

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi
Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 5 *Volume: 5*
Sayı: 1 *Issue: 1*
Haziran 2022 *June 2022*



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: 5

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

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: 5, Sayı: 1
Haziran 2022

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Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.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: 5, Issue: 1
June 2022

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

Web Adresi / Web address: 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

‘Öteki’nin ‘Ben’ Üzerine Düşen Gölgesi: Yabancılaşma The Shadow of the ‘Other’ on the ‘I’: Alienation Ahmet ÇORAK.....	1-40
Gödel’in Tamamlanamazlık Teoremleri Bakımından Biçimsel Dillerde İspatlanabilirlik-Doğruluk İlişkisi The Provability-Truth Relation in Formal Languages in Terms of Gödel's Incompleteness Theorems Ümit TAŞTAN.....	41-66
Okasyonizme İtirazlar ve Verilen Cevaplar: Diyalektik Bir Çözümleme Objections to Occasionalism and Corresponding Answers: A Dialectical Analysis Metin AKAR.....	67-88

Kitap İncelemesi / Book Review

Kitap İncelemesi: Dr. Jay Lombard’ın ‘Tanrı’nın Zihni: Sinirbilim, İnanç ve Ruh Arayışı’ Adlı Eserinin İncelemesi Book Review: ‘The Mind of God: Neuroscience, Faith, and a Search for the Soul’ by Jay Lombard Beheşti Zehra KUBİLAY.....	89-92
--	-------

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

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI

Ferhat ONUR

Yardımcı Editörler / Associate Editors

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 ÇİFTECI, 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 ŐEKERCİ, İstanbul University, Turkey
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Turkey
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Turkey
Prof. Ő. 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. Őehabettin 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

Assist. Prof. Nihat DURMAZ, Bartın University, Turkey
Assoc. Prof. Murat KELİKLİ, Afyon Kocatepe University, Turkey
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Sibel KİBAR, Kastamonu University, Turkey
Assist. Prof. Ferhan ONUR, Karadeniz, Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Zübeyir OVACIK, Selçuk Üniversitesi, Turkey
Assist. Prof. Müjdat TAKICAK, Kastamonu 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: Çalışmanın dili ister Türkçe ister İngilizce olsun, "Abstract" bölümü "Öz" bölümünden önce gelmelidir. "Abstract" ve "Öz" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Abstract" ve "Öz" 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 "Abstract" veya "Öz" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Abstract," "Keywords," "Öz," ve "Anahtar Kelimeler" 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.

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: Çalışmanın dili ister Türkçe ister İngilizce olsun, "Abstract" bölümü "Öz" bölümünden önce gelmelidir. "Abstract" ve "Öz" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Abstract" ve "Öz" 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 "Abstract" veya "Öz" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Abstract,"

† 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: Ad, SOYAD

Akademisyenler: Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** (Varsa) Öğrenimi devam eden/tamamlanmış Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. **Üniversite Bağlantısı Olmayan Yazarlar:** Mesleki Kurum Bilgisi, Adres, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. (Kurum adları ve diğer tüm bilgiler İngilizce olarak doldurulmalı.)

E-mail: xxx@xxx.xxx

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

“Keywords,” “Öz,” ve “Anahtar Kelimeler” 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

Tüm çalışma boyunca “palatino linotype” yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yarıdan 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.]

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. Dipnotlar¹ için aşağıdaki dipnotlara bakınız.²

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.)

2. Ana Bölüm Başlığı

¹ 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 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.

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

Atıf düzeni, MetaZihin Dergisi web sayfasında verilen [Atıf 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

- 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 Sandıkciöğlü, 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
- (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: Kabalıcı 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
- (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.

'Öteki'nin 'Ben' Üzerine Düşen Gölgesi: Yabancılaşma

[The Shadow of the 'Other' on the 'I': Alienation]

Ahmet ÇORAK 

Marmara University

Received: 04.05.2022 / Accepted: 29.06.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1112425

Research Article

Abstract: In this study, intrapsychic manifestations of alienation are focused on. The alienation itself has been discussed, not the alienating conditions. The phenomenon of alienation has been examined through the concepts of "connection", the "elements" that make up the connection, the "relationship" between these elements and the "disconnection" in these relationships, and as a consequence, through the emerging "separation" and "distance", a form of "unrelatedness". It is aimed to reach a psychic formulation of "individual alienation" through the examination to be made in terms of its relationship with the ego/self.

The potentiality of understanding alienation through the dynamic relationship between more than one self has been found worth investigating, since the real self is dysfunctional to varying degrees in alienation situations and false descriptions of self contain parallels with explanations of the alienation phenomena. Multiple identifications and imitation, which are "as if" substituted for "unrelatedness", are seen as the source of compliance. The source of the symptoms of alienation such as the "sense of non-living", "powerlessness", "meaninglessness", is the deanimation of the real self.

The term self-alienation actually expresses directly that there is a division between the selves. The ability of selves to stand apart from each other (dissociation) has an important explanatory power in cases of alienation but is seen as limited mostly to psychopathology. Activation of "parts of self belonging to the other" (or other selves) that has emerged through multiple identifications, imitation or the impositions of the environment, leads to the emergence of "ego-alien" perception-emotion-thinking-action patterns belonging to the other, that are staged in subjectivity stolen from the "I"; this is characterized as alienation.

Author Info: Ahmet Çorak

Marmara University, Faculty of Dentistry, Department of physiology, 34854 Maltepe-İstanbul, TURKEY.

E-mail: ahmetcorak@yahoo.com

To Cite This Paper: Çorak A. (2022). "'Öteki'nin 'Ben' Üzerine Düşen Gölgesi: Yabancılaşma." *MetaZihin*, 5(1): 1-40.

In this study, the methods of Object Relations Theory were used from time to time in order to provide an approach to the subject of alienation through the relationship with the self. As a result, it has been seen that the synthesis of the Object Relations approach and social alienation theories would have an important potential of explanation.

Keywords: alienation, anomie, false self, object relations, unrelatedness.

Öz: Bu çalışmada, yabancılaşmanın intrapsişik yansımaları üzerine eğilinmiş, odak noktası olarak yabancılaştırıcı şartlar değil yabancılaşmanın kendisi ele alınmıştır. Yabancılaşma olgusu; “bağlantı”, bağlantıyı oluşturan “öğeler”, bu öğeler arasındaki “ilişki” ve bu ilişkilerdeki “kopma” ve sonuçta ortaya çıkan “ayrılma” (*separation*) ve “mesafe”, yani “ilişkisizlik” kavramları üzerinden incelenmiştir. Benlik/kendilik ile ilişkisi açısından yapılacak olan inceleme ile “bireysel yabancılaşma”nın psikik bir formülasyonuna ulaşmak amaçlanmaktadır.

Yabancılaşma durumlarında gerçek kendiliğin farklı derecelerde işlevsiz kalması ve sahte kendilik betimlemelerinin yabancılaşma olgusunu açıklayıcı paralellikler içermesi nedeniyle, birden fazla kendiliğin dinamik ilişkisi üzerinden yabancılaşmanın anlaşılmasının imkânı, araştırılmaya değer bulunmuştur. İlişkisizliğin yerine “mış gibi” ikame edilen çoklu özdeşimler ve taklit, uyumlanmanın (*compliance*) kaynağı, gerçek kendiliğin deanimasyonu ise yaşamama hissi, güçsüzlük, anlamsızlık gibi yabancılaşma belirtilerinin kaynağı olarak görülmektedir.

Kişinin kendisine yabancılaşması, kendilikler arası bir bölünme olduğunu doğrudan ifade etmektedir. Kendiliklerin birbirinden ayrı durma imkânı (disosiyasyon) ise, yabancılaşma olgularında önemli bir açıklayıcı güce sahiptir ancak genellikle psikopatoloji ile sınırlı tutulmaktadır. Çoklu özdeşimlerle, taklit veya çevrenin dayatmalarıyla ortaya çıkan “ötekine ait olan kendilik parçaları”nın etkinleşmesi, “ben”den çalınan ve öznellikte sahnelenen ötekine ait (*ego-alien*) duyu-duygu-düşünüş-eylem örüntülerinin belirmesine yol açar ve yabancılaşma olarak nitelenir.

Bu çalışmada, kendilik tasarımı ile ilişkilendirerek konuya yaklaşım sağlamak amacıyla, zaman zaman Nesne İlişkileri Kuramı’nın yöntemlerine başvurulmuştur. Sonuç olarak Nesne İlişkileri yaklaşımı ile sosyal yabancılaşma kuramlarının sentezinin önemli imkânlar barındırdığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: yabancılaşma, anomi, sahte kendilik, nesne ilişkileri, ilişkisizlik.

1. Giriş: Yabancılaşma: Kopma ve İlişkisizlik

Yabancılaşma, en geniş anlamıyla bir kişinin bir başka kişiye, bir yabancıya veya bir nesneye dönüşmesidir (Ludz, 1976: 4).² Buna sebep olan sosyal şartlar bir dönem sosyoloji literatürüne hâkim olmuştu. Ancak bu tanımın işlevsellikten uzak ve çok geniş bir tanım olduğunu eklemek gerekir. Kavramın tarihçesine göz atmak ve tanımı giderek daraltmak, konuyu işlenebilir hale getirecektir.

² Bu nedenle yabancılaşmayı konu alan pek çok Türkçe kaynağın etimoloji bölümlerinde, yabancılaşmanın Yunancası olan *allotriosis* yerine başkalaşım anlamındaki *alloiosis* kelimesine hatalı olarak başvurulmaktadır.

Yabancılaşma Marx, Weber ve Durkheim gibi en önde gelen sosyologların klasik eserlerinin ana teması olacak kadar merkezi kavramlardan birisidir (Seeman, 1959: 783). Edebiyat alanında da, Melville, Joyce, Woolf, Dostoyevski, Stevenson, Kafka, Beckett, T. S. Eliot, Hawthorne gibi önemli yazarlar ve hepsinden önce Shakespeare ve Homeros'un eserlerinde yabancılaşmış kahramanlar tasvir edilmiştir (Bloom, 2009: xv).

Uzun bir tarihçesi olan yabancılaşma kavramı, terim olarak felsefe sözlüklerine 1960'lı yıllarda girmeye başladı (Kaufmann, 1970: xv). Bugünlerde ihmal edilen bir felsefi kavram olsa da (Jaeggi, 2014: xix), 1970'li yıllarda Batı'da günlük konuşma diline kadar girmiştir (Ludz, 1976: 3). O yıllarda terim, anlamı çok genişletilerek sınırlarının çok ötesinde kullanılmaktaydı. Öyle ki Erich Fromm gibi yazarlar bir şeyin, olması gerektiğini düşündükleri gibi olmamasına bile yabancılaşma (*alienation*) adını vermekteydiler (Schacht, 1970: 116). Fromm bu konuda oldukça kötümserdir. Ona göre Dünya ve içindeki her şey, Dünyanın kendisi de dahil olmak üzere, insana yabancıdır ve bu yabancılaşma sadece işçi sınıfını değil, artık herkesi sarmıştır (s. 117).

Bu çalışmada yabancılaşma, bağlantının/ilişkinin zayıflaması/ortadan kalkması (*disconnection*) anlamında, yani bireysel bakış açısından ele alınacaktır. Bu anlam, onun farklı perspektiflerde ele alınıp işlenmesini sağlayacaktır. Yabancılaşmanın bu "ilişkisizlik" anlamı pek çok yazar tarafından ele alınmıştır. Örneğin Jaeggi (2014: 25) yabancılaşmayı en temelde bir "ilişkisizlik ilişkisi" olarak tanımlamıştır. İki değişken arasındaki ilişkisizliğin (*lack of relationship*) ölçüsüne "yabancılaşma katsayısı" (*coefficient of alienation*) adı verilir (VandenBos, 2015: 200).³ Eski sözlüklerde *alienate*, duyguların çekilmesi anlamına da gelmektedir (bkz. Grimshaw, 1821; Douglas, 1872: 20; Johnson, 1836: 13. Öyleyse yabancılaşma, bizi "ilişkide" tutan duygusal "bağlantı"nın kopmasını içerir. *Alien*, İngilizce "fiil" olarak 19. yüzyılda "yüz çevirmek" (duygusal açıdan) anlamında kullanılmaktaydı (Murray, 1888: 219). Duygularımızla beraber yüz çevirdiğimiz şey, artık bizim değil bir başkasının olmuştur. Latince *alienare* fiili "başkasının kılmak" anlamını taşır (aynı yer).⁴ Bu fiil, bu

³ k ile gösterilen bu nümerik indeks iki değişken arasındaki açıklanamayan varyansı ifade eder (VandenBos, 2015: 200). Yani iki değişken arasındaki ilinti (bağlılık) arttıkça, yabancılaşma katsayısı azalır (Vogt ve Johnson, 2015: 67).

⁴ L. *Alius*, diğer, öteki (Y. *allos*) anlamına gelir. Örneğin, bir Cermen kavim ismi olan 'Ala-mann', "yabancı erkekler" anlamındadır (Klein, 1966: 46). *Alienus*, *Alius*'un sıfatı olup, ötekine ait/dair anlamlarına gelerek, dolaylı yoldan, "garip" ve "yabancı" anlamlarını da içerir (Murray, 1888: 218).

Alienation, "*alius*"tan (öteki) değil, "*alienus*"tan (ötekine ait) türediği için yabancılaşmayı ifade etmesi daha doğrudan gerçekleşmektedir. *Alius*'tan türeyen *aliation* veya *alius*'un Yunancası olan *allos*'tan türeyen *alloiosis*'in edindiği ilk anlam "değişim"dir (Murray, 1888: 218 ve Preus, 2015: 44). Bu değişim niteliksel olduğu için Türkçede *başkalaşım* olarak karşılamak gerekir. Aynı anlamda Yunanca *heteroiosis* de kullanılmaktadır (Preus, 2015: 44). Türkçe kaynaklarda sıklıkla, yabancılaşmayı ifade eden *alienation* kelimesinin Yunanca *alloiosis*'ten geldiği ifade edilmektedir, oysa yabancılaşma kavramını *alloiosis* değil, *alotriosis* karşılar (Preus, 2015: 43). *Alloiosis*'in ifade ettiği değişim, Plotin felsefesinde değişim, dönüşüm,

anlamıyla hukukta mülk için kullanılır; o mülk artık başkasının olmuş, onunla ilişkili bağlar kesilmiştir. Böylece o nesne ile ilgili “bağlarına ve duygularına son vermek” yani ondan uzaklaşmak, ona karşı soğumak anlamını da kapsamış olur.

Yabancılaşma *disiunctio* (İng. *disjunction* veya *separation*) ve *aversatio* ile de karşılanmaktadır (Ludz, 1976: 5). *Disiunctio* bağlantının ortadan kalkması, yani ayrılma anlamına gelir. Önceden bu bağlantı mevcuttur. *Iunctio* (İng. *junction*); bir araya gelme, birleşme anlamına gelirken *dis-* ise anlamı tersine çevirir, yani önceden var olan bir bağlantı kopmuştur. “Kopuk” (*unattached*), yabancılaşmış bireyleri ifade eden alternatif kelimelerden birisidir (Seeman, 1959: 783). Bağlantı koptuktan sonra, kopmuş olana yönelik bir hasret söz konusu değildir; *aversatio*’yu “soğuma” olarak çevirebiliriz. Bu soğukluk (isteksizlik), bağlantının kopmuş olduğunun göstergesidir. Öyleyse kopma ve ayrılma, yabancılaşmanın temel unsurlarıdır. Bu yaklaşım Leopold’un yabancılaşma tanımına (2018) uygun düşer: “Normalde birbirine ait olan bir kendilik ve öteki arasındaki problemlerli bir ayrılma”. Öyleyse incelemek için, “kopan ögeler” ve “kopan ilişki” olmak üzere, ele almamız gereken en az 3 elemana sahibiz demektir. Burada kopmanın (disosiyasyon) merkezi önemini vurgulamak gerekir.⁵

Almanca’da yabancılaşma için kullanılan *entfremdung* ve *entäußerung*’un göz önüne getirdiği imge, normalde birbirlerine “bağlı” veya birbirlerine “ait” şeylerin “ayrılma” sıdır (Jaeggi, 2014: 25).

başkalaşım anlamında önemli bir kavramdır. Kişinin başkalaşımı (nitelik değişimi), ilk haline nazaran bir yabancılaşma olacağından, yani dolaylı olarak yabancılaşma kavramı ile de ilişkili olduğundan, söz konusu hata yapılagelmektedir.

Almanca’da *fremd*, ötekine ait/dair (*alien*) anlamındadır. *Entfremden*, başkasının/ötekinin kılmak (*to make alien*; L. *alienare*) anlamına gelir. İsim hali olan *entfremdung*, Almanca’da yabancılaşma (*alienation*) anlamında kullanılır. Onun da tıpkı diğeri gibi, “mülk transferi” (İngilizceden farklı olarak illegal transfer, çalma) ve “zihinsel hastalık” anlamları mevcuttur (Schacht, 1970: 5-6). *Entfremdung* (yabancılaşma) terimi, günümüzdeki anlamıyla ilk defa Hegel tarafından kullanılmıştır. Hegel’den önce, Fichte bir başka terim olan “*entäußerung*”u, bugünkü yabancılaşma kavramına yakın bir anlamda kullanmıştı. Bu kelime Almanca’da “teslim olma” ve “yoksun bırakma” (“elinden alma”) gibi anlamlara gelmektedir. Fichte, bu terimi, öznenin yoksun kalmış nesne anlamında kullanmıştır (Schacht, 1970: 13). Fichte, Hegel üzerinde oldukça etkili olmuş bir düşündürdür.

Hegel’e yabancılaşma alanında özellikle sosyal özgürlük kavramı için ilham verenler arasında Rousseau’yu da saymak gerekir (Jaeggi, 2014: 8). Rousseau Fransızca *aliener* fiilini, vermek/satmak (transfer) anlamıyla, bir kişinin kendi üzerindeki egemen otoritesini başka birisine devretmesini ifade etmek için kullanmıştır (Schacht, 1970: 10)

⁵ Kopma (*detachment*) ve bölmelenme (*compartmentalization*) iki farklı çözülme (disosiyasyon) mekanizması olarak tartışılmaktadır, bkz. Brown, 2006: 7.

Psikanalitik olarak da yabancılaşma, duygusal bağlantılarla ilgilidir. Aile veya toplumun değerlerini de içerir. Kişi bu ilişkilere ve değerlere karşı uzaklaşma-soğuma (*estrangement*) içindedir (Akhtar, 2009: 10).

Dünya ve içindekilerle aramızdaki bağların kesilmesi her zaman olumsuz olarak değerlendirilmemiştir, tersine bu bağları kesmeye varan bir yabancılaşma bazı okullarda temel amaç haline gelmiştir. Örneğin Cizvitlerde, ruhun duyulardan yabancılaşması ve bağımsızlaşması amaçlanır (White, 1624: 450, akt. Murray, 1901: 199). Dünyanın çeşitli yerlerindeki farklı mistik grupların bu tür disosiyatif fenomenler sergiledikleri bilinir. Vecd (ekstaz) ile yabancılaşma haline erişmek amaç olarak belirlenir.

İngilizce *alienate* fiili, Almanca karşılıkları olan *Entfremdung* ve *Enttäusserung* gibi geçişlidir; yani bir nesne alır; *bir şeyi* "başkasının kılmak", "ötekinin yapmak". Fakat isim hali (hem *alienation* hem *Entfremdung* için) bir eylem/etkinlik çağrışımı içermez, insanî bir oluşu anlatır: *Bir şeyden* "yabancılaşmış olma hali" (Kaufmann, 1970: xxii). Fiil halinde, insan bir şeyi yabancı kılarken, isim halinde, yabancı olan kendisidir. Bir kişi bir başka kişiye, bir yabancıya veya bir nesneye dönüşmüş durumdadır (Ludz, 1976: 4). Bu durum bazen yanlış anlaşılmalara sebep olabilmektedir.

Entfremdung kelimesinin "mülk transferi" (başkasının kılmak) anlamına eklenen "çalmak" anlamını da düşünecek olursak, bireyin kendi eliyle ürettiği çevre içinde bir yabancı haline gelmesi, onun elinden bir şeylerin ç/ alınması ile mümkün olmuştur. Kelimenin anlamı, tarihsel serüveni içinde, giderek "insan ilişkileri" yönünde evrilmiştir. Bu nedenle, bireyin yoksun bırakıldığı şeyler artık mülk değil, "insan ilişkileri" alanına aittir (Bruce ve Yearley, 2006: 8); ilişkiler, bağlar, değerler ve anlam gibi. Bunların zihindeki temsilcilerinin kopması, yani kendilik tasarımı ile aralarında ortaya çıkan bir disosiyasyon⁶, yabancılaşma dediğimiz olguya yol açar.

Birey, kendinden kaynaklanan sebeplerle mi çevresine ve ilişkilerine yabancılaşır (psikolojik yabancılaşma yaklaşımı) yoksa toplum mu, onun iradesinden bağımsız bir biçimde, onun uyumlanamayacağı bir hale (sosyolojik yabancılaşma yaklaşımı) gelmiştir? Yabancılaşma her iki şekilde de yani hem toplumsal ve objektif bir seviyede hem de bireysel ve subjektif bir seviyede gerçekleşebilir. Ancak toplumsal planda ortaya çıkan yabancılaşmanın, bireysel ve dolayısıyla subjektif tezahürleri ortaya

⁶ Disosiyasyon, bağlama göre çözümlenir, kopma veya ayrılma olarak Türkçeye çevrilebilir. Zihindeki temsilcilerin veya zihinsel süreçlerin kopmasına disosiyasyon adı verilir. Aralarındaki bağ çözülmüştür. Bu yazıda bahsi geçen "duyulara yabancılaşma" bir çeşit disosiyasyondur. Klinikte ise en çok bellek disosiyasyonlarına rastlanır. Birbirinden ayrı duran psikolojik veya biyolojik sistemlerin durumuna da disosiyasyon adı verilir. Bkz. Campbell, 2009: 289.

çıkacaktır. Bu ikisi, pratikte çok sık olarak birbiri ile iç içe geçerler (Ludz, 1976: 31). "...[S]ubjektif bir zihin durumu olarak ve/veya toplumun objektif bir durumu olarak yabancılaşmayı birbirinden ayırmak" bu nedenle literatürde sık tartışılan bir konu olmuştur (Geyer ve Schweitzer, 1976: xv, Ludz, 1976: 5-6). Çünkü yabancılaşma olgusu, toplum ve birey arasındaki ara yüzde ortaya çıkar (Teymoori ve Jetten, 2016: 1). Çalışmalarda bu iki yaklaşım (psiko/sosyal) giderek daha fazla iç içe girmektedir. Sosyal objektif yabancılaşma olgularında, bireysel olarak algılanan subjektif yabancılaşma hissine artık daha fazla yer verilmektedir. Öznelleşme yönünde ilerleyen zamanın ruhu yabancılaşma çalışmalarını giderek daha fazla psikoloji düzeyine kaydırmıştır. Örneğin Marksist yabancılaşma yaklaşımları, genellikle uzlaşmaz bir katılımda objektif şartların belirleyiciliğini öne sürmelerine ve duygu, tavır ve zihin durumlarına pek yer vermemelerine rağmen, bu yaklaşımlar da zamanla, bireysel olarak algılanan ve hissedilen subjektif elementleri giderek artan oranda dikkate almaya başlamışlardır (Schweitzer, 1981).

Yabancılaşma (*alienation*) terimi zaman içinde kazandığı farklı anlamlar üzerinden felsefe, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi, edebiyat, psikoloji ve psikiyatride ele alınmış ve bu disiplinlerde insanın doğadan, tarihten, toplumdaki ve kendisinden yabancılaşması konu edilmiştir. Bu geniş anlam yelpazesinin, basitleştirme uğruna, bu alanlardan sadece birine indirgenme çabalarına sık rastlanılır. Özellikle psikolojizme indirgeme eğilimi yaygındır. Bu çalışmada ise, dış faktörleri yok sayarak yabancılaşmayı psikolojiye indirgeme değil, her ne çeşit olursa olsun yabancılaşmanın intrapsişik yansımaları üzerine eğilinecektir. Yani "her yabancılaşma, öz-yabancılaşmanın bir sonucudur" varsayımı yerine daha geniş kapsamlı olan "her yabancılaşma, sebep veya sonuç olarak öz-yabancılaşmayı içerir" varsayımı üzerinden hareket edilecektir. Yabancılaşmada "objektif koşullar" kendisini "subjektif tezahürler" şeklinde ortaya koyar. Çalışmanın odak noktası olarak yabancılaştırıcı şartlar değil, yabancılaşmanın kendisi ele alınacaktır.

Bu çalışmada yabancılaşma olgusu, 'bağlantı', bağlantıyı oluşturan "öğeler", bu öğeler arasındaki "ilişki" ve bu ilişkilerdeki "kopma" ve sonuçta ortaya çıkan "ayrılma" (*separation*) ve "mesafe" kavramları üzerinden incelenecek ve konunun kendilik/benlik kavramı üzerinden tartışılmasının olanakları araştırılacaktır. Bu amaçla, kendilik tasarımı merkeze alan disiplinler incelenerek, yabancılaşma alanında bu bakış açısını destekleyen yazarlara yer verilecektir. Kendilik tasarımı üzerinden konuya yaklaşım sağlamak amacıyla, zaman zaman Nesne İlişkileri yaklaşımının yöntemlerine başvurulacaktır.

2. Zıt Kavram: *Oikeiosis*

Kişinin, içeriden dışarıya doğru yani kendisine, yakın çevreye (aile veya iş çevresi) ve topluma (içinde bulunduğu kültüre ait sosyal kurumlara) yabancılaşması olmak üzere, üç katmanda yabancılaşmayı ele almak mümkündür.⁷ Her üç türdeki yabancılaşma, ergenlikteki "ikinci bireyleşme" sürecinde, belli bir süre ve bir dereceye kadar normal kabul edilir (Akhtar, 2009: 10). Yakın çevreye yabancılaşma, çok daha geniş kapsamlı olan "insan türüne" yabancılaşmanın bir alt-kümesi olabilir.

İnsanın yakın çevresi (aile veya iş çevresi), içinde bulunduğu kültüre ait sosyal kurumlar, hatta bütün bir insan türü, onu "evinde" ve "sıcak" hissettirir. Dolayısıyla yabancılaşma bir "evsizlik" (*homelessness*) hali olarak değerlendirilebilir.⁸ Yabancılaşmayı günlük dilde karşılayan bir diğer kelimenin, "soğumak" fiili olduğu ifade edilmişti. Yabancılaşmanın tersi ise sıcak duygularla birlikte bağlantıyı sürdürmektir. *Oikos*⁹ Yunanca "ev" anlamına gelir ve "hane halkı" (yani aile) için de kullanılır. *Oikeion* hane halkından birisi veya evle ilgili herhangi bir şeydir (Preus, 2015: 272) (L. "alienus"un zıddı), yani "ona ait olan"dır (s. 58, 86). Buradan türeyen *oikeiôsis* "ait olma"yı, "sahiplenme"yi (*appropriation*), "edinme"yi ifade eder. Örneğin arkadaş edinme için de kullanılır (s. 272), yani bağları sürdürmeyi ifade eder (L. "alienatio"nun zıddı). Bu anlamıyla *oikeiôsis* yabancılaşmanın zıddı olarak kullanılmaktadır (s. 43). Yabancılaşma nasıl kopma, uzaklaşma (mesafe), soğuma ile ilgili ise, *oikeiôsis* de tam

⁷ Diğer bir seçenek olarak, insanlara, nesnelere, sosyal kurumlara ve kendisine yabancılaşma olmak üzere sınıflandırmak da mümkündür. bkz. Jaeggi, 2014: 3

⁸ Heidegger'e göre de (2001: 252) yabancılaşma, kökenini modern insanın evsizliğinden alır. Yabancılaşmayı yenebilmesi için evini bulması gerekir.

Heidegger'in önemli terimlerinden birisi "*unheimlich*"tir. *Heim* ev anlamına gelse de, *unheimlich* tekinsiz anlamında kullanılır. Freud bu terimi, daha önce aşına (*familiar*) olanın, artık öyle gelmemesi anlamında kullanıyordu. Heidegger de ev ile evsizlik arasında bir sınır anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla *unheimlich* evsiz (*homeless*) demek değildir, ama "ev gibi" de değildir (*unhomely*), bkz. McCarthy, 2018. Evde olup, evde hissetmemek (yabancılaşma) anlamına gelir. Çünkü tekinsiz bir durumla karşılaştığımızda kendimizi güvende (evde) hissetmeyiz, bildiğimiz şeyler işe yaramaz, kabullerimiz çöker, dünyaya yabancılaşırız. Bu tür durumlarda, konumuz açısından önemli olan "disosiyasyon" yaygın olarak görülür.

⁹ *Oikos* ev anlamına gelir, *oikeion* ise onun sıfatıdır. Bir kişi akrabalık bağı ile bir aileye "ait" ise *oikeion* olarak adlandırılır. Örneğin *proton oikeion* bir kişinin sahip olduğu en öncelikli şeydir; yuvası, evladı vs. Bu aidiyet, özen gösterilen, umursanan bir yakınlığı içerir (Klein, 2016: 149). Ait olanın (*oikeion*) durumuna yani bu biçimde algılanması ve bilinmesine *oikeiosis* adı verilir. İngilizce *appropriation* ve *orientation* yakın bir anlama sahip olsa da, hiçbir İngilizce kelime *oikeiosis*'i çevirmek için yeterli değildir (Klein, 2016: 150). *Affinity* (Preus, 2015: 33) ve *affiliation* (Inwood ve Donini, 1999: 677) kelimeleri de bu anlama yaklaşabilmektedir. Pembroke (1971: 115) *endearment*'ı önermiştir.

Oikeion'un zıddı *alotriion* (Latince *alienum*), *oikeiosis*'in zıddı ise *alotriosis*'tir (*alienation*, *estrangement*) (Preus, 2015: 43).

Y. *oiko-* öneki, Klasik Latince'de *oeco-* ve Ortaçağ Latinesinde *eco-* öneğine dönüşerek günümüzdeki *ekonomi*, *ekoloji* ve *ekümen* gibi kelimeleri oluşturmuştur. Ev kavramı, yaşanan yer, içinde bulunulan çevre, habitat anlamlarına genişlemiştir (Partridge, 2006: 891). Bu anlam genişlemesi, mecaz yoluyla evrene kadar yayılabilir. Bu *oikeiosis* anlayışı Stoa düşüncesinin temelini oluşturur, bkz. Engberg-Pedersen, 1990.

tersine bağlı olma, ait olma, yakın olma, yani evde olma ile ilgilidir. Stoacılara göre *oikeiosis*, ait olduğumuzu hissettiğimiz aile, arkadaşlar, toplum ve en nihayet evrene karşı hissedilen olumlu doğal hisler ile ilişkilidir (s. 272).¹⁰ Bu açıdan *oikeiosis* duygulanımsal bir eğilimdir (*affective disposition*) (Richter, 2011: 74). Yabancılaşma (*alotriosis*), bu sıcak hislerin ortadan kalkması, dolayısıyla bu aidiyet bağının kopmasıdır.

Bu aidiyet, umursanan ve özen gösterilen bir yakınlığı (*affinity*) içerir. Örneğin yumurtadan çıkan civciv, anne tavuk için bir *oikeion*'dur (Klein, 2016: 150). Hane halkından olup, gözetilir ve umursanır. Anne, baba bizim için doğal olarak *oikeion*dur (Richter, 2011: 76). Aileden (*family*) olmak ile aşına (*familiar*) olmak yakından ilişkilidir. *Oikeion* aileden (*family*) ve aşına (*familiar*) anlamlarına gelir (Preus, 2015: 163, 272). Dolayısıyla bu aşinalık, "bir yerden tanıyor olma"nın ötesinde, aileden olan kişilere beslenen tanıdıklık hissini bir benzeridir. Bu tanıdıklık, "sıcaklık" ve "yakınlık" içerir. Pembroke (1971: 115), *oikeion* karşılığı olarak sevilen (*dear*) kelimesini önerir. Yabancılaşma bu sıcak aşinalık hissini ortadan kalkmasıdır.

Bizi ilişkide tutan, sıcaklık ve yakınlık içeren bu duygusal bağlar koptuğunda, o nesne ile aramızdaki "mesafe" artar; temasımız azalır veya tamamen kesilir (ayrılma).¹¹ Bizi evdeki gibi sıcak hissettirmez. Bu soğuma (*estrangement*), eğer güçlü aidiyet hissettiğimiz alanlarda ise, o alanda bir "kimlik kaybı"ndan söz edilir. Kişi kültürüne, ülkesine, içinde yaşadığı topluma çeşitli sebeplerle yabancılaşabilir (sosyal-objektif yabancılaşma)¹². Kendisi ile arasındaki 'mesafe' arttığında ise, yani kendisi ile teması azaldığında, bu kez "kendisine aidiyet"ine dair bir değişimden bahsedilir (psikolojik-subjektif yabancılaşma).

Cicero Yunanca *oikeiosis*'i "kendine bağlanma" olarak çevirmiştir (*ipsum sibi conciliari*) (Engberg-Pedersen, 1990: 68), yani bir kişinin kendisi ile bağlarının devam etmesi ("öz-yabancılaşma"nın zıddı). İnsanın, kendisinin *oikeion*'u olması, kendisini sevmesi veya

¹⁰ Yunan felsefe geleneği, dünyaya yönelik *oikeiosis* önerir, yani çevremiz, bütün insanlık ve nihayet bütün evren evimizdir. Hristiyan dünya görüşü ise tam tersine dünyaya (ekümen) karşı bir yabancılaşma önermektedir, çünkü mümin, Dünyanın değil, göklerin krallığının bir vatandaşıdır (Samellas, 2010: 111). Modern dünyadaki çevre felaketlerinin temelinde, içinde yaşanan dünyaya yönelik bu çözülmenin (disosiyasyonun) olduğu çoklukla ifade edilir (bkz. Conradie, 2006).

¹¹ O nesnenin zihindeki temsili ile kendilik temsili (veya kısaca kendilik) arasındaki ilişkinin araştırılması, yabancılaşma araştırmaları için güçlü bir model sunabilir.

¹² Bu yabancılaşmaya verilebilecek en canlı örneklerden biri, Batı'da "*Beat Generation*" adı verilen kuşaktır. Toplumlarına yabancılaşmış bu bireyler herhangi bir topluluk tarafından kuşatılmamak için sık sık "gezgin" bir yaşantı tarzını tercih ederler. Çalışmamak, narkotik kullanmak ve cinsel serbesti gibi özellikleri sayesinde toplum ile uzlaşmaları imkansız hale gelmiştir. Giyim kuşakları ile de bu durumun mesajını vermek isterler. Uzak Doğu dinlerinin inançlarını uygulama eğilimleri ile, yaşadıkları topluma karşı koydukları sınır daha da netleşir. Bkz. Elkholy, 2012.

kendisinin bilincinde olması anlamına gelir (aynı yer). Dolayısıyla "öz-yabancılaşma"nın (*self-alienation*), "öz-bilinç" in (*self-consciousness*) zıddı olduğunu söylemek mümkündür. Bireyin kendisine yabancılaşması, yani kendisine temasının azalarak, kendisinden uzaklaşmaya başlaması, öz-bilincin de zayıflamaya başlaması anlamına gelir. İnsan kendisinin evidir, kendisinde iken evinde hissedir. Psikanalitik okullardan Masterson Yaklaşımı, kişilik bozukluklarının temelinin, bireyin kendisinden uzaklaşması ve başkasında ikamet etmek istemesi olduğunu vurgular. Kendisinden uzaklaşan birey, bunun yerine kendisi olduğuna inandığı sahte bir kendilik inşa eder. Bu sahte kendilik yaşantısı, onun gerçekten kim olduğunu (gerçek kendilik) sezmesine engel olur (bkz. Masterson, 1995, 2000).

Oikeiosis bizi sahiplenici (*appropriative*) bir ilişkinin içinde tutar (Richter, 2011: 78). Yabancılaşma (*alotriosis*) ise tersine, bu ilişkiler ağından bizi koparır ve bizi yoksun kılar. Sebebi ister objektif (sosyal) olsun, ister subjektif (psikolojik), bu kopma zihinde gerçekleşir. Kopma, zihnimizdeki temsiller arasında veya temsillerle kendilik arasında gerçekleşir.

3. Anomi

Toplumsal ölçekteki "norm kaybı", bireysel ölçekte "anlam kaybı"na sebep olur. Yabancılaşma yerine 'anomi' (*anomie*)¹³ terimi de kullanılmaktadır. Anomi, toplumda normların yani normalin çöküşü (*normative breakdown*) anlamına gelir. Normali kalmayan insan yolunu kaybeder. Doğrular artık güven vermez. Kişinin içini ısıtmaz. Daha da önemlisi, bu sıcaklık ve güveni, çocuğuna aktaramayacağı için en büyük zarar bir sonraki kuşak üzerinde olur. Yani anomi, doğrudan ve şiddetli bir biçimde bireyi etkiler. Bu yüzden, toplumsal ve bireysel yabancılaşma olgularını birbirinden yalıtılmak mümkün değildir. Toplumsal değişim (geçiş) dönemlerinde normlar sarsılır. Durkheim'a göre (Deflem, 2015: 719) ani geçiş dönemlerinde toplumun sınırlandırmaları insan davranışları üzerinde etkili olmaz.¹⁴ Toplumsal ve bireysel

¹³ Eski Yunanca'da "nomos" konvansiyon yani örf, töre (insan yasası) anlamına gelmekte olup (bkz. Preus, 2015: 267) "namus" kelimesinin de kaynağıdır (bkz. Ermiş, 2013: 89-91). Doğa yasasının (*fizis*) karşısında "insan yasası", norm anlamında kullanılır (Preus, 2015: 4, 304). A +nomos: normsuzluk anlamındadır. Burada yasa, insan davranışlarına yön vermesi, zorlayıcı ve kısıtlayıcı olması ile söz konusu edilmiştir.

¹⁴ Toplumsal organizasyon olarak "cemaatten cemiyete", yaşam tarzı olarak "klasikden moderne", yerleşim olarak "köyden kente" ve üretim aracı olarak endüstrileşmeye geçiş hızının "kültür şoku" kadar olmasa da ona yakın bir hızda gerçekleştiği ülkemizde, psikolojik rahatsızlıkların artmasının, dahası, sorunların giderek artan ölçüde kişilik problemleri şeklinde karşımıza çıkmasının, yarım yüzyıldır hızlanan ve kitleselleşen bu toplumsal dönüşümün yol açtığı çalkantı, şüphe ve belirsizlik ile bağlantısı kurulabilir. Batı'da yüzyıllara yayılan şehirleşme eksenli toplumsal dönüşümün, göreceli olarak çok daha kısa bir süre içine sıkıştırılmasının sancılı anomik bir sürece yol açması beklenen bir durumdur.

Bu dönüşüm süresinin çok daha kısa olması durumunda, "kültür şoku" (bkz. VandenBos, 2015: 275) adı verilen olgu tanımlanmaktadır. Ülkemizde bu konuların akademik olarak yeterince ele alınmaması da

olanın iç içe girdiği anomi araştırmaları bu sebeple çoklu disiplinlerin ilgi alanındadır; psikoloji, sosyoloji, kriminoloji, siyaset gibi (Marwah, 2008: 46).

Anomi teriminin sosyoloji öncesinde M.Ö. 5. yüzyıla kadar uzanan bir geçmişi varsa da, sosyolojide ilk defa Durkheim (ö. 1917) tarafından, Fransız ahlak kuramcısı Guyau'dan (ö. 1888) alınarak (Deflem, 2015: 718,719), bireyde huzursuzluk ve yabancılaşma doğuran toplumsal bir durumu anlatmak üzere terim olarak kullanılmıştır (Akhtar, 2009: 23). '*Anomia*' eski Yunancada 'kanunsuzluk hali' anlamına gelir (Preus, 2015: 51). Bu terim, toplumsal normların yani temel kabullerin ve değerlerin zayıflaması (şüpheli hale gelmesi) veya çökmesi sonucunda, bireylerin yabancılaşması ve huzursuz hale gelmesini ifade etmektedir. Bu bireylerde ümitsizlik, yönelim kaybı (dezoryantasyon), inancını yitirme, amaçsızlık hissi ve sosyal yalıtım ortaya çıkmaktadır (Colman, 2015: 40).

Anomi, sosyolojik kökenine rağmen, büyük toplumsal çalkantılar içinde yaşayan bireylerin psikolojik durumunu ifade etmesi açısından oldukça kullanışlı bir terimdir (Akhtar, 2009: 23). Nihayetinde yabancılaşma kendisini, bireyin subjektif durumu şeklinde ortaya koymaktadır. Marx ve Engels'in yabancılaşma kavramlarında bile, kendi faaliyeti sebebiyle kendisinden yabancılaşan yine bireyin kendisidir (*self-alienation*) (Petrovic, 1967: 78-79).

Anomide toplum, bireye yönelik psikolojik koruma görevini yerine getirememektedir (*malfunction*). Toplum içinde olağandışı bir mücadele, topluluk (*community*) hissini ortadan kalkması, geleneksel otoritenin ortadan kalkması, hiyerarşik yapının bozulması gibi toplumsal faktörler, bireylerde yabancılaşma duygusunun ortaya çıkmasına sebep olurlar (Lachs, 1976: 155). Endüstrileşmenin travmatik etkisi de yabancılaşmada hesaba katılması gereken önemli bir etkidir (Sayers, 2011: 3).

"Anomi" teriminin Yunanadaki kaynağı olan *anomia*, "sosyojenik anomi" terimine zıt olarak, bugün "psikojenik yabancılaşma" anlamında kullanılmaktadır (Srole, 1956: 711). Srole (s. 712) anomiyi, bireyde ortaya çıkan bir sosyal entegrasyon bozukluğu (*social malintegration*) olarak tanımlamaktadır. Burada problem, bireyden hareketle tanımlanmaktadır, ancak toplumun yapısı bunu tetiklemekte veya ağırlaştırabilmektedir.

anominin birey üzerindeki sersemletici etkilerinden biri olarak yorumlanabilir. Normların sarsıldığı yerlerde bireyler inançlarına pamuk ipliği ile bağlı oldukları için, "inanç nesnesi"ni, "bilgi nesnesi" olarak karşılıklarına almaya cesaret edemezler; karşısına (*ob-*) aldığı (*-ject*) zaman, onu tekrar kendi epistemolojilerinin alt (*sub-*) tabakasına geri alamayacaklarına (*-ject*) dair bir endişeyi duyumsuyor oldukları düşünülebilir.

Genellikle aralarında bir fark gözetilmeyen *alienation* ve *anomia*, subjektif sahaya ait olan ampirik kavramlardır. İkisinde de yabancılaşmadaki bireysel tezahürler ölçülür ve incelenir. Fakat bunları yapanlar sosyal bilimcilerdir. (Ludz, 1976: 6).

4. Sahte Kendilik ve Yabancılaşma

Seeman, temel referans niteliğindeki makalesinde (1959), bireylerde “yabancılaşmanın beş alternatif anlamı”nı tanımlamıştır; güçsüzlük, anlamsızlık, normsuzluk, izolasyon ve kendine yabancılaşma (*self-estrangement*). Seeman bu psikolojik değişkenleri 1972’de tekrar gözden geçirerek sayısını 6’ya çıkarmıştır (1972: 469); güçsüzlük, anlamsızlık, normsuzluk, sosyal izolasyon, kendine yabancılaşma ve kültürel yabancılaşma (*cultural estrangement*). Bazı yazarlar yabancılaşmayı kendini gerçekleştirmenin (*self-realization*) zıddı olarak tanımlarken, kimileri de kendiliğindenliğin (*spontanite*) kaybı, bön uyum (*mindless conformity*), sahicilik (*authenticity*) eksikliği, insandılaştırma (dehumanizasyon) olarak tanımladılar (Kaufmann, 1970: L). Tüm bu tanımlamalar, bireydeki benlik/kendiliğin farklı derecelerde işlevsiz kaldığını göstermektedir. Bireyde ortaya çıkan eylemler otantik benlik/kendiliğe¹⁵ göre değil, başka bir sahte yönergeye göre işlev görmektedirler. Bir başka yapı (veya sistem, akış, bölge vs), özgün kendilik yerine geçerek, taklide dayanan, uyumlanıcı bu yönerge sunmaktadır. Buna “sahte kendilik”, otantik (sahici) olmayan (*inauthentic*) kendilik gibi isimler verilmiştir.¹⁶ Winnicott’a göre (1975: 225), sahte kendilik uyumlanma (*compliance*)¹⁷ zorunluluğundan doğar. Uyumlanma ve kendiliğindenlik (*spontanite*) bir arada olmayacağından, sahte kendiliğin psikososyal işlevleri içsel bir kendiliğindenlikten kaynaklanmaz, uyumlanıcı süreçlerin bir sonucudur (Akhtar, 2009: 105). Yani eylemlerimiz içsel süreçlerimiz sonucunda içsel kaynaklarımızdan doğmaz, dışarıdan gelen işaretlere göre ortaya çıkarlar. Sosyojenik yabancılaşma olgularında uyumlanmak zorunda kalınan şey olumsuz toplumsal şartlar ile ilgilidir. Örneğin son 10-15 yıllık bir gelişme olan sosyal medya baskısının, sahte kendiliklerin gelişmesi

¹⁵ Benlik (*ego*) ve kendilik (*self*) farklı yazarlar tarafından, farklı anlamlarda veya birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu yazı çerçevesinde bu iki kavram arasında büyük bir fark gözetilmemekle birlikte, benlik veya ego daha çok irade alanında, kendilik (*self*) ise daha çok temsil alanında kullanılacaktır. Alıntı yapılan yazarın tercihi ise değiştirilmeyecektir.

¹⁶ “Sahte kendilik” terimi, Nesne İlişkileri kuramcılarından Winnicott’a ait olarak bilinir. Ancak Winnicott temel referans niteliğindeki makalesinde (1965: 140), sahte kendilik ifadesinin giderek artan oranda kullanılmaya başlandığını, bu kavramın aslında yeni olmadığını, değişik kılıklarda psikiyatri, teoloji ve felsefe sistemlerinde bulunduğunu söyler. Ancak bu kavram psikolojide, 1960’lı yıllarda Winnicott ve Mesud Khan tarafından geliştirilmiştir (Hopkins, 2008: 107). Winnicott dışında pek çok yazar kendi yaklaşımlarına uygun “sahte kendilik” kavramı geliştirmiştir.

¹⁷ Uyum göstermeden (*adaptation*) farklı olarak uyumlanma (*compliance*), patolojik gelişimsel bir faktör olarak değerlendirilir. İlkinde, uyum gösteren asli yapısını korurken, ikincisinde korumaz, o şekli alır. Böylece özgünlüğünü ve sahiciliğini, yani “birey” oluşunu yitirir.

üzerinde büyük etkisi vardır (bkz. Gil-Or vd, 2015). Heteronomik sosyal şartlar da yabancılaşma olgularında artışa sebep olurlar.¹⁸

Psikojenik yabancılaşmayı doğuran olgularda ise, çocuk çok küçük yaşlardan itibaren (psikanalitik yaklaşımda ilk 3 yaşta) başkasını (patolojik anneyi) hoşnut etmek için nasıl düşünmesi, hissetmesi, davranması gerektiğini öğrenir. Winnicott'a göre (1965: 145) annenin, çocuğunun jest ve hareketlerini iyi değerlendiremeyerek ihtiyaçlarını hissedememesi buna sebep olur.

Patolojik anne, kendi ihtiyaç ve beklentilerinin şiddetinden, çocuğun ihtiyaç ve beklentilerini iyi değerlendiremez.¹⁹ Annesinin ihtiyaç, beklenti ve uyarıları doğrultusunda (bkz. Daehnert, 1998), çocuk kendi iradesini kullanmamayı öğrenir ve bunu alışkanlık edinir, çünkü anne, ilgi ve sevgisini ancak bu durumlarda vermektedir. Patolojik anne, sevgisini karşılıksız olarak vermez (koşullu sevgi). Böylece kendi isteklerini ve beklentilerini askıya alan çocuk, kendisinin olanı görmezden gelerek, kendisinin olmayı kendisininmiş gibi davranmaya başlar. Çünkü Stern'e göre çocuk, anne ile bağlantısının kesilmesine tahammül edemez (1985). Masterson'a göre, annesinin kendisini geri çekmesi, ilgi ve sevgisini esirgemesi, çocuk için damarlardan kanın çekilmesi, bir parçasını kaybetmesi veya oksijensiz kalması gibidir (Masterson, 1977: 111). Mecburen kendi taleplerini geri çeken ve annenin talepleri ile senkron olmak zorunda kalan çocuk, onları içselleştirmeye, benimsemeye başlar. Yıllar içinde, kendisine ait olmayan tüm yaşantısal malzemeden zihinde ortaya çıkan duygusal-düşünsel örüntü, farklı bir kendilik ("güya kendilik" veya "mış gibi kendilik") halinde organize olur ve çocuğun kişiliğinin bir parçası haline gelir (sahte kendilik).²⁰ Fakat gerçek hislerini ve bu hislerle dünyaya bakarak oluşturduğu düşüncelerini ayrı bir

¹⁸ Kişinin özerkliği (otonomi) önemli ölçüde engelleyen, uyum göstermesine fırsat tanımayan otoritelerin yönetme biçimine heteronomi adı verilir.

¹⁹ Bunun en iyi bilinen örneği, narsisist annenin, çocuğunu bir ayna olarak kullanması, çocuğun anneyi önemsemesini ve ona hayran olmasını sağlamak üzere davranışlarda bulunması ve çocuğun tüm bunları kabul edip kendisini buna "inandırması", annenin yansıttığı ego idealine (zeki, başarılı, büyük, etkili vs) dönüşmeyi kabul etmesidir (bkz. Kohut, 1971). Çocuk koşullu sevgiye razı olmuş ve gerçek kendiliğini kabul ettirme iddiasından vaz geçmiştir. Çocuk başarılı olduğu zaman annenin gözleri parlar, diğer hallerde öfkeyle ve hatta tiksinerken çocuğuna bakar. Çocuk, gözleri parlayan anneyi geri getirmek için, yani onun istediklerini yapmak için sürekli çabalamak ve kendi istek, düşünce ve duygularına kulak tıkamak zorundadır. Böylece çocuğun asıl (gerçek) kendiliği yıkıcı bir biçimde eleştirilmiş, sahte kendiliği ise annenin dikkati, ilgisi, hatta hayranlığı, ışıltılı bakışı ve asıl, koşullu sevgisi ile ödüllendirilmiştir. Bu ödül-ceza yöntemi çocuk üzerinde uzun yıllar ve hatta 7/24 uygulanmıştır. Masterson "koşullu sevgi" ve "sahte kendilik" gelişimini sadece narsisistik patolojiye değil tüm kişilik bozukluklarına genelleyen bir yaklaşım önermiştir (Masterson Yaklaşımı). "Tüm kendilik bozuklukları [kişilik bozuklukları] için, ilişkide kalma şartları [conditions of relatedness], bozulmuş, işlevi bozuk sahte bir kendiliğin savunma amaçlı olarak yerine geçmesi için gerçek kendiliğin gelişiminden vazgeçmeyi gerektirir" (Masterson, 1995: 9).

²⁰ Erich Fromm bu senaryonun toplumsal versiyonunu tasvir eder, bkz. Fromm, 1965: 229.

kendilik halinde saklı tutar (gerçek kendilik).²¹ Sürekli etkin olan (kendisini duyumsatan) sahte kendiliğin gölgesi altındaki gerçek kendilik genellikle duyumsanmaz ve deneyim alanına geçememesi sebebiyle gerekli bağlantılarını ve duygu düzenlemelerini yapamadığı için gelişemez. Bu nedenle gerçek kendiliğin her etkinleşmesi kötü duyguları beraberinde getireceği için, bu bir kısır döngü oluşturur. (bkz. Masterson, 1995, 2000). Uç vakalarda ise gerçek kendilik sadece potansiyel halde bulunur (Winnicott, 1965: 9). Yani hiç aktüalize olamamış, salt bir imkân (potansiyel) halinde kalmış, "kuvveden fiile" geçememiştir.

Laing'e göre de "[...] sahte kendilik, ötekinin niyet ve beklentilerine uyumlanmak suretiyle ortaya çıkar" (Laing, 1990: 98). Bu kişilerin zihinleri otomatik olarak (bilinçli bir süreç olması gerekmeden) karşısındakinin niyetini ve kendisinden ne beklediğini hesaplar ve ona göre konumlanır. Zamanla kendisinin gerçekte nerede durduğunu kaybeder. Kendi içinde evsiz kalan kişi, başkalarında ikamet etmek zorunda kalır. Bu da kısır döngü oluşturur.

Winnicott ise, çevresel müdahaleler nedeniyle, bireyin, gerçek kendiliğini koruma altına aldığı düşünmektedir (1975: 291). Böylece uyumlanmaya (*compliance*) sebep olacak çevresel müdahalelerin, gerçek kendiliği dejenere etmesi (koloni haline getirmesi) önlenmiş olur. Toplumsal yapı uyum göstermeye (adaptasyon) uygun değilse, kişi özünden (gerçek kendilik) feragat etmeden, kendisini değiştirmeden, "muş gibi" bir kendiliğin (sahte kendilik) toplumsal yapıya uyumlanmasıyla (*compliance*) hayatta kalmayı başarır. Yani ortaya sahte bir kendilik sürülerek, müdahalelere sadece onun maruz kalması sağlanmış olur. Ne var ki kişi bu sahte kendilikle kendisini özdeşleştirir, yani kendisini o zanneder. Bu sahte kendilik, yabancılaşmanın kaynağıdır.

Bu iki kendiliğin birbirinden ayrı tutulması, bir çözülme (disosiyasyon²²) sürecine ihtiyaç gösterir. Çözülme ile kendilik parçaları birbirlerini etkilemeden birbirinden

²¹ Sahte kendiliğin karşısında "gerçek kendilik" terimi daha yaygın olarak kullanıldığından, "true self" terimi de "gerçek kendilik" olarak çevrilmiştir.

²² Disosiyasyon, asosiyasyonun (asosiyasyon için pek çok Türkçe karşılık içinden "birlik", "birliktelik" seçilebilir) tersidir. Latince dis- ayrı, *sociare* ise bir araya gelmek anlamına gelir; sosyal, sosyete (society) kelimelerinin kökeninde bulunur. Asosiyasyon ise, bir araya gelmek, dolayısıyla birlik, dernek, çağrışım gibi anlamlara gelir. Disosiyasyon ilk olarak 15. Yüzyılda, arkadaşlıktan ayrılma, kopma anlamında kullanıldı ve 19. Yüzyılın ortalarına kadar bu anlam devam etti. 19. Yüzyılda kimyacılar tarafından bir bileşiği oluşturan parçaların birbirinden ayrılması (dekompoze olması) yani çözülme anlamında kullanılmaya başlandı. Daha sonra psikolojide, birlikte devam eden zihinsel süreçlerin birbirinden ayrılması anlamında kullanılmaya başlandı (Moskowitz, Heinimaa ve Hart, 2019: 18). Türkçe karşılık olarak çözülme kullanılıyorsa da, pek çok olguda kopma (detachment) kelimesi çeviriye daha uygun olmaktadır. Çünkü bu durumlarda bir öge, bir gruptan ayrılmaktadır.

kopuk bir biçimde kalabilirler. Gerçek kendilik ve sahte kendilik de özgül bir disosiyasyon ile ayrı tutulur (Winnicott, 1965: 9; Khan, 1975: xvi). Çözülme, entegrasyon probleminden kaynaklanır²³ (Winnicott, 1975: 151). Çözülme sebebiyle, sadece sahte kendilik değil, kişiliğin herhangi bir tarafı bedenini yönetimini ele geçirebilir (s. 297). Böyle durumlarda her zamankinden farklı duyuş-düşünüş-davranışların ortaya çıkması, yabancılaşmanın deneyimlenmesine sebep olacaktır.

Deneyim eksikliği gerçek kendilikte bir güçsüzlük oluşturur (Winnicott, 1975: 297), çünkü “[t]ipik olgularda, hapsedilmiş gerçek kendilik işlev göremez ve [hapiste] korunduğu için deneyim yaşama fırsatı sınırlıdır” (Winnicott, 2018: 43). Gerçek kendiliğin zayıflığı, onun etkinleşmesini daha da zorlaştırır, çünkü bireyler bu güçsüzlüğe tahammül etmek yerine sahte kendiliği kullanmaya devam ederler. Bireyler, bir psikoterapi süreci olmaksızın güçsüz bir kendilikle yaşamaya çalışılan bir hayatta karşılaşılabilecek zorluklarla nasıl baş edebileceğini bilemezler. Daha da önemlisi neyle niçin baş etmek zorunda olduklarının farkında değildirler. Sahte kendiliği tercih ederek “kolaya kaçmak” ve durumu “idare etmek” bir yaşam biçimine dönüşür. Bu nedenle hayatlarında etkin olan (direksiyonda olan) sahte kendiliktir. Ne var ki sahte kendilik sadece bir vekildir ve pek çok şeyi aslında yapıyormuş gibi görünür. En önemlisi de yaşıyormuş gibi görünmesidir. Hayatın “idareten” yaşanmasının bedeli yıllar geçtikçe giderek büyür. Winnicott’ın diliyle (2018: 43) özetleyecek olursak, “[h]ayat uyumlanıcı sahte kendilikle yaşanır ve klinik olarak sonuç, bir gerçek olmama hissidir [sense of unreality]”.

Helen Deutsch’un “-miş gibi kişilik”²⁴ (*as if personality*) tasarımı, benzer bir “boş” kişiliği tarif eder. Bu hastaların bir kısmı bir sorun olduğunun farkındadırlar. “Hiçbir şey gerçek değilmiş gibi geliyor” diye yakınurlar veya insanları teatral olmakla suçlayabilirler (Deutsch, 1942: 301). İnsanları teatral olmakla suçlamak, onlara empati

Fiil olarak İngilizce *dissociate* fiili psikiyatride, bir zihinsel etkinlikten, bir bileşenin veya bir parçanın kopması (*split off*) ve o bileşenin artık zihinde bağımsız hareket etmesi anlamına gelir (Campbell, 2009: 289).

Disosiyasyon teorisi 19. Yüzyılda Pierre Janet tarafından ortaya kondu ve 1907’de histerinin izahında kullanıldı (Colman, 2015: 214).

²³ Bebek doğduğu andan itibaren zihnindeki parçalar disosiyasyon (birbirinde ayrı) haldedir. Jung (2014: 3145) bu parçalı durumu “adalar denizi”ne (*archipelago*), Glover ise (2017) gevşek demetlere (*clusters*) benzetir. Hayatın henüz başında iken bu zihinsel parçaların bütünleşme (entegrasyon) süreci başlar (Winnicott; 1975 s.149). Bunlar, bebekteki dağınık deneyimlerin temsilcileri olduğundan gevşek organize durumdadırlar (*loosely arranged clusters*). Yani deneyimlerin zihindeki temsilcileri arasındaki bağlantılar bebekte henüz oldukça zayıf haldedir, bütünlüklü bir yapı henüz ortada yoktur (bkz. Çorak, 2017). Bütünleşme sürecinde ortaya çıkan sorunlar, ileride disosiyatif sorunlara yol açarlar (bkz. Khan, 1975: xiv-xv).

²⁴ Deutsch’un bu konuda temel referans niteliğindeki ünlü makalesi 1942’de yayınlanmakla birlikte, bu çalışma Freud’un sağlığında 1934’te yayınlanan bir makalesi ve 1938’de verdiği bir dersinin birleşimidir. Bkz. Deutsch, 1942: 301.

yapamamak, duygularını anlayamamak demektir. Bu durum, bizi insanlara bağlayan, böylece onları anlamamızı sağlayan bağların koptuğunu veya sorunlu olduğunu gösterir.

Mış gibi kişiliklerde, "kendine yabancılaşma" (depersonalizasyon) ve boşluk duyguları vardır. Fakat bu depersonalizasyon, klasik psikiyatrik sendromda olduğu gibi hasta tarafından fark edilebilir değildir (Deutsch, 1942: 302). Klasik psikiyatrik depersonalizasyonda kişi, bedeninden çıktığı, bedeninin ona ait olmadığı gibi olağandışı bir duygu içindedir, bunun farkındadır. Kendisine belli bir mesafeden bakan, rüya gibi bir hal tarif edilebilir. Kendi duyu, duygu, düşünce ve eylemlerine, dışarıdan bakan bir gözlemci gibidir. Duygusal veya fiziksel bir uyuşukluk tarif edebilir (bkz. APA, 2013: 302). Oysa mış gibi kişiliklerde, kendisiyle, bedeniyle, duygularıyla olan bu kopukluk, ancak psikoterapi ile, danışan tarafından fark edilebilir. Psikiyatrik depersonalizasyonun belli belirsiz, güç algılanan, incelikli, latif (süptil) bir formudur. Psikiyatrik form akut ve gros iken, mış gibi kişiliklerde izlenen form fark edilmeyecek kadar incelikli, yaygın ve süreklidir.

Mış gibi kişiliklerin hayatla olan ilişkisi sahici (*genuine*) değildir (Deutsch, 1942: 302). Biraz yakınlaştığında, meslekten olmayanlar bile bir süre sonra bir "tuhaflık" sezerler (s. 301). Duygusal ilişkilerinde sıcaklık yoktur (s. 303).

"Dışarıdan bakıldığında normal görünürler. Bir bozukluk düşündürmezler, davranışlarında bir anormallik yoktur, entelektüel yetileri zarar görmemiştir, duygu ifadeleri düzenli ve duruma uygundur. Bütün bunlara rağmen, kişi ile arkadaşları [çevresi] arasında dokunulamayan, dile dökülemeyen bir şey girmiştir" (Deutsch, 1942: 301).

Araya giren, yabancı bir nesneden çok, ilişkisizliktir. Deutsch'un bu ifadesi aslında, bu kişinin çevresindeki insanlarla ilişkisinin temelinden "kopuk" olduğunu söylemektedir. "[...] bireyin dışarıdaki dünya ile ve kendi egosu ile duygusal ilişkisi fakirleşmiş veya ortadan kalkmıştır" (Deutsch, 1942: 301). Yani kendisine ve dünyaya yabancılaşmıştır.

Deutsch'un resmettiği bu tablo Winnicott'ın tarif ettiği, sahte kendilik üzerinden dünya ile temasta bulunan, yani dünyaya yabancılaşmış bir kişininine benzemektedir. Deutsch'a göre (1942: 315) bu tablo, "çoklu özdeşim" ve taklitlerle ortaya çıkar. Çoklu özdeşim ve taklitler, başkasının ihtiyaç, beklenti ve uyarılarını öne çıkaran bireylerde görülür ve sahte kendilik inşasında kullanılır. Toplumun, kendisine uyum göstermeyi imkânsız kılacak biçimde yapılanmasına karşı bireyler, uyum gösterme (adaptasyon) yerine, çoklu özdeşim ve taklitlerle uyumlanarak (*compliance*) kendilerini savunmak

zorunda kalırlar. Topluma bu şekilde uyumlanan kendilik, sahici (otantik) değil, “mış gibi” bir kendiliktir.

“İki farklı kendilik” düşüncesi (gerçek ve sahte), birinin diğerinin “vekil”i olarak işlev gördüğü şekilde formüle edilmektedir (Jaeggi, 2014: 47). Yani bireyin, eylem esnasında, kendi otantik duygu ve düşüncelerinin kaynağı olan “gerçek kendiliğe” uygun olarak davranışta bulunması gerekirken, otantik olmayan bir kendiliğin, gerçek kendiliğe vekaleten etkinlikte bulunması söz konusudur. Bu durumda, vekil bir kendiliğin etkinleşmesini “bireysel yabancılaşma”nın psişik formülasyonu olarak kabul edebiliriz. Bu psişik olgu yabancılaşmanın kaynağı olabileceği gibi (psikojenik yabancılaşma), sosyal şartlardan kaynaklanan objektif yabancılaşmanın (sosyojenik yabancılaşma) bireysel yansıması da olabilir. Çünkü Srole’ün de belirttiği gibi (1956: 711) bireyin topluma entegrasyonunu bozan (*malintegrative*) sosyal süreçler, kişinin kendisinden ve ötekilerden yabancılaşmasını ortaya çıkaran psikopatolojik süreçleri harekete geçirirler.

Winnicott (1975: 292), sahte kendilik yaşantılarının bir “beyhudelik” hissine sebep olacağını söylemektedir. Çünkü sahte kendilik yabancılaşma olgularında olduğu gibi, gerçek hissetmez, hayatı gerçekten deneyimleyemez (s. 297). Transpersonal yaklaşımdan Washburn (2003: 207, 208) “yabancılaşma”yı, kendilik temsiline “deanimasyon”u yani, canlı ve sahici kendiliğin kaybı olarak tarif etmektedir. Sahte kendilik için artık “yabancılaşmış kendilik” (*alienated self*) terimi kullanılabilir (Jaeggi, 2014: 236). Böylece yabancılaşmanın “kendilik çiftleşmesi modeli” ortaya çıkmış olur. Winnicott (1965: 143) bu tabloya, kendiliğin “çift(leşme) anormalliği” adını vermektedir.

Sahte kendiliğin hayatı gerçekten deneyimlememesini anlamak için dondurmaya üzerindeki jelatini ile yalayıp, aslında dondurma yediğini tam olarak hissetmek yerine, taklit olarak “dondurma yediğini düşünmek” şeklinde bir metafor kullanabiliriz. Bu kadar keskin olmasa da pek çok danışan, hayata bir biçimde temas edemediklerini ifade etmektedirler. Deneyim ile kişinin arasında görünmez, şeffaf bir engel varmışçasına hayat devam eder. Deutsch’ un da yukarıda kullandığı bu benzetme, oldukça işlek bir metafor olsa da yabancılaşma sorununu bu çalışmada, aradaki bağın kopması veya gelişmemesi şeklinde ele alıyoruz. “Araya giren” yapı, kuramsal olarak son derece sorunlu olup, büyük güçlükler çıkaracaktır. Deneyim ile arasına ancak mesafenin girdiğini söyleyebiliriz.²⁵

²⁵ Kişi, elbette dünyaya cevap vermek, duruma uygun edimde bulunmak için, kullanışlı bulduğu örüntüleri, yönergeleri “taklit olarak” araya koyma girişiminde bulunacaktır. Bunlar “hazır kalıp deneyimler”i ithal etme çabalarıdır.

Deneyim ile arasına mesafe giren kişi, “sanki yaşamadığı” hissi bir yana, deneyimlerinden de yararlanamayacaktır. Kendi deneyimlerine tanık olmasından dolayı, elbette öğrenme, haberi olma, bilgi edinme gibi bilişsel kazançları olsa da duygulanım (*affect*) alanında bir kazanca sahip olmak için bedene yerleşmek ve duyu, duygu, düşünce veya eylemleri tam olarak hissetmek ve benimsemek (aralarında mesafe olmamak) gerekir.²⁶ Böyle bir kişi, kendi hayatını salt teorik olarak yaşayan birisi gibi düşünülebilir. Yakınlaştığında ondaki “mekaniklik” dikkati çeker. Kaba cinsellik ve öfke nöbetleri, ona hayatı öğreten, sosyal durumlar arasında ince ayar yapmasını sağlayan duygular olmaktan uzak olup, içgüdüsel dışa vurumlardır. Bu kişiler zamanla, hayattaki gayelerinin akim kaldığı ve nafile yaşadıkları, anlamsız, yararsız, sonuçsuz, abes, boş bir ömür sürdürdükleri duygularına kapılacaklardır. Yabancılaşmada sosyal yapıların benimsenememesine bu ruh hali mi sebep olmaktadır (subjektif yabancılaşma görüşü), yoksa muhatap olunan sosyal düzen, yapısı gereği (objektif yabancılaşma görüşü), kişide böyle bir ruh halini mi oluşturmaktadır? Bunlardan birini tercih etmek yerine, daha geniş açıdan kuşatıcı düşünerek, iki seçeneği de ayrı ayrı değerlendirmek daha makul gözükmektedir.

Jung (2014: 2278), sahte kendiliğin, kendi düşünce sistemindeki “persona”ya karşılık geldiğini düşünmektedir. Persona bireyin, kendisine ve dış dünyaya “nasıl görüldüğü”dür, gerçekte “ne olduğu” değildir. Ancak persona, Jung’a göre sağlıklı kişilerde de olması gereken bir “sosyal kendilik” gibidir. Sahte kendilikteki patoloji vurgusunu taşımaz. Persona rijid hale gelip donarsa, sahte kendiliğe daha yakın patolojik bir anlam kazanır.²⁷

Kendiliğin yüzeysel ve derin veya gerçek ve sahte olmak üzere “çiftleşmesi”²⁸ (Jaeggi, 2014: 72) veya diğer kendilik çiftleşme modelleri, yabancılaşma olgusunu kendilik kavramı üzerinden tartışabilme imkânı sağlamaktadır. Çünkü, kişinin kendisine yabancılaşması, ruhen bölünmüş olmak demektir; birbirine yabancı olan en az iki

²⁶ Nörobiyolojik olarak, bir yaşantının zihinde iz bırakması için afektif (duygulanımsal) bir içeriğe sahip olması gerekir. “Duygu, alelade olayların bile canlı bellek kayıtlarını oluşturma yetimizi artırır” (Hu vd., 2007).

²⁷ Jung’un “persona”sı, William James’in “sosyal kendilik” adını verdiği yapılara daha çok benzer. Ancak James’in sosyal kendilikleri çok sayıdadır ve yaşantı ile şekillenirler (James, 1908[1890]: 294).

²⁸ Derin-yüzeysel, idealize-yaralı, sahici (*authentic*)-yalancı (*fake*) gibi farklı ikili kendilikler şeklinde pek çok “çiftleşme” modeli bulunmaktadır. Bu modellerde kişi kendisini, birbirinden çok farklı şekillerde hisseder (*sense of self*). Bu iki zıt kendilik birleştirilebilir veya uzlaştırılabilir değildir. Öyle olsaydı, zaten zihnin en temel eğilimi olan bütünleştirme (entegrasyon) ile, bu iki farklı kendilik daha üst bir düzeyde entegre olur ve aralarında bir süreklilik olurdu. Halbuki bu iki kendiliğin veya “kendilik durumu”nun (*self state*), birbirinden çok farklı duyuş (sensori)-düşünüş (kognitif)-hissediş (afektif)-davranış (motor) örüntüleri vardır. Bu “çiftleşme” modellerinin dışında, bu çalışmanın hacmini çok açacak “çoklu” kendilik modelleri de bulunmaktadır. Bu yazıda yalnızca kısaca bahseddiğimiz bu çoklu modeller, yabancılaşma araştırmaları için büyük bir açıklayıcı imkan (potansiyel) barındırır.

parçaya bölünmek anlamına gelir (Petrovic, 1967: 79). Bunlardan birisi bireyi sahici olarak temsil ederken, diğer(ler)i, yabancılaşmanın deneyimlenmesine sebep olurlar, çünkü sahici olanı gölgelemekte veya onun yerine geçmektedirler.

Vekil bir kendilik gerçekte bizi temsil etmez. Bizi temsil eden gerçek kendiliktir. Bu nedenle bizi -miş gibi temsil eden vekil (sahte) kendiliğin dışı vurumu, gerçek duygularımızdan, gerçek inançlarımızdan ve bize uygun eylemlerden farklıdır, bize yabancıdır. Eylem sahte kendilikten kaynaklandığında, eylem ile kendisi arasında bir mesafe olduğu, kişi tarafından hissedilir.²⁹ Lachs (1976) buna “psişik mesafe” adını vermektedir.

5. Psişik Mesafe

“Psişik mesafe”, yabancılaşma olgusunu anlamamıza yardımcı olacak önemli kavramlardan birisidir. Lachs’a göre (1976: 154) psişik mesafe “doğrudan deneyim”in olmayışıdır. Eylemlerimiz bize ait değilmişçesine, biz ve eylemlerimiz arasında mesafe oluşur. Eğer eylemlerimizi doğrudan kendimizinmiş gibi hissedemiyorsak isteksizlik ortaya çıkar. Açıkça bize ait olan eylemleri benimseyemez hale geliriz.³⁰ Oysa “insanın kendi kumandası altında olması” (Honneth, 2014: xv) yabancılaşmamış kendilik (*unalienated selfhood*) açısından merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü özgür irade gerçek (yabancılaşmamış) kendiliktir. Sahte kendilikte güdümlü bir “sözde” irade bulunur.

Özgür olmayan ve sürüklenen irade, isteksizlik, benimsenemeyen eylemler nedeniyle “hayatının hakimi gibi hissedememek”, “çok dağıtmak ve bir türlü toparlayamamak”, “hayatı gelişine göre (edilgen) yaşamak”, “bir türlü istediklerini yapamamak”, “hep ertelemek”, “zamanında hazır olamamak”, “hep son dakikaya bırakmak”, “günlük rutinine bile yetişememek” ve giderek “dünyanın üzerine üzerine gelmesi” gibi, inisiyatifi elinden alınmış olmanın ifadesi olan sözler, çağımızda giderek daha fazla duyulmaktadır.³¹ Bu durum kendinden memnun olmamaya, hatta kendine düşmanlık

²⁹ Kişilik bozukluklarında bu genellikle hissedilmez. Kişi hem otantik duygularını hem de bu farklılığı hissetmemek için “eyleme vurma” adı verilen davranışlarda bulunur. Bu nedenle psikoterapötik müdahalelerin ilk hedefi bu davranışlardır. Yüzleştirmeler sayesinde, bu davranışlar durdurularak, bu mesafenin hissedilmesi ve zaman içinde bireyin kendisine (gerçek duygularına, gerçek amaçlarına vs) temasının sağlanması amaçlanır.

³⁰ Bu durumda örneğin, iyi niyetli insanların büyük ölçüde istemeden yaptıkları zalimliklere şahit oluruz. Yaptıkları kötülük, onların kendilerince iyi insan olmalarına bir biçimde engel olmamaktadır. Çünkü eylem ile kendileri arasındaki mesafe, eylemden doğan sorumluluk duygusunu yeterince hissedememelerine sebep olur (Lachs, 1976: 154).

³¹ 19. Yüzyılın histerik hastalarının sayısı, 20. Yüzyıl’da, giderek azalmaya başlamıştır (Tasca vd., 2012). Onların yerini giderek artan bir oranda, bu tür ifadelerle çare arayan insanlar almıştır. Kohut’a göre de (1984: 60) durum Freud’un zamanından çok farklıdır; modern insanın psişesi artık Kafka, Proust veya Joyce’un tasvir ettikleri gibi çok parçalıdır (*multi-fragmented*). Yani insan davranışlarını veya hissiyatını belirleyen

etmeye doğru uzandığında, kendinden uzaklaşmanın artması ile birlikte bir kısır döngüye girilmektedir. Çünkü kendinden uzaklaşma, yabancılaşmanın bizatihi kendisidir.

Psişik mesafenin arttığı hallerde, "spontanlıktan yoksun kalmış bir biçimde, bir rüyada gibi hareket ederiz veya dışarıdan gelen, yabancı ve karşı konulamaz bir kuvvet tarafından hareket ettirildiğimizi hissederiz" (Lachs, 1976: 155). Lachs'a göre (s. 166) "psişik mesafe" ve "aracılık" yabancılaşma olgusunun en merkezinde bulunurlar, öyle ki, ona göre yabancılaşma yerine isim olarak bu iki terimin kullanılması gerekir. "Aracılık", dünyaya temas edemeyen bir bireyin, bir aracı kullanmak zorunda kalması demektir. "Ara"ya bu "aracı" girmiştir.

Yabancılaşmada dünya ile aramıza girenin, bir "şey" olmadığı, olsa olsa ilişkisizlik yani mesafe olabileceği ifade edilmişti. Ancak bu şekilde yaşayan bir kişinin, kendisine yardımcı enstrümanlar araması ve bu enstrümanlar aracılığı ile yaşamı "kullanmak" (*handle*) istemesi beklenir. Bu enstrümanların her biri, kendiliğindenliğin (spontanite) yerine geçen ve gerçek kendiliği kullanmaya gerek bırakmayan (dolayısıyla engel olan) araçlardır. "Araç"tır çünkü "ara"da durur ve teması önler.³² Talimatnamelere, kurallara bağımlılık derecesinde bağlılık bundan kaynaklanır. Terapi odasında danışanın öznelliğine doğrudan temas etmek yerine araya bir kuramı "aracı" olarak koyan psikoterapist buna güzel bir örnek oluşturur.

Dil de psişik mesafeyi arttırır. Çünkü dil, hayat ile aramıza koyduğumuz kuramsal bir bakış açısına benzer. Dil sadece nesnelere isimlendirmez, hayata karşı bir bakış açısını da zımnen içerir. Bu nedenle hayat ile aramızdaki bir ara yüz gibidir. Dil bir ortam (*vasat, media*) oluşturur, yani aracıdır (*vasıta, mediatör*); nesne ile "ara"ımızda (ortamızda) durur, ona tam temas etmemizi önleme potansiyeli taşır. Örneğin Nazi toplama kamplarında sevdiklerini birer birer kaybeden Frankl³³, çektiği acılar dayanılmaz hale geldiğinde, bu acıları verbalize ederek, kuramsallaştırıyor ve böylece dil kullanımını nedeniyle hayat ile teması azaldığı için, çektiği acının da azaldığını

birden fazla kendilik veya kendilik parçası vardır. Yeni Yüzyılın insan psişesi ikili veya daha fazla kendilikli olma eğiliminde olup, yabancılaşma olgusunun yükselişi ile paralel olması dikkat çekicidir.

³² Bu hazır kalıp cevaplar, yönergeler, davranış kalıpları, mekanik bir biçimde bu mesafeyi doldurur. Bunlar köklerini kendilikten almaz. Fakat ileride deneyime temas etme imkanının önünde (kişiliğin yeniden organizasyonunu sağlayan ergenlik, yaşanan büyük bir travma veya psikoterapi ile) bir engel olarak bulunurlar.

³³ Avusturyalı psikiyatrist Viktor Emil Frankl, 3. Viyana Psikoterapi Okulu olarak bilinen Logoterapinin kurucusudur.

gözleme imkânı buluyordu (bkz. Frankl, 1978, 1985). Frankl bu deneyimlerinden önemli bir varoluşçu psikoterapi yaklaşımı geliştirmiştir.

Dilin üstlendiği bu aracılığın elbette vazgeçilmez, büyük faydaları olduğu gibi, böylesi kaçınılmaz olumsuz etkileri de mevcuttur (Lachs, 1976: 160). Stern'e göre de dilsel kendilik (*linguistic self*) diğer kendiliklere göre, başkalarına daha çok yabancılaşmış durumdadır (Akhtar, 2009: 262). Çünkü dil ve deneyim, tıpkı matematik ve fizik, ideal ve real gibi aslında farklı katmanlara ait olup, sıklıkla zıt ikili olarak kabul edilmişlerdir.³⁴

Bireyin kendi eylemlerine uzaktan tanık olması gibi, psişik mesafenin çok arttığı uç durumlar Watkins'ler tarafından araştırılmışlardır (Watkins ve Watkins, 1997). Bireyin kendisine yabancı gelen duyu, duygu ve düşüncelerin farklı kendiliklerden kaynaklanması gerektiğini düşünen Watkinslere göre, bu kendilikler arasındaki mesafenin artması, psişik mesafenin artmasının psikolojik formülasyonudur. Psişik mesafenin artması tam bir "ayrılma" ile sonuçlandığında, yabancılaşmanın had safhada yaşandığı klinik tablolar oluşur.

6. Diğer Düşünürlerde Sahte Kendilik ve Yabancılaşma

Erich Fromm'a göre ise, yabancılaşma, farklı bir deneyimleme modudur. Bu durumda iken, kişi kendisini bir yabancı (*alien*)³⁵ gibi hisseder. Kendi dünyasının merkezinde değildir. Kendi eylemlerinin sahibi değildir. Tersine, eylemleri ve onların doğurduğu sonuçlar ona hükmetmeye başlamıştır. Eylemleri ona değil, o eylemlerine itaat eder. Kendisine veya bir başkasına temas edemez (Fromm, 2017: 117). Kişiler normalde bu durumun farkında değildirler. Eylemlerini özgür iradesiyle seçmezler. Çünkü özgür iradesini kullanacağı kendilik rafa kaldırılmıştır. Fromm sahte kendilik için "yalancı

³⁴ Deneyim, dil ile ifade edilmeye çalışıldığı gibi, fizik de (tabiat) matematik ile ifade edilmeye çalışılır. Ne var ki ikisi de kurgudur. İkisi de insanın çevresindeki olayları tanımlamaya duyduğu ihtiyaçtan doğmuştur.

³⁵ *Alienus*, ötekine, başkasına ait anlamına geldiği için, başka topraklara, yani diğer ülkelere ait olanlar için de kullanılır. Farklı bir ülkeden gelen kişi (yabancı) anlamındaki *alien* kelimesine, bilim kurgu filmlerindeki "yabancı bir gezegenden gelen kişi" ve en uçta "yaratık" anlamı da katılmıştır. Bilim kurgu filmlerinde 1953'ten itibaren başlayan "kötü uzaylı" istilası furyasında (bkz. Henderson, 2001), uzaylıların korkunç ve vahşi olanları, alien kelimesine bu uç çağrışımların da eklenmesine sebep olmuştur. Türkçede daha yaygın olarak kullanılan "uzaylı" kelimesi, bu anlamların "yabancı" kelimesine yüklenmesine mani olmuş olmalıdır. Türkçedeki bu açık, "yaratık" (*creature*) kelimesi ile kapatılmaktadır. Bu nedenle İngilizce kitaplarda "alien" kullanıldığında, onu salt yabancı olarak çevirmek yetersiz olur; o anlam haritasının içinde biraz da "yaratıklık" sosu bulunur; krş. *foreigner, stranger, outlander, outsider, non-native, immigrant, newcomer* (Reader's Digest, 1996: 572)

İngiliz dilinde *alien* kelimesi, anlamları arasında, 'hoş olmayan', garip, tuhaf, dışlanmış, tezat, zıt, kopuk, uzak, farklı, ayrı ve hatta düşman çağrışımlarını da ekler (Council of Europe, 1974: 75).

kendilik" (*pseudo self*), gerçek kendilik için "asıl kendilik" (*original self*) terimlerini kullanır (Fromm, 1965: 229-230).

Bu sayılan belirtiler (merkezde olmayışı, kendi eylemlerinin sahibi olmayışı vs.), normalde kişinin fark edemeyeceği bir düzeydedir. Eğer net bir biçimde fark edebileceği ve başkasına bildirebileceği derecede güçlü ve kaba bir şekilde ortaya çıkarsa, bu kopuk durum (disosiyasyon) DES (disosiyatif yaşantılar skalası) gibi araçlarla ölçülebilir.³⁶ Mış gibi kişiliklerde olduğu gibi, belli belirsiz, güç algılanan disosiyasyon formuna, bazı psikoterapi okulları atıfta bulunur. Burada dikkat çekici olmayan, altta mevcut, bir disosiyasyonun varlığı kastedilmektedir. Bu nedenle geniş bir disosiyasyon yelpazesinden bahsedebiliriz. Bu çalışmadaki yabancılaşma olgusu, bu yelpazenin güç algılanan (*subtle*) tarafında bulunmaktadır.³⁷ Yabancılaşmanın müphem ve genel bir depersonalizasyon durumunu ifade etmesi şeklinde öneriler zaten bulunmaktadır (bkz. Bychowski, 1967). Helen Deutsch da "mış gibi kişilik" tasarımını böyle bir gizli disosiyasyon (depersonalizasyon) kavramı üzerine inşa etmiştir. Klasik depersonalizasyondan (kendisine yabancılaşma) farkı, hastanın bu durumu fark etmemesidir (Deutsch, 1942: 301).

R.D. Laing, ünlü kitabında (*Divided Self*) kendiliğin ikiye bölünerek, bir iç (gerçek) kendilik, bir de dış kişiliğin (sahte kendilik) ortaya çıktığını söyler (1990: 72, 124). Sahte, konformist, dış kendiliğin, başkalarının iradelerine zorlantılı bir biçimde uyumlandığını ve kısmen özerk (otonom) yani kısmen kontrol dışı olduğunu, bu kişilerin duyu, duygu ve eylemlerine amaçsızlık, anlamsızlık ve gerçek değilmişlik hissinin sızdığını ifade eder. Bu hisler tabloya sonradan eklenen ikincil savunmalar değil, sahte kendilik yapısının doğrudan sonucudur (Laing, 1990: 96). Sahte kendiliğin kısmen özerk (otonom) olmasının sebebi disosiyasyondur ve "kişinin eylemleri kendiliğinin bir ifadesi olarak hissedilmez" (s. 74). Sahte kendilik ve gerçek kendilik arasında da disosiyasyon vardır (s. 82). Laing yabancı (*alien*) alt-kimliklerden de bahsetmektedir. Bunların etkinliği bazen o kadar yüksek olur ki, asıl kimlik ve gerçeklik hissi gölgede kalır (s. 59). Bu durumlarda yabancılaşmanın tonu en üst düzeyde hissedilir.

³⁶ Danışanın cevapladığı, anket tarzında olan, günlük hayattaki disosiyasyon (depersonalizasyon ve derealizasyon) deneyimlerini değerlendirmek için hazırlanmış bir ölçek (bkz. Fischer ve Corcoran, 1994: 181). Bu ölçeğin, *Perceptual Alterations Scale (PAS)*, *the Questionnaire of Experiences of Dissociation (QED)*, *Dissociation Questionnaire (DIS-Q)*, *Multiscale Dissociation Inventory (MDI)* ve benzeri pek çok alternatifi mevcuttur, bkz. Hart ve Dorahy, 2009: 18.

³⁷ Açık psikopatolojiyi barındıran olgularda yabancılaşma çok daha ağır olarak deneyimlenir. Ancak bu olgular bağlamında sosyojenik yabancılaşmayı da içine alan bir tartışma yapmak oldukça güç olacağı için, bu çalışma içinde bu olgulara yer verilmemiştir.

James F. Masterson, benzer biçimde, sahte kendilik üzerine kurduğu psikopatoloji yaklaşımında, bireyin kendisine, dolayısıyla duygularına temas etme güçlüklerinden bahseder. Masterson'a göre bu durum, kişilik bozukluklarını meydana getirir (bkz. Masterson, 1995, 2000). Masterson Yaklaşımı'na göre, özellikle şizoid kişilik bozukluğunda, müphem disosiyasyon kişinin bütün yaşamına egemendir.³⁸ Bu disosiyasyon, hem depersonalizasyon (kendine yabancılaşma) hem derealizasyon (dış dünyaya yabancılaşma) şeklinde ortaya çıkar. Şizoidlerde dış dünyaya yabancılaşma daha ön plandadır. Masterson'a göre (1995: 58) "alien tanımlaması şizoid hastalar için oldukça tipiktir çünkü yabancı bir dünyanın ortasına düşme anlamını taşır" (italik eklendi). Şizoidler için dünya, genellikle bir sürgün yeridir. Bu sürgün hali ile ilişkili duygulanımlar, bağlantısızlık (*nonattachment*), izolasyon ve yabancılaşmadır (aynı yer). Şizoid, güvenlik ve özgürlük için sürgüne gider; bedeli de yabancılaşmadır (s. 74). Bu ifadeler günümüzün toplumsal yapısına uyum sağlayamayan şizoid-görünümlü bireylerin yabancılaşmasını ifade etmek için de uygun bir terminoloji vermektedir aslında. Bir psikoterapist olan Masterson, varsayımsal olarak anne hatalarına odaklanmış olsa da onun ortaya koyduğu şizoid örüntü, daha üst bir sentez arayışı ile, sosyojenik yabancılaşmayı ifade etmek için de rahatlıkla kullanılabilir.

Yabancılaşma araştırmalarının ana arterlerinden biri olan varoluşçuluk da kişinin kendisini yabancılaşmış, boş, işe yaramaz ve amaçsız hissetmesi üzerinde durmaktadır (Schmitt, 2003: vii). Bu duruma varoluşçu bir "vakum" veya "kriz" gibi isimler verilir. Varoluşçuluk yabancılaşmayı ve sahte kendiliği, merkezi kavramlarından olan "sahicilik" (*authenticity*) bağlamında ele alır. Sahte kendiliğin gelişmesi sahiciliği tehdit eder.

Heidegger de iki kendilikten bahseder. Sahici (otantik) kendilik ve onlar-kendilik (*they-self*). Sahici kendilik kendisini sıkıca kavrar, araya bir şey girmesine izin vermez. Onlar-kendilik ise, "onlar"a dağılmıştır ve kendisini bulmak zorundadır. Dünya, karşılaştığı ilk yerde bu kendiliği emer, içine alır (Heidegger, 1996: 121).

Petrovic, kendine yabancılaşma (*self-alienation*) için, kendiliğin birbiriyle çatışan iki parçaya ayrılması gerektiğini söyler. Ancak bu bir çoğul kişilik³⁹ tablosu olmamalıdır. Yani iki parça olmasına rağmen "kendiliğin birliği" devam etmelidir. Söz konusu parçalar eşit etkinlikte olmamalıdır. Parçalardan biri, daha fazla temsil kabiliyetine sahiptir. Bunlardan sadece biri kişinin gerçek tabiatını, özünü (*essence*) temsil eder ve

³⁸ Masterson'ın kendilik bozukluklarını (kişilik bozuklukları) anlattığı bir kitabında (1995), 180'den fazla disosiyasyona atıf bulunur.

³⁹ Bugünkü adıyla disosiyatif kimlik bozukluğu (*dissociative identity disorder*). bkz. APA, 2013: 292-8

bireyin görünür mevcudiyetinden (*existence*) ayrılmış, bağlantısı kopmuştur.⁴⁰ Petrovic, yabancılaşmış toplumun da tıpkı yabancılaşmış birey gibi asli tabiatından uzaklaşmış olduğunu öne sürer. Ona göre asli tabiata yabancılaşmak demek, içinde bulunulan tarihî şartların sunduğu imkanlardan uzaklaşmak demektir. Bu durumda yabancılaşma, kişinin kendi potansiyellerini harekete geçirme yetisini dumura uğratan bir süreç olmaktadır (Petrovic, 1967: 79).⁴¹

Watkins'ler de kendiliğin birbiriyle çatışan parçalarından bahsederler. Fâil olma hissi (*sense of agency*) bu parçalardan birisine ait olup diğer(ler)i etkisizliği, çaresizliği, güçsüzlüğü, olan bitene sadece seyirci kalmayı, hayatı edilgen bir biçimde gelişine bırakmayı, yani yabancılaşmayı deneyimler. Watkinsler bu konuda klinik bir model ortaya koymuşlardır. Bu modelde, kişi, terapisti tarafından eğitildiği takdirde, bazı duyu, duygu ve düşüncelerin, kendisine ait olmadığını, yabancı olduğunu fark edebilmektedir (bkz. Watkins ve Watkins, 1997). Kişi hiç onaylamadığı bir eylem esnasında, aslında uyumuş olduğundan, bu eylemi planlamadığından ve çaresizlik duygusu içinde bu eyleme tanık olduğundan bahsedebilmektedir. Jung da kişinin kendisini eğitmesi ile, kendisine ait olmayan (yabancı) zihinsel içerikler üzerinde çalışabileceğini düşünmektedir (Jung, 2014: 7921).

Botella'lar da psişede bulunan iki kendilik tasarımı öngörmekte ve bu durumu yabancılaşma ile ilişkilendirmektedirler. İki tasarım aynı psişede paralel bir gelişim sergilemektedir. Özne, bunlardan sadece birisini kendisine ait olarak hissetmektedir (Botella ve Botella, 2005: 73).

7. Yabancı Kendilik İzleri ve Kaynakları

Kişide, kendisine ait hissetmediği (yabancı) duyular, duygular, düşünceler ve eylemlerin ortaya çıkması (yabancılaşma) durumunda bu duyu, duygu, düşünce ve eylemlerin kaynağı hakkında düşünmek gerekir. Bu yabancı zihinsel içerikler, kaynağını nereden alır?

⁴⁰ Bir felsefeci olarak Petrovic burada klasik felsefenin dilini kullanmakta ve kendine yabancılaşmayı "tözden (cevher) uzaklaşan ilinekler (araz)" olarak formüle etmektedir. Aristoteles'e göre esas varlık değişmeyen bir zeminden ibarettir. Buna Türkçe töz veya cevher, Yunanca *ousia*, Latince *substantia* (İng ve Fr. *substance*) adı verilir. Geçici olan ve sürekli değişim (oluş ve bozuluş) halinde bulunan özelliklere ise ilinekler (arazlar; *accidents*) denir (Brunschwig ve Lloyd, 2000: 51, 69). Örnek olarak elma bir töz olsa, kırmızı bir ilinektir (araz).

⁴¹ Masterson bu felsefi düşünceyi kliniğe taşımıştır. Kişinin kendi potansiyellerini harekete geçirmesini, kendi psikoterapi yaklaşımının temel amacı olarak ortaya koymuştur. Bunun için gerçek kendilik etkinleştirilmeli, sahte kendiliğe kaçışlar engellenmelidir. Sahte kendiliğe kaçışlar "eyleme vurma" (*acting-out*) olarak nitelendirilir. Terapinin büyük bölümü bu kaçışların yüzleştirilmesinden oluşur (bkz. Masterson, 1995; 2000).

Bana ait olmayan, öyleyse “öteki”ne ait olan kendilik parçalarını, Laing, vücuda saplanmış şarapnel parçalarına benzetmektedir (Laing, 1990: 105). Bu parçaların sayısı, büyüklüğü, gücü, etkinleşme durumu yabancılaşmanın derecesine etki ediyor olmalıdır. Yabancılaşmanın ortaya çıkması demek, ‘ben’in (gerçek kendiliğin) etkisizleşmesi demektir. Bu da içimizdeki ‘öteki’nin ortaya çıkması anlamına gelir. “Öteki”nin etkinleşmesi, duysal, duygulanımsal, motor, düşünsel veya bunların bir kombinasyonu olarak yani daha organize bir biçimde gerçekleşebilir. Bu organizasyonun kompleksliği arttıkça, yabancılaşma olgusu daha karmaşık bir hale gelerek, “benden çalınan” özneliğin artmasına neden olur. “Ben”in ortadan kalkmasının belli bir ölçüsünden sonrası ise psikotik bir tablonun ortaya çıkması anlamına gelir. Bu durumda yabancılaşma tabloya büyük ölçüde hâkim olmuştur. Böyle bir durumda “öznelikte sahnelenen”ler, artık “ben”den çok “ben olmayan”lar (*non-ego*) yani “öteki”(ler)dir.

Fransız psikiyatrisi 19. Yüzyılda akıl hastalıklarını “zihinsel yabancılaşma” (*aliénation mentale*) olarak isimlendirmekteydi.⁴² Onlarla ilgilenen profesyonellere, İngiltere’de “*alienist*” deniyordu (Noll, 2006: xi). Fransızcada *aliéné* (İng. *alienated*; yabancılaşmış), deli anlamında kullanılmaya devam etmektedir. Yabancılaşmanın, delilik anlamında kullanılması “ben”in önemli ölçüde ortadan kalkmasına yapılan bir göndermedir. Çünkü kişi, eskiden olduğundan ve diğer insanlardan çok farklı davranmaya başlamıştır. Karşımızdaki kişi, eskiden tanıdığımız “o kişi” değil, artık bir “yabancı” gibidir.⁴³ Böylece mediko-legal veya psikiyatrik anlamdaki yabancılaşma da bu yazı çerçevesi içinde geliştirilen, yabancılaşmanın intrapsişik formülasyonunun bir devamı olarak, aşırı uçta yerini almış olur.

Türkçede, kelime olarak günlük dilde pek kullanılmayan yabancılaşma için, kişinin “kendinde olmama”sı, “kendisini kaybetme”si veya tersi için “kendine gelme”si gibi deyimler kullanılır. Bu ifadelerde, “özneliğimizdeki yabancı bir öteki”nin, içimizdeki varlığına işaret edilmekte gibidir. “Öteki”nin özneliğimiz üzerindeki izleri yabancılaşmanın kaynağıdır. Gerçek kendilik dışındaki tüm kendilikler yabancılaşma benzeri olgulara sebep olacaklardır.

⁴² Bugün şizofreni adını verdiğimiz olguların ilk olarak tanımlanması, Pinel’in 1801’de yayımlanan “*Traite Medico-Philosophique Sur L’aliénation Mentale ou La Manie*” isimli eserinde yapılmıştır (Noll, 2006: xi). Delilik için görüldüğü gibi “*alienation*” veya mani (*manie*) terimleri kullanılmıştır. Türkçede hakaret anlamına gelen “manyak” (*maniaque*) kelimesi Fransızcadaki bu kullanımdan kaynaklanmaktadır. Manide uyumsuz bir aşırı uyarılma hali mevcuttur. Ancak Pinel maniyi öfke, saldırganlık, şiddet içerecek bir anlamda kullanmamıştır (Winslow, 1853: 423).

⁴³ Fakat bu terimin ortaya çıkmasında, toplumun, kendi normlarına uymayanları, belli bir dereceden sonra delilik ile etiketlemesini, yani sosyal yabancılaşmayı da göz ardı etmemek gerekir.

Bu kendilikler, genellikle çevrenin dayatmaları ile ilişkili olarak ortaya çıkarlar. Çevrenin dayatmasına gerçek kendiliğin cevabını değil, bu dayatmayı geçiştirecek sahte bir yapılanmayı içerirler. Günü geçirmeyi, sorunları geçiştirmeyi önceleyen bu yapılar, güçsüzlüğün ve dolayısıyla edilgen verimsiz bir ömrün sebebini oluştururlar. Gerçekte "bize uygun" veya "bize göre" değildirler, yani bizi temsil edemezler. Fakat buna rağmen dış dünyada etkindirler. O yüzden başkalarına göre bizi temsil etmektedirler. Çevrenin dayatmaları sonucu ortaya çıkmaları ve bizi gerçekte temsil etmemeleri nedeniyle, etkinleştiklerinde ortaya çıkan eylem, duygu veya düşünce, yabancılaşmanın duyumsanmasına sebep olur.

Bunlardan biri baskıcı sömürge toplumlarında veya ırkçı beyaz toplumlarda ortaya çıkan "bilinç çiftleşmesi" durumudur. Bu bireyler, sürekli maruz kaldıkları ve kendilerini sürekli aşağılayan ve ezen bakış açısından kendilerine bir kendilik geliştirirler. Bu bakış açısı, sahte kendilik gelişimine yol açar (bkz. Gooding-Williams, 2011). Aslında savunma amaçlı olarak ortaya çıkan bu mekanizma, giderek maladaptif bir şekle dönüşür, yani paradoksal olarak kendisiyle mücadele etmek için ortaya çıktığı tavra esaretin aracı haline gelir. Sahte kendilik gelişimleri genelde böyle bir seyir izlerler. Kişi bu mekanizmanın farkında olmasa da yaşadığı hayattan duyduğu memnuniyetsizlik yıllar geçtikçe artar.

Çevrenin dayatmaları sonucu ortaya çıkan ve bizi gerçekte temsil etmeyen bu yapılar bir biçimde içimize yerleşmiştir. Psikanalitik ekol, bunların ortaya çıkmalarını çok küçük yaşlara indirger. Çocuğun gelişimi süresince, karşıdaki nesne (genellikle anne), çocuğun öznelliğine kendisini empoze eder.⁴⁴ Bu durum, çocuğun doğal ve kendiliğinden tepkileri, bir biçimde engellenmediği takdirde, normal gelişimin bir parçasıdır. Ancak kendisini empoze eden sağlıklı bakıcı, bu sağlıksızlığın içeri alınmasına neden olur. Genel bir psikanalitik kavram olan "içe atılan nesnelere" (entroyektler) kişide farklı haller, farklı ilişki kipleri üretirek farklı benlik durumlarının kaynağını oluştururlar. Uygunsuz nesne de içe atılan bir nesne olarak egoya eklenir ve fakat asimile edilemezse, egodaki (bendeki) bir "yabancı" olarak kalmaya devam eder; böylece "nesnenin gölgesi egonun üzerine düşer". Bu durum, öznelliği derinden tehdit etme potansiyelini barındıran yabancılaşma tehlikesidir.

⁴⁴ Bebeklikten itibaren, birincil bakıcının (genellikle anne) "halleri", bebek tarafından içselleştirilir (*internalization*), içe atılır (*introjection*). Nesne İlişkileri Kuramcılarının içe atılan bir "hal" in üç bileşeni olduğunu kabul ederler; bir nesne imgesi, bir kendilik imgesi ve ikisini birbirine bağlayan afekt (duygulanım). Bu üçlüye "ikili" (*dyad*) adı verilir (bkz. Kernberg, 1995). İsimlendirmede görmezden gelinen üçüncü öge, yani duygulanım, gerçekte asıl düzenleyici ögedir. Çünkü benzer duygulanımsal değerliğe sahip olanlar organize olur (Kernberg, 1995: 30). Gelişim, dyadların organize olmasıyla supraordinat kendiliğin ortaya çıkma süreci olarak bilinir.

Bu yabancılığın ayırt edilmesi her zaman kolay olmaz (J. Jung, 2015: 80). Ego içinde bir yabancı olarak varlığını sürdüren yapılara bir örnek olarak Kramer'in "küçük adam"ını (*little man*) örnek verebiliriz (Volkan, 1976: 8). Bu yapı egonun 'izole bir segmenti' olarak kabul edilir (s. 23). Yani egoya eklenmiştir (duygu, düşünce ve eylemlerimizi yönetebilmektedir), ancak ego ile barışık olmadığı için (*ego-alien*) izole halde kalmıştır. Uygunsuzluğu nedeniyle, egonun diğer yapıları ile entegre edilebilmesi mümkün olmamıştır. Bu yapı etkinleştiği zaman, egoya uygun olmayan, egonun hoşnut olmayacağı (ego-distonik) duygu, düşünce ve eylemler ortaya çıkar (yabancılaşma).

Örneğin aşırı eleştirel olan bir ötekinin (örn. anne) yıkıcı eleştirilerinin içe atılması (*introjection*) ile intrapsişik yapıda ortaya çıkan son derece tahripkâr bir tasarımın *ego-alien* etkinliği pek çok klinik tabloya eşlik edebilir. Böyle bir tasarımın etkinleşmesi ile ortaya çıkan yabancılaşma, çeşitli disosiyasyon derecelerinde görülebilir.

Ego içinde birden fazla kendiliğin⁴⁵ faaliyetine dair literatür daha geniştir. Ego içi (intrapsişik) olup, ancak ayrı tutulan yapılar, 'ego distonik' veya '*ego-alien*' olarak nitelendirilirler. Bu yapıların etkinleşmesiyle, duygu, düşünce ve eylemlerimiz o yapının kontrolüne girer, ancak kişi bundan hoşnut değildir. Bu hoşnutsuzluk Schneider'in ilk sıra semptomlarındaki gibi çok açık değildir. Her zaman çok açık olmaz, yani kişi, bu etkinleşmenin kendisini mutsuz ettiğini tam olarak fark edememiş olabilir. Psikoterapi sürecinde bu durumun netleştirilmesinin önceliği vardır.

Fonagy vd. (2002: 11) de bu yapıların kaynağının, gelişimin erken evrelerinde, annenin⁴⁶ yetersiz veya uygunsuz aynalaması olduğunu öne sürer. Normalde empatik anne, kendi duygulanmasını çocuğun duygulanması ile eşleştirerek (*attunement*), onun için bir çeşit ayna vazifesi görür (bkz. Stern, 1985). Duygulanımsal aynalama (*affect mirroring*) adı verilen bu süreç, çocuğun normal gelişimi için çok önemlidir. Fakat "iletişimsel örtüşme" yetisi olmayan anne, uygunsuz eşleştirme yaparsa (*mismatch*), çocuk bu uygunsuz zihinsel durumu bir "öteki" (annenin bozuk bir temsili) halinde içselleştirir. Bu "öteki"⁴⁷, uygunsuz bir yapı olarak egoya eklenir, ancak uygunsuz

⁴⁵ Ben, benlik, ego, kendilik ve self kavramları arasında, çok çeşitli kuramsal yaklaşımlar sebebiyle, tam bir uzlaşma olmamakla birlikte, söz konusu kavramları en fazla kullanan ve uzun bir geçmişe sahip literatürü olan Nesne İlişkileri Kuramı'nın, "ego (benlik) içeriği olarak kendilik(ler)" kavramsallaştırması burada kullanılmıştır.

⁴⁶ Daha geniş anlamda "birincil bakıcı" (*primary caregiver*).

⁴⁷ "Öteki"nin Latincesi *alius* olduğundan, bu kendilik yapısına ait olan (eylemler, hisler vs) anlamındaki sıfat "*alienus*"tur. Bu "kendilik yapısının kendisini ifade etmesi"ne de *alienatio* (yabancılaşma) denmiş olur. Yunancasından gidersek, içselleştirilen (*internalized*) öteki "*allos*"tur. Ötekine ait olan "*allos*"tur. Ötekine ait olanın ortaya çıkması ise "*allosis*"tir (yabancılaşma). Ötekinin ortaya çıkması ise "*allosis*"tir. Bu

olduğundan hazmedilemez yani diğer alanlarla entegrasyon bağlantıları kurulamaz (Fonagy vd., 2002: 11), sonuçta izole bir ada gibi (*split-off*) benlikte (ego) kalır. Ancak görünürde entegre olmuş gibidir (*illusion of cohesion*). Fonagy bu tür yapılara "*alien-self*" (yabancı kendilik) adını vermiştir. Annenin kaçınılmaz hataları sebebiyle, bu yabancı-kendilikler aslında herkeste bulunur (s. 12). "Kendilik içindeki öteki", kendilik içindeki "yabancı deneyim" in dolayısıyla yabancılaşmanın kaynağıdır (s. 419).

Burada görüldüğü gibi, kendilik bir başka kendiliği içerebilir.⁴⁸ Ancak gerçekte bu kendilik "öteki"nin bir temsilidir. Bu temsil, bütün kendiliği kolonize edebilir. Bu yabancı öteki ("*alien other*") tohum halinde herkeste mevcut olmalıdır (Fonagy vd., 2002: 420).

Ötekinin temsilcisi olan bu yabancı kendilik, "öteki"nin saldırganlığı ölçüsünde saldırganıdır. Yabancı kendilik, saldırganlığı oranında patolojik olup, ego içindeki düzeni bozucu bir etki yaparak (dezorganizasyon) ciddi kişilik sorunlarına sebep olur. Etkinleştğinde karşısındaki kişilere aşırı saldırganca davranabilir ve her seferinde bunu yaptığına pişman olabilir. Bu saldırganlığı sıklıkla kendisine de yöneltebilir.

Bu yapıların da içinde olduğu genel anlamda intrapsişik yapılardan bahsederken, basit bir dürtü, fantezi, düşünce, duygu gibi tekil içerikli basit yapılardan bahsetmiyoruz. Zihindeki yapılanmalar son derece komplekstir. Çünkü tekil yapılar birbirleriyle entegre olarak, daha kompleks hale gelme eğilimindedirler. Zihnin en temel özelliği entegrasyondur, hiçbir şey zihinde tek başına kalmaz, daha üst bir organizasyonun bir elemanı haline gelir. Duyu, duygu, düşünce ve davranış örüntülerinin organize olması ile ortaya çıkan bu kompleks yapılara Jung, ismiyle müsemma olmak üzere, "kompleks" adını vermiştir.⁴⁹

Winnicott da zihnin en temel eğiliminin entegrasyon olduğunu düşünür. Tekil yapılar daha üst yapılara entegre olur (*integration*) ve bir kişiliğe bürünürler (*personalization*). Ancak bundan sonra kişi dış gerçekliği içselleştirme ve böylece ona adapte olma imkânı

sonuncusu, kişinin tümüyle ötekine dönüşmesi, örneğimizde çocuğun anneye dönüşmesi anlamına gelir ki, böylesi bir başkalaşımın (dolayısıyla "*alloiosis*" in) konumuzla ilgisi bulunmaz.

⁴⁸ Başka yazarlar bunu egonun (benlik) farklı kendilikleri içermesi şeklinde ifade edecektir ki bu bakış açısı bu yazıda temel olarak alınmıştır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, yazarlardan alıntılar yapılırken, onların tercihlerinin korunması esas alınmıştır.

⁴⁹ Adler'e ait aşağılık kompleksi (*inferiority complex*) halk arasında bunlardan en çok bilinenidir. Freud Jung'un kompleks yaklaşımını başlangıçta benimsemişti. İğdiş edilme kompleksi ve Ödip kompleksi bunun örneklerindedir.

Ancak kompleks terimi sadece patolojik değildir. Jung'a göre zihin kompleksler şeklinde organize olmuştur. Ancak konunun "alt-kişilikler" e doğru evrildiğini gören Freud, bu organizasyon biçimini kabul etmemiştir.

elde edebilir (realization). Winnicott'a göre bu süreçler çok erken bir dönemde başlar (Winnicott, 1975: 149).

William James, Jung'un komplekslerine "ikincil kişisel kendilikler" adını verir (James, 1908[1890]: 227). James'e göre insan bilinci mükemmelen entegre olmak zorunda değildir, çünkü Pierre Janet'nin yeni keşiflerinden anlaşıldığı üzere, kişiliğin bölünmesi gibi korkutucu bir olgu nispeten sıradan bir olaymış gibi açıkça gerçekleşmektedir. James de "kendine yabancılaşma"yı "değişen kişilik" (*alternating personality*) olguları üzerinden anlamaya çalışmaktadır (Taylor, 1983: 72). Yabancı kendilikler (*alien-self*) kendilerini ifade fırsatı bulduklarında, dışarıdan bir "kişilik değişimi" veya "kendine yabancılaşma" (*self-alienation*) şeklinde görülür. Bu yapılar 'ego-alien' (ego-distonik) iseler, ana kendilikten ayrı ve izole bir halde tutulurlar.⁵⁰ Bu yapıların etkinleşmesi halinde ve ana kendilik ile aralarında amnestik bir bariyer (hatırlayamama) yok ise, kişi bu durumu hatırlar, anlam veremez, panik olabilir veya yıllar içinde bu duruma alışmıştır ve yabancılaşma durumu deneyimlediğini ifade edecektir.

Kohut da zihnimizdeki bu tür yapıların ana kimlikten daha farklı amaçları olabileceğini söyler. Hayattan zevk aldıkları konular çok farklı olabilir, dahası farklı ahlaki yargılara sahip olabilirler. Estetik tutumları da farklı olabilir (Kohut, 1984: 183).

Federn (1952: 93) ve Watkins (1997: 25), bu yapıları 'kişilik segmenti' olarak görürler (alt-kişilik). Bu yapıların aralarındaki ilişkinin sadece elektriksel değil, kognitif ve duygulanımsal olduğunu iddia ederler. Yani iç dünyamızda farkında olmadığımız bir kendilik sosyolojisi mevcut olabilir. Eric Berne'in transaksyonel analizi (1957, 1961) bu kavramsallaştırma üzerine kuruludur. Yani içerideki bu alt-kişilikler arası ilişkiler, dışarıdaki interpersonal ilişkiler gibidir.

C. G. Jung ve Bleuler de 20. yüzyılın hemen başlarında, bu şekilde düşünmekteydiler. Örneğin Hoch 1911 yılında, bu tür kompleks yapıların etkinleşmesi durumunda yaşanacakları, benzer bir biçimde, yani bir yabancılaşma şeklinde tarif etmektedir: "...[K]işiliğin genel eğilimleri ile kontrolü [kısmen] ele geçiren eğilim arasındaki dengenin bozulması sebebiyle, düşünce ve eylem artık güncel duruma uyum sağlayamaz, [aksine] çarpıcı bir biçimde onunla teması yitirmiş, daha basit ve daha kaba bir şey olarak görünür." (1911/1950: 70-71).

"Bilinç çiftleşmesi", "kişilik çiftleşmesi", "kişilik değişimi" gibi pek çok olgu 19. yüzyılda tanımlanmıştı. Daha da öncesinde, psikiyatri terimini ilk kullanan Reil⁵¹ (1759

⁵⁰ Konu ile ilgili bir derleme için bkz Çorak, 2017

⁵¹ Johann-Christian Reil (1759-1813) "psikiyatri" terimini 1808'de ilk defa kullandığında kendisine ve meslektaşlarına "alienist" denmekteydi. "Alman Pinel" lakabıyla Alman psikiyatrisinin kurucusu olarak

-1813), "zihnin parçaları arasındaki ilişkiler" hakkında yazmıştır. Bu ilişkilerin bozulmasıyla düşünce lapsusları, anormal düşünceler, sabit fikirler ve bu düşüncelere uygun eylemlerin ortaya çıkacağını belirtmiştir. Bu durumda kişiye yabancı, uygunsuz duygu, düşünce ve davranışlar ortaya çıkacaktır (Shorter, 2005: 117-118). Reil'e göre, zihni oluşturan bu parçalar rüyada belirebilir ve kendilerine mahsus rolleri rüyada açıkça oynarlar (Ellenberger, 1970: 147). Jung'un kompleks adını verdiği alt-kişilikler de rüyada şahıslaşır (Jung, 2014: 8331).

19. yüzyılın son on yılına girerken, klinik psikolojideki bu anlayış olgunlaşarak derli toplu ve saygın bir kuram haline geldi. Pierre Janet, yüzyılın birikimine, kendi klinik tecrübesi ve felsefi kişiliği ile son şeklini verdi (bkz. Çorak, 2018). Jung'un bu konuda Janet'den etkilendiği açıktır (bkz. Monahan, 2009). Jung'un "kompleks"leri, Janet'nin "ide-fiks"lerinden farklı değildir (Ellenberger, 1970: 406). Bleuler'in "kompleks" kavramı için de aynı şey söylenebilir (bkz. Moskowitz, 2005). James de Janet'nin çalışmalarını ilgiyle takip ediyordu (Taylor, 1983: 72).

19. yüzyıl psikolojisi, psikolojik sorunları, konumuz olan *ego-alien* yapılarla açıklama eğilimindeydi. Bu yapılar arasındaki ilişkiler ve bu yapıların ana kendilik ile ilişkisi odak noktasıydı. O dönemdeki hasta raporları, çoğu kez, bu yapıların neden olduğu yabancılaşma olgularından ibaretti. Janet bu *ego-alien* yapılara "ide-fiks", Jung "kompleks", James ise "ikincil kişilikler" adını vermiştir. "Kompleks" teriminin Jung'dan önce, Theodor Ziehen tarafından kullanıldığı ve Jung'un "kompleks" kavramının, aslında Janet'nin "ide-fiks"i ile Ziehen'in "kompleks"inin bir karışımı olduğu da ifade edilmektedir (Bunn, 2012: 215).

19. yüzyılın "*ego-alien*" izole parçacıkları üzerinden yapılan, karmaşık metapsikolojik varsayımları olmayan, daha psikolojik ve klinik bakış açısı, 20. yüzyılda tümüyle ortadan kalktı. Travma kavramının ihmalini de içeren, aradan geçen bir yüzyılı aşan sürenin ikinci yarısında, farklı kuramlar eski yaklaşımı andıran, bu yazıda bazılarına yer verilen, kimi kavramlar ortaya koymaya başladılar.

Örneğin, varoluşçu düşüncenin iki önemli ismi Rollo May ve Irvin Yalom "kopmuş kendilik parçaları"ndan bahsetmektedirler. Kopmuş olmaları, ego ile entegre edilemediklerini ifade etmektedir. İçe atım ile egoya eklenmiş fakat asimile edilemediğinden, egodaki bir "yabancı" olarak kalmaya devam etmektedirler. Yazarlar, bu durumun, "kendilik adacıkları"nın ortaya çıkmasına (May ve Yalom, 1989: 378) yol açtığını söylemektedirler. Yazarların "intrapersonal izolasyon" (Yalom, 1980:

bilinir. 1795'te ilk Alman fizyoloji dergisini yayınlamaya başlamıştır. İnsula, onun ismiyle (Reil adası) anılır. Goethe'nin sırdaşı ve hekimiydi (Binder vd., 2007).

354) adını verdikleri bu durumun devam etmesi halinde, bu adacıkların giderek daha fazla “ego-alien” bir hale gelebileceğini düşünebiliriz. Bu parçaların deneyimlenmesinin yabancılaşma hissinin ortaya çıkmasına sebep olacağını artık söyleyebiliriz.

Lacan’ın bu konuda diğerlerinden çok farklı olan düşüncelerini not etmek gerekir. Ona göre yabancılaşma, kurucu (formatif) bir evredir ve dahası öznenin asli yapısal unsurudur. Yabancılaşmanın kaynağı olan ‘öteki olmak’, öznenin en içteki çekirdeğinde ikamet eder (Evans, 2006: 9). Bu bakış açısına göre, ego güçlendirme, gerçekte yabancılaşmayı arttırma anlamına gelir (s. 52). Ego, uyum gösterme uğruna gerçekliğe yabancılaşır. Kurgusal çarpık temsiller (*misrepresentations*) ve yansımalar (*projections*) kullanarak, gerçekliğin mümkün olduğunca basit ve problemsiz bir resmini çizmeye çalışır (s. 4). Resmin gerçeği temsil etmesi değil, kullanışlı ve işe yarar olması esastır. Gerçek eğer işe yaramıyorsa çarpıtılır.

8. Sonuç

Bu çalışmada yabancılaşma olgusunu kendilik kavramı üzerinden tartışmanın olanakları araştırılmıştır. Yabancılaşma, “ilişkisizlik” (ve dolayısıyla kopma) olarak temellendirildikten sonra, kopan ilişkinin taraflarını ve kopan bağı, zihinsel temsilleri üzerinden değerlendirme imkânı doğmuştur. Bu bakış açısıyla bakıldığında, yabancılaşma olgusunu, kendilik(ler)in etkinleşmesi ve baskılanması açısından incelemek mümkün hale gelir. Böylece bir zihinsel tasarımın (kendilik) diğer tasarımlarla ilişkisi, tasarımların etkinleşme örüntüleri, baskılama ve baskılanma nedenselliği vs gibi yeni ve verimli çalışma alanları üzerinden yabancılaşma olgusunu aydınlatacak çalışmalar yapılabilir.

Kopma ve ilişkisizlik, bir diğerinin devreye girmesi ile sonuçlanır. Bu diğer, bir yabancıdır. Gerçek kendiliğin çekilmesiyle ortaya çıkan boşluk, yabancı kendilik veya kendiliklerle yani “öznelliğimizdeki yabancı bir öteki”nin, içimizdeki varlığı ile doldurulur. Bu durumda, dünyayı algılama, duygu, düşünce ve eylemlerimizde bir başkasının gölgesini hissederiz. Dolayısıyla dünyayı algılama, duygu, düşünce ve eylemlerimiz bize yabancılaşır.

Bu çalışmada, yabancılaşma alanında bu bakış açısını destekleyen yazarlar araştırılmıştır. Bu amaçla, kendilik tasarımını merkeze alan disiplinler incelenmiş, dolayısıyla özellikle çağdaş psikanalitik okullara mensup yazarların, bu sahada açılım yapabilecek görüşlerine yer verilmiştir. Sonuç olarak bu bakış açısına uygun yeterince literatüre rastlanmıştır ve tartışılmıştır. Nesne ilişkilerinden ziyade dürtüyü esas aldıklarından dolayı kendilik tasarımına ilişkin görüşleri yetersiz olduğu için klasik psikanalize mensup yazarların görüşlerine yer verilmemiştir. Çağdaş psikanaliz ile

sınırlandırılmamasına rağmen, konu dinamik bakış açısı ile ele alındığından, çalışmanın bakış açısını destekleyecek görüşlere daha çok bu alanda rastlanmıştır.

Yabancılaşma literatürünün ne kadarı *ego-alien* kendiliklerin (veya kendilik parçalarının) etkinleşmesi ile izah edilebilir. Bu yaklaşımın yabancılaşma alanındaki mevcut birikimi daha ileriye taşıma potansiyeli bulunmakta mıdır? Bu soruların karşılıklarını bulabilmesi için daha ileri çalışmalarda sentez denemelerinin yapılması gerekmektedir.

Literatürde daha çok kendilik çiftleşmesine ilişkin düşüncelere, açık veya üstü kapalı olarak değinildiği görülmüştür. Kendilik tasarımı ile ilgili ontik tartışmalara girmeksizin, yabancılaşma olgusunun kendilik çiftleşmesi (gerçekte bölünmesi) bağlamında ele alınmasının, yabancılaşma tartışmaları için en azından işlek bir dil sağladığı görülmüştür. Bu dil, mesafe, ayrılma, kopma gibi, yabancılaşma tartışmalarında sık kullanılan anahtar terimler için, zengin görsel metaforlar sunmaktadır.

Bireyde, kendi normal karakterinin dışında bazı özellikleri taşıyan, farklı, bir veya birden fazla kendilik veya kendilik parçası olabileceğine dair literatürde pek çok düşünce geliştirilmiştir. Bu "çiftleşme" modellerinin dışında, "çoklu" kendilik modelleri de bulunmaktadır. Yeni yüzyılın insan psişesi ikili veya daha fazla kendilikli (parçalı) olma eğiliminde olup, bu sürecin yabancılaşma olgusunun yükselişi ile paralel olması dikkat çekicidir. Bu kendilikler veya parçalar arasındaki ilişkiler (ayrılma, mesafe, kopma vs.), yabancılaşma türünün modellenenbilmesinde farklı yaklaşımlar sağlayabilecektir.

"Çoklu kendilik" modellerinin ele alınması bu çalışmanın hacmini çok açacağından kısaca değinilmiştir. Bu modellerin, yabancılaşma araştırmalarına ışık tutacak, daha önce yaklaşılmayan yönlerden bakılmasını sağlayacak açıklayıcı potansiyel barındırdıkları görülmektedir. Aslında çiftleşme modellerinin, çoklu kendilik yaklaşımının özel bir durumu olduğu düşünülebilir. Çoklu kendilik yaklaşımlarını esas alarak yabancılaşma olgusunu tartışan diğer çalışmaların literatüre önemli katkısı olacaktır.

Kendilik tasarımı üzerinden konuya yaklaşım sağlamak amacıyla, zaman zaman Nesne İlişkileri yaklaşımının yöntemlerine başvurulmuştur. Bunun ötesinde Nesne İlişkileri yaklaşımı ile sosyal yabancılaşma kuramlarının sentezinin önemli imkanlar barındırdığı görülmektedir.

Çağdaş psikanalitik yaklaşımlar, özellikle nesne ilişkileri kuramı yabancılaşma konusunu sıklıkla ele alırlar. Ancak ele alma biçimleri psikopatoloji anlayışıyla

sınırlıdır. Yabancılaşma genellikle “yakınlaşma korkusu”na indirgenir. Yabancılaşmayı ölçme iddiasında olan ölçekler, incinme ve yabancılaşmayı ayırt etmede bile çok başarılı değildirler. Kişilik bozukluğu düzeyinde olan şizoidi ile pek çok ortak tema içeren sosyojenik yabancılaşmanın bireysel yansımalarını birbirinden ayırt edecek çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu konu kavramsal olarak bile henüz yeterince tartışılmamış durumdadır.

Ayrıca, 19. yüzyılda işçi sınıfı ve 20. yüzyılda bürokrasi çalışanlarının sorunları ile yaygınlaşarak gündeme gelen yabancılaşma kavramının, bugünkü dinamiklerinin tamamen aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bugün, özellikle insanların yaşam alanlarının daralması ile ortaya çıkan geri çekilme (şizoid reaksiyon) tarzında yabancılaşma olguları ön plana çıkmış olmalıdır.

Psikanalitik yaklaşımlarda, yabancılaşmayı ortaya çıkaran zeminin çocuklukta ve daha çok anne hataları nedeniyle ortaya çıktığı varsayılır. Ancak bu etiyolojik yaklaşım, kendilik tasarımları üzerinden yabancılaşmayı izah eden dinamik mekanizmanın asli bileşeni olmadığından, sosyolojik yabancılaşmayı içerecek bir sentezin yapılabilmesine engel değildir. Bu çalışma, söz konusu sentezin açıklama potansiyelini irdeleyen ön hazırlıklardan yalnızca biri veya muhtemel bir sentez için bir perspektif araştırması olarak değerlendirilebilir.

Demografiyi alt üst edecek derecede gerçekleşen göç olgusunun tarihte benzeri görülmedik seviyelere doğru tırmandığı bugünlerde, sığınmacı ve göçmen sorunlarının sosyal dokuyu bozarak “anomik” durumu arttırması, bu nedenle bireysel yabancılaşma olgusunun daha çok önem kazanacağı, daha fazla tartışılacağı beklenebilir. Sorunların daha etkili ve verimli tartışılması için yeni yaklaşım ve yeni modellerin geliştirilmesi öncelik kazanacaktır.

9. Kaynakça

- Akhtar, S. (2009). *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londra: Karnac Books.
- American Psychiatric Association. (2013). *DSM V: Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5. baskı). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.
- Berne, E. (1957). “Ego States in Psychotherapy.” *American Journal of Psychotherapy*, 11(2), 293-309.
- Berne, E. (1961). *Transactional Analysis in Psychotherapy*. New York: Grove Press.

- Binder, D. K., Schaller, K., ve Clusmann, H. (2007). "The Seminal Contributions of Johann-Christian Reil to Anatomy, Physiology, and Psychiatry." *Neurosurgery*, 61(5): 1091-6.
- Bloom, H. (2009). "Volume Introduction." H. Bloom ve B. Hobby (Der.), *Alienation* içinde (s. xv- xvi). New York: Infobase Publishing.
- Botella, C. ve Botella, S. (2005). *The Work of Psychic Figurability: Mental States Without Representation*. New York: Psychology Press.
- Brown, R. J. (2006). "Different Type of "Dissociation" Have Different Psychological Mechanisms." Deprince, A. P. ve Cromer, L. D. (Der.), *Exploring Dissociation: Definitions, Development and Cognitive Correlates* içinde (s. 7-25). New York: Haworth Press.
- Bruce, S. ve Yearley, S. (2006). *The SAGE Dictionary of Sociology*. Londra: Sage.
- Brunschwig, J. ve Lloyd, G. E. R. (2000). *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bychowski, G. (1967). "The Archaic Object and Alienation." *International Journal of Psycho-Analysis*, 48: 384-393.
- Bunn, G. C. (2012). *The Truth Machine: A Social History of the Lie Detector*. Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Campbell, R. J. (2009). *Campbell's Psychiatric Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Colman, A. M. (2015). *Oxford Dictionary of Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Conradie, E. M. (2006). *Christianity and Ecological Theology*. Stellenbosch: African Sun Media.
- Council of Europe, Parliamentary Assembly. (1974). *Documents: Working Papers*. Council of Europe Publishing.
- Çorak, A. (2017). "Benlik Durumları (Ego States) ve Çekirdek Benlik." *Dinlenen Ben*, 5: 24-44.
- Çorak, A. (2018). "Disosiyatif Şizofreni Kavramının Tarihsel Kökenleri Ve Psikotik Süreklilik." *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1(2): 29-45.

- Daehnert, C. (1998). "The False Self as a Means of Disidentification: A Psychoanalytic Case Study." *Contemporary Psychoanalysis*, 34: 251-271.
- Deflem, M. (2015). "Anomie: History of the Concept." James D. Wright (Der.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* içinde (2. Baskı) (s. 718-721). Oxford: Elsevier.
- Deutsch, H. (1942). "Some Forms of Disturbance and Their Relation to Schizophrenia." *Psychoanalytic Quarterly*, 11: 301-321.
- Douglas, J. (1872). *English Etymology: A textbook of derivatives*. Londra: Simpkin, Marshall and Co.
- Elkholy, S. N. (2012). *The Philosophy of the Beats*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Ermiş F. (2013). *A History of Ottoman Economic Thought: Developments Before the Nineteenth Century*. New York: Routledge.
- Evans, D. (2006). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Federn, P. (1952). *Ego Psychology and the Psychoses*. New York: Basic Books.
- Fischer, J. ve Corcoran, K. J. (1994). *Measures for Clinical Practice and Research: A Sourcebook*. 2. Cilt: Adults (2. Baskı). New York: Simon and Schuster.
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. ve Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self*. New York: Other Press.
- Frankl, V. E. (1978). *The Unheard Cry For Meaning: Psychotherapy And Humanism*. New York: Simon & Schuster.
- Frankl, V. E. (1985). *Man's Search for Meaning*. New York: Simon and Schuster.
- Fromm, E. (2017). *The Sane Society*. (Gözden geçirilmiş 2. Baskı). Oxon: Routledge.

- Fromm, E. (1965). *Escape from Freedom*. New York: Avon Books.
- Geyer, R. F. ve Schweitzer, D. R. (1976). "Introduction." R. F. Geyer, D. R. Schweitzer (Der.), *Theories of Alienation. Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences* içinde (s. xiv-xxv). Leiden: Martinus Nijhoff Social Sciences Division.
- Gil-Or, O., Levi-Belz, Y. ve Turel, O. (2015). "The "Facebook-self": Characteristics and Psychological Predictors of False Self-Presentation on Facebook." *Frontiers in Psychology*, 6(99): 1-10.
- Glover, E. (2017). *On the Early Development of Mind*. New York: Routledge.
- Gooding-Williams, R. (2011). *In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grimshaw, W. (1821). *An Etymological Dictionary*. Philadelphia: Lydia R. Bailey.
- Hart, O. V. ve Dorahy, M. J. (2009). "History of the Concept of Dissociation." Dell, P. F. ve O'Neil, J. A. (Der.), *Dissociation and the Dissociative Disorders: Dsm-V and Beyond* içinde (s. 3-27). New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. New York: SUNY Press.
- Heidegger, M. (2001). "Letter on Humanism." McDonald, P.S. (Der.). *The Existentialist Reader: An Anthology of Key Texts* içinde (s. 236-269). New York: Routledge.
- Henderson, C. J. (2001). *The Encyclopedia of Science Fiction Movies*. New York: Facts On File.
- Hoch, A. (1911[1950]). "On Some Of The Mental Mechanisms In Dementia Praecox." Meyer, A., Jelliffe, S.E. ve Hoch, A. (Der.), *Dementia Praecox: A Monograph* içinde (s. 53-71). Boston: Gorham Press.
- Honneth, A. (2014). "Forword." Jaeggi, R., *Alienation* içinde (s. vii-x). New York: Columbia University Press.
- Hopkins, L. (2008). *False Self: The Life of Masud Khan*. Londra: Karnac Books.
- Hu, H., Real, E., Takamiya, K., Kang, M. G., Ledoux, J., Hukanir, R.L. ve Malinow, R. (2007). "Emotion Enhances Learning via Norepinephrine Regulation of AMPA-Receptor Trafficking." *Cell*, 131: 160-173.

- Inwood, B. ve Donini, P. (1999). "Stoic Ethics." K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (Der.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde (s. 675-739). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.
- James, W. (1908[1890]). *The Principles of Psychology* (Cilt I). New York: Henry Holt And Company.
- Johnson, S. (1836). *Johnson's Dictionary*. Boston: C.J. Hendee.
- Jung, C. (2014). *The Collected Works of C.G. Jung*. Read H., Fordham M., Adler G. (Der.), Princeton: Princeton University Press.
- Jung, J. (2015). *Primary Narcissism, the Double, and Otherness*. *Research in Psychoanalysis*, 19(1): 79-88.
- Kaufmann, W. (1970). "The Inevitability of Alienation." Richard Schacht (Der.), *Alienation* içinde (s. xiii-lviii). New York: Doubleday & Company.
- Kernberg, O.F. (1995). *Object Relations Theory and Clinical psychoanalysis*. Lanham: Jason Aronson.
- Khan, M. (1975). "Introduction." Winnicott, D. W., *Through Paediatrics To Psycho-Analysis* içinde (s. 11-48). New York: Basic Books.
- Klein, E. (1966). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language* (Cilt I, A-K). Londra: Elsevier Publishing.
- Klein, J. (2016). "The Stoic Argument From Oikeiosis." V. Caston (Der.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* içinde (Cilt 50) (s. 143-200). Oxford: Oxford University Press.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Lachs, J. (1976). "Mediation and Psychic Distance." R. F. Geyer ve D. R. Schweitzer (Der.), *Theories of Alienation. Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences* içinde (s. 151-168). Leiden: Martinus Nijhoff Social Sciences Division.

- Laing, R. D. (1990). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Londra: Penguin Books.
- Leopold, D. (2018). "Alienation." Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/alienation>
- Ludz, P.C. (1976). "Evolution of the Theory and Concept." R. F. Geyer ve D. R. Schweitzer (Der.), *Theories of Alienation. Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences* içinde (s. 3-40). Leiden: Martinus Nijhoff Social Sciences Division.
- Marwah, S. (2008). "Anomie." V. N. Parrillo (Der.), *Encyclopedia of Social Problems* içinde (1. cilt) (s. 45-47). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Masterson J. F. (1995). *Disorders of the Self: New Therapeutic Horizons (The Masterson Approach)*. New York: Brunner-Mazel.
- Masterson J. F. (1977). "Treating the Borderline Patient in Psychotherapy." *Canadian Psychiatric Association Journal*, 22: 109-116.
- Masterson J. F. (2000). *The Personality Disorders: Anew Look at the Developmental Self and Object Relations Approach*. Phoenix: Zeig Tucker.
- May, R., Yalom I. (1989). "Existential Psychotherapy." R. J. Corsini ve D. Wedding (Der.), *Current psychotherapies* içinde (s. 363-404). Itasca: F. E. Peacock Publishers.
- McCarthy, L. (2018). "(Re)conceptualising the Roundaries Between Home and Homelessness: The Unheimlich." *Housing Studies*, 33(6): 960-985.
- Monahan, P. A. (2009). "C. G. Jung: Freud's Heir or Janet's? The Influence upon Jung of Janet's Dissociationism." *International Journal of Jungian Studies*, 1(1): 33-49.
- Moskowitz, A. (2005). "Pierre Janet's Influence on Bleuler's Concept of Schizophrenia." *Janetian Studies*, 2.
- Moskowitz, A., Heinimaa M. ve Hart, O. (2019). "Defining Psychosis, Trauma, and Dissociation: Historical and Contemporary Conceptions." A. Moskowitz, M. J. Dorahy, I. Schäfer (Der.), *Psychosis, Trauma and Dissociation: Evolving Perspectives on Severe Psychopathology* içinde (s. 9-30). Hoboken: John Wiley & Sons.
- Murray, J. A. H. (1901). *A New Dictionary On Historical Principles* (5. Cilt). Oxford: Clarendon Press.

- Murray, J. A. H. (1888). *A New Dictionary On Historical Principles* (1. Cilt). Oxford: Clarendon Press.
- Noll, R. (2006). *The Encyclopedia of Schizophrenia and Other Psychotic Disorders* (3. Baskı). New York: Facts on File.
- Partridge, E. (2006). *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. Londra: Routledge.
- Pembroke, S. G. (1971). "Oikeiôsis." A. A. Long (Der.), *Problems in Stoicism* içinde (s. 114-149). Londra: Athlone Press of the University of London.
- Petrovic, G. (1967). "Alienation." P. Edwards (Der.), *The Encyclopedia of Philosophy* içinde (s. 76-81). New York: McMillan and Free Press.
- Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (2. Baskı). Londra: Rowman & Littlefield.
- Reader's Digest (1996). *Oxford Complete Wordfinder: A Unique and Powerful Combination of Dictionary and Thesaurus*. Readers Digest Association.
- Richter, D. S. (2011). *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Samellas, A. (2010). *Alienation: The Experience of the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)*. Bern: Peter Lang.
- Sayers, S. (2011). "The Concept of Alienation: Hegelian Themes in Modern Social Thought." S. Sayers (Der.), *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes* içinde (s. 1-13). New York: Palgrave Macmillan.
- Schacht, R. (1970). *Alienation*. New York: Doubleday & Company.
- Schmitt, R. (2003). *Alienation And Freedom*. Cambridge: Westview Press.
- Schweitzer, D. (1981). "Alienation Theory and Research: Trends, Issues and Priorities." *International Social Science Journal*, 33(3): 523-56.
- Scott, J. (2014). *A Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Seeman, M. (1959). "On the Meaning of Alienation." *American Sociological Review*, 24(6): 783-791.

- Seeman, M. (1972). "Alienation and engagement." A. Campbell ve P. E. Converse (Der.), *The Human Meaning of Social Change* içinde (s. 467-527). New York: Russell Sage.
- Shorter, E. (2005). *A Historical Dictionary of Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, H. M. (2007). *The Self In Transformation*. Londra: Karnac Books.
- Srole, L. (1956). "Social Integration And Certain Corollaries: An Exploratory Study." *American Sociological Review*, 21(6): 709-716.
- Stem, D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books.
- Tasca, C., Rapetti, M., Carta, M. G. ve Fadda, B. (2012). "Women And Hysteria In The History Of Mental Health." *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*, 8: 110-119.
- Taylor, E. (1983). *William James On Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Teymoori, A., Bastian, B. ve Jetten, J. (2016). "Towards a Psychological Analysis of Anomie." *Political Psychology*, 38: 1009-1023.
- Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary Of Latin And The Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- VandenBos, G. R. (2015). *APA Dictionary of Psychology* (2. Baskı). Washington, DC: American Psychological Association.
- Vogt, W. P. ve Johnson, R. B. (2015). *The SAGE Dictionary of Statistics & Methodology: A Nontechnical Guide for the Social Sciences* (5. Baskı). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Volkan, V. D. (1976). *Primitive Internalized Object Relations: A Clinical Study of Schizophrenic, Borderline, and Narcissistic Patients*. New York: International Universities Press.
- Washburn, M. (2003). *Embodied Spirituality In A Sacred World*. New York: State University of New York Press.
- Watkins, J. G. ve Watkins H. H. (1997). *Ego States: Theory and Therapy*. New York : W.W. Norton.

White, F. ve Baylie, R. (1624). *A Replie to Iesuit Fishers Answere to Certaine Questions Propounded by His Most Gratiuous Matie: King Iames*. Londra: Adam Islip.

Winnicott, D. W. (1965). *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. Londra: Hogarth Press.

Winnicott, D. W. (1975). *Through Paediatrics To Psycho-Analysis*. New York: Basic Books.

Winnicott, D. W. (2018). *Psycho-Analytic Explorations*. Londra: Routledge.

Winslow, F. (1853). *Journal Of Psychological Medicine Mental Pathology* (Cilt 6). Londra : John Churchill.

Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.

Gödel'in Tamamlanamazlık Teoremleri Bakımından Biçimsel Dillerde İspatlanabilirlik-Doğruluk İlişkisi

[The Provability-Truth Relation in Formal Languages in Terms of Gödel's Incompleteness Theorems]

Ümit TAŞTAN 

Aksaray Üniversitesi

Received: 04.01.2022 / Accepted: 27.06.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1053120

Research Article

Abstract: In this article, we try to show the limits of formalism based on Gödel's incompleteness theorems. The most fundamental debate in our study is shaped by the tension between formal provability and truth. The studies that started with Frege's project to reduce arithmetic to logic and continued with Hilbert's formalist program aimed to establish a solid foundation for mathematics. But when Gödel proved that some propositions could not be decided formally, the pervasiveness of Hilbert's formalist program took a hit. On the other hand, Gödel's theorems initiated a discussion on the relation between provability and truth, since it showed that there were propositions for which a proof could not be provided, but nonetheless were said to be true. In our study, we try to show the limits of provability in a formal language based on Gödel's theorems. Thus, our study concludes that formal provability could not encompass reality.

Keywords: mathematical paradox, Gödel, Hilbert, truth, undecidability, formalism, incompleteness theorems, provability.

Öz: Bu makalede Gödel'in tamamlanamazlık teoremlerinden hareketle biçimselciliğin sınırlarını göstermeyi amaçlıyoruz. Çalışmamızdaki en temel tartışma biçimsel olarak ispat edilebilirlik ile doğruluk arasındaki gerilime dayanmaktadır. Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme projesiyle başlayan ve Hilbert'in biçimselcilik projesiyle devam eden çalışmalar matematiğe sağlam bir temel oluşturma amacını taşıyordu. Fakat Gödel bazı önermelere biçimsel olarak karar verilemeyeceğini ispatlayınca Hilbert'in biçimselcilik projesinin kuşatıcılığı da darbe almış oldu. Diğer taraftan

Author Info: Ümit Taştan

Aksaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, 68100 Aksaray, TURKEY.

E-mail: umit16tastan@gmail.com

To Cite This Paper: Taştan, Ü. (2022). "Gödel'in Tamamlanamazlık Teoremleri Bakımından Biçimsel Dillerde İspatlanabilirlik ve Doğruluk İlişkisi." *MetaZihin*, 5(1): 41-66.

Gödel'in teoremleri ispatı verilemeyen ama yine de doğruluğundan bahsedilebilen önermelerin olduğunu gösterdiği için ispatlanabilirlik-doğruluk tartışmasını başlattı. Çalışmamızda Gödel'in teoremlerine dayanarak biçimsel bir dilde ispat edilebilirliğin sınırlarını göstermeye çalışıyoruz. Böylece çalışmamız biçimsel olarak ispat edilebilirliğin doğruluğu kuşatamadığı sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: matematiksel paradoks, Gödel, Hilbert, doğruluk, karar verilemezlik, biçimselcilik, tamamlanamazlık teoremleri, ispat edilebilirlik.

1. Giriş

Bilginin kesinliği ve doğruluğu konusunda ilk filozoflardan bu yana en çok kabul gören bilgi türlerinden birisi matematiksel bilgidir. Özellikle Öklid'in oluşturduğu aksiyomatik yöntem ile matematiğin evrensel olarak geçerli simgelerine tutarlı kurallar ekleyerek doğru önermeler elde edileceği düşüncesi, 19. yüzyıla kadar matematikçiler için sorgulanmaya bile gerek duyulmayan bir hakikatti. Fakat 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Öklidçi olmayan geometriler ve matematiksel mantığa dayalı paradokslar, matematiğin tutarlılığına ilişkin sarsılmaz güveni zedeledi.

Bu çalışmada ilk olarak matematiğin tutarlılığının sorgulanmasına zemin hazırlayan matematiksel paradoksların ortaya çıktığı bağlam ele alınacaktır. Daha sonra matematiğin tutarlılığını tekrardan temin etmeye dönük en önemli çalışmalardan birisi olan Hilbert'in *biçimselcilik* (İng. *formalism*) programı ele alınacaktır. Sonrasında ise incelememizin esas konusunu teşkil eden Gödel'in Hilbert'in programına karşı eleştiri olarak ortaya attığı tamamlanamazlık teoremleri (İng. *incompleteness theorems*) ve matematiksel doğruluk (İng. *mathematical truth*) konusundaki görüşlerine yer verilecektir. Hilbert'in biçimselcilik anlayışı matematiksel doğruluğu ispatlanabilirlik ile özdeşleştiren bir anlayıştır. Fakat Gödel'in biçimsel olarak ispat edilemeyen ama doğru olan önermeler olduğunu göstermesiyle birlikte doğruluk ile ispatın özdeşliği de tartışmaya açılmıştır.

Matematikte bir teorinin veya ulaşılan sonucun ispat edilmesi o teorinin doğru (ya da yanlış) olduğunun gösterilmesi anlamına gelmektedir. Fakat burada bizim çalışmamız için de önemli olan bir nüans vardır. Mantık ve matematikte teoremlerin ispatı için yeterli ve doğru olduğu kabul edilen tamdeyim ya da formüllere aksiyom denilmektedir. Böylece bir teoremin ispatıyla kastedilen şey o teoremin doğru olduğunun gösterilmesi değil, bir veya birkaç aksiyomdan çıkarılabilir olduğunun gösterilmesidir (Yıldırım, 2017: 113). Başlangıçta doğru olduğu varsayılan aksiyomlardan türetilen önermeler zorunlu olarak başka önermeleri gerektirirler ve bir önermeyi başka önermelerin zorunlu sonucu yapan mantıksal ispat süreci kurulmuş olur.

Bahsettiğimiz bu mantıksal ispat yöntemi matematiğin teoremlerinin ispatı için de kullanılan bir yöntemdir. Pythagoras teoremine göre, dik açılı bir üçgende hipotenüsün uzunluğunun karesi, üçgenin diğer kenar uzunluklarının karelerinin toplamına eşittir. Bu durumda bu teorinin doğru olduğu nasıl ispat edilebilir? Bu teorinin doğru olduğunu cetvel ve açıölçer yardımıyla göstermek mümkündür. Fakat bu deney ispat için yeterli değildir. Çünkü belli bir dik açılı üçgen üzerindeki bulgumuzun tüm dik açılı üçgenler için de doğru olduğu, tamamlanamayacak bir sorgulamadır. Kaldı ki matematikçiler için bir teorinin deneyle doğrulanmasına ihtiyaç yoktur. Matematikçiler doğru kabul ettikleri aksiyomlardan yola çıkarak türettikleri önermeler arasında bir çelişki ortaya çıkmamasını arzu ederler. Böyle bir aksiyomatik sistemin tutarlı olduğunu ve matematiksel doğruluğun da teminatı olduğunu düşünmektedirler (Yıldırım: 113-114). Nitekim Hilbert'in de yapmak istediği şey matematiğin tüm önermelerinin çelişkisiz bir biçimde ilişkiye gireceği sistemi oluşturmaktır. Hilbert'in oluşturduğu biçimsel sistem matematiğin tutarlılığı için büyük bir potansiyel barındırıyordu ama Gödel'in teoremleri ortaya çıkınca bu potansiyel büyük bir zarar gördü.

Çalışmamızda Gödel'in Hilbert'e karşı savunduğu matematiksel doğruluğun inşa edilen "biçimsel dil" tarafından kuşatılamayacağına yönelik tezleri ele alınacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın birincil hedefi Gödel'in tamamlanamazlık teoremlerinden hareketle matematiksel doğruluk ile ispat edilebilirlik arasındaki farkı incelemektir.

2. Matematiksel Doğruluğun Kâbusu: Paradokslar

Matematiğin temellerinin niçin sarsılmaya başladığını ele alabilmek için Öklid'den bu yana matematiğin kullandığı aksiyomatik yöntemi tanımak gereklidir. Çünkü aksiyomatik yöntem, matematiksel doğruların kendisinden yola çıkılarak inşa edildiği çok temel bir sistemi teşkil eder.

Aksiyomatik sistem, geometri ya da aritmetik gibi matematiğin belirli bir alanındaki doğruların aksiyomlarla, çıkarım kurallarıyla ve teoremlerle düzenlenmesine imkân sağlar. Aksiyomlar sistemin sezgisel olarak anlamlı temel doğruları olduğu için anlatmaya çalıştıklarını anlıyor olmamız doğru olduklarına inanmamız için yeterlidir. Eldeki aksiyomlardan diğer doğrulara ulaşabilmek için, mevcut bilinenlerin sonucu olan teoremlerden yola çıkarak doğruluğu koruyan çıkarım kurallarını kullanmak gerekmektedir (Goldstein, 2018: 111-112).

Öklid meşhur eseri *Elementler*'de, aksiyomatik sistemi kurarak ve bu sistem içerisinde çeşitli ispatları göstererek matematiğin mutlak doğru olduğu inancına asırlar boyunca kaynaklık etmiştir. Fakat 19. yüzyılın ilk yarısında Öklid'in postülalarından beşinci

postüla ile çeliştiği halde diğer dört postüla ile tutarlı olan başka geometrik dizgeler geliştirilmiştir. Öklid'in en sorunlu postülası olarak bilinen beşinci postülayı tekrar hatırlayalım: "Eğer bir doğru iki doğruyu kestiğinde bu doğrunun aynı tarafındaki iç açılar iki dik açıdan küçükse, bu iki doğru o yönde uzatıldıklarında kesişir" (Sertöz, 2019: 3).

On dokuzuncu yüzyılın başlarında Janos Bolyai ve Nikolai Lobachevski adlı geometriciler noktalar ve çizgiler hakkında Öklid'den tamamen farklı bir biçimde bahsetmenin tutarlı yollarını göstermişlerdir. Daha sonra ökliddışı geometriler olarak anılan bu gösterimde "üçgen" denilen bir şeyin açılarının toplamı 180 dereceden az (hiperbolik geometri) veya fazla (eliptik geometri) olabilmektedir (Casti ve Depauli, 2004: 31).

Öklid'in beşinci postülası dünyanın düz bir haritası gibi düzlemsel alanlarda geçerli olan bir geometriyi ileri sürmektedir. Fakat dünyanın düz olmayan, küresel bir alana sahip olduğu düşünüldüğünde paralellik postülası olarak da ifade edilen beşinci postülanın bu alanlarda yanlışlandığı görülmektedir. Aynı zamanda beşinci postülaya denk bir ifade olan "üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir" gibi önermeler de küresel cisimlerin incelendiği eliptik geometri sisteminde yanlışlanmaktadır.

Böylelikle Öklid geometrisinin gerek fiziksel nesnelere alanında gerekse de matematiksel nesnelere alanında geçerli tek doğru sistem olmadığı ortaya çıkmıştır. Öklid geometrisinin bazı postülalarıyla çelişen ama kendi içinde tutarlı aksiyomatik dizgeler oluşturan bu yeni geometri sistemleri Öklid'den bu yana kullanılagelen aksiyomatik yöntemin sorgulanmasına neden olmuşlardır. Geometri özelinde ortaya çıkan bu çelişkiler matematiksel küme kuramı alanında da *Russell paradoksu* gibi pek çok paradoksun ortaya çıkmasıyla matematiksel akıl yürütmenin evrensel olarak geçerli olduğu inancına büyük darbe vurmuştur. Frege (Frege, 2008) *Aritmetiğin Temelleri* isimli eserinde hayatının en önemli projesi olarak aritmetiği mantığa indirgemeye çalışmaktadır. Ne var ki Frege bu eserinde tanımladığı yasalardan birisinin çelişkiye sebep olduğunu Russell'ın kendisine gönderdiği mektuptan öğrenir (Çevik, 2019: 71).

Nasıl ki Öklid'in beşinci postülası Öklidçi olmayan geometriler tarafından çürütüldüyse, Frege'nin yukarıda ifade edilen beşinci yasası da Russell'ın bu yasadan yola çıkarak bir paradoks ortaya koymasıyla çürütülmüştür.

Düşündüğümüz her şeyi kapsayan kapsamlı küme, kendi kendisini de onun elemanlarından bir eleman olarak kapsamalıdır. Diğer bir deyişle, eğer "her şey" diye bir şey varsa, o zaman her şey bir şeydir ve "her şey" kümesinin bir elemanıdır. Fakat normal olarak bir küme kendisinin bir elemanı değildir. Örneğin insanlık, insan değildir. Şimdi

kendi kendisinin elemanı olmayan kümeler topluluğunu düşünün. Bu bir kümedir: bu küme kendisinin bir elemanı mıdır yoksa değil midir? Eğer elemanıysa, kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerden birisidir, yani kendisinin bir elemanı değildir. Eğer elemanı değilse, kendisinin elemanı olmayan kümelerden birisidir, yani kendisinin elemanıdır. Dolayısıyla iki hipotezin- yani kendisinin bir elemanı olduğu ve olmadığı- her birisi kendi çelişkisini gösterir. Bu bir çelişkidir. (Russell, 1919: 136-137)

Russell'in kümeler kuramında bulduğu bu paradoks aritmetiği küme kavramından yararlanarak mantıksal temeller üzerine kurma amacında olan Frege'nin projesinde büyük bir yarık meydana getirmiştir. Böylece Öklid'in beşinci aksiyomunun ortaya çıkardığı tutarsızlık ve Frege'nin küme kavramının ortaya çıkardığı paradoks gibi sorunlar matematiğin temelleri hakkında büyük bir krize yol açmıştır. Asırlarca evrensel ve kesin bilginin temel kaynaklarından birisi olarak görülen matematiğin içerisinde ortaya çıkan tutarsızlıklar, matematiğin temellerini sağlamlaştırmak isteyen matematikçi filozofların en temel uğraş alanı haline gelmiştir.

3. Hilbert'in Biçimselcilik Programı

Kuşkusuz Frege gibi matematiği sağlam temellere dayandırmaya çalışan filozoflardan birisi de Hilbert'den başkası değildir. Hilbert, matematiğin tutarlılığını sağlayabilmek için mantıksal olmayan, gündelik dile ait bütün tanımlamaları matematikten arındırmak ve matematiği tamamen mantıksal sembollerle işleyen bir yapıya büründürmek gerektiğini düşünür. Bunu yaparken önerdiği yol, biçimsel dizgelerin tutarlılığının yine aynı dizgelerin içerisinde sonlu bir bakış açısıyla (İng. *finitary standpoint*) gösterilmesidir.

Bu metodolojik bakış açısı, matematiksel düşüncenin, tamamlanmış sonsuz bütünlüklere başvurmadan, sezgisel olarak tüm düşünceden önce anlık deneyim olarak var olan nesnelere ve bu tür nesnelere üzerindeki akıl yürütme yöntemleriyle sınırlandırılması sonucu elde edilir (Zach, 2019). Hilbert'in önerdiği biçimselcilik programı, matematiği soyut nesnelere arasındaki ilişkileri konu edinen simgesel bir sistem haline getirmeyi amaçlamaktadır. Tamamlanmış sonsuz bütünlüklere başvurmadan kurulacak olan biçimsel sistem sayesinde sistemi oluşturan terimler anlamsız birer simge olacağı için sisteme dışarıdan sızacak anlamlı unsurlar önlenmiş olur. Böylece kendi içerisinde anlamsız simgelerin bir araya getirilerek oluşturduğu kurallı bir oyun haline gelen bir sistem amaçlanmaktadır.

Hilbert, Öklid dışı geometrilere ve paradokslara karşı matematiğin tutarlılık iddiasını korumak için *Russell paradoksu*, *berber paradoksu*¹ gibi küme-kuramsal paradokslardaki gündelik dile ilişkin ifadelerden matematiği arındırmak gerektiğini düşünüyordu.

Hilbert'e göre standart mantıksal çıkarım yöntemleri matematiksel ispatların inşasında kullanılıyordu. Fakat zamanla görüldü ki klasik mantığın çerçevesi içindeki bu çıkarım yöntemleri yukarıda ifade edilen paradoksların *karar verilemez* olduklarını gösterdi. *Karar verilebilirlik* (İng. *Decidability*) bir aritmetik önermenin doğru veya yanlış olduğunun sonlu sayıda adımda gösterilebilmesi ya da ispat edilebilmesi anlamına gelmektedir (Nabiyev, 2007: 45). Hilbert sadece karar verilebilirliği değil, matematiğin tamlık (İng. *completeness*) ve tutarlılığını (İng. *consistency*) da temin edecek yeterli aksiyomlara dayalı bir biçimsel sistem oluşturmak istemekteydi:

- (i) Sistem tutarlı olmalı. Yani aksiyomlardan çelişki çıkarılamamalı.
- (ii) Sistem tam olmalı. Yani sistemin biçimsel dilinde verilen her önerme (ya da değil) aksiyomlardan çıkarılmalı.
- (iii) Her önermenin sistem içindeki doğruluk değerine (yani aksiyomlardan çıkarılabilir olup olmadığına) algoritmik olarak karar verilmeli. (Çevik: 82-83)

Dolayısıyla Hilbert, matematiğin hem karar verilebilir olduğunu hem tutarlı olduğunu hem de tam olduğunu göstermek istemektedir. Hilbert matematiğin temellerine ilişkin bu amacını gerçekleştirmek üzere matematiğin tutarlılığını biçimsel dizgelerin sınırları içerisinde biçimsel olarak ispatlamak gerektiğini düşünmektedir.

Hilbert, aksiyomatik sistemleri biçimlendirerek matematiksel olarak neyin apaçık olup neyin olmadığını sezgilerimize bağlı kalmadan belirlemeyi amaçlamaktadır. Böylece matematiksel faaliyetin hiçbir hayal gücü, yaratıcılık ve hatta simgelerin anlamına dair bir kavrayış bile gerektirmeden belli kurallar aracılığıyla mekanik bir şekilde yürütüleceğini düşünmektedir (Goldstein: 116-117).

Hilbert çok açık biçimde matematiksel ispatlarda kullanılan aksiyomların ve çıkarım kurallarının gerekçelendirilebilir olmasını istiyor ve bu yolla matematiği sezgisel (İng. *intuitive*) bağlamlarından kopartıp tamamen mantıksal bir çerçeveye oturtmayı amaçlıyordu (Zach, 2019). Burada ifade edilen sezgiselliğin mantıksal olmayan semantik içeriğe işaret ettiğini ve Kant'ın *görüsüyle* (Alm. *Anschauung*) bir ilgisinin olmadığını da belirtmeliyiz. Yukarıda da ifade edildiği üzere, simgelerin ya da işaretlerin anlamlarına gerek duymadan mekanik olarak yapılan ispatların daha

¹ Cantor'un kümeler kuramına ilişkin olarak ortaya çıkan Russell paradoksuna yukarıda değindik. Benzer bir durum berber paradoksu için de söz konusudur. Bir köydeki berber köyde kendi kendisini traş etmeyen herkesi traş ediyorsa bu berberi kim traş edecektir? Berber kendisini traş ederse traş etmeyecek, etmezse traş edecektir. Yanıt ne olursa olsun çelişki ortaya çıkmaktadır.

güvenilir sonuçlar doğuracağını düşünüyordu. Hilbert matematiksel sistemdeki aksiyom ve teoremlerin anlamlı olmak zorunda olmaması gerektiğini ifade ederken mantıksal olan terimler ile olmayan terimler arasındaki farka işaret eder.

Mantıksal terimler *ve* (\wedge), *veya* (\vee), *eğer-ise* (\rightarrow), *vardır* (\exists), *her* (\forall) gibi terimlerden oluşmaktadır. Mantıksal olmayan terimler ise *nokta*, *küme*, *sayı*, *eleman* gibi konuya bağlı olan terimlerden oluşur. Bir terimin mantıksal olup olmadığını anlamak için anlamına bakmak gerekmektedir. Örneğin “ve” bağlacı gibi mantıksal olan terimler başka bir anlamda kullanılmadığı için kendi anlamlarıyla yorumlanır (Çevik: 80).

Bu yüzden Hilbert, Russell paradoksu gibi küme kuramsal paradoksların ifade edilmesinde mantıksal olmayan, anlamlı (İng. *sound*) semantik bir içeriğin sisteme sızmasından dolayı karar verilemez durumların ortaya çıktığını düşünmektedir. Hilbert’in açıkça belirtilen kurallar üzerinden mekanik olarak işleyen sistemle kastettiği şey sonlu (İng. *finitistic*) mantıksal adım aracılığıyla aksiyomlardan türetebilmeyi mümkün kılan biçimsel bir dildir.

Mantıksal kalkülde, matematiksel önermeleri tamdeyimlerle temsil eden ve mantıksal çıkarımları biçimsel işlemlerle ifade eden bir işaret diline sahibiz. İçeriksel sayı kuramından biçimsel cebire geçiş tam karşılık gelecek bir surette, mantıksal kalkülün işaretlerini ve işlem simgelerini içeriksel anlamlarından yalıtarak ele alırız. Bu yolla, en nihayetinde, gündelik dil yardımıyla iletilen içeriksel matematik biliminin yerine, birbirini belirli kurallara göre takip eden matematiksel ve mantıksal işaretlerden oluşan tamdeyimlerin bir dökümünü elde etmiş oluruz. (Heijenoort’dan aktaran Çitil, 2016: 13)

Hilbert’in projesini Frege’nin aritmetiği mantığa indirgeme projesiyle birlikte düşündüğümüzde her ikisinin de biçimsel bir dizge oluşturmak istediğini söylemek mümkündür. Frege’nin oluşturduğu biçimsel dizge küme kuramsal bir yapıya dayandığı için Russell paradoksu gibi çelişik önermelere matematiksel bir doğruluk olarak izin veriyordu. Hilbert bu sorunun matematiksel ispatlar yaparken küme kuramsal yapının kullandığı semantik içerikten, mantıksal olmayan terimlerden kaynaklandığını düşünmekteydi. Bu yüzden Frege’den farklı olarak biçimsel dizgesini oluştururken semantik terimler yerine anlamlı olmayan mantıksal terimlere yer vererek daha mekanik bir sistem elde etmek istedi. Hilbert’in elde etmek istediği bu sistem içerikli matematiğin (İng. *contentual mathematics*) içeriksiz tamdeyimlerle (İng. *formula*) oynanan bir oyunla yer değiştirmesi olarak yorumlanmıştır (Zach, 2019).

Hilbert’in oluşturmak istediği biçimselleştirme (İng. *Formalisation*) işlemini nasıl gerçekleştirdiğini temel olarak dört basamakta ele almak mümkündür.

İlkin dizgede kullanılacak imlerin tamamının listesi hazırlanır. Bunlar dizgenin sözcük dağarcığıdır. İkinci olarak “oluşum kuralları” belirlenir. Bu kurallar sözcük dağarcığındaki imlerin hangi yan yana gelişlerinin tamdeyim (formül) olarak kabul

edilebilir olduğunu belirler. Bu kurallar dizgenin dilbilgisini (gramer) oluşturan kurallar olarak da görülebilir. Üçüncü olarak, dönüşüm kuralları ifade edilir. Bunlar eldeki yapının diğer tamdeyimlerinin türetildiği tamdeyimlerin tam yapısını betimlemektedir. Bu kurallar aslında çıkarım kurallarıdır. Son basamakta da bazı önermeler aksiyom (ya da ilkel tamdeyim) olarak seçilir. Bu aksiyomlar tüm dizgenin temellerini oluştururlar. Dönüşüm kurallarının kullanılmasıyla aksiyomlardan türetilen tamdeyimleri “dizgenin teoremi” olarak adlandıracağız. Biçimsel kanıtlamayla da her biri ya aksiyom ya da dönüşüm kuralları aracılığıyla diğer tamdeyim-lerden türetilmiş bir dizi sonlu tamdeyimi anlıyoruz. (Nagel ve Newman, 1994: 55-56)

Daha önce de ifade edildiği üzere Hilbert oluşturmak istediği biçimsel dizgenin temel ilksel işaretlerini mantıksal terimlerden meydana getirmektedir. Örneğin “ $2+3=5$ ” önermesi matematiksel bir önerme ifade etmekle birlikte aynı zamanda düzgün bir tamdeyimdir (İng. *well formed formula*). Bu tamdeyime ait işaretlerin hangi oluşum kurallarına göre yan yana geldikleri konusu bu tamdeyim hakkında konuşabilmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden Hilbert matematiksel önerme ile bu önerme hakkında konuşan üst matematiksel (İng. *metamathematical*) önerme arasında bir ayrıma gider. Bu sayede işaretlerin hangi yan yana gelişlerinin tam deyim oluşturduğunu ve diğer tam deyimlerin nasıl türetileceğini belirlerken üst matematiksel akıl yürütmeye başvurur. Hilbert matematiksel kanıtlamada kullandığı üst matematiksel gösterim sayesinde tamdeyimlerin birtakım paradokslar meydana getirecek şekilde bir araya gelmesini de önlemek istemektedir. “Ayrıca bu ayrım, matematiksel çalışmalarda ve çıkarımlarda kullanılan işlemlerin ve mantıksal kuralların kesin tanımlarını gerektirmiştir ki, birçok matematikçi bunları kullanırken nelerden yararlandığının açık seçik farkında olmamıştır” (Nagel ve Newman: 44).

Hilbert, oluşturmak istediği biçimsel dizge üzerinden her matematiksel doğruluğu bir teorem olarak ispatlamak ya da yanlış bir matematiksel önermenin de yanlışlığını ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu sayede biçimsel olarak tutarlı bir dizgede, bir aksiyomun ve onun değillemesinin dizge içinde ispatlanabilir olmaması sağlanacaktır. Fakat Hilbert’in, aritmetiğin tutarlılığının biçimsel aritmetik dizge içerisinde gösterilebilir olduğuna yönelik çabaları Gödel’in teoremleriyle birlikte büyük bir yara almıştır.

4. Gödel’in Tamamlanamazlık Teoremleri

Hilbert aritmetiğin aksiyomlarının tutarlılığını göstermek için oluşturduğu biçimsel dizgenin çelişkiye yol açmayacak şekilde tutarlı bir sistem olduğunu öngörmektedir. Gödel ise Hilbert’in oluşturduğu biçimsel dizgede doğru olduğu anlaşılan ama doğruluğu ispat edilemeyen bir önerme inşa eder. Hilbert’in programının temel iddiasına ters olan bu durum Hilbert’in inşa ettiği biçimsel dizgenin tutarlılığının sağlanamadığını da gösterecektir.

Gödel'in tamamlanamazlık teoremlerinde tamamlanamamaktan kastedilen şey, tutarlı olduğu varsayılan bir biçimsel sistemde karar verilemeyen, ispatı verilemeyen ya da çözümsüz kalan aritmetik önermelerinin ortaya çıkmasıdır. Ortaya çıkan bu karar verilemez önermeler sisteme aksiyom olarak eklense bile yeni bir saptanamaz, karar verilemez önerme inşa etmek mümkün olmaktadır. Bu yüzden karar verilemeyen önermelerin biçimsel sistem içinde ortaya çıkmasının engellenememesi, sistemin tamamlanamaz olduğunu göstermektedir.

Gödel'in eksiklik teoremine göre, aritmetiği aksiyomatikleştirebilen herhangi bir sistem içerisinde bu sistemden elde edilemeyen formüller vardır. Yani, matematik sistemlerinde öyle teoremler vardır ki bu teoremlerin doğruluğu veya yanlışlığı o sistem içerisinde gösterilememektedir. Gödel'in bu teoremi matematikte bilinemez bir şeyin olmadığına inanan biçimciler için oldukça sarsıcıdır. Gödel'in ikinci eksiklik teoremi ise bir sistemin tutarlılığının sistemin kendi içerisinde gösterilemeyeceğini ispat ederek biçimcilerin bütün hayallerine son vermiştir (Gür, 2006: 48-49).

Peki, Gödel nasıl olup da teoremlerini ispat edebilmiştir? Gödel teoremlerini ispat ederken kırk altı tanımdan hareket ederek ispat işlemlerini aşama aşama gerçekleştirir. Bu ispat aşamalarını tek tek takip etmek bu çalışmanın kapsamını aşacağından biz ispatın temel mantığını ve ileri sürdüğü savları ele almaya çalışacağız. Gödel, kanıtlamasına önce biçimsel bir dizge inşa ederek başlar. Bu biçimsel dizge de aynı Hilbert'in sisteminde olduğu gibi ilksel işaretleri, oluşum ve dönüşüm kurallarını kullanarak aritmetiğin tüm önermelerini ifade edebilecek bir sistemdir.

Gödel, *Principia Mathematica* gibi kapsamlı bir biçimsel dizgede karar verilemeyecek bir önerme inşa edebilirse bu dizgenin eksik bir dizge olduğunu göstermiş olacaktır. Bu önermenin inşa edilmesinden önce Hilbert'in kullandığı temel, ilksel işaretleri birebir eşleme yoluyla doğal sayılarla eşleştirme yoluna gider.

İspatlamalar da benzer şekilde biçimsel bakış açısıyla, formüllerin sonlu serilerinden başka bir şey değildir (kesin belirleyici özellikleri ile). Matematiksel amaçlar için, hangi nesnelerin temel işaretler olarak kullanıldıkları elbette önemsizdir ve biz bunların yerine doğal sayıları kullanmayı uygun buluyoruz. O zaman, buna göre bir formül, doğal sayıların sonlu bir serisidir ve belirli bir ispat şeması doğal sayıların sonlu serilerinin bir sonlu serisidir. Matematiksel kavramlar (önermeler) bu yolla doğal sayılara ilişkin kavram (önerme) ya da onların serileri haline gelirler ve sonuçta PM'nin kendi dizgesi içerisindeki semboller olarak en azından kısmen ifade edilebilir duruma gelirler. (Gödel, 2010: 24-25)

Gödel'in doğal sayıları kullanmaktaki amacı bu sayıların izomorfik bir görüntüsü olarak meta-matematiksel önermelerin ispatın gerçekleştirilmesinde daha işlevsel kılınmasıdır. Yani Gödel biçimsel sistemin dilinde ifade edilebilecek bütün önermelerin

aritmetikte de karşılık bulmasını istediği için sistemi aritmetikleştirilmiştir. Hilbert'in kullandığı biçimsel sistemin aritmetikleştirilmesi işlemi ise sistemin temel işaretlerini bir numara (doğal sayılar cinsinden) ile eşleyerek yapılır.

Eğer biçimsel bir aritmetik dizgesi hakkındaki üst-matematiksel karmaşık önermeler, Gödel'in umduğu gibi dizgenin içindeki aritmetiksel önermelere çevrilebilirlerse (ya da yansıtılabilirlerse), üst-matematiksel kanıtlamaları kolaylaştırıcı bir kazanç elde edilmiş olacaktır. Çünkü aynen uzay eğrilerinin ve yüzeylerinin içsel geometrik ilişkilerini cebirsel formüllerle temsil etmek (ya da yansıtmak), geometrik ilişkilerin kendileriyle uğraşmaktan nasıl daha kolaysa, karmaşık mantıksal ilişkilerin aritmetiksel karşılıklarıyla uğraşmak mantıksal ilişkilerin kendileriyle uğraşmaktan daha kolaydır. (Nagel ve Newman: 71)

Gödel numaralandırması olarak da ifade edilen bu işlem aslında Hilbert'in biçimsel sisteminde kullanılan mantıksal işaretlerin, operatörlerin devre dışı kalması anlamına gelmektedir. Çünkü Gödel, Hilbert'in yaptığı şekliyle mantığın araçları kullanılarak eksiksiz bir sistemin inşa edilemeyeceğini göstermek istemektedir. Yani matematiğin nihai olarak eksiksiz olmaya mahkûm olduğunu değil de Hilbert'in kullandığı araçlarla bunun böyle olacağını göstermek istemektedir.

Az önce sözünü ettiğimiz eşleme yöntemi sayesinde Gödel herhangi bir "T" dizgesinin temel işaretlerini gayet keyfi bir biçimde doğal sayılarla birebir eşler. Böylece biçimsel sistemin temel işaretleri ve bu yolla kurulan tamdeyimleri de doğal sayılar cinsinden temsil edilir. Gödel biçimsel sistemi doğal sayılar cinsinden temsil ettikten sonra bu sistem hakkında konuşan üst-matematiksel (İng. *metamathematical*) dili de aritmetikleştirme yoluna gider. Bunu yapmakta ki amacı ise doğal sayılar cinsinden temsil edilen tamdeyimler ile bu tamdeyimler hakkında konuşan üst-matematiksel dil arasında işlem yapma kolaylığını elde etmektir. Böylece "T dizgesi tutarlıdır" şeklindeki üst-matematiksel önermeye karşılık gelen aritmetiksel tamdeyimi inşa etmeyi ve bu tamdeyimin biçimsel olarak karar verilemez olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. Peki, biçimsel dilin unsurlarının eşleme yöntemiyle doğal sayılarla eşlenmesi sonucu her tamdeyime verilen Gödel numaraları nasıl elde edilmektedir?

4.1. Gödel Numaralandırması

Gödel biçimsel dilde oluşturduğu her cümleyi bir sayı ile kodlayarak dildeki sembollere karşılık bir kod numarası atamaktadır. Bu şekilde yapılmasının sebebi ise sistemde oluşturulan her cümleye karşılık gelen sayısal bir ilişki tanımlamaktır (Çevik:

88). Böylelikle Gödel'in kullandığı biçimsel dizgenin temel işaretleri farklı birer doğal sayı ile numaralandırılmaktadır.²

Bu temel işaretlerden meydana gelmiş bir tamdeyim örneği olarak "En az bir x vardır ki, bu x , y 'nin ardılıdır" şeklinde okunan $(\exists x)(x = sy)$ tamdeyimine karşılık gelen Gödel sayısının nasıl elde edildiğine bakabiliriz.

Bu tamdeyimin on oluşturucu temel imine karşılık gelen sayılar sırasıyla şunlardır: 8, 4, 11, 9, 8, 11, 5, 7, 13, 9. Şimdi bu karşılık gelmeyi göstereyim.

(\exists	x)	(x	=	s	y)
↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓
8	4	11	9	8	11	5	7	13	9

(Nagel ve Newman: 79).

Böylece Hilbert'in kullandığı biçimsel tamdeyimin temel işaretlerinin her birine bir doğal sayı karşılık gelecek şekilde aritmetik bir tamdeyim elde edilmektedir. Gödel yukarıdaki tamdeyimi doğal sayılar cinsinden ifade ederek mantıksal araçlar arasındaki işlem karmaşıklığını aşmayı hedefler. Fakat yukarıdaki tamdeyime karşılık gelen sayılar topluluğu yerine tamdeyime sadece bir sayının karşılık gelmesinin tamdeyimler arası işlemleri daha da kolaylaştıracağını düşünmektedir. "Bir doğal sayı böylece yalnızca her temel işarete değil aynı zamanda bu işaretlerin her sonlu serisine de birebir eşleştirilir." (Gödel: 33). Fakat temel işaretlerin doğal sayılarla numaralandırılmasındaki keyfilik sayılar topluluğunu temsil edecek olan bir sayıyı oluştururken söz konusu değildir. Çünkü Gödel her bir tamdeyimi temsil eden bir sayıyı oluştururken bu sayının yalnız ve yalnız o tamdeyimi temsil etmesi gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde tamdeyimlerin diğer tamdeyimlerle karışması sonucu matematiksel işlemler yapmak olanaksız hale gelmektedir.

Bir tamdeyime karşılık gelecek tek bir sayı, büyüklük sırasına göre dizilen asal sayıların, tamdeyimde karşılık geldikleri Gödel sayısına göre kuvvetleri alındıktan sonra birbirleriyle çarpılmasıyla bulunacak sayı olacaktır. Böylece yukarıdaki tamdeyime şu sayı karşılık gelecektir: $2^8 \times 3^4 \times 5^{11} \times 7^9 \times 11^8 \times 13^{11} \times 17^5 \times 19^7 \times 23^{13} \times 29^9$. (Nagel & Newman: 79)

Böylece Gödel yukarıdaki tamdeyime karşılık gelen sayılar topluluğunun kalabalık yapısını bir sayıda temsil etmektedir. Tamdeyimin işaretlerini temsil eden doğal sayılar, büyüklük sırasına göre yazılan her asal sayının üslü kuvveti olacak şekilde yazılıp yan yana çarpıldığında ortaya çıkan sayı tamdeyimin Gödel sayısı olmaktadır. Gödel'in asal sayıları kullanmasının temel sebebinin biçimsel sistemde ifade

² Not: Gödel numaralandırmasında temel işaretlere, sayısal değişkenlere, önerme ve yüklem değişkenlerine hangi Gödel sayılarının karşılık geldiğine bakmak isteyenler Nagel ve Newman'ın söz konusu kitabının 76-78 sayfa aralığını okuyabilir.

edilebilecek her önermenin aritmetik olarak temsil edilmesi ve bu temsillerin farklı yerlere tekabül etmesidir. Her tamdeyimin sadece tek bir Gödel sayısı olduğu için hem tamdeyimden Gödel sayısını hem de Gödel sayısından tamdeyimi bulmak mümkün olmaktadır.

Böylelikle asal sayıların üssü cinsinden temsil edilen aritmetik önermeler birebir olarak temsil edilmiş olmaktadır. "Birebir olması *Aritmetiğin Temel Teoremi*'nden geliyor: *2'den büyük veya 2'ye eşit her doğal sayı asal sayıların çarpanları ile yazılabilir ve bu çarpanlar biriciktir*" (Çevik: 90).

Gödel'in tamdeyimleri birer sayı ile temsil etmesi hem tamdeyimlerin Hilbertçi anlamdaki biçimsel dilin mantıksal yapısından kurtulmasını sağlamakta hem de tamdeyimler arası ilişkileri ve hesaplamaları kolaylaştırmaktadır.

4.2. Üst Matematiğin Aritmetikleştirilmesi

Çalışmamızın başlarında ele aldığımız Hilbert'in programında üst matematiğin matematiksel tamdeyimler hakkındaki bildirimler olduğunu ifade etmiştik. Bir önceki bölümde Gödel numaralandırmasının ilk adımını ele aldık. Yani Gödel bu aşamada biçimsel dile ait tamdeyimleri birebir olarak doğal sayılarla eşleyerek biçimsel dili aritmetiklemiştir. Böylece tamdeyimler arası ilişkileri daha kolay incelemek ve hesaplamak için sayısal ilişkilere indirgemiş olmaktadır.

Gödel numaralandırmasının bir sonraki aşaması ise tamdeyimler hakkında konuşan üst-matematiğin bu tamdeyimleri biçimselleştirilmiş aritmetik bir dizgede temsil etmesidir. Bu aşamada üst matematiğe ait biçimselleştirilmiş tamdeyimler, hakkında konuştukları matematiksel tamdeyimlere karşılık gelen Gödel sayılarını temsil eder. Böylece belli bir Gödel sayısına sahip olan tamdeyim ya da tamdeyimler dizisi ile bir başka tamdeyim ya da tamdeyimler dizisi arasındaki bağıntı üst matematik dilde biçimsel olarak belirlenebilmektedir.

Şimdi şu aşağıdaki üst matematiksel önermeye dikkat edelim: "x Gödel sayılı tamdeyimler dizisi, z Gödel sayılı tamdeyimin kanıtlanmasıdır." Bu önerme x ile z arasındaki saf aritmetiksel bağıntıları ifade eden aritmetiksel biçimsel dizge içinde belirli bir tamdeyim tarafından temsil edilir (yansıtılır). --- x ile z arasındaki bu bağıntıyı, ona karşılık gelen üst-matematiksel önermeyi bize anımsatması için 'Dem (x, z) tamdeyimi olarak yazıyoruz (yani, "x Gödel sayılı tamdeyimler dizisi, z Gödel sayılı tamdeyimin kanıtlanmasıdır." Üst matematiksel önermesini). (Nagel & Newman: 83.84)

Bu örnekte de görüleceği üzere x Gödel sayılı tamdeyimler dizisi ile z Gödel sayılı başka bir tamdeyim arasında kanıtlama (İng. *demonstration*) bağıntısı kurulmaktadır. Gödel bu sayede x ve z Gödel sayıları arasında kurulması gereken kanıtlama bağıntısını 'Dem'

fonksiyonu sayesinde biçimselleştirir. Bu bağıntı üst-matematiksel bir dizgede biçimsel olarak "Dem (x, z)" şeklinde ifade edilen tamdeyim tarafından temsil edilebilmektedir. Yani bir sayı çifti arasındaki aritmetiksel bağıntıların sağlanıp sağlanmadığı, sayılar arasındaki bağıntılarla yansıtılmış (eşlenmiş) üst-matematiksel önermenin doğru olduğu gösterilerek yapılmaktadır (Nagel ve Newman: 84).

Yukarıda nasıl ki "Dem (x, z)" tamdeyimi iki ayrı Gödel sayısına sahip olan tamdeyim ve tamdeyimler dizisi arasında "x, z'nin kanıtlamasıdır" anlamına geliyorsa bu tamdeyimin değillemesi de üst-matematikte temsil edilebilir. " \sim Dem (x, z)" şeklinde üst-matematikte temsil edilen tamdeyim, "x, z'nin kanıtlaması değildir" olarak okunmaktadır.

Ayrıca " \sim Dem (x, z)" tamdeyimine (x) öneki getirilerek "(x) \sim Dem (x, z)" tamdeyimi elde edilir. Bu tamdeyim "tüm x'ler için x Gödel sayılı tamdeyimler dizisi, z Gödel sayılı tamdeyim kanıtlaması değildir" biçiminde okunmaktadır. Oluşturulan bu yeni tamdeyim üst-matematiksel dilde "z Gödel sayılı tamdeyim kanıtlanamaz" ifadesini temsil etmekte ya da yansıtmaktadır. Gödel bu üst-matematiksel ifadeye benzer biçimde kanıtlanamayan bir 'G' tamdeyimini inşa etmek istemektedir.

' $(\exists x) (x = sy)$ ' tamdeyiminin Gödel sayısı m'dir, y'nin Gödel sayısı ise 13'tür. Gödel sayısı 13 olan değişkenin (yani y'nin) yerine m sayısını koyalım. Elde ettiğimiz tamdeyim $(\exists x) (x = sm)$, m'in ardılı olan bir x sayısı vardır, demektir. Bu tamdeyim de kolaylıkla hesaplanabilecek bir Gödel sayısı vardır. Fakat hesaplamayı yapmak yerine, bu sayıyı seçik bir üst-matematiksel nitelendirme ile belirleyebiliriz: bu, 13 Gödel sayılı değişkenin yerine m sayısı koyularak bulunan m Gödel sayılı tamdeyimden elde edilmiş tamdeyim Gödel sayısıdır. Bu üst-matematiksel nitelendirme, m ve 13 sayılarının bazı aritmetiksel fonksiyonları olan belirli bir sayıyı tam olarak belirlemektedir; bu fonksiyonun kendisi de biçimsel dizge içinde ifade edilebilir. --- Bu gösterim 'sub(m,13, m) olarak yazılacaktır, bu biçimin amacı, temsil ettiği üst-matematiksel nitelendirmeyi anımsatmaktır, yani, 13 Gödel sayılı değişkenin yerine m sayısı koyularak bulunan m Gödel sayılı tamdeyimden elde edilmiş tamdeyim Gödel sayısıdır' önermesini. (Nagel ve Newman: 85)

" \sim Dem (x, z)" tamdeyiminin üst matematiksel biçimsel dizgede x ile y sıralı ikilisi arasında bir kanıtlama fonksiyonunu icra ettiğini daha önce ifade etmiştik. Gödel 'Dem' fonksiyonuna ilaveten yerine koyma fonksiyonunun kısaltılmışı olan 'Sub' (İng. *substitution*) fonksiyonunu da kullanmaktadır.

" $(\exists x) (x = sy)$ " tamdeyiminin Gödel sayısının 'm' olduğunu tekrar hatırlayalım. Bu tamdeyimdeki Gödel sayısı 13 olan y^3 değişkeninin yerine m sayısı koyulmaktadır. Böylece elde edilen yeni tamdeyim " $(\exists x) (x = sm)$ ", m'in ardılı olan bir x sayısı vardır

³ Not: Gödel x,y,z gibi sayısal değişkenleri sırasıyla 11, 13, 17 gibi asal sayılarla eşlemektedir. Bu yüzden y değişkeninin Gödel sayısı 13 olarak eşlenmektedir.

anlamına gelmektedir. Gödel y değişkeninin yerine m sayısını koyarken bahse konu olan 'Sub' fonksiyonunu kullanmaktadır.

Bu durumda m Gödel sayılı tamdeyim olan $(\exists x) (x = sy)$ tamdeyiminde y 'nin yerine m sayısını koyduğumuzda $(\exists x) (x = sm)$ m 'nin ardılı olan bir tamdeyim vardır şeklinde okunan yeni bir tamdeyim elde edilir. Gödel bu yeni tamdeyimde Gödel sayısının daha önce gösterdiğimiz yöntemle hesaplanabileceğini ama bunu yapmak yerine bu tamdeyimin Gödel sayısını üst-matematiksel bir ifadeyle belirleyebileceğimizi ifade eder. Dolayısıyla bu yeni tamdeyimin Gödel sayısı üst-matematiksel ifadeyle şöyle belirtilir: m Gödel sayılı tamdeyimdeki 13 Gödel sayılı değişken olan y 'nin yerine m sayısı koyularak elde edilen yeni tamdeyimin Gödel sayısıdır. Böylece bir tamdeyimdeki değişkenin yerine o tamdeyimin Gödel sayısı koyularak elde edilen yeni bir tamdeyimin Gödel sayısına, hiç hesaplamadan üst-matematiksel bir dilde erişilmektedir.

Yerine koyma fonksiyonunun bir tamdeyim olmasa da bir deyim olarak herhangi bir sayıyı nasıl belirlediğini (İng. *identify*) "sub ($y, 13, y$)" deyimini üzerinden açıklayabiliriz. "Bu sayı, 13 Gödel sayılı değişkenin yerine y değişken sayısı koyularak bulunan y Gödel sayılı tamdeyimden elde edilen tamdeyimin Gödel sayısıdır" (Nagel ve Newman: 89).

Gödel artık bu aşamada öyle bir tamdeyim inşa etmek istemektedir ki bu tamdeyim biçimsel olarak karar verilemez bir tamdeyim olsun. Bunun için önce sub ($y, 13, y$) deyimini içerecek şekilde biçimsel dizgede üst-matematiksel bir önermeyi temsil edecek bir tamdeyim inşa edilir: $(1) (x) \sim \text{Dem} (x, \text{sub} (y, 13, y))$. Bu tamdeyim "sub ($y, 13, y$) Gödel sayılı tamdeyim kanıtlanabilir değildir" olarak okunan ve üst matematiksel bir tamdeyimi temsil eden bir tamdeyimdir. Fakat $(x) \sim \text{Dem} (x, \text{sub} (y, 13, y))$ tamdeyimi biçimsel bir dizgede ifade edildiğinden bu tamdeyimin hesaplanabilen bir Gödel sayısı olmak durumdadır.

"Bu sayının n olduğunu varsayalım. Şimdi (1)'deki tamdeyimin 13 Gödel sayılı değişkeninin (yani ' y ' değişkeninin) yerine ' n ' sayısını koyalım. Bu yeni tamdeyime Gödel'e atfen "G" diyelim; G aşağıdaki biçimi alacaktır: $(G) (x) \sim \text{Dem} (x, \text{sub} (n, 13, n))$ " (Nagel ve Newman: 89).

Böylece Gödel üst-matematikte biçimsel bir dizgeye ait kanıtlanamayan bir tamdeyim inşa etmiş olmaktadır. Bu tamdeyimin niçin kanıtlanamaz olduğunu birkaç adımda incelemek mümkündür. Daha önce incelediğimiz tamdeyimlerde olduğu gibi G tamdeyiminin de bir Gödel sayısı olmak durumundadır. Öyleyse G tamdeyiminin Gödel sayısı nedir?

Bu sayının sub (n, 13, n) olduğunu görebiliriz. Hatırlanacağı üzere bu sayı, 13 Gödel sayılı değişkenin (yani 'y' değişkeninin) yerine n sayısı koyularak elde edilen tamdeyimin Gödel sayısıdır. Ancak G tamdeyimi, (1)'deki tamdeyimde 'y' değişkeninin yerine 'n' koyularak bulunan 'n' Gödel sayılı tam deyimden elde edilmişti. Dolayısıyla G'nin Gödel sayısının aslında sub (n, 13, n) olduğu görülmektedir (Nagel ve Newman: 90).

Daha önce de ifade edildiği üzere $\sim\text{Dem}(x, \text{sub}(y, 13, y))$ tamdeyiminin Gödel sayısının n olduğu varsayılmıştı. Ayrıca $\sim\text{Dem}(x, \text{sub}(y, 13, y))$ tamdeyiminde 13 Gödel sayılı değişken olan y'nin yerine n sayısı koyularak G tamdeyiminin elde edildiği hatırlanmalıdır. Bu durumda G tamdeyiminin Gödel sayısının, sub (y, 13, y)'nin 13 Gödel sayılı y değişkeninin yerine n sayısı koyularak elde edilen tamdeyimin Gödel sayısı olduğu açık olarak ortadadır. G tamdeyiminin de (x) $\sim\text{Dem}(x, \text{sub}(y, 13, y))$ tamdeyimindeki 'y' değişkeninin yerine n sayısı koyularak elde edildiğini hatırlayalım. Bu durumda G'nin Gödel sayısının sub (n, 13, n) olduğu söylenebilir.

G'nin Gödel sayısının sub (n, 13, n) olduğunu bir kenarda tutalım. Bu durumda G tamdeyiminin biçimsel dizgedeki gösterimi olan (x) $\sim\text{Dem}(x, \text{sub}(n, 13, n))$ tamdeyimi açıkça kendisinin yani G'nin kanıtlanamaz olduğunu öne sürmektedir. Burada yapılan şey kısaca söylenirse, kendisinin kanıtlanamaz olduğunu ifade eden bir G tamdeyimi hakkında konuşan üst-matematiksel önerme, G'nin kanıtlanamaz olduğunu söylediğinde ortaya çıkan paradokstur. Bu paradoks yalancı paradoksuna benzer bir biçimde karar verilemeyen bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Gödel G'nin kanıtlanamaz olduğunu ifade eden üst-matematiksel tamdeyimi biçimsel olarak inşa ederek bu tamdeyimin kanıtlanabilir olduğunu göstermektedir. Gödel bu kanıtlamayı yaparken neyin biçimsel olarak kanıtlanabilir olduğunu neyin olmadığını göstermek için bu sınırları karakterize eden özyineli fonksiyonlar (İng. *recursive functions*) kümesinin tespitini yapmaktadır. Özyineli fonksiyonlar kümesi bir biçimsel dizgede temsil edilebilir olan fonksiyon ve bağıntıları içeren küme olarak düşünülmelidir.

Fakat biçimsel bir dizgede kendi kendisinin kanıtlanamaz olduğunu ileri süren tamdeyim kendi kendisinin Gödel numarasına gönderme yaptığı için paradoksal bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu paradoksal durumu ortaya çıkartan G tamdeyimi, hakkında anlamlı olarak konuşamadığımız karar verilemeyen bir tamdeyim olduğu için özyineli fonksiyonlar kümesinin dışında kalmaktadır.

Hilbert'in programının ana hedefinin aritmetiğin tutarlılığını göstermek olduğunu biliyoruz. Gödel bu projeye karşıt bir taraftan yaklaşarak aritmetiğin tutarlılığını göstermek yerine tutarlı olmadığını gösterecek bir tamdeyimi ispatlamaktadır. Böylece Hilbert'in hedeflediği T gibi bir aksiyomatik sistemin tutarlı olmadığını kanıtlamıştır.

Gödel'in aritmetiğin tutarsız olduğunu $(x) \sim \text{Dem}(x, \text{sub}(n, 13, n))$ tamdeyimi üzerinden nasıl gösterdiğini incelemeye çalıştık.⁴ Gödel'in biçimsel olarak karar verilemez olduğunu gösterdiği tamdeyimin aritmetiğin tutarsızlığı ile ilgili ne anlam taşıdığına biraz daha genel bir çerçeveden baktığımızda Gödel'in devrimsel buluşu ortaya çıkmaktadır.

Aritmetiği kapsayan T gibi bir aksiyomatik dizge düşünelim. Bu dizgenin tutarlı olduğu varsayımı altında $(x) \sim \text{Dem}(x, \text{sub}(n, 13, n))$ gibi bir tamdeyimin kanıtlanamaz olduğunu Gödel ispatlamıştır. Bir aritmetik sistemin tutarlı olmasının aksiyoamlardan çelişki çıkarılamaması ile mümkün olduğunu daha önce ifade etmiştik. Gödel'in inşa ettiği tamdeyim ise biçimsel bir aritmetik dizgesinde karar verilemeyen bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Dizgede bir çelişkinin yani karar verilemez bir önermenin ortaya çıkması dizgenin tutarsız olduğu anlamına gelmektedir. Gödel'in birinci eksiklik teoremi olarak bilinen incelediğimiz tamdeyim ile Gödel aritmetiğin tutarsız olduğunu göstermektedir.

T 'den "Eğer T tutarlıysa, G önermesi T 'den çıkarılamaz" önermesi çıkarılabilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi "G önermesi T 'den çıkarılamaz" önermesi aslında G 'nin kendisidir. O halde T 'den "Eğer T tutarlıysa G " önermesi çıkarılabilir. Şimdi T 'nin tutarlı olduğunu varsayalım. O zaman bu, G önermesinin T 'den çıkarıldığı anlamına gelir. Ancak bu, Gödel'in Birinci eksiklik teoremi ile çelişmektedir. O halde T eğer tutarlıysa, T kendisinin tutarlı olduğunu kanıtlayamaz. Buna Gödel'in ikinci eksiklik teoremi diyeceğiz. (Çevik: 84-85)

Gödel birinci eksiklik teoremi ile aritmetiğin tutarsız olduğunu ispatlamakla kalmamıştır. Aynı zamanda inşa ettiği tamdeyimin bir sonucu olarak aritmetik dizgenin tamamlanamaz olduğunu da ispat etmiştir. Çünkü inşa edilen karar verilemez önerme bir aksiyom olarak dizgenin aksiyoamlarına dahil edilse bile o dizge içerisinde yine karar verilemez önermeler inşa etmek mümkün olmaktadır. Bu durumda karar verilemez olan önermeler bitirilemediği için yeniden ispatlanamazlık durumu dizgenin tamamlanamaz olmasıyla sonuçlanmaktadır. Dizgenin tam olmaması anlamına gelen bu durum da Gödel'in ikinci teoremi olarak bilinmektedir.

Belirtilmesi gereken önemli bir ayrıntı da Gödel'in kanıtlanamayan ama doğru olan bir önerme inşa ettiğini ifade etmesidir. Buradaki doğruluktan ne kastedildiği bizim çalışmamızda yürütülen tartışma açısından son derece önemlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gödel, aritmetik dizgenin içerisinde biçimsel olarak karar verilemez bir önerme inşa etmektedir. Fakat biçimsel aritmetik dizgenin dışına çıkıldığında, üst-matematiksel gösterim sayesinde aritmetiksel bir doğruluk elde edildiğini

⁴ Not: Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu gösterimi yaparken Nagel ve Newman'ın Gödel teoremlerini incelerken kullandıkları modeli esas aldık.

ispatlamıştır. Yukarıda G tamdeyimi olarak incelediğimiz tamdeyim tutarlı olduğu varsayılan bir biçimsel aritmetik dizgede karar verilebilir değildir. Fakat üst-matematiksel gösterim sayesinde doğru olduğu gösterilebilmektedir. “Yani “ $(x) \sim(x+3=2)$ ” tamdeyimi (3 eklendiğinde 2 sonucunu veren hiçbir tamsayı yoktur), nasıl tüm tamsayılar için zorunlu olan (her ne kadar çok basit olsa da) bir özellik formüle ediyorsa G tamdeyimi de zorunlu olarak tüm tamsayılar için tutan belirgin bir sayısal özellik formüle eder” (Nagel ve Newman: 91).

Gödel'in doğru olduğunu gösterdiği ama biçimsel olarak karar verilemeyen G önermesi, *Principia Mathematica* ve *Peano Aritmetiği* gibi aksiyomatik sistemlerin tam (İng. *complete*) ve tutarlı (İng. *sound*) olmadığı gibi bir sonuca işaret etmektedir.

Bu sonuç başka bir biçimde ifade edilirse, doğal sayılar teoreminin tutarlı bir aksiyomatikleştirimi doğal sayılara ilişkin bütün doğrulukları yakalayamamaktadır. Doğal sayılarla ilgili bazı aksiyomatikleştirimler diğerlerinden daha fazla sayıda doğruluğu yakalayabilmektedir. Fakat doğal sayıların tamamına ilişkin tüm doğrulukları tutarlı bir biçimde gösterebilen tek bir aksiyomatikleştirim yoktur. Bu sonuç, matematiksel doğruluğun aksiyomlardan çıkarılabileceğini savunan görüşe kesin bir darbe vurmaktadır (Barker, 2017: 157-158).

Gödel'in teoremleri sadece biçimsel aritmetik dizgelerde karar verilemeyen önermeler olduğunu göstermemektedir. Aynı zamanda bu sistemlerin aksiyomatik yapısı ne kadar güçlendirilirse güçlendirilsin, yine de aksiyomatik olarak ispat edilemeyen doğrulukların ortaya çıkacağını göstermektedir. Bu ikinci durum aynı zamanda aritmetiğin tam olmadığını gösteren Gödel'in ikinci tamamlanamazlık teoremine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Gödel teoremlerinin esas devrimsel sonucu, aritmetiğin aksiyomatik sistemi hakkında her güçlendirme çabasına karşı ortaya çıkabilecek karar verilemeyen önermelerin tüketilemez olduğunun gösterilmesidir.

Böylece biçimsel aksiyomatik sistemlerde ispat edilemeyen doğrular aksiyomatik sistemlerin yetersiz olup olmadığı, başka ispat sistemlerinin imkânı gibi tartışmaları doğurmaktadır. Matematiksel mantık ve matematiğin temelleri alanlarında özel olarak çalışma yapmayan matematikçiler doğruluk ile ispat edilebilirliğin aynı şey olduğuna ilişkin yaygın bir kanaate sahiptir. Bu iki kavram arasında ayırım yapma gereği duymayan bir başka kesim ise Hilbert'in öncülüğünü yaptığı biçimselcilerdir. Gödel 1968 tarihinde Hao Wang'e yazdığı bir mektupta biçimselcilerin biçimsel olarak ispatlanabilirliği matematiksel doğruluk kavramının bir analizi olarak gördüklerini ve bu yüzden bu ikisi arasında bir ayırım yapmadıklarını ifade etmiştir (Murawski, 2020: 13-14).

Biçimselcilerin biçimsel bir dilde ispatlanabilir olan bir önermeyi aynı zamanda doğru bir önerme olarak telakki etmeleri Gödel'in teoremleri tarafından tartışmaya açılmıştır. Söz konusu tartışma çerçevesinde Gödel'in felsefi pozisyonunun izlerini sürmek biçimsel dilde ispat ile doğruluk arasındaki gerilimi takip edebilmek için önemli bir adım olmaktadır.

5. Biçimsel Dilde İspatlanabilirlik-Doğruluk İlişkisi

Hilbert'in biçimselcilik programının Gödel tarafından çürütülmesi önemli bir felsefi sorunu ortaya çıkarmaktadır. Eğer Gödel haklıysa ve doğru olduğu halde biçimsel olarak ispat edilemeyen önermeler varsa – ki Gödel'in birinci teoremi bunu göstermiştir- matematiğin eksik olduğu söylenebilir. Bu durumda biçimsel kanıtlamanın sınırları doğruluğun sınırlarını kuşatamamaktadır. Yani biçimsel olarak karar verilemeyen ama doğru olan önermeler inşa etmek mümkündür.

Bu yüzden Gödel'in ulaştığı sonuçların ortaya çıkardığı en önemli tartışmalardan birisi matematiksel doğruluk ile biçimsel sistemlerdeki ispat arasında ortaya çıkmış olan gerilimdir. Gödel teoremleri matematiksel doğruluğun biçimsel aksiyomatik yöntem tarafından kuşatılamayacağını gösterir. Bu durumda aksiyomatik olarak ispatı verilemeyen aritmetik önermelerin doğruluk değerinin hangi matematiksel yöntem aracılığıyla verileceği sorusu gündeme gelmektedir.

Gödel bu soruya cevap verebilmek için biçimsel aksiyomatik sistemlerin sınırları dışına çıkılması gerektiğini düşünür. Sınırın dışına çıktığında ise Gödel'in de kendini yakın hissettiği matematiksel Platonculuk anlayışının sınırlarına girilmesi kaçınılmazdır. Tabii ki burada ifade edilen, Platonculuğun klasik konumlanışından ziyade Gödel'in kendi felsefi pozisyonuna yakın bir Platonculuk anlayışıdır.

“Bu görüşe göre, mantık ve matematiğin nesnelere gerçek nesnelere gibi “kavranabilirler”, yani bizim “tanımlarımız ve inşalarımızdan bağımsız olarak vardır” (Feferman'dan aktaran Gür, 2012: 96). Gödel'in matematiğin nesnelere fiziksel nesnelere benzetmesi fiziğin yasaları ile fiziksel nesnelere arasındaki ilişkinin bir benzerinin matematiksel yasalar ile matematik nesnelere arasında da olduğunu düşünmesinden dolayıdır.

Gödel'in matematiksel doğruluğu nasıl ele aldığını daha net görebilmek için Cantor'un süreklilik hipotezi (İng. *continuum hypothesis*) üzerine yazdığı yazıdaki felsefi argümanları izlemek bize Gödel'in felsefi pozisyonu ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Sonsuzluğu ilk defa matematiksel bir kuram olarak ortaya atan Cantor, doğal sayılar, tam sayılar ve rasyonel sayılar kümelerinin sayılabilir sonsuz kümeler olduklarını söyler. Fakat diğer taraftan sayılamaz sonsuz kümelerin de olduğunu ve

buna örnek olarak da reel sayıların gösterilebileceğini ifade eder (Cantor, 1874: 258-262). Burada bizim tartışmamız açısından önemli olan ise Cantor'un söz konusu bu iki sonsuz küme arasında başka sonsuz küme olmadığına ilişkin görüşüdür. "Süreklilik Hipotezi'ne göre doğal sayılar kümesinin sonsuzluğundan sonra gelen en küçük sonsuzluk reel sayılar kümesinin sonsuzluğudur" (Çevik: 127). Yani Cantor'un hipotezi; doğal sayıların kümesinden büyük olan, reel sayıların kümesinden de küçük olan sonsuz bir kümenin olmadığına ilişkindir.

1878 yılındaki makalesinde Cantor her ne kadar böyle bir varsayım ortaya atmış olsa da bu varsayımını kanıtlanamamıştır. Bu hipotezin çürütülemeyeceğini gösteren Gödel "Cantor'un Süreklilik Problemi Nedir?" (Gödel, 2004: 217-239) başlıklı makalesinde konuyu detaylıca ele almaktadır. Daha önce bu hipotezin çürütülemeyeceğini gösteren Gödel, aynı zamanda kanıtlanamayacağını da öngörmektedir. Gödel'in bu öngörüsü 1963 yılında Paul Cohen tarafından da doğrulanmıştır. Dolayısıyla bu durumda Cantor'un süreklilik hipotezi ne çürütülebilir ne de kanıtlanabilir. Gödel teoremlerinden tanıdık olduğumuz bu durum karar verilemezlikten başka bir şey değildir.

Hipotetik-tümdengelsel olan aksiyomatik bir sistem içinde bir sorunun karar verilemez oluşu, o sorunun mutlak anlamda karar verilemez olmadığı, mevcut sistem içerisinde karar verilemez olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir şekilde söylenirse Gödel, karar verilemezliğin eldeki sisteme göre değişken bir şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Gödel, Platonculuğunun da bir sonucu olarak, süreklilik hipotezinin karar verilemez oluşunu sadece eldeki mevcut aksiyomların yetersizliğiyle ilişkilendirmektedir (Gür, 1986: 80).

Görüldüğü üzere Gödel, süreklilik hipotezinin karar verilemez oluşunun mutlak anlamda söz konusu olmadığını, eldeki aksiyomatik sistem dikkate alındığında söz konusu olduğunu ifade eder. Yani *Principia Mathematica* ya da *ZFC*⁵ gibi aksiyomatik dizgelerde karar verilemeyen süreklilik hipotezi için karar vermeyi mümkün kılan daha güçlü aksiyomatik sistemler elde edilebilir. Süreklilik hipotezi için geçerli olan bu durum bir başka karar verilemeyen Gödel teoremleri içinde geçerli olmaktadır. Fakat Gödel teoremleri süreklilik hipotezinden farklı olarak doğruluğu bizzat Gödel tarafından üst-matematiksel yolla gösterilebilmiştir.

Gödel'in aksiyomatik sistemler hakkındaki bu esnek görüşleri aksiyomatik yöntemin kesinliği hakkında çoğulcu bir görüşün temsilciliğini yapmaktadır. Yani Gödel hangi

⁵ Not: "ZFC" günümüzde pek çok matematikçinin çalıştığı bir aksiyomatik sistem olarak seçim aksiyomunun da dahil olduğu Zermelo-Fraenkel küme teorisinin kısaltmasıdır.

aksiyomatik sistem daha iyi çalışıyorsa onun kullanılabileceğini ve aksiyomatik sistemlerin karar veremeyeceği önermelerin de daima olacağını ifade etmektedir. Bu itibarla bakıldığında Gödel'e göre aksiyomatik sistemler bize olası doğruluklar verir. Çünkü aksiyomatik sistemler matematiksel doğruluğu yakalamaya çalışırken insan zihninden bağımsız bir gerçekliğe sahip olan matematik ile insan zihni arasında bir boşluk oluşmaktadır. "Dolayısıyla insan zihninin eylem ve karakterlerinden bağımsız olarak var olan, sadece insan zihni tarafından algılanan ve muhtemelen de çok eksik algılanan matematiğin duyusal olmayan bir gerçekliği açıkladığını kastediyorum." (Parsons, 2014: 169).

Matematiğin nesnelere bizden ve matematikçiden bağımsız olarak var olduğuna ilişkin Platoncu görüşü savunan Gödel, bu durumun ideal bir duruma işaret ettiğini düşünmektedir. Yani matematiğin nesnelere değişmez bir şekilde vardılar fakat bizim onların doğruluklarına ilişkin kullandığımız sistemler değişken veya eksik olabilir. Diğer taraftan Gödel matematiksel nesnelere ilgili sahip olduğumuz doğruluk anlayışına bir çeşit matematiksel görüş (İng. *mathematical intuition*) aracılığıyla ulaştığımızı düşünür.

Aksiyomların bize "doğru gibi gelmeleri" olgusunda görüldüğü üzere, duyularımıza olmasa da kümeler kuramının nesnelere algılarını bir çeşit sezgiye başvuruyoruz. Bu matematiksel sezgiye, fiziksel kuramlar yaratan ve ileride değişmeyeceğine inandığımız duyularımızdan daha az güvenmemiz için bir neden göremiyorum. Şu an için karar veremediğimiz bir sorunun bir anlamı olabileceğine ve doğruluğuna gelecekte karar verilebileceğine inanmamak için de bir neden yok. Olası duyu yanılgıları fizik için ne kadar sorun ise kümeler kuramındaki paradokslarda matematik için o kadar sorundur. Daha önce de değinildiği gibi, gelecekte, Cantor'un süreklilik hipotezi türü problemlerin bir çözümüne yol açacak yepyeni matematiksel sezgiler mümkündür. (Gür, 2006: 80)

Gödel'in matematiksel Platonculuğu ile ilgili genel felsefi pozisyonunu ifade eden bu düşünceleri matematiksel görüş ya da sezgi anlayışına dayanmaktadır. Gödel'e göre nasıl fizik teorileri empirik görüş faaliyetinin eşliğinde fiziksel gerçeklik ile temas ediyorsa matematik teorileri de matematiksel görüş faaliyeti eşliğinde matematiksel nesnelere temas etmektedir. Matematiksel nesnelere kurulan bu temas sonucunda elde edilen önermeler aksiyomatik sistem üzerinde gösterilebiliyorsa matematiksel bir doğruluk olarak kabul edilmektedir.

Matematiksel görüş ile fiziksel bir algı arasındaki benzerlik çok çarpıcıdır. "bu kırmızıdır" anlık verisini düşünmek keyfidir, fakat modus ponens veya tam tümevarımı ifade eden önermeyi düşünmek öyle değildir. Burada ilgili olduğu kadarıyla fark yalnızca, ilk durumda bir kavram ile belirli bir nesne arasındaki bir ilişkinin algılanması iken, ikinci durum ise kavramlar arasındaki bir ilişkidir. (Parsons, 2014: 175)

Burada bir kavram (kırmızılık kavramı) ile bir nesne (kırmızı olan her neyse o) arasında kurulan ilişkinin matematiksel nesnelere ile matematiksel kavramlar arasında da kurulduğu ifade edilmektedir. Gödel'in biçimsel önermeleri numaralandırıp o numaraları asal sayıların üsleri olarak çarpıp biçimsel dili nasıl aritmetikleştirdiğini daha önce açıkladık. Fakat Gödel'in biçimsel dizgelerin önermelerinin biricik temsillerini asal sayılar üzerinden kurma düşüncesi bazı eleştirilere konu olmaktadır.

Gödel numaralandırması aritmetik tamdeyimlerin yerlerini birebir temsil etmesine rağmen yerlerin kalıcı bir çokluğunun nasıl kurulduğu konusunda birtakım eleştiriler vardır. Çitil'e göre, Gödel numaralandırmasında asal sayıların üslerinin farklı yerlere karşılık gelmesi bu yerlerin kuruluşu bakımından bazı soruları cevapsız bırakır. Çünkü söz konusu yerlerin kuruluşunu doğal sayılar temin etmediği için işaretlerin kendileri ile sıralamadaki işgal ettikleri yer mahiyet itibariyle farklıdır (Çitil, 2012: 173).

Çitil'e göre asal sayılar ile tamdeyimler arasında sayısal olarak temsil etme-edilme ilişkisi kurulabilmektedir. Fakat bu durum bize tamdeyime ait işaretlerin rastlantısal olarak sıralandıkları mekânın nasıl mevcut olduğunu açıklamamaktadır. Çünkü Çitil'e göre biçimsel bir dizgenin inşa edilmesinde hem dizgenin temel işaretlerine hem de bu işaretlerin belli yan yana gelişlerini temin eden "sıra" kavrayışına ihtiyaç vardır. Çitil açısından tamdeyimlerin ifade edildiği biçimsel dizgelerin nasıl kurulduğunu açıklayabilmek için bu dizgelerin kuruluşunu temin eden yerlerin ontolojik zemininin açıklanması gerekmektedir. Burada ontolojik zeminden kasıt, biçimsel dizgelerin kuruluşunu temin eden doğal sayıların sıral ve sayal anlamda incelenerek dizgelere nasıl zemin hazırladığının gösterilmesidir.⁶

Çalışmamızın başlarında kısaca ele aldığımız üzere Russell paradoksunda bir nesnenin ya da kümenin varlığını yine nesnenin kendisine dayandırmaktan kaynaklanan ontolojik bir döngüsellik ortaya çıkmaktaydı. Çitil'e göre benzer bir ontolojik döngüsellik Gödel teoremleri için de söz konusudur (Çitil, 2012: 179). Gödel doğal sayılara ilişkin tüm doğru önermeleri temsil edebilmek için oluşturduğu biçimsel dizgeyi yine aynı doğal sayılara dayandırmaktadır. Bu durum Çitil'e göre biçimsel yönden herhangi bir döngüsellik barındırmasa da ontolojik bir incelemeyle fark edilecek ontolojik bir döngüsellik barındırmaktadır.

⁶ Not: Çitil'in biçimsel dizgelerin ontolojik zeminine ilişkin eleştirisi sadece Gödel teoremlerine yönelik değildir. Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme projesi dahil olmak üzere Hilbert'in biçimselcilik projesi üzerinden devam eden biçimsel kuramların hepsinde aynı incelemenin elzem olduğunu düşünmektedir. Biçimsel dizgelerin kuruluşunun ontolojik olarak gösterilmesi gerektiğine dair Çitil'in görüşleri hakkında detaylı bilgi için adı geçen eserin ilgili bölümüne bakılabilir.

Buradaki eleştirilerin biçimsel dizgelerin zemini ile ilgili olmanın yanı sıra Gödel'in kullandığı "görü" kavramından da kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü Gödel'in 'matematiksel görü' anlayışının Kant'ın görü anlayışıyla ne bakımdan benzerlik taşıdığı tartışmalıdır. Diğer bir soru da Frege gibi matematiksel Platoncuların şiddetle kaçındığı görü anlayışını savunan Gödel'in nasıl olup da bu anlayış ile Platoncu pozisyonunu muhafaza ettiği. Bu yüzden Gödel'in teoremlerini Kantçı görü anlayışı ile Fregeci Platonculuk arasında bir değerlendirmeye tabi tutmak gerektiğini düşünüyoruz.

Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri Kant'ın yaptığı kavram- görü ayrımı ile birlikte düşünüldüğünde belli bir açıdan anlaşılabilirlik kazanmaktadır. Gödel'in inşa ettiği saptanamaz olan "G" önermesini hatırlayalım. Bu önerme Gödel'e göre biçimsel dizge içerisinde saptanamamasına rağmen doğruluğu fark edilen bir önermedir. Peki bu önermenin doğruluğu nasıl fark edilmektedir? Bu soruya Kant'ın yargı yetisi üzerinden bir cevap vermek mümkündür. Çünkü biçimsel bir dizgede dolaysızca bulunan işaret dizilerinden yola çıkarak karar verilemeyen "G" önermesinin doğruluğuna bir dolayım yoluyla erişilebilmektedir. Bu dolayım ise Kant'ın transandantal felsefesindeki bilince sahip Ben'in görüde dolaysızca mevcut olan temsilleri kavramsal olarak kendisine temsil etme kabiliyetinden gelmektedir.

Frege ve Hilbert gibi biçimselliği savunanların amaçlarından birisi de Kant'ın saf görü anlayışına izin vermemektir. Onlar Kant'ta olduğu şekliyle yargı yetisine ve yargı veren bir Ben'e ihtiyaç duymadan işaret dizileri yoluyla önermeleri biçimsel dilde temsil edebileceklerini düşünmüşlerdir. Fakat Gödel'in inşa ettiği saptanamaz önerme biçimsel olarak saptanamaz olup kavramsal olarak doğruluğu saptanabilmektedir. Yani sadece işaret dizilerinin kendilerine ve bu dizilerden diğer dizilere geçmenin kurallarına dayanarak söz konusu önerme hakkında karar verilememektedir. Fakat bir bilincin kavramsal faaliyeti eşliğinde dizgenin dışına çıkıldığında saptanamaz olan önermenin doğruluk değeri saptanabilir hale gelmektedir.

Tabii ki buradaki saptamanın biçimselcilerin sisteminin sınırlarını ihlal edip Kant'ın yargı yetisi sınırlarına girmekle mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri Kant'ın yargı yetisi ile birlikte düşünüldüğünde Kantçı anlamda görüyü ve yargı yetisini savunur görünmektedir. Fakat Gödel'in teoremleri Kantçı yargı yetisi üzerinden anlaşılmaya elverişli olsa da Gödel'in Platoncu tarafını da göz ardı etmemek gerekir. Bilindiği üzere Gödel doğal sayılara Platoncu anlamda varlık atfetmiştir.

Platoncu düşünce matematiksel önermelerin doğruluk değerini uzay-zamanın dışındaki bir dünyaya ait olan Platoncu varlıkların gerçekliğine göre belirler. Platoncu

dünyadaki varlıklar ile bizim dünyamızdaki nesnelere arasında nedensel bir ilişki olmadığına göre o dünyada ne olup bittiğini nasıl bilebiliriz? Daha somut ifade edecek olursak “iki” gibi özel bir kelimenin o dünyadaki nesnelere mutlak sonsuzluğundan belirli bir tanesi olması ya da onun yerine geçmesi nasıl mümkün olmaktadır? (Field, 2004: 284).

Gödel'in Kant ile Frege arasında nasıl bir felsefi pozisyonu temsil ettiği konusu bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır.⁷ Matematiksel doğruluk hakkında Tarski'ci doğruluk tanımına yakın bir pozisyonda olan Benacerraf, Gödel'in savunduğu matematiksel doğruluğun yeterince temellendirilmediğini iddia eder. Benacerraf'a göre 'x' gibi bir kişinin 'p' bilgisinin doğruluğunu elde etmesi için x'in p hakkındaki kanaatinin nedensel bir ilişki içerisinde olması gerekmektedir.

(P'nin açıklandığı dil için yeterli bir hakikat tanımında verildiği gibi) p'nin hakikat koşullarıyla p'nin bilindiği temeller arasında, en azından kişiyi önermelerin kendiliğinden olmadığına inandırabilecek uygun bir çeşit bağlantı kurmak mümkün olmalıdır. Bunun yokluğunda, *bu temellere sahip olmak ile doğru olan bir önermeye inanmak* arasında bir bağlantı kurulamamıştır. Bu temellere sahip olmak p'yi *bilmenin* açıklamasıyla uyuşamaz. *Bu temeller üzerinde p ile p hakkında bir kanaati gerekçelendirme* arasında bir bağlantı kurulamaz. (Benacerraf, 2004: 255)

X'in p hakkındaki bilgisinin p'nin doğruluk ya da hakikat koşullarının bilinmesiyle mümkün olduğunu savunan Benacerraf, matematiksel bilginin doğruluk koşulları hakkında böyle bir kavrayışa sahip olamadığımızı düşünmektedir. “Örneğin, sayılar normal addedilmesi gereken bir çeşit varlık ise, sayı kuramının önermelerinin hakikat koşulları ile matematiksel bilgiye sahip olduğu düşünülen kişilerle ilişkili herhangi bir olay arasında bir bağlantı kurulamaz.” (Benacerraf, 2004: 255).

Gödel'in duyu tecrübesinden bağımsız olsa da matematiksel bir görüş aracılığıyla aksiyomların kendilerini bize doğru gibi kabul ettirdiklerini ifade eden görüşlerine daha önce değindik. Benacerraf ise matematiksel görünümün matematiksel önermelerin doğruluğu ile nasıl ilişkilendiğinin cevapsız kaldığını savunmaktadır.

6. Sonuç

Makalemizde Gödel'in gösterdiği doğruluk anlayışının ispat edilebilirlik ile olan bazı farklarını göstermeye çalıştık. Gödel biçimsel bir sistemde doğru olan ama sistem içerisinde doğruluğuna karar verilemeyen önermelerin her daim var olacağını göstererek ispatı verilemeyen matematiksel doğrular olduğunu göstermiştir. Bu durum

⁷ Kant, Frege ve Gödel karşılaştırması için Bkz. Heijenoort, J. Van. (1967). *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge: Harvard University Press.

başta Hilbert gibi biçimselcilerin ve pek çok matematikçinin ispat ile doğruluk arasında ayırım yapmamasının yanlışlığını da ortaya çıkarmaktadır.

Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri matematiğin tutarlılığına dönük çok temel bir eksikliği de gündeme getirmektedir. Bu eksiklik, matematiksel ispatların yapıldığı biçimsel sistemlerde karar verilemez olan önermelerin engellenemez oluşuyla ilgilidir. Böylece doğru olduğu halde ispatı verilemeyen önermeler matematiğin tutarlılığı yolunda büyük bir sorun haline gelirken Hilbert'in biçimselci sisteminin de sorgulanmasına neden olmaktadır. Biçimsel bir sistemde karar verilemeyen ama doğru olduğu bir şekilde bilinen önermelerin olduğunun gösterilmesi, doğruluğun biçimsel sistemlerin dışında mı aranması gerektiği sorusunu ortaya çıkarmıştır.

Diğer taraftan Gödel her ne kadar biçimsel sistemlerin epistemolojik yetersizliğini göstermiş olsa da bu sistemler bilgisayar bilimleri gibi modern bilimin matematiksel olarak modellenmesinde kullanılan diller gibi pek çok alanda kullanılmaya devam etmektedir. Biçimsel sistemler üzerine kurulu yapay zekâ algoritmaları pek çok problemi çözmekte ve bilimsel ilerlemeleri hızlandırmaktadır. Fakat aynı zamanda yapay zekanın çözemediği pek çok sorun bilgisayar biliminin hesap karmaşıklığı kuramı (İng. *computational complexity theory*) alanında artarak devam etmektedir. Bu sorunlar Gödel teoremleri ile birlikte düşünüldüğünde yapay zekanın yetersizliğine dönük yeni bir açılım sağlayabilir mi? Yapay zekanın sınırlılıkları biçimsel bir dil üzerinde programlanmasından kaynaklanıyor olabilir mi? Bu gibi pek çok soru bizim çalışmamızın kapsamında olmasa da potansiyel çalışmalar için kışkırtıcı olabilir.

Gödel'in matematiksel nesnelere ile ilgili temel kaygılarından bir tanesi bu nesnelere Platoncu gerçeklik ile uzay-zamana tabi olan fiziksel gerçeklik arasında nasıl bir yerde durduğudur. Bu yeri göz önünde bulundurarak Gödel'in düşüncelerinin Platoncu ve Kantçı düşünce arasında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Matematiksel nesnelere varlığı söz konusu olduğunda Gödel'in Platoncu varlık anlayışına yakın durduğunu ifade edebiliriz. Çünkü Gödel doğal sayıların varlığının insan düşüncesinin bir yaratımı olmaktan ziyade insandan bağımsız olduğunu savunan kavramsal bir realisttir. Bu yüzden matematiksel nesnelere Platoncu bir zeminde ortaya çıktığını düşündüğünden olsa gerek bunların nasıl kurulduğuna ilişkin felsefi bir arayışa girmemiş görünmektedir.

Fakat diğer taraftan da Platoncu varlık zeminine yakın olan matematiksel nesnelere bilgisine ulaşırken Kant'ın transandantal felsefesinden faydalanmanın Gödel teoremlerini anlamayı mümkün kılacağına işaret etmek istiyoruz. Kant'ın transandantal felsefesindeki bilince sahip Ben'in, görüde dolaysızca mevcut olan temsilleri kavramsal olarak kendisine temsil etme kabiliyeti Gödel teoremlerinin

anlaşılmasında açıklayıcı rol oynamaktadır. Bu yüzden Kantçı bir okumayla Gödel'in inşa ettiği biçimsel dildeki saptanamaz önermenin doğru olduğunun farkına kavram-görü ayrımı üzerinden erişilebileceğini düşünüyoruz.

5. Kaynakça

- Barker, S. F. (2017). *Matematik Felsefesi*. Çev. Yücel Dursun. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Benacerraf, P. (2004). "Matematiksel Hakikat." Bekir S. Gür (Der.), *Matematik Felsefesi* içinde (s.239-265). Ankara: Orient Yayınları.
- Cantor, G. (1874). "Ueber eine Eigenschaft des Inbegriffs Aller Reellen Algebraischen Zahlen." *Journal für die Reine und Angewandte Mathematik*, 77: 258-262.
- Casti, J. L. & Depauli, W. (2004). *Gödel*. Çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çevik, A. (2019). *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık*. İstanbul: Nesin Yayıncılık.
- Çitil, A. A. (2016). "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı." *Felsefi Düşün*, 7 (Ekim): 45- 69.
- Çitil, A. A. (2012). *Matematik ve Metafizik Kitap 1: Sayı ve Nesne*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Field, H. (2004). "Matematikte Realizm ve Karşı-Realizm." Bekir S. Gür (Der.), *Matematik Felsefesi* içinde (s.265-299). Ankara: Orient Yayınları.
- Frege, G. (2008). *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*. Çev. H. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Goldstein, R. (2018). *Gödel'in Tamamlanmamışlık Kuramı*. Çev. Sevcan Seçkin. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gödel, K. (2010). *Principia Mathematica ve İlişkili Dizgelerin Biçimsel Olarak Karar Verilemeyen Önergeleri Üzerine I*. Çev. Özge Ekin. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Gödel, K. (2004). "Cantor'un Süreklilik Problemi Nedir?" Bekir S. Gür (Der.), *Matematik Felsefesi* içinde (s.217-239). Ankara: Orient Yayınları.
- Gür, B. S. (2006). "Bir Matematik Filozofu Olarak Kurt Gödel." *Matematik Dünyası*, 70: 77-83.

- Gür, B. S. (2012). *Matematik Belası Üzerine: Matematik Felsefesinde Köşe Taşları*. İstanbul: Nesin Yayınevi.
- Heijenoort, J. Van. (1967). *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge: Harvard University Press.
- Murawski, R. (2020). "Proof vs. Truth in Mathematics." *Studia Humana*, 9 (3-4): 10-18.
- Nabiyev, V. V. (2007). *Algoritmalar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Nagel, E. ve Newman, J. R. (1994). *Gödel Kanıtlanması*. Çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Parsons, C. (2014). "Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought." *Philosophy of Mathematics In The Twentieth Century* içinde, Cambridge: Harvard University Press.
- Russell, B. (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Sertöz, A. S. (2019). *Öklid'in Elemanları*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Yıldırım, C. (2017). *Matematiksel Düşünme*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Zach, R. (2019). "Hilbert's Program." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/hilbert-program/>

Okasyonalizme İtirazlar ve Verilen Cevaplar: Diyalektik Bir Çözümleme †

[Objections to Occasionalism and Corresponding Answers: A Dialectical Analysis]

Metin AKAR 

Selçuk University

Received: 18.05.2022 / Accepted: 28.06.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1132647

Research Article

Abstract: According to occasionalism, God constantly intervenes in the universe with his infinite will and power, and therefore he is the only true cause of all cause-effect relationships in the universe. All the agents we observe regarding the cause-effect relationship are in fact occasional causes of divine intervention. This paper firstly deals with the basic claims of occasionalism from the perspective of Ghazali and Malebranche with a descriptive narrative. The paper then analyzes the objections to occasionalism and replies from occasionalism in a dialectical manner. The paper claims that occasionalism is an approach with internal consistency but does not respond to objections outside of this perspective of internal consistency. Finally, the paper reveals that within the scope of contemporary philosophy of mind, occasionalism seems not to allow for scientific studies on the nature of the mind and consciousness and advocates a mysterian position.

Keywords: occasionalism, al-Ghazzālī, Malebranche, free will, the problem of evil, mind-body interaction.

Öz: Okasyonalizme göre Tanrı, sonsuz iradesi ve kudreti ile evrene sürekli müdahale eder ve bu yüzden evrende var olan bütün sebep-sonuç ilişkilerinin yegâne hakiki nedenidir. Sebep-sonuç ilişkisine dair gözlemlediğimiz bütün failer Tanrısal müdahalenin vesile nedenleridir. Bu makale ilk olarak okasyonalizmin temel iddialarını Gazzâlî ve Malebranche perspektifinden betimleyici bir anlatımla ele almaktadır. Ardından okasyonalizme yapılan itirazları ve verilen cevapları diyalektik bir biçimde analiz etmektedir. Makale, okasyonalizmin iç tutarlılığa sahip bir yaklaşım

† Bu makale savunma aşamasında olduğum yüksek lisans tezimin bir bölümünden uyarlanmıştır.

Author Info: Metin AKAR

Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, 42130 Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: metinakar12@gmail.com

To Cite This Paper: Akar, M. (2022). "Okasyonalizme İtirazlar ve Verilen Cevaplar: Diyalektik Bir Çözümleme." *MetaZihin*, 5(1): 67-88.

olduğunu, ancak yapılan itirazlara bu iç tutarlılık perspektifi dışında cevap vermediğini iddia etmektedir. Son olarak makale, çağdaş zihin felsefesi kapsamında okasyonalizmin zihnin ve bilincin doğasına yönelik bilimsel çalışmaları dışladığını ve gizemci bir pozisyonu savunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: okasyonalizm, Gazzâlî, Malebranche, özgür irade, kötülük problemi, zihin-beden etkileşimi.

1. Okasyonalizm: Metafiziksel Arka Plan ve Argümantasyon

Okasyonalizm klasik felsefi tutum içinde evrende var olan nedensel zorunluluğu reddederken çağdaş zihin felsefesi içinde düalizme yöneltilen zihin-beden etkileşimine yönelik probleme sunduğu cevap ile bilinir. Nitekim okasyonalist düşüncenin bu konuda sunmuş olduğu çözüm aslında birbirinden farklı iki töz olan zihin ve beden etkileşime girmediği, söz konusu etkileşimin Tanrı tarafından gerçekleştirildiği üzerinedir.¹ Dolayısıyla okasyonalist düşüncüyü bir argüman halinde sunarsak bu argümanın sonuç önermesi “Evrende var olan her şeyin sebebi (zihin-beden etkileşimi dahil) Tanrı’dır” önermesidir. Okasyonalizmin diyalektik bir analizini yapabilmek için ilk olarak okasyonalizmin metafiziksel arka planının hangi varsayım ve kuramlardan oluştuğu sorusunu açıklığa kavuşturmak yerinde olur. Ancak bunun için önce okasyonalizmin temel olarak hangi probleme bir cevap olarak ortaya çıktığını ve neyi iddia ettiğini tam olarak ortaya koymak gerekir.

Vesilecilik olarak da bilinen okasyonalizm sözlükte “Descartes’in metafiziğinin doğurduğu çok önemli problemi, yani zihinle beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği ve açıklanabileceği problemini açıklamak üzere, Hollandalı filozof Arnold Geulincx (1624-1699) ve Fransız filozof Nicolas Malebranche (1638-1715) tarafından geliştirilmiş olan ve zihinle beden arasındaki her tür ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığıyla gerçekleştiğini savunan akım.” şeklinde tanımlanır (Cevizci: 1999: 637). Descartes’in metafiziği ile tespit edilen problem (zihin-beden problemi) zihin ve beden farklı iki töz olmasından kaynaklanan problemdir. Descartes’e göre asli özelliği düşünmek olan zihin gayri maddi olup evrende yer kaplamazken beden maddi olup evrende belli bir hacme sahiptir (Descartes, 2019: 120-121). Problem ise gayri maddi olan zihin ile maddi olan bedenin nasıl etkileşime girdiği problemidir.² Bu

¹ Okasyonalist düşünürlerden Gazzâlî ve Malebranche’in zihin ve bedenin farklı iki töz olduğuna yönelik değerlendirmeleri için bkz: Gazzâlî: 1995 :77-78; 2018d: 20; Malebranche, 1989/I: 5; 1989/II: 37; 1997: 46-47.

² Descartes’in zihin ve bedenin farklı iki töz olduğuna dair düşüncelerine Bohemya Prenses’i Elisabeth ve Pierre Gassendi tarafından itiraz sunulur. Buna göre farklı iki töz olan zihin ve beden nasıl etkileşime girer? Gassendi şunları ifade eder: “Sizin gibi uzantısı olmayan bir özne nasıl oluyor da uzantısı olan bir bedenin görüşünü veya fikrini elde edebiliyor?” (Descartes’ten akt: Westphal, 2020: 37). Descartes bu soruyu epifiz bezi üzerinden cevaplandırır: “Zihnin, bedenin diğer organlarının değil de, salt beynin doğrudan tesiri altında görüyorum ya da belki beynimin küçük bir parçasının, yani sağduyunun bulunduğunu söylenen

doğrultuda okasyonalistler³ bu problemi çözme noktasında Tanrı'ya başvurur. Buradan hareketle okasyonalistlerin nasıl bir Tanrı anlayışına sahip olduklarına ve Tanrı'nın insan ile iletişimi olan vahyin epistemik değerine değinmek yerinde olacaktır. Bu konuda okasyonalizmin argümanını oluştururken Gazzâlî⁴ ve Malebranche'ın görüşlerine odaklanacağız.

Okasyonalist düşünceye sahip düşünürlerden Gazzâlî Tanrı'nın varlığına yönelik hudûs delili olarak bilinen argümanı kullanır. Bu argümana göre her hâdis (sonradan yaratılan) var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu sebepler sonsuza kadar gidemeyeceği için sonradan yaratılmayan, varlığı kendinden olan bir zorunlu varlığa ve tercih ediciye ihtiyaç vardır. Bu varlık ise Tanrı'dır (Gazzâlî, 2018c: 37; 2021/I: 233-234). Malebranche ise St. Anselmus tarafından ilk defa ortaya konulan ve Tanrı'nın varlığının *a priori* olarak bilindiğini ifade eden mükemmel varlık argümanını kullanır (1989/III: 97; IV: 134; 1990/VI: 183; 1997: 81). Bu argümana göre insan zihninde kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen olarak Tanrı fikri vardır (Anselmus: 2017: 463-464). Ancak Tanrı'nın var olduğuna yönelik deliller ile okasyonalist düşünce arasında birebir ilişki kurulamaz. Tanrı'nın varlığı ile Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesi arasındaki ilişki ise okasyonalistlerin vahye yönelik bakış açılarının ortaya konulması ile açıklanabilir.

Tanrı'nın varlığı ile Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesi arasındaki ilişki okasyonalist düşüncenin nedenselliğinin⁵ var olduğuna yönelik kanıtları arasında yer alır. Nitekim buna göre eğer Tanrı olmasaydı bu ilişki kurulamazdı. Nedensellik tasarımı için tabir yerinde ise Tanrı'ya tam anlamıyla muhtacız. Bu konuda Malebranche şunları söyler: "Çünkü, Ariste, bazı filozofların zannettikleri gibi, Tanrı kolları bağlı durmaz. Şüphesiz, Tanrı şimdi hâlâ tesirde bulunuyorsa, genel olan şeylerde, tabî nedenleriyle hiçbir zaruri ve esaslı münasebeti olmadığı açık olarak görülen şeylerde kendisine başvurmaya müsaade etmeseydi, kendisinin bazı etkilerin nedeni olduğu nasıl söylenebilirdi?" (Malebranche, 1997: 151). Dolayısıyla okasyonalist düşünce için

kısımının." (Descartes, 2019: 121). Elisabeth'in itirazı için bkz: (Westphal, 2020: 35-36). Detaylı bilgi için bkz: Descartes, 1971: 274-282.

³ İslam Kalamındaki düşünürler bizatihi zihin-beden etkileşime dair ifadelerden ziyade okasyonalist düşüncenin tümel önermesi dolayısıyla bu başlık altında değerlendirilir. Zira okasyonalist düşünce halihazırda zaten kelamcılar tarafından ifade edilirken Malebranche ile birlikte zihin-felsefesinde de tartışılır hale gelir. Bu konuyu Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi şöyle açıklar: "Malebranche irade ve kudretin tezahürü bahsinde bizim kelamcılarımızla aynı doğrultuda düşünür." (Şehbenderzâde, 2018: 393).

⁴ Hem okasyonalizmin betimleyici anlatımda hem de itirazlar ile cevaplar kısmında İslam düşüncesi içinde genellikle Gazzâlî'nin görüşlerine başvuracağız.

⁵ Okasyonalist düşünce nedenselliği reddetmez, bunun yerine nedensel ilişkilerinin tamamını hakiki neden olarak Tanrı'ya havale eder. Neden-sonuç ilişkisi bağlamında gözlemediğimiz failer ise sadece vesile/ara nedenlerdir.

Tanrı'nın evrene her an müdahalesi olmasaydı nedenselliğe dair herhangi bir tasarımı söz konusu olmayacaktı.

Tanrı'nın insanla iletişimi olarak kabul edilen vahiy⁶ okasyonalist düşüncenin öncülleri içinde yer alır. Çünkü okasyonalistler için vahyin epistemik değeri hiyerarşik olarak duyu ve aklın daha üstünde kabul edildiği için aşağıda vereceğimiz argüman içinde vahiy, delil olarak gösterilir. Kur'an-ı Kerim ve İncil'den delil olarak kabul edilen ayetler aslında okasyonalist düşüncenin nasıl bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu gösterir.⁷ Zira sonsuz kudret ve irade sahibi Tanrı anlayışı okasyonalist düşüncenin olmazsa olmazıdır.

Sonsuz irade ve kudret sahibi Tanrı Gazzâlî açısından üç şey dışında mantıksal olarak sınırlandırılmaz. İlk olarak (1) Tanrı bir şey hakkında hem olumsuz hem de olumlu yargıda bulunamaz, ikinci olarak (2) Tanrı genel olanı reddedip özel olanı kabul edemez, üçüncü olarak ise (3) Tanrı biri reddedip ikinin varlığını kabul edemez (2018b: 175-176; Griffel, 2021: 258-259). Malebranche ise mantıksal çelişki içeren şeyleri Tanrı'nın kudreti dahilinde görmez (Muhtaroglu, 2017/III: 118). Dolayısıyla Tanrı'nın kudreti imkânsız (muhal) olan dışında her şeyi kapsar. Bu yargı aynı zamanda okasyonalistleri zorunlu nedenselliğin olmadığı yargısına götürür.

Okasyonalistlerin zorunlu nedenselliğe yönelik eleştirileri ilkin eylemlerin failinin (hakiki neden) kim olduğuna yönelik bir eleştiri olarak karşımıza çıkar. Gazzâlî açısından bu eleştirinin temeli ise Tanrı'nın eylemlerinin zorunlu olup olmadığı ile ilgilidir. Yukarıda gördüğümüz üzere Tanrı üç şey dışında mantıksal olarak sınırlı değildir. Buradan hareketle imkânsız dışındaki her şey (mümkün) tanrısal kudret sınırları dahilindedir. Dolayısıyla aşağıda verilen Gazzâlî'den yapacağımız alıntıda her bir madde mümkün kategorisinde olduğu için zorunlu nedensellikten bahsedilemez:

[Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında "Bu odur", "O da budur" denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur (...) Zira sebep ile sebepli⁸ arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez

⁶ Vahye yönelik yapılan tanımlar ve vahyin mahiyetine ilişkin detaylı bilgi için bkz: Ovack, 2010: 1-12.

⁷ Rahman 29; Yuhanna 5/16; Elçilerin İşleri 17/28.

⁸ Filozoflara göre Tanrı *mûcib bi'z-zât*, kelimelere göre ise *fâil-i muhtar*'dir. Filozofların Tanrı'yı ilk illet görmesi aynı zamanda illet-malûl ilişkisine dayanır. Güneş ve güneşin sıcaklığı örneğindeki gibi illet-malûl ilişkisinde zamansal bir öncelik değil ontolojik bir öncelik var. Ancak kelimelere göre *fâil-i muhtar* nitelemesi

olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbirini ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. (Gazzâlî, 2018b: 166)

Malebranche'a baktığımızda ise nedensellik eleştirisinin iki temel çıkış noktasının olduğunu görürüz. Bunlardan ilki insan, eylemlerini gerçekleştirirken eylemin mahiyetini tam olarak bilmez. Bu şekildeki bir açıklama "yapanın yaptığını bilmesi gerekir" ilkesini kendine temel alır (Muhtaroglu, 2017/III: 118).⁹ İnsan yapmış olduğu eylemlerin tam olarak mahiyetini bilemezken bu durum Tanrı için söz konusu değildir. İkinci çıkış noktası ise mantıksal zorunluluk ve yasa-bağımlı (nomolojik) zorunluluk arasındaki farkın ortaya konulmasıyla başlar.¹⁰ Tanrı'nın eylemleri mantıksal zorunluluk (metafiziksel zorunluluk) içerir (Nadler, 2006: 114). Mantıksal zorunluluk aksinin imkânsız olduğu zorunluluktur. Oysa insan fiilleri nomolojik olarak zorunluluk kategorisi altında değerlendirilir. Nitekim bu değerlendirmeye göre insan eylemleri mümkün olup aksinin düşünülmesi herhangi bir çelişki içermez. Mantıksal zorunluluk ise Malebranche'a göre nedenselliğin bizatihi kendisidir (Öztanrıkulu, 2014: 16). Malebranche bu konuda şunları ifade eder: "Hakiki bir neden demek, bu nedenle sonucu arasında zihnin zaruri bir bağıntı sezdiği bir neden demektir; hakiki nedeni ben işte böyle anlıyorum" (Malebranche, 1990/VI: 100-101).

Temelde mucize olaylarının temellendirilmesi şeklinde ortaya konulan okasyonalist bakış açısı (vesilecilik) "evrende var olan her olayın hakiki nedeni Tanrı'dır" şeklindeki önermenin savunusu ile zorunlu nedenselliğe yönelik birtakım eleştirileri ortaya koyar (Gazzâlî, 2018b: 171).¹¹ Bu doğrultuda okasyonalist bakış açısının argümanı şu şekilde ifade edilebilir:

illet-malûl ilişkisini değil sebep-sebepli ilişkisini içerir. Bu ilişkide sebep olmasına rağmen sebepli bulunmak zorunda değildir. Buradaki tartışma âlemin Tanrı ile birlikte (ontolojik açıdan) ezeli olup olmadığı tartışmasından kaynaklanır. Zira Tanrı ve âlem arasındaki ilişki illet-malûl ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde âlem ezeli olurken sebep-sebepli ilişkisinde değerlendirildiğinde ise *fâil-i muhtar* olan Tanrı âlemi dilediği bir vakitte dilediği şekilde yaratmış olur. Filozoflara nispet edilen imkân delili ile kelamcılarının kullandığı hudûs delili arasındaki fark da burada yatar. Zira hudûs delili aynı zamanda yaratmayı temel aldığı için âlem yaratılmadan önce geçen bir zaman var. İlet-malul, sebep-sebepli arasındaki fark için bkz: Demir, 2015: 23-34. Taftâzânî ise hudûs ve imkân delili arasındaki farkı şöyle açıklar: "Felsefeciler diğer taraftan Allah'ın dışındaki varlıkların hâdis olduğunu söylerler; ama burada "hâdis"ten, yoktan var edilen şey değil de, başkasına ihtiyacı olan şey anlamını kastederler." (Taftâzânî, 2018: 99). Kelamcılarının ortaya koyduğu zamansal hâdis ve filozofların serimlediği zâti hâdis ayrımı için bkz: Altaş, 2021: 593-594.

⁹ Bu argümanın aynısını Eş'arilerde de (Bakillâni) görürüz. Bkz: Ünverdi, 2015: 77.

¹⁰ Burada şu ayrıma değinmek yerinde olacaktır. Malebranche açısından Tanrı eylemlerini kompleks yoldan değil en basit haliyle gerçekleştirir (Malebranche, 1989/III: 84).

¹¹ Malebranche göre ise hakiki nedenin başka varlıklar olması durumunda insanın (putperestler örneğinde olduğu gibi) başka varlıklara ibadet edilmesinin önu açılmış olur. Bu konuda Malebranche şunları ifade eder: "Onun için putataparlar: bütün mabutlarının bağlı bulunduğu büyük Jupiter'e veyahut, duyularımızın bize: bize bütün şeylere hayat ve hareketi veren genel olarak gösterdiği ve putatapar filozoflarla birlikte,

- (1) Tanrı zorunlu olarak vardır ve onun dışındaki tüm varlıklar mümkündür.
- (2) Tanrı'nın kudreti muhal olan dışında bütün mümkünleri kapsar.
- (3) Tanrı her an yaratma halindedir.
- (4) Doğada zorunlu olduğu ifade edilen nedensellik her an yaratma halinde bulunan Tanrı için kusur/kısıtlama oluşturmuş (Öncül 2-3) olur.
- (5) O halde, Tanrı dışında bütün varlıklar mümkün olduğu için (Öncül 1) ve Tanrı'nın kudreti tanımı gereği muhal olan dışında bütün mümkünleri kapsadığı için (Öncül 2) zorunlu nedensellikten bahsedilemez.

Bu şekilde okasyonizmin temel öncülleri ortaya konulduğunda, yapılan itirazların temelde hangi öncülleri hedef aldığını göstererek okasyonizmin diyalektik bir analizini yapma imkânı bulabiliriz. Şimdi ilk olarak itirazlara bakalım.

2. Okasyonizme Yöneltilen İtirazlar

Okasyonist düşüncenin öncülleri belli metafiziksel arka plan varsayımları dikkate alınarak oluşturulur. Bu öncüllere tabii olarak felsefi düşünce içinde itirazlar dile getirilir. Makalemizin bu bölümünde okasyonizmin diyalektik analizini yapabilmek için öncelikle literatürde yer alan itirazları derleyeceğiz.

(i) Özgür İradenin Ortadan Kalkacağına Yönelik İtiraz: Okasyonizme yapılan en temel itiraz özgür irade itirazıdır. Bu itiraza göre eğer evrende var olan bütün nedensel ilişkilerin hakiki nedeni Tanrı ise insan iradesinden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim dinî açıdan da insanda eğer özgür irade bulunmuyorsa ahlaki olarak sorumlu olup olmayacağı meselesi bir tartışma doğurur. Modern dönemde göreceğimiz üzere determinizme yöneltilen bu itiraza temelde üç farklı cevap verilir: (1) Katı belirlenimcilik cevabına göre insanda özgür irade bulunmaz, tam bir determinizmden bahsedilir; (2) İlimli belirlenimcilik görüşünü benimseyenler (kompatibilizm) determinizmin varlığını kabul eder, ancak insanda özgür irade bulunduğunu da iddia

yalnız bedenimizde ve zihnimiz üzerinde değil, fakat çevremizde varlıkların hepsinde de husule getirir gibi görüldüğü her şeyin gerçek nedenlerini güneşte varolduğu farz ve kabul edilince artık bir mabut olarak kabul edilememesine imkân kalmayan güneşe hiçbir vakit bu kadar tazimde bulunulmamışlardı. (...) Putatapar felsefenin ilkelerine bağlı olduğu ve duyuların intibalarını takibettiği vakit bizzat aklın bizi sürükleyip yuvarladığı düzensizlikler işte bunlardır." (Malebranche, 1990/VI: 93-95). Buna benzer düşünce Mâtürîdî kelam alimi Nesefî tarafından da ortaya konur: "İnsanı yaratıcı kabul etmek aynı zamanda Allah'tan başkasına ibadet edilmesini caiz kılar. Başka bir ifadeyle Allah'ın dışındaki varlıklar, Allah gibi yaratıyorlarsa, onlara da ibadet edilmesi mümkündür. Bunun muhal oluşu Allah'ın tek yaratıcı olmasını zorunlu kılar." (Ünverdi, 2015: 90). Bu konu ilerleyen sayfalarda Hume'un sunmuş olduğu bir itiraza cevap olarak sunulacaktır.

eder ve bunun sonucu ise insanın ahlaki açıdan sorumlu olduğunu iddia eder; son olarak (3) özgürlükçülüğe (liberteryenizm) göre insanda özgür irade var olmakla birlikte determinizmin varlığı reddedilir (Yazıcı, 2011: 129-134; Horner ve Westacott, 2016: 6-14; Eyim, 2019: 4-96).

Özgür irade itirazı okasyonalizm için problem oluşturan bir itirazdır çünkü okasyonalizmin sonuç öncülüne göre insan hakiki anlamda nedensel bir etkiye sahip değildir. Nitekim üçüncü öncülle birlikte düşündüğümüzde sonuç öncülüne yapılan itiraz “nedensel ilişkiler Tanrı tarafından sağlanıyorsa insanda özgür iradeden bahsedilemez” şeklindedir (Muhtaroglu, 2010: 45; Arıcı, 2019: 130). Bu konuda yapılan itirazı Gazzâlî de dile getirir:

Tüm mümkünlere yönelmek bakımından kudretin genel olduğunu iddia ettiniz. O halde sizin, hayvanların ve diğer canlı varlıkların güç yetirdiği fiiller (*makdurât*) hakkındaki görüşünüz nedir? Bunlar da yüce Allah’ın kudreti dahilinde midir, yoksa değil midir? Bunların Allah’ın kudretinde olmadığını söylediğinizde, kudretin yönelme alanının genelliğine dair sözünüzü çiğnemiş olursunuz. Bunların Allah’ın kudretinde olduğunu söylediğinizde ise iki kâdir [tarafından meydana getirilen] bir fiili kabul etmeniz gerekir ki, bu imkânsızdır ya da insanların ve diğer canlıların kâdir olmasını inkâr etmiş olursunuz. Bu ise şeriatın isteklerini inkâr etmek ve zorunlu olarak bilinen hususları reddetmektir. Şöyle ki; kudreti olmayan bir kişiden bir şey istemek imkânsızdır. Yüce Allah’ın kuluna ‘Senin, kudretim dâhilinde olan, bununla etki edebildiğim ve hiçbir kudretinin olmadığı bir şeyi yapman zorunludur’ demesi imkânsızdır. (Gazzâlî, 2018c: 84)

(ii) Kötülük Problemi İtirazı: Diğer bir itiraz ise kötülük problemi üzerinden şekillenir. Buradaki itiraz da yine son öncüle yapılan itirazlardan biridir. Zira evrendeki neden-sonuç ilişkisi tamamıyla Tanrı’ya devredilirse evrende var olan kötülüğün (özellikle doğal kötülüğün) sebebi de Tanrı olur. Aslında bu itiraz bir önceki itirazla oldukça ilintilidir. Nitekim buradaki itirazı Malebranche şu ifadeleriyle açıklar: “Gerçekten de, sonsuzcasına yetkin mutlak kudret sahibi bir varlığın hoşuna gitmeyen şeylerin varolmağa devam edeceklerini kavramak imkânsızdır; çünkü bütün şeyler ancak onun iradesiyle varolmağa devam eder.” (Malebranche, 1990/IV: 10).

(iii) Paralelizm İtirazı: Okasyonalizme yapılan itirazlardan biri de Leibniz tarafından dile getirilir. Zihin-beden etkileşimi probleminde dair Leibniz’in çözüm teorisi paralelizm olarak bilinir. Bu teoriye göre evrende var olan bütün neden-sonuç ilişkileri Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir harmoni sonucu birbirleriyle mükemmel bir şekilde uyumlu/şaşmaz iki saat gibi (zihin-beden) tıkr tıkr işlemektedir (Arıcı, 2019: 129). Dolayısıyla zihin-beden arasındaki etkileşim Tanrı’nın önceden belirlemiş/kurmuş olduğu harmoni (*pre-established harmony*) tarafından sağlandığı için aslında birbirleriyle etkileşime girmez. Sadece zihin-beden arasında mükemmel bir uyum vardır. İtiraz ise buradaki analogi üzerinden kurulur ve üçüncü öncüle karşı yapılır. Leibniz’e göre Tanrı’nın evrene sürekli müdahalesi, anlaşılamayan ve

birbirleriyle uyumsuz olan iki saati sürekli düzeltmeye çalışan kötü saatçi gibi nitelenmesine neden olur (Leibniz, 1989: 148; Nadler, 1993: 32; Timuçin, 2010 :38).

(iv) Hume'cu İtirazlar I: David Hume tarafından ise iki itiraz dile getirilir. Bu itirazlardan ilki dördüncü öncüle karşı yapılan itirazdır. Hume evrende var olan nedensel ilişkileri, Tanrı bizatihi kendisi gerçekleştirmek yerine hakiki failliği kullarına verdiği takdirde kendisi daha kudretli olmaz mı diye sorarak ironi ile karışık bir eleştiri sunar:

Ancak övüp kutlamaya heveslendikleri bu sıfatların (*attributes*) büyüklüğünü yükselteceklerine, bu kuramı küçülttüklerini akıllarına getirmiyorlar. Zira her şeyi kendi doğrudan doğruya isteme yoluyla meydana getirecek yerde, daha aşağı yaratıkları oldukça kudretle giydirmek, Tanrı'da herhâlde daha fazla gücü gösterir. Büyük Yaratan'ın, bu olağanüstü makinenin parçalarını her an düzeltmesi ve türlü çarklarını nefesiyle canlandırıp hareketlendirmesinden ise dünya sistemini, birden, Yüce Tanrı'nın bütün maksatlarına, kendiliğinden hizmet edebilecek biçimde tam bir öngörüyle kurmak, elbette ki daha üstün bir bilgiye işaret olsa gerektir. (Hume, 2019: 123)

(v) Hume'cu İtirazlar II: İkinci itiraz ise üçüncü öncüle yapılan itirazdır. David Hume Tanrı'nın her an yaratma halinde olduğuna ya da evrene sürekli müdahalesine nasıl ulaştığımızı yönelik bir itiraz dile getirir. Dolayısıyla bu itiraz nedensellik tasarımıımızın kaynağına yöneliktir: "Yüce Varlık'ın (*supreme being*) gerek kendi üzerine gerekse bir cismin üzerine, hangi tarzda ve hangi güçle işlemde bulunduğunu da bilmiyor değil miyiz? Bu konuda herhangi bir ideayı, sorarım size, acaba nereden elde ediyoruz?" (Hume, 2019: 124).

(vi) Tanrı'nın Varlığını Varsayma İtirazı: Okasyonalizme yönelik son itiraz ise ilk öncüle yapılan bir itirazdır. Bu itiraza göre Tanrı üzerinden zihin-beden etkileşimini çözmeye çalışan okasyonalistler Tanrı'nın var olduğunu varsayım olarak kabul etmek zorundadır. Oysa "Tanrı'nın varlığını felsefi bir zeminde rasyonel olarak göstermek ise zihin-beden etkileşiminin nasıl meydana geldiğini göstermekten daha kolay felsefi bir problem değildir." (Arıcı, 2019: 130).

Okasyonalist düşünceye yönelik itirazları bu şekilde dile getirdikten sonra şimdi ne şekilde bu itirazlara cevap verildiğine/verilebileceğine göz atabiliriz. Burada itirazlara yönelik cevapları Gazzâlî ve Malebranche üzerinden görebileceğimiz gibi farklı düşünürlerin yorumlarını da aktararak cevaplar sunmaya çalışacağız. Şimdi ilk olarak son itirazı yani Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı ile okasyonalistlerin cevaplarına geçelim.

3. İtirazlara Cevaplar: Gazzâlî ve Malebranche

Bu itirazlara cevapları genel bir çatı altında üç grupta toplamak mümkündür. (i) İlk olarak Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı diğer itirazlara yönelik bir giriş niteliğindedir. (ii) İkinci olarak ise bu itirazların bazıları Tanrı'nın neden böyle bir yol izlediğine yöneliktir. Özgür irade itirazını, kötülük problemini, Leibniz'in itirazını ve David Hume'un ilk itirazını bu başlık altında cevaplandırmak mümkün. (iii) David Hume'un ikinci itirazını ise Tanrı'nın bunu nasıl gerçekleştirdiği sorusu altında cevaplandırmak mümkündür. Bu soruları kimi yerde salt Gazzâlî ya da Malebranche penceresinden, kimi yerde hem Gazzâlî hem Malebranche'in bakış açısı üzerinden ve kimi yerde de başka düşünürlerin perspektifinden cevaplandırmaya çalışalım.

Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı söz konusu olduğunda, okasyonalist düşünürlerin Tanrı ispatlamaları mahiyetindeki cevaplarından daha çok Tanrı'nın var olduğunun kabulü üzerine inşa edilen metafizik¹² temeli dikkate almak ve sorgulamak daha doğru olur. Dolayısıyla bu itirazı temelde Tanrı inancının rasyonel olup olmayacağına yönelik bir itiraz olarak almak daha yerinde olacaktır.

Epistemik olarak bir inancın rasyonel olmasının şartı gerekçelendirilmiş olup olmadığı ile ilişkilidir (Mehdiyev, 2014: 92). Gerekçelendirme ise insanın epistemik bilgi kaynakları üzerinden yapılır. Bu doğrultuda hangi bilgi kaynaklarını epistemik olarak doğru kabul edip etmeyeceğimiz ise ayrı bir öneme sahiptir. Okasyonalistler ise duyu ve akıl ile birlikte vahyi epistemik bir bilgi kaynağı olarak görür. Bu doğrultuda okasyonalistlerin akli gerekçelerin dışında vahyî gerekçeleri de vardır.¹³ Ancak vahyin epistemik bilgi kaynağı olarak görülmesi bizi kısır döngüye götürebilir. Nitekim Tanrı'nın varlığına yönelik vahiyden delil getirip vahyin ise aynı zamanda Tanrı'dan geldiğini ifade etmek bizi kısır döngüye götürür. Buradaki kısır döngüyü aşmak için "iman"a başvurulur. İman ise yine epistemik olarak aklın sınırının kabulünü ve ötesinde de hakikatin var olduğu düşüncesini beraberinde getirir.¹⁴ Tam olarak burada iman devreye girer ve bu konuda Tanrı'nın varlığına başvurulur. Zira Tanrı'nın varlığı ile vahiy aklın konusu olmanın yanında imanın da konusudur. İman ise gayb

¹² Gazzâlî Tanrı'nın var olmasının, yaratıcı olmasının ve bir olmasının akli delillerle bilinebileceğini de ayrı olarak iddia eder (Gazzâlî, 2018c: 173). Ancak *Tehafüt*'te Gazzâlî filozofların âlemin yaratıcısının (Tanrı'nın) varlığını ispat etme konusunda aciz kaldıklarını söyleyerek (2018b: 79-84) *İhya*'da ise vahyî delilleri de ortaya koyar (2021/I: 232-233).

¹³ Örneğin Gazzâlî'nin delil olarak sunmuş olduğu ayetler: Nebe 6-16; Bakara 164; Nuh 5-17, Vakıa 58, 59, 71, 72,73 (Gazzâlî, 2021/I: 232). Malebranche açısından ise İncil'den şu ayet delil olarak getirilebilir: Yuhanna 1/3-4.

¹⁴ Örneğin Gazzâlî *Miškätül Envar*'da şunları ifade eder: "Ey akıl âlemine kapanıp kalan kişi! Aklın ötesinde akla kapalı hususları [açıklayan] başka bir aşamanın (*tavr*) bulunması imkânsız değildir; tıpkı ayırt etme ve duyumlamanın ötesinde bir aşama olarak aklın bulunmasının imkânsız olmayışı gibi. [Zira] duyumlama ve ayırt etme [yetilerinin] yetersiz kaldığı durumda nice ilginç ve bilinmez şeyler akıl için âşık olur. O halde en yüksek kemâlin sana özgü olduğunu sanma." (Gazzâlî, 2018a: 63).

aleminden (aklın ötesinden) haber veren bir peygambere duyulan güven ile gerekçelendirilmiş hale gelir (Ovacık, 2010: 53). Buradaki temel meseleye göre okasyonizm nedensellik ilişkileri üzerinden Tanrı'nın varlığına gitmez. Tanrı'nın varlığı üzere akli ve vahyî deliller ortaya koyarak nedensellik eleştirisi üzerinden okasyonist düşünceye ulaşır. Yani arka planda Tanrı'nın varlığı kabulü olmaksızın okasyonist iddiaya ulaşamaz. Dolayısıyla burada okasyonistler için Tanrı zorunlu olarak varlığı kabul edilen bir şeydir. Zorunlu bilgilerin varlığına dair delil Gazzâlî açısından "tembih" ile ortaya konur ki bu tıpkı kaybettiği nesne elinde olduğu halde nesneyi başka yerde arayanı uyarmak gibidir (Kutlu, 2019: 129). Malebranche açısından ise Anselmus'un mükemmel varlık argümanında gördüğümüz üzere herhangi bir kavrama başvurulmadan bilinen Tanrı kavramların hakikatini anlama/bilme noktasında başvuru ilkedir (Durmaz, 2021: 21). Gazzâlî'den yapacağımız alıntı ile hem bu varsayma açıklık getirelim hem de özgür irade probleminde giriş yapalım (bu alıntı aynı zamanda Mu'tezile'nin tevellüd teorisine karşı olarak kaleme alınmıştır):

...bir kimse, tevellüd şeklinde gerçekleşmeksizin, bir şeyi yoktan yaratma konusunda Yüce Allah'ın tek otorite olduğuna ve yaratılmış varlıkların birbirinin sebebi olamayacağına **inanırsa**,¹⁵ biz de ölümün her şeyin sahibi ve yöneticisi olan yüce Allah'ın yapabileceği bir iş olduğunu söyleriz. Bu nedenle, [boyun] vurma fiilinin olmadığı farz edildiğinde, ölümün de olmaması gerekmez. Gerçek olan da budur. Her kim vurma hâdisesinin sebep olduğuna inanırsa ve cismin sağlıklı olduğuna dair gözlemini ve dışarıdan yok edici bir etkinin gelmemesini de buna eklerse, boyun vurulmadığında, başka bir sebep olmadığında ve tüm sebepler de ortadan kalktığında, sebeplerinin de ortadan kalktığına **inanması** gerekir. Sebeplilik ilkesine (*ta'il*) inanmak ve sebepleri yokluğu bilinenlerle sınırlamak doğru ise, bu inanç da doğrudur. O halde bu mesele üzerindeki tartışma uzun sürer. Bu konuyu derinlemesine araştıranların çoğu, meselelerin çikş nedenlerini fark edememişlerdir. (2018c: 183)

Bu alıntından anlaşılacağı üzere Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı bir inanç meselesidir. Dolayısıyla bir nevi imanın gerekçesi zaten aklın sınırlı olduğunu kabul edip aklın sınırının ötesinden (gaybdan) haber veren peygambere duyulan güvende yatar.

Özgür irade itirazına yönelik özellikle Gazzâlî tarafından verilen cevap kelami literatürde "kesb" teorisi olarak bilinir. Kesb sözlükte "kazanmak", "elde etmek" anlamlarına gelir (Yavuz, 2002/XXXXV: 304). Bu teoriye göre insan eylemlerinin hakiki nedeni değilken ancak onu kazanma yetisine sahiptir. Eş'ari'ye göre etkin bir nedensellik sonucu insan kendi eylemlerini ortaya çıkaramaz, onları kesbedebilir (Muhtaroglu, 2022: 111).¹⁶ Bu doğrultuda Eş'ari gelenek ve okasyonist düşünürler

¹⁵ Vurgular bana aittir. Bu şekilde mevzunun bir inanç meselesi olduğu açığa çıkar.

¹⁶ Bkz: Gazzâlî, 2018c: 88; Mâtürîdî, 2021: 68-69.

ılımlı belirlenimcilik görüşüne daha yakın olmakla birlikte insan iradesini tanırlar. Gazzâlî bu konuda şunları söyler:

Şimdi, Ehl-i sünnetin doğru yolu nasıl bulduğu ve itikadda orta yola nasıl aday olduğuna bir bak! Onlar zorunluluk altında bulunma (cebr) görüşünün imkânsız ve geçersiz; [insanın fiillerini] yarattığı iddiasının ise korkutucu bir zorlama olduğunu söylediler. Bu hususta doğru olan, bir fiil üzerinde iki ayrı kudretin etkisini kabul etmek ve iki kâdire nispet edilen bir fiilin (makdûr) bulunduğunu söylemektir. (Gazzâlî, 2018c: 86)

Peki bu nasıl mümkün olmaktadır? Gazzâlî'ye göre bunu mümkün kılan iki farklı kudretin tek bir şeye yönelik bağlantı şeklinin farklı oluşudur. Somut hale getirmek için kısaca bir örnek verelim. Diyelim ki Tanrı kolumun yukarı kalkmasını isterken ben ise kolumun bulunduğu hal üzere hareket etmemesini istiyorum. Bu durumda kolumun hareketine dair hem hareket etme hem durma söz konusu olur ki bu çelişki olup imkânsızdır. Çünkü fiili yapabilme kuvvetine kudret denilir. Ancak kolumun hareketinde her iki irade de kalkmayı dilediği anda bu eylem gerçekleşir. Çünkü burada iki kudretin payı eşittir. Bilinçli tercih içermeyen kolun "istemsiz" titreme hareketinde ise insanın bu hareketi yapmamaya dair kudreti yok iken Tanrı dilediği için insanın eli bilinçsizce hareket edebilir. İnsan bilinçli bir şekilde kolunu yukarı doğru hareket ettirmek istediğinde ise Tanrı insanda kudreti yaratır. İnsan elinin hareket etmesinin titremeden değil de kendi kudreti ile meydana geldiğini ise bu şekilde bilir (Gazzâlî, 2018c: 87).

Buradaki farkı daha iyi anlayabilmek için¹⁷ Matürîdî ekolü düşünürlerden Sadru's Şeria'nın düşüncelerine başvurmak yerinde olacaktır. Sadru's Şeria öncelikle nominal gerçeklik ve somut dış gerçeklik şeklinde ikili bir kategorilendirme yoluna gider (Muhtaroglu, 2010: 46). Nominal gerçeklik, somut gerçekliklerin var olmasıyla ortaya çıkan ilişkiler olup somut olarak dışta bulunmazlar. Örneğin taş, ağaç, ev, araba gibi somut nesnelere bizatihi dış dünyada var iken aşağı, yukarı, sağ ve sol kavramları nominal olarak sadece somut varlıklar üzerinden ilişkisel olarak tanımlanırlar, dış dünyada somut bir varlıkları yoktur (Muhtaroglu, 2010: 51). İnsanın özgür iradesi de tıpkı nominal ilişkiler gibi "ne var ne de yoktur." (Muhtaroglu, 2022: 116).¹⁸ Dolayısıyla insan iradesi nominal bir varoluş olup nedensellik kategorisi altında değerlendirilmez:

¹⁷ Eş'ari gelenek ve matürîdî gelenek arasındaki irade noktasında temel farklılık için bkz: Muhtaroglu, 2010: 47-48; 2022: 116.

¹⁸ Akkırmani bu konuda şunları ifade eder: "Ammâ İmam Ebû Mânsur Maturîdî (...) buyurur ki, "İrâde-i cüziyye mevcûda değildir. Mevcûda olmayan şey mahlûk değildir. Belki irâde-i cüziyye kullarda bir haldir. Kudreti mukadder cânibine sarfedip, onun ile makdûru tercîh eder. Dilerse sarf eder ve dilerse terk eder. Kullar irâde-i cüziyyesinde ve efâlinde muhtarlardır." (Dalgakıran, 1998: 176). Saçaklızâde Sadru's Şeria'dan alıntı yaparak şunları ifade eder: "[Sadrişşeria] Tavzih'te şöyle yazar: "Bu tercih, ihtiyar ve kast demektir." [Bitti]. Bu [söz], müellifin sözlerinin çoğundaki âdeti gibi, büyük bir müsamahadır. Burada kastedilen şudur: Bu tercih, ihtiyar ve kastın sebebidir. Ancak bu tercih irade ve fiili gerektirmez. Fakat Allah Teâlâ bu tercihin

Sadru's Şerîa'nın bakış açısını insan iradesi ve eylemleri bağlamında en iyi açımlayan Osmanlı alimlerinden Akkirmânî (ö. 1174/1760) kesb mekanizmasını şöyle açıklar: Önce bir şeyi zihnimizde tasavvur ederiz. Örneğin bugün boğazda sahil boyu bir gezinti. Bu düşünce mahluktur, Allah tarafından yaratılır. Bu tasavvurun belirlemesinden sonra ona karşı bir şevk veya nefret duyulur. Ya bu düşüncenin işaret ettiği eylemi yapmaya yönelik bir istek duyarız veya ondan hoşlanmaz, ondan kaçmaya yönelik bir istek duyarız. Şevk veya nefret şeklinde ortaya çıkan bu istek de mahluktur. Bu esnada söz konusu eylemin gerçekleşip gerçekleşmemesini tercih etmemize imkân veren potansiyelimiz bir alternatifte yönelmeye başlar. Dikkat edelim, burada eylemin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesini zihnen temsil eden en az iki alternatif düşünce ile ilişkiye girmeye başlıyoruz. Kesin bir şekilde bu iki alternatiften birini seçtiğimizde, iradenin tam bu seçim noktasındaki durumuna "cüz-î irade" denir. Bu durum nisbî ve itibârî¹⁹ bir durumdur. (Muhtaroglu, 2022: 117)

Bu şekilde ortaya konulan cüz-i irade anlayışıyla insandaki iradenin mahluk olmadığı farklı ontolojik bir yapıda olduğu anlaşılır. Bu şekildeki konumu ile irade nedensellik kategorisi altında değerlendirilmez (Muhtaroglu, 2022: 118).

Kötülük problemi itirazı ise tıpkı özgür iradede olduğu gibi evrene Tanrısal müdahalenin sürekli olmasından dolayı ortaya konulan bir itirazdır. Buradaki itiraz insan eğer fiillerinin ortaya çıkmasında özgür irade sahibi değilse ahlaki olarak nasıl sorumludur sorusu ile şekillendiği gibi aynı zamanda direkt olarak insanın dahli olmayan "doğal kötülük" üzerinden de sunulur. Malebranche'ın şu sözleri göstermektedir ki okasyonalistler kötülük problemi ile karşı karşıya kalırlar: "Fakat yalnız cisimler, hangisi olursa olsun, hiçbir şeyin hakiki nedenleri değildirler; en üstün zihinler dahi benzeri bir güçsüzlük içindedirler. Tanrı kendilerine ışık vermezse onlar hiçbir şeyi bilemezler. Tanrı kendilerini değişikliğe uğratmazsa onlar hiçbir şeyi

peşisıra söz konusu fiil için kulda bir irade yaratabilir. Kul fiili irade ettiğinde Allah Teâlâ bu fiili yaratabilir. İrade arazdır, mevcuttur ve kesinlikle Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Burada kulun bir sun'u yoktur, tıpkı fiilde kulun bir sun'u olmadığı gibi. Kulun sun'u sadece fiili tercih etmesindedir. Tercih ise kuldun sâdır olan, mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mânadır. O, yokluğu sebebiyle (li-ademi vücûdihî) kulun mahlûku değildir." (Güdekli, 2019: 94, 120). Hayatî Ahmed Efendi ise yine aynı şekilde Sadru's Şerîa'yı takip eder: "...sarf etme ise kulun kendi ihtiyârıyla kuldun sâdır olur. Ayrıca bu sarf etme, itibârî durumlardan yahut hâl kabilinden olması sebebiyle hiç kimse tarafından yaratılmış değildir. İşte bu aslında aynısıyla Mâtürîdî mezhebinin kendisidir." (Borsbuğa ve Borsbuğa, 2021: 676).

¹⁹ İtibari aklen var olma dışında dışta mevcut değildir (Kutlu, 2019: 130). Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi'*nde zihin-beden etkileşiminde var olan problemin benzerini irade mevzusunda dile getirir: " 'İrâde-i cüz'îyye hâriçte mevcûd değildir, nasıl oluyor da mevcûd olan bir fiil mevcûd olmayan bir şeye dayanıyor?' dersin, 'mevcûd olan bir fiil, hâriçte olsun veya olmasın irâde-i cüz'îyye gibi hakikatte (nefsü'l-emr) mevcûd olan bir şeye dayanır. İrâde-i cüz'îyye hâriçte mevcûd değildir; fakat hakikatte mevcûddur' deriz." (2017: 1010). Burada sorun halen devam eder gibi duruyor ancak dinî düşüncedeki iman kavramını incelediğimizde somut olarak dışta bulunmasalar da gerçekliğinden bahsedebiliriz (Akgüç, 2008: 267).

duyamazlar. Tanrı onları genel iyiliğe yahut kendisine doğru hareket ettirmezse onlar hiçbir şeyi isteyemezler.” (Malebranche: 1990/VI: 98).²⁰

Kötülük problemi itirazına dair Malebranche’ın cevabını irdelediğimizde iki farklı yolun olduğunu görürüz. İlk olarak Tanrı’nın nasıl hareket ettiği²¹ ikinci olarak ise Tanrı’nın neden bu şekilde hareket ettiği sorusuna verilen cevaplar kötülük problemine dair cevapları içerir. Bilindiği üzere Hristiyanlıktaki ilk günah öğretisine göre insan Tanrı katında değerini kaybetmiştir. İnsanın tekrar değerini kazanmasının yegâne yolu ise Tanrı’nın inayettir. Malebranche bu konuda şunları ifade eder:

Tanrının (...) tesis edilmiş Nizamında sonsuz bir bilgelik vardır. Buna inanıyorum, bundan şüphe edemem. Fakat bunda aynı zamanda çok büyük bir düzensizlik buluyorum, ve bu bana Tanrımızın yüceliğine ve bilgelğine yakışmaz görünüyor; zira nihayet bu Nizam bizim için, mutsuz yaratıklar için, bir sürü hatalar kaynağıdır, ve hayatın yarımında giden en büyük fenalıkların kaçınılmaz nedendir. Parmağımın ucuna iğne batırılıyor, ben de acı duyuyorum, üzüntülüym, gerçek kıymetleri düşünmek elimden gelmiyor; ruhum ancak yaralanmış parmağıma dikkat edebiliyor, ve tamamen acı ile dolmuştur. Ne garip güçsüzlük! Bir ruh bir bedene bağlı olsun, ve onun yüzünden hakikati gözden kaybetmiş! Bölünmüş olmak, ne diyorum, parmağı ile gerçek değerden daha fazla meşgul olmak! (Malebranche, 1990: 159-160)

Malebranche kendisine yapılan itiraza cevap verirken dikkat çektiği husus bu itirazın cevabına yönelik filozofların çaresiz olduğu üzerinedir ki Malebranche bu itiraza anlamlı bir cevap bulmak için filozofların dine borçlu olduğunu dikkat çeker (Malebranche, 1990: 160; Şahiner, 2006: 59). Malebranche’a göre ilk günah ve zihin-beden münasebeti sonucunda insan, evrende var olan iyilik ve kötülüğün kaynağı²² olan Tanrı’ya tapınma noktasında Tanrı’ya layık olmayacak şekilde dünyaya gelir (1997: 161). Ancak Tanrı, İsa vasıtasıyla rahmetini insanlara indirmiş ve çelişkiyi (düzen-düzensizliği) iman ile ortadan kaldırmıştır. Evrendeki var olan bu düzensizlik bir günah işleme ve affetme arasındaki imanî mesele olup iman ortaya çıktığı andan itibaren anlam kazanır: “(...) iman bizi zekâya götürür ve otoritesiyle kesin olmayan ve sıkıntı verici şüphe ve tereddütlerimizi inanç ve kesinliğe çevirir.” (Malebranche, 1997: 162).

Malebranche’da Tanrı’nın nasıl hareket ettiği konusu da kötülük problemine dair bir cevabı içerir. Malebranche açısından Tanrı evreni genel kanunlar ve kimi zamanlarda ise özel kanunlar (mucize gibi) ile yönetir. Genel kanunlar: (1) Hareketler arasındaki

²⁰ Malebranche’a kötülük problemine dair itirazların olabileceği diğer pasajlar için bkz: 1989/IV: 10; 1989/V: 239-240.

²¹ David Hume’un ikinci itirazına cevap bu itiraza verilen cevabın çıkış noktasıdır.

²² “... çünkü iyilik ve kötülüğün hakiki nedeni kendisidir (*Tanrıdır*).” (Malebranche 1990/VI: 92). Parantez içi bana aittir.

kanun, (2) Zihin-beden etkileşimi konusundaki kanun, (3) Zihnin Evrensel Akıl ile birleşimi noktasında işleyen kanun, (4), Yeni Ahit'teki lütuflar kanunu, (5) Eski Ahit'teki lütuf kanunu (Şahiner, 2006: 61-62). Tanrı bu genel kanunlar dışında özel durumlar hariç hareket etmez. Çünkü Tanrı en basit şekilde hareket ettiği için evreni genel kanunlar koyarak idare eder. Kötülüklerin var olması ise ortaya konulan bu genel kanunların sonuçlarıdır ve genel kanunları askıya almaya karar verdiğinde ya da bu kanunların dışına çıktığı anda Tanrı basitlik ilkesinden ödün vermiş olur (Stencil, 2011: 1113-1114). Malebranche açısından aslında durum şu şekildedir: “Çünkü Tanrı'nın planlarında basitlik, doğrudanlık, kesinlikle istediği şey, her zaman mümkün olan en ilahi şekilde hareket etmek kesinlikle istediği şeydir; ve bu, O'nun eylemini, işini ve O'nun niteliklerinin karakterini taşır” (Malebranche'dan akt: Stencil, 2011: 1116). Kötülük problemi (özellikle doğal kötülük) ise bu genel kanunların sonucu olarak ortaya çıkar. Bu konuyu bir örnekle açıklayalım. Bir devlet başkanının emniyet kemerini zorunlu olarak kullanılması gerektiğine dair bir kararname imzaladığını düşünelim. Bu karara uyan bir sürücünün ise kaza sonucunda köprü üzerinden denize düştüğü vakit emniyet kemeri kilitlenmesi sonucu boğulduğunu varsayalım. Devlet başkanının koymuş olduğu genel kanunun bu şekilde özel sonuçları olabilir. Bu durum devlet başkanını sürücünün ölümü nedeniyle sorumlu kılmaz. Aynı şekilde genel kanunların varlığından dolayı ortaya çıkan özel durumlar sonucu deforme bebekler dünyaya gelirken özel kanunlar ile bakire Meryem'den İsa dünyaya gelmiştir (Stencil, 2011: 1120).

Leibniz'in paralelizm (kötü saatçi) itirazı aslında “Tanrı her an yaratma halindedir” öncülüne yapılmış bir itirazdır. Ancak Tanrı'nın evrene sürekli müdahale etmesinin okasyonalistler açısından hem vahyî hem de akli temelleri vardır. Vahyî temellerini daha önce ifade etmiştik. Akli temellere gelince karşımıza iki teori ortaya çıkar: Adet teorisi ve atom teorisi. Adet teorisi Gazzâlî'nin nedensellik eleştirilerinde Tanrı'nın herhangi bir zorunluluk altında olmadığına dair eleştirilerini içeren teoridir. Nitekim ona göre “Pamuk ateşe dokununca yakan fâilin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sabit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür.” (Gazzâlî, 2018b: 169). Ancak ateşin her pamuğa temasında yandığını görmemiz Tanrı'nın adeti dolayısıyladır. Atom teorisi ise “tabiatın kendi kendine iş yapma gücünü reddederek, bütün varlık ve fiillerin gerçek sebebi olarak Allah'ı gören” kelamcılarının nedensellik görüşlerini üzerine bina ettiği teoridir (Demir, 2015: 75). Atom teorisine göre evren atomlardan oluşan cevher ve arazlardan meydana gelir. En küçük parçaya ise (*cevher-i ferd, cüz' lâ yetecezzâ*) atom denir. Bu teoriyi Yahudi filozof İbn Meymun toplam 12 önermede toplar. Makalemize konu olması itibarıyla bu önermelerden 4 tanesini dile getirelim: (1) Âlem cevher-i fertlerden (atom) müteşekkildir; (2) zaman anlardan müteşekkildir; (3) cevher, arazlardan ayrı olamaz; (4) araz iki zamanda varlığını devam ettiremez. (İbn Meymun, 2021: 176-180). Tanrı

dışındaki evrende var olan bütün varlıklar atom teorisine göre aynı fiziksel yasalara tabidir. Aynı şekilde zaman da “an” denilen daha fazla bölünemeyen arazlardan meydana gelmektedir. Dolayısıyla zaman da arazlardan meydana geldiği için iki zamanda (anda) var olamaz. Buradan hareketle cevherler ise araz olmadan var olamadığına göre Tanrı’nın âleme sürekli olarak müdahalede bulunduğu sonucu çıkmış olur. Nitekim Tanrı’nın evrene sürekli müdahalesine yönelik akli temeller bu şekilde ortaya konurken vahyî temelleri de zaten yukarıda sunmuştuk. Halihazırda Tanrı ve evren arasındaki ilişkilere dair bir çözüm, kendine has bir evren anlayışı ve Tanrı tasavvurunu içerir (Ünverdi, 2015: 72). Bu doğrultuda paralelizm itirazı okasyonalistler için Tanrı’nın evrene müdahale etmemesi fikrine ve Malebranche’ın bahsettiği gibi “kolları bağlı olan Tanrı” anlayışına götürür (1997: 151). Tanrı tasavvuru ve O’nun evren ile iletişimi bir metafiziksel arka plan varsayımları sonucu anlam kazanır. Nitekim okasyonalistlerin benimsediği etkin Tanrı anlayışı ve bu anlayışın ardındaki metafiziksel zemin zaten başlangıçta kurulmuş ve kendi kendisine işleyen iki saat fikrini tümüyle reddeder.

David Hume’un Tanrı’nın neden kudretini kendinden daha aşağıdaki varlıklara vermediğine yönelik itirazı ise okasyonalist düşünürlerce iki farklı şekilde cevaplandırılabilir. Bu yollardan ilki şu şekildedir: Tanrı’nın kudretini kendisinden daha alt seviyedeki varlıklara vermesi yani bu varlıkların hakiki neden olması demek zaten nedenselliğin zorunlu olacağı anlamına gelir. Nitekim evrende var olan âdet Tanrı tek etken olduğu için vardır. Dolayısıyla Tanrı dışında hakiki neden var olursa nedensel zorunluluk oluşur ve âdetten bahsedilemez. Çünkü hakiki neden demek bir şeyi yoktan yaratmak demektir.²³ Bu doğrultuda kaos olmasın diye Tanrı deterministik bir dünya yaratmak zorunda kalır. İkinci olarak ise Tanrı dışındaki bir varlığın hakiki neden olabilmesi demek Malebranche’a göre putperestliğe yol açabilir (Malebranche, 1990/VI: 93-95).

David Hume diğer itirazında ise bu ideanın nereden geldiğini sorguluyor. Hume bu itirazı şu şekilde dile getirir: “Kendi öz yetilerimiz üzerinde düşünce yoluyla öğrendiğimiz ideadan başka bir ideaya sahip değiliz. Demek ki eğer bilgisizliğimiz, herhangi bir şeyi ret ya da yok etmek için iyi bir sebep olsaydı, en kaba maddede

²³ Saçaklızade’nin bu mevzuya dair görüşü şu şekildedir: “İkâ’ ve icat, mûkâ’ ve mûcidin sıfatıdır. Bir şeyi ikâ’ etmekle nitelenen kişi o şeyi yaratmış olur. Öyleyse bir şeyi ikâ’ etmek o şeyi yaratanın bir sıfatıdır. Şayet kul bir fiili ikâ’ etmekle nitelenmiş olsaydı o fiilin hâliki olurdu. Şu halde fiili ikâ’ etmek meselâ hareketin heyeti gibi kulun bir işi (sun’) değildir, tıpkı hareketin heyetinin kulun bir işi olmadığı gibi. Aksi halde onun hareketin heyetinin yaratıcısı olması gerekirdi. Bu ise mevcut bir şeydir. Bu durumda Allah Teâlâ’nın “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ve “Allah’tan başka yaratıcı var mı?” sözüne muhalefet edilmiş olur.” (Güdekli, 2019: 120).

olduğu kadar Yüce Varlık'ta da her türlü enerjiyi inkâr etme ilkesine varmış olurduk." (Hume, 2019: 124). İlk olarak nedensellik eleştirilerinde Hume ve okasyonalist düşünürler arasındaki fark nedensellik tasarımımızın nereden kaynaklandığı üzerinden şekillenir. Burada Hume agnostik bir tavır takınırken okasyonalistler için bu tasarımın kaynağı Tanrı'dır (Öztanrikulu: 2014: 12-18). Buradaki gözden kaçan husus, okasyonalistlere göre imanın tartışmasız varlığıdır. Zira nedensellik eleştirilerinde gördüğümüz üzere nedensellik tasarımı için okasyonalist düşünürler Tanrı üzerinden bir düşünce ortaya koyar. Tanrı üzerinden bir düşünce ise duyu ile aklın ötesinin varlığını kabul etmek ve vahyi epistemik bilgi kaynakları arasında değerlendirmek ile devam eder. Oysa Hume böylesi bir düşüncenin insanın anlama yetisinin ötesinde olduğunu iddia ettiği için bu noktada agnostik bir tavır takınır (Öztanrikulu: 2014: 19). Dolayısıyla söz konusu itirazın merkezini oluşturan bu konu da tıpkı Tanrı'nın varlığını varsayma itirazında olduğu gibi inanç meselesi olarak görülebilir. Hume için bilgisizliğimiz reddin imkânına yol açarken okasyonalistler için ise bilgisizliğimiz imanın imkânına kapı aralar.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Okasyonalizm evrende var olan bütün neden-sonuç ilişkilerini Tanrısal müdahaleler ile açıklar. Okasyonalistler bu düşünceye belli metafiziksel varsayım ve arka plan kuramları ile ulaşır. Buna göre evrenin yaratıcısı olan Tanrı sonsuz kudret ve irade sahibidir. Aynı zamanda Tanrı evrene sürekli müdahale ederek hakiki neden olan yegâne varlıktır. Evrende gözlemlediğimiz bütün neden sonuç ilişkilerindeki "failler" aslında birer vesile nedendir. Bu bakış açısıyla okasyonalizm zihinsel nedensellik problemine hem bir anlamda bir çözüm önermekte hem de ek problemlere yol açmaktadır.

Okasyonalizme karşı özgür irade itirazı, kötülük problemi, nedensellik tasarımımızın kaynağının nereden geldiği itirazı gibi hemen hemen felsefenin bütün alt alanlarından itirazlar gelir. Okasyonalist düşünürler bu itirazları genel olarak okasyonalizmin iç tutarlılığını öne sürerek çözmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı teist düşünce içindeki düşünürlerce makul bir şekilde cevaplandırılabilir. Yine Hume'un itirazları da bu şekilde cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda okasyonalizme dair yapılacak en genel ve iyi niyetli yorum iç tutarlılığa sahip olduğudur.

Okasyonalistler özgür irade itirazına yönelik olarak aslında iradenin dışta var olmadığı, akli bir yeti olduğu ve bu sebeple nedensellik kategorisi altında değerlendirilmeye alınamayacağı şeklinde cevap verirler. Bu cevap zihin-beden etkileşimi problemiyle aynı sorunu ortaya çıkarır. Nitekim dışta var olmayan iradenin dışta var olan olayları

nasıl etkilediği sorusu halâ çözülmemiş olarak duruyor. Burada iki farklı öneri sunulsa da bunlar çözüm olarak değerlendirilemez gibi duruyor. İlk olarak inancın hariçte varlığı olmasa dahi gerçekliğinden bahsedildiği görüşü belli bir dünya görüşünün kendine has ifadesidir. Bu ifadenin nesnel bir karşılık içerdiği söylenemez. Ayrıca bu kavramı nesnel kabul etsek dahi yine sorun çözüme kavuşturulmuş gibi durmuyor. Çünkü bu analogi aynı itirazı yine gündeme getirir. İkinci olarak ise sağ, sol, yukarı ve aşağı gibi ilişkiler ile olan benzerlik görüşü ki burada bu ilişkilerin nedensel bir etkiye sahip olmadıkları aşikârdır. Ancak her ne kadar Tanrı'nın yaratma kudreti dahilinde görmesek dahi iradenin neden-sonuç ilişkisi içinde olduğunu iddia edebiliriz. Nitekim sağ, sol gibi ilişkiler bir sonuçtur. Oysa biz özgür iradenin, ilişkilerin bir sonucu olduğunu değil başlatıcısı olduğunu düşünürüz. Örneğin yan yana duran iki ağaç arasındaki ilişkiyi tanımlarken x ağacı y ağacının sağındadır gibi bir ifade kullanırız. Özgür irademizle yerlerini değiştirdiğimizde ise y ağacı x ağacının sağında olmuş olur. Dolayısıyla sağda olmak x ve y ağacının yerini belirlemez. X ve y ağacı bir konumda olur ve biz bu konumlara göre x ağacı sağda y ağacı soldadır deriz. Ancak özgür irademiz ağaçların konumuna göre değil tam tersine ağaçların konumu özgür irademize göre belirlenir.

Kötülük problemi itirazına verilen cevap ise tutarlı olmakla birlikte neden doğal kötülük var sorununa tam olarak cevap vermez. Çünkü genel kanunlar ve özel kanunlar cevabı sadece Tanrı'nın evreni nasıl irade veya idare ettiğine yönelik bir cevabı içerir. Tanrı basit bir şekilde davranır ilkesi de bu konuda ciddi boşluklar içerir. Buradaki tutarlılık sadece belli arka plan varsayımları neticesinde ortaya konulur. Ayrıca "insanın dünyada imtihan edildiği" düşüncesi kötülük problemini sadece inananlar için anlamlı hale getirir.

Leibniz'in paralelizm itirazı ise okasyonalistlerin metafiziksel arka plan varsayımlarına bakıldığında ciddi bir itiraz gibi durmaz. Çünkü okasyonalistler başlangıçta Tanrı'yı sonsuz irade ve kudret sahibi olarak görürler. Bu anlayışın bir sonucu olarak Tanrı'nın hakiki bir neden olması demek "deist" bir Tanrı anlayışını reddetmek demektir. Ayrıca örnekten devam edersek okasyonalistler için saatler arasındaki bir uyumsuzluktan dolayı Tanrı saatlere müdahale etmez. Zaten başlangıçta Tanrı'nın iradesi bu şekilde tecelli etmiştir. Bu, Tanrı'yı örnekteki gibi kötü saatçi yapmaz. Eğer Tanrı'nın muradı gerçekleşmeyip Tanrısal irade sürekli zihin ve beden arasındaki uyumsuzluğu "düzeltme" şeklinde meydana gelseydi Leibniz'in itirazı haklı kabul edilebilirdi. Oysa Tanrı zihin ve beden arasındaki etkileşimi hakiki neden olduğu için kendisi sürekli gerçekleştirir. Bu başlangıçta yapmış olduğu düzenin bozulması ya da uyumsuz hale gelmesi demek değildir. Tanrı başlangıçta bu şekilde bir irade ortaya koymuştur.

Hume'un ilk itirazı (Tanrı'nın neden kudretini insana vermediği itirazı) ise okasyonalist düşünürler tarafından kavramların arasındaki farkların izahı ile çözülür. Buna göre yaratma sadece Tanrı'nın eylemi olduğu için kudretin neden daha aşağıdaki varlıklara verilmediği açıklık kazanır. Oysa insan yoktan yaratmaya kadir olmadığı için Tanrı'nın yaratmış olduğu eylemleri sadece kesbedebilir. Okasyonalizmin iç tutarlılığı düşünüldüğünde bu ayrım kabul edilebilir gibi duruyor. İkinci itiraz yani ideanın nereden geldiğine dair itiraz Hume'un agnostik tavrı düşünüldüğünde bir çözüm önerisi olarak dikkate değer duruyor. Zira Hume'un agnostik tavrı ile okasyonalistlerin tavrı arasındaki farkın anlaşılması bizi yine imanın varlığına götürür ki burada da okasyonalistlerin imana başvurduğu rahatlıkla söylenebilir. Örneğin Malebranche için dış dünyanın dahi varlığını Tanrı'nın varlığı aracılığıyla biliyoruz.

Tanrı'nın varlığını varsayma itirazında ise Tanrı'nın varlığının okasyonalistlerin ortaya koyduğu bütün sistemin dayandığı ana öncül olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin dış dünyanın varlığını kabul eden bir fizikçiye dış dünyanın varlığını nereden biliyorsun diye sorduğumuzda bize vereceği cevap şudur: "Varlığını kabul edip ona göre deneylerimi yapıyorum." Burada fizikçi gerçekten dış dünya var mıdır yoksa yok mudur sorusunu araştırmaz. Ancak okasyonalistler Tanrı'nın varlığına yönelik hem akli hem de vahyî deliller sunarlar. Bu deliller genel bir kabul görmese dahi tıpkı dış dünyanın varlığını varsayma üzerinden fizikçilerin kuramlarını ortaya koymasına gibi okasyonalistler de rahatlıkla Tanrı'nın varlığını varsayma üzerinden okasyonalist sistemlerini ortaya koyabilirler.

Zihnin doğasının ne olduğu ve onun bedenle etkileşiminin nasıl gerçekleştiği soruları çağdaş zihin felsefesinin merkezinde yatar. Okasyonalist yaklaşım bu soruların cevabına bir ışık tutmakta mıdır? Okasyonalizme yönelik olarak makalede ele aldığımız itirazlar ve verilmiş cevaplar göstermektedir ki her ne kadar zihin-beden etkileşimi konusunda okasyonalizm kendine özgü bir yaklaşım ortaya koysa da zihnin doğası konusunda gerçekte gizemci bir anlayışı benimsemektedir. Nitekim Gazzâlî hem akli deliller hem de vahyî deliller getirerek zihnin bedenden bağımsız farklı bir yapıya (gayri maddi bir yapıya) sahip olduğunu iddia eder.²⁴ Eğer zihin bedenden bağımsız bir varlığa sahipse ve aralarındaki etkileşim Tanrı tarafından sağlanıyorsa burada zihnin mahiyetine dair bilimsel açıklamalar otomatik olarak dışlanır. Örneğin adet teorisi altında fiziksel olaylar incelendiğinde Tanrı'nın âdetinin ne şekilde işlediğine dair saptamalar yapabiliyoruz. Ancak zihni gayri maddi töz olarak kabul ettiğimizde bu pek mümkün görünmez. Burada okasyonalistlerin iddiasının çıkış

²⁴ Detaylı bilgi için bkz: Akar, 2021.

noktası Tanrı'nın sınırlandırılmaması gerektiği iken vardığı yer ise çağdaş zihin felsefesi kapsamında zihnin mahiyetinin ne olduğunun bilinemeyeceği noktasıdır.

5. Kaynakça

- Akar, M. (2021). "Gazzâlî'nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı." *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 4(2). 111-126.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/67455/1039166>
- Akgüç, A. (2008). "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(26): 252-270.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6140/82393>
- Altaş, E. (2021). "Hudûs Teorisi." Ö. Türker (Haz.), *Metafizik 2. Cilt* içinde (s. 589-610). İstanbul: Ketebe.
- Arıcı, M. (2019). "Zihin Felsefesi: Ben Nerede, Zihin Bedensiz Var Olabilir mi?" M. Arıcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Borsbuğa, M. ve Borsbuğa, C. (2021). "Hayati Ahmed Efendi'nin Risâletü'l-İrâdeti'l Cüz'iyeye Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16): 647-661. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat/issue/64071/936513>
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul: Paradigma.
- Dalkıran, S. (1998). "Akkirmânî'nin İrâde-i Cüziyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi." *EKEV Akademi Dergisi*, 1(2): 173-179.
- Demir, O. (2015). *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik.
- Descartes. (1971). *Philosophical Writings*. Çev. E. Anscombe and P. T. Geach. New Jersey: Prentice Hall.
- Descartes. (2019). *Meditasyonlar* (3. Baskı). Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa.
- Durmaz, N. (2021). "Nicholas Malebranche'da Zihnin İşlevi." *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*. 4(1): 15-30.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/63578/887029>

- Eyim, A. (2019). "Metafizik-Ontoloji: Varlıkla Yokluk Arasında Ne Fark Var?" M. Arıcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Gazzâlî. (1995). *Tevhid ve Ledün Risâlesi*. Çev. A. Duran. İstanbul: Furkan.
- Gazzâlî. (2018a). *Mişkâtü'l Envâr* (3.Baskı). Çev. M. Kaya. İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî. (2018b). *Filozofların Tutarsızlığı* (8. Baskı). Çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî. (2018c). *İtikatta Orta Yol*. (4. Baskı). Çev. O. Demir. İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî. (2018d). *Kimyâ-yı Saâdet*. Çev. M. A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Gazzâlî. (2021). *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn I*. Çev. S. Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Griffel, F. (2021). *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı* (3. Baskı). Çev. İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç. İstanbul: Klasik.
- Güdekli, H. N. (2019). "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi." *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41: 85-129.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/isad/issue/42645/513141>
- Horner, C. ve Westacott, E. (2016). *Felsefe Araçlığıyla Düşünme*. Çev. A. Arslan. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Hume, D. (2019). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine*. Çev. S. Evrim. Ankara: Fol.
- İbn Meymûn. (2021). *Delâletul'l Hâirîn- Akli Karışıklar İçin Rehber*. Çev. O. Bayder ve Ö. Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Kutlu, H. (2019). "İmkân Mefhûmu ve İslam Filozofları ile Mütakellimler Arasında Delil Olarak Kullanımı." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi*, 13(Bahar): 125-144. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fsmia/issue/46340/582408>
- Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi. (2016). "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi." *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* içinde (s. 1003-1032). İstanbul: İz.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. Çev. R. Ariew ve D. Garber. Indiana: Hackett Publishing Company.

- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması I*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması II*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması III*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması IV-V*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1990). *Hakikatin Araştırılması VI*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1997). *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. Çev. B. Akarsu. Ankara: MEB.
- Mâtürîdî. (2021). *Kitâbü't- Tevhîd*. Çev. T. Uluç. İstanbul: Ketebe.
- Mehdiyev, N. (2014). *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği* (2. Baskı). İstanbul: İSAM.
- Muhtaroğlu, N. (2010). "An Occasionalist Defence of Free Will." *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, 4(Spring): 45-62. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3573-8_3.
- Muhtaroğlu, N. (2017). "Malebranche." Bayram Ali Çetinkaya (Der.), *Doğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni III* içinde (s. 115-124). İstanbul: DoğuBatı.
- Muhtaroğlu, N. (2022). "Vesilecelik ve İnsan Özgürlüğü." *Teklif*, 3(Mayıs): 110-120.
- Nadler, S. (1993). "Occasionalism and General Will in Malebranche." *Journal of the History of Philosophy*, 31(1): 31-47.
- Nadler, S. (2006). "Malebranche on Causation." Steven Nadler (Ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche* içinde (s. 112-138). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovacık, Z. (2010). *İbni Sina ve Gazzâlî'de Vahiy Anlayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sa'düddîn et- Taftâzânî. (2018). *Şerhu'l Akâid* (5. Baskı). Çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M. Ü. İ. F. A. V.
- St. Anselm. (2017). "Tanrı'nın Yokluğunu Tasavvur Etmenin İmkasızlığı." Recep Alpyağıl (Der.), *Din Felsefesine Dair Okumalar 1* (4. Baskı) içinde (s. 463-465). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Stencil, E. (2011). "Malebranche and the General Will of God." *British Journal for the History of Philosophy*, 19(6): 1107-1129.
- Şahiner, M. (2006). *Malebranche'da Aranedencilik*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şehbenderzâde, F. A. H. (2018). *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* Konya: Çizgi.
- Öztanrıkulu, N. Ö. (2014). "Malebranche'ın David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma." *Felsefi Düşün*, 2(Nisan): 5-24.
- Timuçin, A. (2010). *Leibniz'in Felsefesi Metafizik Üzerine Konuşma*. İstanbul: Mavibulut.
- Ünverdi, V. (2015). "Eş'arî ve Ebu'l Muîn En-Neseff'de Kesb Teorisi." *Diyânet İlmî Derneği*, 51(1): 71-100.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/34671/383252>
- Westphal, J. (2020). *Zihin-Beden Problemi*. Saliha Tuncer Erdem (Çev.), İstanbul: Pan
- Yavuz, Y. Ş. (2000). "Kesb." *T. D. V. İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt: XXXXV) içinde (s. 304-306). İstanbul: T.D.V. Yayıncılık.
- Yazıcı, S. (2011). *Felsefeye Giriş* (4. Baskı). Ankara: Öncü Kitap.

Kitap İncelemesi: Dr. Jay Lombard'ın 'Tanrı'nın Zihni: Sinirbilim, İnanç ve Ruh Arayışı' Adlı Eserinin İncelemesi

[Book Review: 'The Mind of God: Neuroscience, Faith, and a Search for the Soul' by Jay Lombard]

Beheşti Zehra KUBİLAY 

Ankara University

Received: 25.05.2022 / Accepted: 17.06.2022

Book Review

Abstract: The problems in contemporary philosophy of mind are now discussed more in Turkish philosophical literature, especially with newly translated works. These problems are examined not only by philosophers, but also by experts in medical sciences mostly through neuroscientists. This book review explores the recently published book *The Mind of God* by Dr. Jay Lombard, in which the author analyzes the relationship between mind and brain from the perspective of a neurologist and neuroscientist using his professional experience. Throughout the book, the author presents to readers ideas from his own perspective, based on the experiences of some of his patients, on subjects such as mind, consciousness, soul, personality, self, and free will. This book review concludes that *The Mind of God* by Dr. Jay Lombard offers an attention-grabbing perspective on the relationship between philosophy of mind and neuroscience.

Keywords: mind, brain, consciousness, soul, personality, self, free will, God.

Öz: Çağdaş zihin felsefesi problemleri Türkçe felsefi literatürde, özellikle çeviri eserlerle birlikte artık daha yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu problemler sadece filozoflar tarafından değil, yer yer sinirbilimciler kanalıyla tıp bilimleri uzmanları tarafından da tartışılmaktadır. Bu kitap incelemesi Dr. Jay Lombard'ın yakın zamanda yayımlanan *Tanrı'nın Zihni* adlı eserini ele almaktadır. Yazar bu eserinde bir nörolog ve sinirbilimci perspektifinden mesleki tecrübelerinden de faydalanarak beyin ve zihin ilişkisini irdeliyor. Yazar kitap boyunca zihin, bilinç, ruh, kişilik, benlik, özgür irade gibi konularda, birtakım hastalarının deneyimlerinden yola çıkarak oluşturduğu fikirleri kendi bakış açısından okuyucuya sunuyor. Bu kitap

Author Info: Beheşti Zehra KUBİLAY

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy, 06500 Beşevler-Ankara, TURKEY

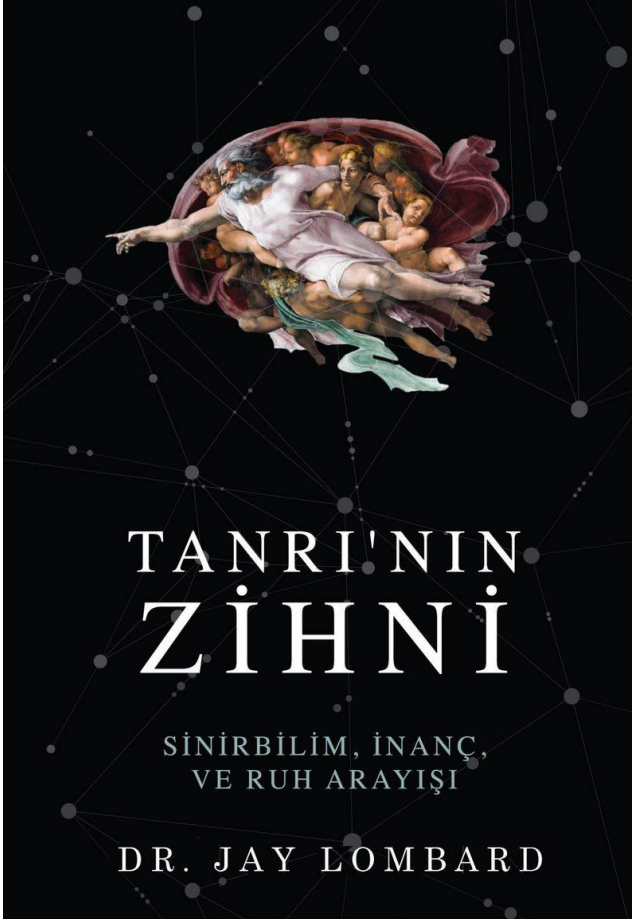
E-mail: behestizehrakubilay@gmail.com

To Cite This Paper: Kubilay, B. Z. (2022). "Kitap İncelemesi: Dr. Jay Lombard'ın 'Tanrı'nın Zihni: Sinirbilim, İnanç ve Ruh Arayışı' Adlı Eserinin İncelemesi." *MetaZihin*, 5(1): 89-92.

incelemesi sözü edilen eserin zihin felsefesi ile sinirbilim iliſkisine dair dikkate değer bir bakıſ açısı sunduğu tespitini yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: zihin, beyin, bilinç, ruh, kiſilik, benlik, özgür irade, Tanrı.

Türkçe felsefe literatüründe zihin felsefesine yönelik kitaplar hem telif eserler bağlamında hem de çeviri eserler bağlamında son zamanlarda önemli derecede ilerleme kaydetmiştir. Ülkemizde nispeten yeni bir alan olması itibariyle genellikle zihin felsefesinin temel konularının irdelendiği eserlerin yanı sıra artık daha spesifik konuların irdelendiği kitaplar da literatüre kazandırılmaya başlandı. Yeſim Öksüzoğlu tarafından çevrilen *Tanrı'nın Zihni: Sinirbilim, İnanç ve Ruh Arayışı* başlıklı eser aſaęıda daha detaylı açıklayacağımız üzere bir dereceye kadar bu spesifik niteliği taşıyor.



Nörolog ve sinirbilimci Dr. Jay Lombard eser boyunca farklı başlıklar altında incelediği konu ve problemleri mesleki deneyimlerinden yola çıkarak değerlendiriyor. Bu yüzden eser akademik bir çalıſma olarak görülebileceği gibi bir tür anı/hatırat kitabı olarak da değerlendirilebilir.

Lombard, eserde sadece mesleki deneyimlerinin pratik sonuçlarını tartıſmıyor, söz konusu kuramsal problemler olduğunda, yazar zihin-beden özdeſlięi fikrini doğrudan yadsıyan bir yaklaşım sergilemekten de çekinmiyor. Lombard'a göre zihin ve beyin birbirlerine indirgenemeyen ve özdeſ olmayan iki varlık türü olarak karſımıza çıkıyor.

Kitap toplamda 8 bölümden oluşuyor. Bu bölümlerin her birinde Lombard konuyla ilgili mesleki deneyimleri ilk elden tanık olarak okuyuculara aktarıyor. Her bir bölüm konuya uygun alıntılarla başlıyor. Örneğin ilk bölüm olan "Tanrı'nın Zihni" bölümü

için Lombard, Stephen Hawking'den şu alıntıyı yapıyor: "Eğer eksiksiz bir teori keşfedersek sadece fizikçiler değil, herkes tarafından anlaşılabilir olmalıdır. O zaman, hepimiz, filozoflar, bilim adamları ve normal insanlar, evrenin ve bizim neden var olduğumuz tartışmasına katılabilecektir. Eğer buna bir cevap bulabilirsek, insan mantığının nihai zaferi olur. Çünkü o zaman Tanrı'nın zihnini anlayabiliriz." Kitap içindeki üst başlıklar ise şu şekilde ilerliyor:

- (1) Tanrı'nın Zihni
- (2) Tanrı Var mı?
- (3) Ruhun Sinirbilimi
- (4) İnanç ve Mantığın Evrimi
- (5) Hayatın Anlamı Nedir?
- (6) Özgür müyüz?
- (7) İyi ve Kötü Gerçekten Var mı?
- (8) Ölümsüzlük: Var Olanın Hatırlanması

Her bir başlık kendi içinde alt başlıklara ayrılıyor. Örneğin "Tanrı Var mı?" başlıklı ikinci bölümde karnı şiştiği için kendisini hamile sanan ve bunu gerçeklik olarak inşa eden bir erkeğin analizi yapılıyor. Yine "Özgür müyüz?" başlığını taşıyan altıncı bölümde "Özgür İradeyi Laboratuvarda Test Etmek" adlı bir alt bölümle karşılaşıyoruz ve bu bölümde yazar, yaptığımız her şeyin önceden tanımlanabilir nedenleri olduğu sonucuna ulaşan Libet deneylerini ele alıyor. "Ruhun Sinirbilimi" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise yazar Lombard, ruh/zihin konusunda filozofların bir açmaza düştüğünü, bu konuda bilim insanlarının beynin iç işleyişinin ötesinde de bizlere bir şeyler söylemesi gerektiği fikrini savunuyor. Ayrıca bu bölümde yazar zihin-beyin özdeşliğini yadsıyan Penfield deneylerinin bulgularını bizimle paylaşıyor. Yedinci bölümde ise yazar, geçmişte yaşadığı cinsel saldırı sonucu çoklu kişilik bozukluğu problemi yaşayan bir kadın üzerinden benlik kavramını inceliyor ve benlik üzerinden iyi ve kötünün kaynağını irdeliyor. Son bölümde ise yazar, Alzheimer hastası Budist bir rahibin deneyimlerinden yola çıkarak benliğin yok oluşuyla benliklerin *Buda* özelinde birleşmesi arasındaki paradoksa değiniyor.

Tanrı'nın Zihni başlıklı bu eser, Lombard'ın eseri kaleme alma amacıyla da belirttiği gibi bir sohbet havasında geçiyor. Nitekim eserin yazılış amacını Lombard şöyle ifade ediyor: "Bu kitabın amacı, beyni daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktır. Bunu yaparak zihni daha iyi anlayabiliriz. (...) Ve bunu yaparak, saf ve katıksız biyolojimizin ötesinde ne olabileceği hakkında derin derin düşünebilir ve sohbet edebiliriz." Bu perspektiften baktığımızda ve kitabın genel kurgusunu dikkate aldığımızda Lombard'ın hedefini gerçekleştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak sözünü ettiğimiz sohbet havası; yer yer

kitabı bir zihin felsefesi eseri olmaktan çıkarıp kimi yerlerde bir hatırat kimi yerlerde de bir günlük formatına bürüdüğünü belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla felsefi argümantasyon beklentisi yüksek düzeyde olan okuyucular kitabı okurken bu beklentilerini yer yer askıya almalı, genel olarak felsefeden ve özel olarak zihin felsefesinden uzaklaşıp kendilerini yer yer sinirbilim, din felsefesi ve ahlak felsefesi kesişiminde salt bir sohbet ortamında bulacaklarını göz önünde bulundurmalarıdır. Tüm bunlara rağmen okuyucular, Jay Lombard'ın kaleme aldığı bu eser aracılığıyla zihin felsefesi ile hem doğrudan hem de dolaylı bir şekilde ilişkili olan sinirbilim konularına dair ilginç bilgileri zevkle okuyup analiz edebilir.

5. Kaynakça

Lombard, J. (2022). "Tanrı'nın Zihni: Sinirbilim, İnanç ve Ruh Arayışı." Çev. Yeşim Öksüzoğlu. İstanbul: Epsilon.