beklentileri bütünleştirerek eylemin yönünü belirler. Bu yönüyle temel işlevi, davranışı zaman içinde planlamak ve organize etmektir.⁴³ Çalışmanın kavramsal çerçevesi açısından bakıldığında bu yapı, kendine gelme yöneliminin nörobiyolojik karşılığı olarak değerlendirilebilir. Bu bölge; dikkat kontrolü, çalışma belleği, hedef belirleme, karar verme, sonuç değerlendirme, planlama ve bilişsel esneklik gibi yürütücü işlevlerin merkezinde yer alır. Dolayısıyla diğer kortikal ve subkortikal alanlardan gelen bilgileri bütünleştiren ve onları hedefe yönelik eylem doğrultusunda koordine eden bir kontrol sistemi olarak çalışır.⁴⁴ Bu düzenleyici kapasite, bireyin anlık dürtüler yerine uzun vadeli amaçlara uygun davranabilmesini mümkün kılar. Böylece deneyimin dağınık ve yoğun içeriği, kavramsal bir bütünlük ve anlamlı bir yapı kazanır.

Duygusal uyaranlara hızlı anlam atfeden limbik yapılara karşılık, prefrontal alanlar bu tepkilerin bastırılması, ertelenmesi ya da yeniden

⁴¹ Todd M. Preuss - Steven P. Wise, "Evolution of Prefrontal Cortex", *Neuropsychopharmacology: Official Publication of the American College of Neuropsychopharmacology* 47/1 (2022), 10-12; Purves, D., et al., *Neuroscience*, 718.

⁴² B. J. Casey vd., "The Adolescent Brain", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1124 (2008), 113-116.

⁴³ Fuster, *The Prefrontal Cortex*, 1-4; Purves, D., et al., *Neuroscience*, 726-728.

⁴⁴ Fuster, *The Prefrontal Cortex*, 1-9.

yapılandırılmasında rol oynar; böylece bağlama uygun davranış seçimi mümkün hâle gelir.⁴⁵ Bu etkileşim özellikle sosyal davranışların ve ahlaki yargıların oluşumunda belirleyicidir. Gelişimsel açıdan bakıldığında, bu kortikal bölge yapısal ve işlevsel olgunlaşmasını geç tamamlar ve genç yetişkinliğe kadar çevresel deneyimlerle biçimlenmeye devam eder. Bu uzun gelişim süreci, bireyin toplumsal normları, karmaşık ahlaki değerleri ve soyut düşünme biçimlerini içselleştirmesini mümkün kılar.⁴⁶ Böylece prefrontal korteks, insan davranışını yalnızca biyolojik dürtülerin değil, kültürel ve normatif çerçevelerin de etkisi altında şekillendiren üst düzey bir düzenleme alanı olarak konumlanır.

3.2. Sekr ve Sahv

İslâm mistisizminde sekr ve sahv kavramları, hakikatle kurulan ilişkinin iki temel yönelim biçimini ifade eder. Bu bölümün temel iddiası, sekr hâlinin kendinden geçme; sahv hâlinin ise kendine gelme yönelimine karşılık geldiğidir. Bu eşleştirme, söz konusu iki hâlin öznenin bilinç yapısı ve hakikatle kurduğu ilişki bakımından sergilediği farklılaşma üzerinden temellendirilebilir. Sekr, sözlük anlamıyla sarhoşluk hâline işaret etse de burada biyolojik ya da duyuşsal bir bilinç kaybını değil; öznenin ilâhî hakikat karşısında benliğinin geçici olarak çözülmesini ifade eder.⁴⁷ Böyle bir hâlde sûfi, kendisini bilme, ayırt etme ve denetleme konumundan geri çekilir; bu geri çekiliş, benliğin sınırlarını askıya almayı göze alan bir yöneliştir. Öznenin refleksif kontrolü geçici olarak zayıflatması, hakikati kavramsal ayrımlar aracılığıyla değil, doğrudan ve yaşantısal bir temas içinde deneyimleme arzusundan kaynaklanır. Bu süreçte sûfi, kendisini düzenleyen ve sınırlayan bilinç yapılarını mutlaklaştırmak yerine, onları aşılabilir görerek daha kuşatıcı bir varlık tecrübesine açılmayı amaçlar. Dolayısıyla söz konusu olan iradenin, kendisini geri plana alarak farklı bir idrak ufkuna alan açmasıdır.

⁴⁵ Kevin N. Ochsner - James J. Gross, "Cognitive Emotion Regulation: Insights from Social Cognitive and Affective Neuroscience", *Current directions in psychological science* 17/2 (2008), 242-249.

⁴⁶ Purves, D., et al., *Neuroscience*, 26-28.

⁴⁷ Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, çev. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 399-400.

Burada sekr, doğrudan yaşanan bir tecrübe olması yönüyle, hakikatin dolaysızlığına açılan bir kendinden geçme hâli olarak okunabilir.⁴⁸ Sekr deneyiminde benliğin geri çekilmesi, hakikatin özne-nesne ayrımı öncesi bir düzlemde tecrübe edilmesini mümkün kılar. Bu nedenle sekr hâli, çoğu zaman dilin sınırlarını zorlayan söylemler, semboller ve paradoksal ifadeler aracılığıyla dile getirilir. Tasavvuf tarihinde karşılaşılan taşkın sözler ve vecd hâllerine eşlik eden ifadeler, hakikatin temsile direnç gösteren bu boyutunun izlerini taşır.⁴⁹ Nitekim Hallâc-ı Mansûr'un *Enel-Hak* sözü ya da Bâyezîd-i Bistâmî'ye atfedilen coşkun ifadeler sekr hâlinin dilde açtığı gerilimi örnekler niteliktedir.⁵⁰ Ne var ki sekr hâli, kendi başına bırakıldığında süreklilik ve düzen kazanamaz; hakikat bu düzeyde yoğun biçimde yaşanır, ancak toplumsal, ahlâkî ve düşünsel düzlemde taşınabilir bir forma bürünmez. Böylece sekr, hakikatin yaşantısal yoğunluğunu mümkün kılarken, aynı zamanda onun iletilmesi ve sürdürülmesi bakımından bir sınırla karşı karşıya kalır.

Sekr kavramı bağlamında önemli bir yere sahip olan keşf sözlük anlamıyla perdenin kaldırılmasına işaret ederken; terimsel düzlemde hakikatin herhangi bir aracılık olmaksızın, doğrudan kalbe doğmasıdır.⁵¹ Bu bağlamda keşf, bilgi ile bilen arasında kurulan dolaysız bir birlik hâlidir. Kişi, kendisi ile bilmek istediği şey arasındaki ikiliği aştığında ve bu ikilik yerini bütünlüğe bıraktığında hakikî bilgi meydana gelir. İbn Arabî'ye göre insan, nazar ve istidlal yöntemleriyle hakikate ulaşamaz; bu yöntemler yalnızca sınırlı ve dolaylı bir bilgi sunar. Hakikate ulaşmak, ancak keşf sahibi olmakla mümkündür.⁵²

Sahv, sekr hâlinin ardından gelen uyanıklık, ayıklık ve denge durumunu ifade eder.⁵³ Bu yönelimde özne, kendine geri döner; sekr hâlinde yaşanan yoğun deneyim, ahlâkî, düşünsel ve toplumsal bağlamlar içerisinde yeniden

⁴⁸ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ed. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2025), 148-150.

⁴⁹ Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), "Tasavvuf Terimleri Sözlüğü", 310-320.

⁵⁰ Louis Massignon, *Hallac-ı Mansur'un Çilesi İslam'ın Mistik Şehidi (Cilt 1)*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006), 139-140.

⁵¹ Davud el-Kayseri, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 47.

⁵² Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi? -", *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 176.

⁵³ Tusi, *İslam Tasavvufu*, 399-400.

düzenlenir. Sahv, hakikatin dilsel ve kavramsal düzeyde ifade edilebilir hâle gelmesini mümkün kılar.⁵⁴ Bu yönüyle sahv, hakikatle kurulan ilişkinin bir kendine gelme biçimi olarak değerlendirilebilir. Sahv durumunda özne-nesne ayrımı yeniden kurulur; ancak bu ayrım, hakikatin aşkın boyutunu tümüyle dışlamaz. Aksine sahv, aşkın tecrübenin insanî ve tarihsel düzlemde taşınabilir bir forma bürünmesini sağlar. Böylece hakikat hem yaşanan hem de sorumluluk bilinci içinde sürdürülen bir varoluş ilkesi hâline gelir.

Sekr ile Dionysosçu taşkınlık, hakikatin dolaysız yaşantı boyutunu; sahv ile Apolloncu düzenleme ise bu yaşantının ifade edilebilirliğini temsil eder. Sekr ve sahv kavramları bağlamında hafıza ve unutma, hakikatin insan deneyiminde nasıl süreklilik kazandığını ve nasıl dönüştüğünü belirleyen yapısal kiplerdir. Hakikat, ne tamamen muhafaza edilebilen bir içerik ne de bütünüyle kaybolan bir yoğunluk olarak kalır. Hafıza ile unutma arasındaki ilişki de burada çift yönlü işler. Kavramlaştırılan deneyim hafızada yer edinirken, kavrama direnen unutma canlılığı ve hareketi devam ettirir. Bu nedenle hakikat deneyimi, ne yalnızca unutma yani sekr hâlinde ne de salt hafıza yani sahv hâlinde tamamlanır. Hafıza-unutma eksenleri, sekr ve sahv gerilimleriyle birlikte düşünüldüğünde, hakikat ne bütünüyle korunabilir bir içerik ne de tamamen taşkın bir yoğunluktur; o, her temasında kısmen açılan, kısmen geri çekilen bir ufuk olarak belirir.

Sekr ile sahv arasındaki ilişki, birbirini dışlayan bir karşıtlık olarak değil; hakikat deneyiminin zorunlu bir gerilimi olarak düşünülmelidir. Sekr olmaksızın sahv, hakikati salt normatif, biçimsel ve kurumsal bir düzene indirgeme riski taşırken; sahv olmaksızın sekr, hakikati sürdürülebilir bir anlam dünyasına ve yaşam pratiğine dönüştürmekte yetersiz kalır. Bu nedenle İslâm mistisizmi, hakikati ne yalnızca taşkın vecd hâllerine ne de bütünüyle ölçülü ve denetimli bilinç durumlarına indirger. Hakikat, sekr ile açılan; sahv ile taşınan, düzenlenen ve sorumluluk alanına yerleştirilen bir deneyim olarak belirir. Bu bağlamda sekr-sahv ilişkisi, hakikatin insan deneyimi içerisinde kendinden geçme ile kendine gelme arasındaki salınımda açığa çıktığını gösteren güçlü bir kavramsal çerçeve sunar.

3.3. Apollon ve Dionysos

⁵⁴ Kuşeyri, *Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi*, 148.

Apolloncu ve Dionysosçu ilkeler, bu çalışmada ortaya konulan kendine gelme ve kendinden geçme yönelimlerinin felsefî ve estetik düzlemdeki karşılıkları olarak okunabilir. Bu bölümün temel iddiası, söz konusu iki ilkenin hakikatle kurulan ilişkinin farklı yönelim kiplerini temsil ettiğidir. Buna göre Apolloncu yönelim, hakikatin düzenlenmesi, sınırlandırılması ve temsil edilmesi sürecine karşılık gelirken; Dionysosçu yönelim, hakikatin doğrudan, bütünsel ve taşkın bir deneyim olarak yaşanmasını ifade eder.

Apolloncu ve Dionysosçu ilkeler, daha önce zikredilen kendine gelme-kendinden geçme, sekr-sahv ve limbik sistem-prefrontal korteks eksenleriyle yapısal bir akrabalık sergiler. Apolloncu yönelim, hakikatin biçimlendirilmesi ve görünür kılınması işlevini üstlenir, hakikatle kurulan ilişkinin temsil edici, düzenleyici ve mesafe koyucu kipini ifade eder. Dionysosçu deneyimin merkezinde ise bireysel sınırların çözülmesi, özne-nesne ayrımının geçici olarak erimesi ve varoluşun bütünsel akışıyla temas yer alır. Nietzsche'ye göre salt Apolloncu bir estetik, yaşamın trajik derinliğini yüzeyselleştirirken; salt Dionysosçu bir taşkınlık, süreklilik ve anlam üretme imkânını ortadan kaldırır. Dionysosçu olan yaşanır, Apolloncu olan ise bu yaşantıyı taşınabilir ve paylaşılabilir kılar.⁵⁵ Nietzsche'ye göre Sokratik rasyonalizmle birlikte düşünce yaşamdan koparak kendi kavramsal tutarlılığına kapanmış, hakikatin canlı deneyim boyutunu yitirmiştir. Böylece hakikat, tanımlanan, kanıtlanan ve sabitlenen bir ideal hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, Apolloncu ilkenin Dionysosçu olanı bastırmasıyla sonuçlanmış; ölçü ve mantıksal tutarlılık, yaşamın trajik ve çelişkili doğası pahasına mutlaklaştırılmıştır.⁵⁶ Nietzsche'ye göre metafizik ve teolojik sistemlerin ortak yanılığısı, oluşun akışını dondurarak onu sabit bir varlık fikri altında güvence altına alma çabasıdır. Bu çaba, yaşamın belirsiz karakterine katlanamayan bir bilincin savunma mekanizmasıdır.

3.3.1. Dionysos

Dionysos, Antik Yunan düşüncesinde sıradan bir mitolojik figür olmanın çok ötesinde, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin bastırılmış ve unutulmuş boyutlarını açığa çıkararak kurucu bir ilke olarak belirir. Euripides'in Bakkhalar

⁵⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 22-23.

⁵⁶ Harry Neumann - R. J. Hollingdale, "The Will to Power", *Journal of the History of Philosophy* 6/3 (1968), 309.

isimli eserindeki çatışma, Dionysos ile Pentheus arasındadır. Bu çatışma, ölçü ve taşkınlık, yasa ve esriklik, düzen ve oluş arasındaki ontolojik bir gerilimi temsil eder. Pentheus, Apolloncu aklın erken bir figürü olarak, Dionysos'u tanımayı değil, denetlemeyi ve bastırmayı amaçlar. Euripides, Dionysos'u salt bir coşku ve özgürleşme figürü olarak değil yıkıcı bir güç olarak resmetmesinde açığa çıkar. Bu noktada Bakkhalar, *Nietzsche'nin Tragedyanın Doğuşu*'nda geliştirdiği Apolloncu-Dionysosçu diyalektiğin bir ön-figürü olarak okunabilir. Bakkhalar'daki ritüel, müzik, dans ve koro unsurları, Dionysosçu hakikatin kavramsal değil, bedensel ve kolektif bir deneyim olarak açığa çıktığını gösterir. Koro, bireysel bilincin çözülmesini ve ortak bir ritim içinde erimesini temsil eder.⁵⁷

Dionysos'un taşkınlığı ritüel, müzik, dans ve kolektif deneyim aracılığıyla dönüştürücü bir düzene kavuşur. Dionysos'un sürgünlüğü ve parçalanmışlığı, hakikatin oluş içinde açılan, bedende deneyimlenen ve estetik biçimler aracılığıyla taşınan bir süreç olduğunu gösterir. Dionysos miti, hakikatin sınırda dolaşan, bedeni sarsan, kimliği çözen ve insanı kendisiyle yüzleştiren bir deneyim olduğunu gösterir.⁵⁸ Apolloncu *kendini bil* buyruğunun Dionysosçu deneyimde *kendini unuta* dönüşmesi, bilmenin öznesinin çözülmesi anlamına gelir. Dionysosçu deneyim, insanı benliğin tarihsel ve kültürel yüklerinden arındırarak, varoluşun daha derin ve ilksel katmanlarıyla yüz yüze getirir. İnsan, bu deneyimde, kendisini yöneten kültürel kodları paranteze alır.⁵⁹

Dionysos kültü ile Antik Yunan tiyatrosu arasında da tarihsel ve yapısal bir bağı vardır. Bağbozumu şenliklerinde söylenen dithyramboslar, maske kullanımı, koro dansları ve kolektif coşku, tragedyanın ritüel kökenlerini oluşturur. Bu ritüellerde trans hâline geçmek amacıyla kullanılan maddeler, müzik, ritim ve dans insanın gündelik kimliğini çözülmeye bırakarak onu bireysel sınırların silikleştiği bir deneyim alanına taşır.⁶⁰

⁵⁷ Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), IX-X.

⁵⁸ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2023), 156-159.

⁵⁹ Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 119.

⁶⁰ Colette Estin - Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran (Ankara: Tübitak Yayınları, 2005), 105.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuğu*'nda Dionysosçuluğu bireyleşme ilkesinin (principium individuationis) sınırlarının aşıldığı ontolojik bir kırılma anı olarak düşünür. Birey, benlik, özne, nesne, form, ölçü ve temsil *principium individuationis* ilkesinin ürünüdür. Dionysosçu deneyimde öznenin kaybolması bireysel benliğin ardında işleyen evrensel yaşam itkisiyle temas anlamına gelir. Dionysosçu esrimede insan kendini ayrı bir ben olarak değil, oluşun kendisiyle özdeş bir varlık olarak hisseder. Bunun için insanın kendisini unutmaması gerekir.⁶¹

Nietzsche'ye göre yaşamın hakikati, kavramsal çözümleme ya da bilimsel açıklama yoluyla değil Dionysosçu deneyim aracılığıyla ifşa olur. Bu deneyim, öznenin kendisini bireysel sınırları içinde güvence altına alan düzeneklerin askıya alındığı, varoluşun bütünsel akışına doğrudan temas edilen bir kendinden geçme hâlidir.⁶² Dionysos kültünün merkezinde yer alan ekstasis, salt geçici bir kendinden geçme hâli olarak değerlendirilmemelidir. Ekstasis, kimi durumlarda bireyin kimliğini, sınırlarını ve toplumsal konumunu dönüştüren varoluşsal bir kırılma anı olarak anlam kazanır. Birey, bu deneyimde yalnızca gündelik bilincin dışına çıkmakla kalmaz; aynı zamanda kendisini belirleyen normlar, roller ve hiyerarşilerle arasına mesafe koyarak, daha kapsayıcı ve bütünsel bir varoluş düzlemine temas eder.⁶³ Koribantlar, Antik Yunan dinî tahayyülünde esrime ekseninde şekillenen arkaik kutsallığın en yoğun ifadelerinden biri olarak ortaya çıkar. Koribantlar, kimi zaman yarı-ilahî varlıklar, kimi zaman ise müzik ve dans aracılığıyla kutsala hizmet eden rahip-dansçılar olarak betimlenir. Koribantik ritüellerin ayırt edici özelliği, tympanon, ziller, flütler ve kimi zaman silah sesleriyle örülen yoğun bir işitsel alanın, şiddetli ve ritmik bedensel hareketlerle birleşerek katılımcıyı gündelik bilinçten koparan bir ekstasis hâline sürüklemesidir. Burada beden, kutsal deneyimin asli ve kurucu zemini hâline gelir.⁶⁴

Bedensel ve ritmik esrime pratiği, insanın kutsalla kurduğu ilişkinin yalnızca mitolojik temsiller üzerinden değil, bilinç dönüşümüne imkân tanıyan

⁶¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuğu*, 25-26.

⁶² Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 13.

⁶³ E. R. Doods, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 110.

⁶⁴ Doods, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, 113-114.

teknikler aracılığıyla da yapılandığını gösterir. Bu noktada Mircea Eliade'nin şamanizm çözümlemesi, esrimenin dinler tarihinde nasıl kuramsallaştırılabileceğine dair genel bir kavramsal çerçeve sunması bakımından önemlidir. Eliade, şamanizmi belirli bir coğrafyaya indirgemek yerine, onu esrime etrafında örgütlenen özgül bir dinsel yapı olarak tanımlar. Eliade'ye göre esrime, rastlantısal bir taşkınlık ya da kontrolsüz bir trans hâli değil; belirli pratikler aracılığıyla öğrenilen ve denetlenen bir bilinç dönüşümüdür.⁶⁵

Dionysosçu esrimenin en çarpıcı bedensel göstergelerinden biri olan başın ritmik biçimde sallanması, antik kaynaklarda ısrarla vurgulanan hem simgesel hem de fizyolojik bir harekettir. Saçların göğe savrulması, başın ileri-geri salınması ve boynun gevşemesi, bilincin rasyonel denetiminden kısmen ya da bütünüyle çekilen bedenın tanrısal etkiye açıldığını imleyen ortak bir motif oluşturur. Bu hareket, benliğin merkezî denetim noktalarının çözülmesine eşlik eden ritmik bir eşik işlevi görür. Euripides'in esrik dansçıları başlarının üzerinde ateş taşıdıkları hâlde yanmamaları, bu durumun salt şiirsel bir abartı olmadığını düşündürür. Nitekim Britanya Kolumbiası'ndan Güney Afrika'ya, Sumatra'dan Siam ve Sibirya'ya uzanan etnografik kayıtlar, trans hâlindeki bireylerin ateş, kor ya da bedensel sınırları zorlayan hareketler karşısında acıdan etkilenmediklerini gösteren paralel örneklerle bu anlatıyı destekler. Bu bağlamda Dionysosçu esrime, tarihsel olarak yerel bir mitolojik motiften çok, kültürlerarası bir deneyim mantığına işaret eder. 19. yüzyıl başlarında Etiyopya'da kaydedilen ve davul, trampet ile flüt eşliğinde icra edilen esrimeli danslara ilişkin anlatılar, bu deneyimin yalnızca kutsal değil, aynı zamanda terapötik bir işleve sahip olduğunu düşündürür. Dansın doruk noktasında hastanın olağanüstü bir hızla fırlayıp aniden yere yığılması ya da bedensel hareketlerin insandan çok bir geyik sıçrayışını andıracak biçimde dönüşmesi, bilincin paranteze alındığı bu eşik hâlin bedeni hem dayanıklılık hem de kırılabilirlik bakımından yeniden yapılandırıldığını gösterir. Tüm bu örnekler, Dionysosçu esrimenin kültürel farklılıklara rağmen ortak bir trans mantığına dayandığını ve insan bedeninin sınırlarını aşma potansiyeline işaret ettiğini ortaya koyar.⁶⁶

⁶⁵ Mircea Eliade, *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018), 21-30.

⁶⁶ Doods, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, 301-304.

3.3.2. Apollon

Antik Yunan mitolojisinin çok katmanlı ve simgesel açıdan en yoğun figürlerinden biri olan Apollon, Olymposlular'ın ikinci kuşak tanrıları arasında yer alır. Zeus ile Leto'nun oğlu, Artemis'in ikiz kardeşi olan Apollon, mitolojik anlatılarda düzen, ölçü ve estetik bütünlüğün kurucu ilkelerinden biri olarak temayüz eder. Böylece Apollon, kozmik düzeni ahlaki ve ritüel bir çerçeveye oturtan bir figür olduğunu ortaya koyar. Böylece Delphoi, Apollon'un kehanet, ölçü ve kutsal düzenle özdeşleşen merkezi hâline gelir.⁶⁷ Apollon, ritmin ve ölçünün düzenleyici ilkesi olarak tasavvur edilmiştir. Nasıl ki kalıplaşmış söylem dili belirli bir biçim içinde sabitliyorsa, Apolloncu kehanet de belirsiz olan geleceği belirli bir form içine yerleştirir. Nietzsche'nin yorumunda Apolloncu ilke, kaotik olanı biçim, ölçü ve görünüş aracılığıyla sınırlandıran estetik bir düzen kurma gücünü ifade eder.⁶⁸

Kehanetlerini manzum sözlerle dile getiren Apollon, kâhinlerin olduğu kadar, şairlerin de esin kaynağıdır. Onun söz konusu esinlendirme gücü, her ne kadar Dionysos ile paylaştığı bir yetenek olsa da daha ölçülü bir karakter arz etmesiyle Dionysos'un gücünden farklıdır.⁶⁹ Apollon, Antik Yunan düşüncesinde insan aklının, düzen arzusunun ve bilme istencinin simgesel ifadesidir. Onun ışığı, belirsizliği dağıtan, hakikati görünür kılan bir ışıktır. Bu bağlamda Apollon, mükemmel biçimi rastlantısal bir güzellik olarak değil, aklın denetiminden geçmiş bir düzen olarak temsil eder. Rasyonellik ve kesinlik, onun düşünsel mirasının merkezinde yer alır; ahenk ve denge ise hem bireysel yaşamın hem de toplumsal düzenin ideal biçimleri olarak öne çıkar.⁷⁰

Apollon'un sahip olduğu özellikler ferdiyeti, kanunlara riayet etmeyi, kendini tanımayı, rasyonel bilgiyi salık verir.⁷¹ Bu anlamda varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerle biçimlendirme gücü ve yeteneğidir.⁷² Apolloncu yönelim açıklık ve sınır ilkeleri etrafında şekillenen bir kendine gelme hâlini ifade eder. Bu yönelimde hakikat, görünür kılınan, ayrıştırılan ve

⁶⁷ Estin - Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 104.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 84.

⁶⁹ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, 79-83.

⁷⁰ Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 54-59.

⁷¹ Senail Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015), 237-243.

⁷² Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 44.

temsil edilen bir yapı olarak belirir. Apolloncu düzen, insanın dünyayı kavramsal olarak anlamlandırmasını sağlar.⁷³

Nietzsche düşüncesinde Apolloncu ilkenin en önemli özelliği bireysellik kavramıyla yakından ilişkili olmasıdır. Ancak burada söz konusu olan bireysellik, kendini bilen, sınırlarının farkında olan ve bu sınırlar içinde yetkinleşen bir öznenin bireyselliğidir. Apollon'un *kendini bil*⁷⁴ buyruğuyla özdeşleşen *principium individuationis*, çoğu zaman istikrar ve güvence ilkesi olarak yorumlansa da Nietzsche açısından aynı zamanda hakikat karşısında duyulan dehşetin kaynağıdır.⁷⁵ Zira hakikat, sürekli bir oluş ve değişim hâli olarak, sabitlik iddiası taşıyan her türlü bireysel kimliği çözülmeye uğratma eğilimindedir. Belirlenmiş ve katılaşmış bir kimlik, hakikatin akışkanlığı karşısında dağılmaya mahkûmdur. Bu anlamda hakikat, yalnızca durağan olanı değil, belirli ve tanımlı her kimliği aşar.

Yaşamın kendisini kurma ve saklama durumu Apolloncu ilke aracılığıyla kültürü mümkün kılmıştır. Böylece insan kültürel düzenleme sayesinde ölümlülüğünün bilincinden kendini koruyabilmiştir. Apolloncu yaratının ürünü olan kültür, gerçekliğin biçimsiz, kaotik ve sürekli değişen yapısını düzenlenmiş görünümüne hâline getirerek, insana ölümü kendisinden öteleyebileceği ve yaşama katlanabileceği görece güvenli bir dünya sunar. Bu anlamda kültür, hakikatin yıkıcı yoğunluğunu doğrudan deneyimlemekten ziyade, onu estetik biçimler aracılığıyla dolaylı olarak taşınabilir kılan bir ara katman olarak işlev görür. Apolloncu yaratım, zihnin dünyaya sınır çizme edimini ifade eder. Çokluğun durmaksızın açılan ve belirsizlik üreten akışı, görünüş aracılığıyla ayrılmış ve tanımlanabilir biçimler olarak kavranabilirlik kazanır. Böylece değişimin baş döndürücü sürekliliği, ölçü, oran ve bireysellik ilkeleri altında geçici de olsa sabitletir. Bu sabitleme, bir hakikatten kaçış değil; aksine, yaşamın kendisini sürdürebilmesi için Apolloncu koruyucu maske olarak anlaşılmalıdır.⁷⁶ Bu manada Apolloncu ilke, insanı gerçekliğin yıkıcı ve çıplak doğrudanlığıyla

⁷³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 626.

⁷⁴ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 32.

⁷⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 20.

⁷⁶ Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 32.

baş başa bırakmak yerine, ona biçim, sınır ve anlam sunan bir ara katman tesis eder. Bu sayede yaşam, salt katlanılması gereken kör bir yazgı olmaktan çıkar.⁷⁷

Apolloncu bağlamda kendine gelme, hakikatle kurulan ilişkinin refleksif, düzenleyici ve anlamlandırıcı yönelim kipini ifade etmektedir. Kendinden geçme hâlinde askıya alınan öznel denetim, kendine gelme durumunda yeniden tesis edilir; deneyim, kavramsal çerçeveler içinde düzenlenir, ayrıştırılır ve anlamlı bir bütünlük içine yerleştirilir. Bu yönelimde hakikat, bilinebilir, ifade edilebilir ve paylaşılabilir bir yapı olarak görünürlük kazanır. Kendine gelme hâlinde hakikat, dil, kavram ve mantıksal tutarlılık aracılığıyla erişilebilir kılınır. Bilme edimi, burada pasif bir yansıtma süreci olmaktan çok, deneyimi seçen, ayıklayan ve yeniden kuran etkin bir faaliyettir. Felsefi ve bilimsel düşünce, bu yönelim kipinin en belirgin ifade alanlarını oluşturur. Hakikat, bu çerçevede ölçülebilir, gerekçelendirilebilir ve eleştirilebilir bir içerik hâline gelirken, özne de kendisini bilen ve deneyimlerini kavramsallaştıran bir konuda bulur.

Deneyimin kavramsallaştırılması, zorunlu olarak bir sınırlama sürecini içerir; yoğunluk, süreksizlik ve sezgisel boyutlar bu düzenleyici çerçeve içinde geri çekilebilir. Bu nedenle kendine gelme, hakikati bütünüyle açığa çıkaran nihai bir durum değil; hakikat deneyiminin belirli bir yönünü mümkün kılan zorunlu fakat sınırlı bir ilişki biçimi olarak düşünülmelidir. Hakikat, Apolloncu açıklık ve düzen ilkeleri sayesinde görünürlük kazanırken, aynı zamanda bu ilkelerin sınırlarında aşan ve taşan bir fazlalık olarak varlığını sürdürür. Onun ışığı, bilinmeyen ortadan kaldıran mutlak bir açıklık değil; karanlıkta kalan unsurları düzenli bir bütünlük içinde çözümlenebilir kılan bir aydınlatmadır. Böylece Apollon, kaotik olanı bastıran değil, onu görünür ve katlanılabilir kılan estetik ve bilişsel bir düzenleme ilkesini temsil eder.⁷⁸

Bununla birlikte insan, bu iki deneyim kipinden yalnızca birine indirgenemez. Nietzsche’de karşıtlık, düzen, ölçü ve biçim ile özdeşleştirilen Apolloncu estetik anlayış ile taşkınlık, sınır tanımazlık ve biçim yoksunluğu üzerinden ortaya çıkan Dionysoscucu estetik anlayış arasındaki dinamik gerilimde kendini

⁷⁷ Sengün M. Acar Vanleene, “Nietzsche’nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos”, *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 244-248.

⁷⁸ Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 45.

gösterir.⁷⁹ Apolloncu ve Dionysosçu ilkeler arasında belirgin bir karşıtlık bulunsa da bu karşıtlık yıkıcı bir dışlama ilişkisi değil, yeniden üretimi mümkün kılan dinamik bir gerilim alanı oluşturur.⁸⁰ Kültürel ve sanatsal yaratım, tam da bu gerilim sayesinde süreklilik kazanır: Apolloncu biçimlendirme Dionysosçu çözümlenmeyle sarsılır, Dionysosçu taşkınlık ise Apolloncu düzenleme aracılığıyla yeniden biçim kazanır. Bu döngü, Nietzsche'de yaşamın kendisini sürekli olarak yeniden kurma kapasitesinin estetik ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

Yukarıda ele alınan limbik sistem–prefrontal korteks ayrımı, sekr–sahv kavram çifti ve Apolloncu–Dionysosçu ikili yapı, ilk bakışta farklı disiplinlere ait bağımsız açıklama modelleri gibi görünse de bu çalışmanın temel iddiası açısından ortak bir yapısal mantık sergilemektedir. Bu üç yaklaşım, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin iki temel yönelim etrafında şekillendiğini farklı düzlemlerde ortaya koymaktadır: yoğunluk, dolaysızlık ve çözülme ile karakterize edilen kendinden geçme; buna karşılık düzenleme, kavramsallaştırma ve refleksif bilinç ile belirlenen kendine gelme. Nörobiyolojik düzlemde bu ayrım limbik sistem ile prefrontal korteks arasındaki işlevsel farklılaşma üzerinden; mistik düzlemde sekr ile sahv arasındaki deneyimsel gerilim üzerinden; estetik ve felsefi düzlemde ise Dionysosçu taşkınlık ile Apolloncu düzen arasındaki karşıtlık üzerinden görünür hâle gelmektedir. Bu paralellikler, söz konusu kavram çiftleri arasında doğrudan bir özdeşlik kurmaktan ziyade, hakikat deneyiminin farklı bağlamlarda tekrar eden yönelimsel bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma, disiplinler arası örnekleri yan yana getiren eklektik bir yaklaşım önermekten ziyade, bu örnekler aracılığıyla hakikatin insan deneyiminde nasıl benzer yapısal gerilimler içinde açığa çıktığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, hakikat kavramını klasik doğruluk teorilerinin sınırlarını aşan daha geniş bir ontolojik ve deneyimsel çerçevede yeniden düşünmeyi amaçlamıştır. Felsefe tarihinde hakikat çoğu zaman ya önermelerin

⁷⁹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Metis Yayınları, 2021), 74.

⁸⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010), 25.

doğruluğunu belirleyen epistemolojik bir lct ya da metafizik bir varlık ilkesi olarak ele alınmıştır. Ancak bu yaklaşımlar, hakikatin insan deneyimi içerisinde nasıl yaşandığı ve özne ile hakikat arasındaki ilişkinin hangi yönelim biçimleri aracılığıyla kurulduğu sorusunu yeterince açıklığa kavuşturamamaktadır. Özellikle uygunluk teorileri hakikati özne-dışı bir karşılık ilişkisine indirgerken, pragmatist ve dilsel yaklaşımlar onu işlevsellik ya da söylemsel yapılara bağımlı kılma eğilimindedir. Bu durum, hakikatin ne yalnızca dış dünyaya ne de yalnızca dile indirgenebileceğini gösteren deneyimsel boyutunun kuramsal olarak eksik kalmasına yol açmaktadır.

Bu makale, söz konusu indirgemeci eğilimlere karşı, hakikati insanın bilinç hâlleri, bedensel süreçleri ve varoluşsal yönelimi arasında kurulan çok katmanlı bir ilişkiler ağı içerisinde açığa çıkan dinamik bir deneyim alanı olarak kavramsallaştırmayı önermektedir. Bu doğrultuda temel varsayım şudur: hakikat, deneyimin dışında doğrulanan bir içerik değil, deneyimin belirli yönelimsel biçimleri içerisinde açığa çıkan bir olaydır. Dolayısıyla hakikat, ne yalnızca epistemolojik bir doğruluk lct ne de salt öznel bir yaşantı olarak kavranabilir; aksine bilinç hâlleri, bedensel süreçler ve varoluşsal yönelimler arasındaki etkileşimde ortaya çıkan ilişkisel bir oluş olarak anlaşılmalıdır.

Bu yaklaşım, hakikat ile deneyim arasındaki ilişkiyi temsile dayalı modellerden ayırarak *yanıtma* yerine *açığa çıkma* kavramı üzerinden temellendirir. Buna göre deneyim, hakikatin temsil edildiği bir alan değil, hakikatin gerçekleştiği kurucu bir zemindir. Hakikat, deneyimin içinde sonradan doğrulanan bir içerik olmaktan ziyade, belirli yoğunluk ve yönelim koşulları altında ortaya çıkan bir yapı kazanır.

Bu çerçevede çalışma, hakikatin iki tamamlayıcı yönelim kipi içerisinde açığa çıktığını ileri sürmektedir: kendinden geçme ve kendine gelme. Kendinden geçme, özne-nesne ayrımının zayıfladığı ve hakikatin dolayımız bir bütünlük olarak tecrübe edildiği bir açılma biçimini ifade ederken; kendine gelme, bu bütünlüğün kavramsal, dilsel ve paylaşılabilir yapılara dönüştürülmesini mümkün kılar. Bu nedenle hakikat ne yalnızca yaşanan ne de yalnızca ifade edilen bir şeydir; o, yaşantı ile ifade arasında sürekli devinen bir oluş sürecidir. Mevcut teorilerin çoğu bu iki boyuttan yalnızca birine odaklanmakta ya hakikati kavramsal temsile indirgemekte ya da onu ifade

edilemez bir deneyime hapsedmektedir. Bu çalışma ise hakikatin ancak bu iki yönelim arasındaki gerilimli birlik içerisinde anlaşılabilirliğini ileri sürerek literatürdeki bu tek taraflılığı eleştirel biçimde aşmayı hedeflemektedir.

Bu modelin özgünlüğü, hakikati sabit bir içerik ya da tekil bir doğruluk ölçütü olarak değil, farklı bilinç kipleri arasında kurulan geçişler içerisinde ortaya çıkan bir süreç olarak kavramsallaştırmasında yatmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hakikat tartışmalarına üç düzeyde katkı sunmaktadır: (i) hakikati deneyimden bağımsız bir doğruluk kategorisi olarak ele alan yaklaşımların sınırlarını göstermesi, (ii) deneyim ile hakikat arasında yönelimsel ve ilişkiyel bir model önermesi ve (iii) bu modeli fenomenolojik, nörobiyolojik ve mistik bağlamları bir araya getiren disiplinler arası bir çerçevede temellendirmesidir.

Bu bağlamda Nietzsche'nin Apollon-Dionysos karşıtlığı, hakikatin deneyimsel ve kavramsal boyutları arasındaki gerilimi anlamak için analitik bir çerçeve olarak yeniden yorumlanmıştır. Benzer şekilde MacLean'ın üçlü beyin modeli, bu yönelimlerin biyolojik zeminini açıklamak için yardımcı bir çerçeve sunmaktadır. Kendinden geçme deneyimleri limbik sistem süreçleriyle, kendine gelme yönelimleri ise prefrontal korteks etkinliğiyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte bu çalışma, söz konusu biyolojik açıklamaları indirgemeci bir çerçeveye hapsedmeden, hakikat deneyiminin fenomenolojik ve varoluşsal boyutunu koruyan bir yaklaşım benimsemektedir.

İslâm mistisizmindeki sekr ve sahiv kavramlarının bu modelle ilişkilendirilmesi ise, farklı düşünce geleneklerinde hakikatin benzer yönelimsel yapılar aracılığıyla tecrübe edildiğini göstermektedir. Sekr hâli kendinden geçme yönelimine, sahiv hâli ise kendine gelme yönelimine karşılık gelmekte; böylece hakikatin deneyimsel ve kavramsal boyutları arasındaki dinamik ilişkinin kültürler arası sürekliliği ortaya konulmaktadır.

Bu analizler doğrultusunda ulaşılan temel sonuç, hakikatin ne tekil ne de durağan bir içerik olarak kavranabileceğidir. Hakikat, insanın kendisini aşabildiği ve yeniden kurabildiği iki yönelim arasında ortaya çıkan dinamik bir süreçtir. Bu süreçte kendinden geçme, hakikatin yoğunluğunu ve doğrudanlığını mümkün kılarken; kendine gelme, bu deneyimin ifade edilebilir, paylaşılabilir ve sürdürülebilir bir forma kavuşmasını sağlar.

Dolayısıyla hakikat, sezgi ile kavram, deneyim ile düşünce ve çözülme ile yeniden kurulu arasındaki gerilimli dengede açığa çıkan ilişkisel bir olaydır.

Bununla birlikte önerilen model bazı sınırlılıklar içermektedir. Özellikle bu yönelim kiplerinin ampirik olarak nasıl belirlenebileceği ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl iledii, ileri araştırmalar için açık sorular olarak kalmaktadır. Gelecek çalışmaların bu yapıları deneysel ve karşılaştırmalı yöntemlerle incelemesi, önerilen çerçevenin aıklayıcılıını güçlendirebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, hakikat tartışmalarına iki düzeyde katkı sunmaktadır: İlk olarak, hakikati doğruluk teorilerinin ötesine taşıyarak deneyim temelli ve yönelimsel bir model önermektedir. İkinci olarak ise bu modeli fenomenoloji, nörobilim ve tasavvuf düşüncesi arasında kurduğu eleştirel ve bütüncül ilişki aracılığıyla temellendirmektedir. Bu yaklaşım, hakikati yalnızca bilginin doğruluğunu belirleyen bir ölçüt olmaktan çıkararak, insanın kendisini açma ve yeniden kurma süreçlerinde sürekli açılan dinamik bir deneyim ufku olarak yeniden tanımlamaktadır. Bu çerçevenin, hakikat problemine ilişkin gelecekteki tartışmalar için hem kavramsal hem de metodolojik yeni imknlar sunduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça

- Anlı, Ömer Faik. "Hakikatin Replikası: Post-Hakikatten Liberal İroniye Epistemolojik Bir Hat." *Academic Journal of Philosophy/Felsefi Dn* 24 (2025).
- Aristoteles. *Metafizik*. ev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- Azra, Erhat. *Mitoloji Szlu*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Bennett, Max - Hacker, Peter. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- Casey, B. J. vd. "The Adolescent Brain". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1124 (2008), 111-126. <https://doi.org/10.1196/annals.1440.010>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Szlu*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Damasio, Antonio. *Descartes'ın Yanılıı*. ev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 2006.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010.
- Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 1964.
- Doods, E. R. *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- Erdem, Ö Faruk. "William James' te Hakikat Problemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 209-235.
- Estin, Colette - Laporte, Helene. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Musa Eran. Ankara: Tübitak Yayınları, 2005.
- Euripides. *Baklılar*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Farabi. *Harfler Kitabı Kitabı'l-Hurüf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008. <https://www.maltepekitabevi.com/harfler-kitabi-kitabul-huruf>
- Fuster, Joaquin. *The Prefrontal Cortex*. Amsterdam: Elsevier, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem, C. 1*. çev. Hiisamettin Arslan - İsmail Yavuzcan. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Gazzaniga, Michael S. *The Ethical Brain*. New York: Dana Press, 2005.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü*. çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2023.
- Gürkan, Alper. "Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri". *Felsefe Dünyası* 81 (2025), 80-107.
- Hanoğlu, İsmail. "Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 2/28 (2017), 137-149.

- Hegel, George W. F. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- İmam Gazali. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Serdaroğlu Ahmed. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1974.
- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-" . *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 169-188. <https://doi.org/10.56361/usul.173706>
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. çev. Naci Pektaş. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2022.
- Karahan, Fazıl. "İnsani Varlığın Hakikat Arayışı" . *Felsefe Dünyası* 55 (2012), 166-182.
- Kayseri, Davud el-. *Mukaddemat*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Kierkegaard, Sören. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Kuşeyri, İmam. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. ed. Süleyman Uludağ. Derghah Yayınları, 2025.
- MacLean, Paul D. *A Triune Concept of the Brain and Behaviour: Hincks Memorial Lectures*. ed. T. J. Boag - D. Campbell. Kanada: University of Toronto Press, 1974.
- Massignon, Louis. *Hallac-ı Mansur'un Çilesi İslam'ın Mistik Şehidi (Cilt 1)*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Metis Yayınları, 2021.

- Neumann, Harry - Hollingdale, R. J. "The Will to Power". *Journal of the History of Philosophy* 6/3 (1968), 301-303.
- Newberg, Andrew vd. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. çev. Tüzel Mustafa. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ochsner, Kevin N. - Gross, James J. "Cognitive Emotion Regulation: Insights from Social Cognitive and Affective Neuroscience". *Current directions in psychological science* 17/2 (2008), 153-158. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2008.00566.x>
- Özkan, Senail. *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Panksepp, Jaak. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Preuss, Todd M. - Wise, Steven P. "Evolution of Prefrontal Cortex". *Neuropsychopharmacology: Official Publication of the American College of Neuropsychopharmacology* 47/1 (2022), 3-19. <https://doi.org/10.1038/s41386-021-01076-5>
- Purves, D., et al. *Neuroscience*. New York: Sinauer Associates, 2013.
- Reece, Jane B. vd. *Campbell Biyoloji*. çev. E. Gündüz - İ. Türkan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2021.
- Schutte, Ofelia. *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Sina, İbni. *Mantiğa Giriş/Kitabu'ş-Şifa*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sitoh, Y. Y. - Tien, R. D. "The Limbic System. An Overview of the Anatomy and Its Development". *Neuroimaging Clinics of North America* 7/1 (1997), 1-10.

- Tusi, Ebu Nasr Serrac. *İslam Tasavvufu*. çev. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Türk Dil Kurumu. *TDK Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu. *TDK Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, Süleyman. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Vanleene, Sengün M. Acar. "Nietzsche'nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos". *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 237-252.
- Weber, Max. *Methodology of Social Sciences*. New York: Routledge, 2017.
- Woleński, Jan. "Aletheia in Greek thought until Aristotle". *Annals of Pure and Applied Logic* 127/1 (2004), 339-360. <https://doi.org/10.1016/j.apal.2003.11.020>
- Yıldırım, Şeniz. *Soren Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı*. Hece Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Erdal. "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşımlar". *Dîvân: Journal of Interdisciplinary Studies/Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (2023).
- Young, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511586316>