

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**




**WILLIAM JAMES'E GÖRE DİNİ TECRÜBE
VE
EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ**

Ömer Faruk Erdem

DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Naim ŞAHİN**

KONYA-2012

	<p style="text-align: center;">T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
BİLİMSEL ETİK SAYFASI		
<p>Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.</p>		
		Öğrencinin Adı Soyadı (İmza)
		Ömer Faruk Erdem 



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

OMER FARUK ERDEM tarafından hazırlanan WILLIAM JAMES'E GÖRE
DİNİ TECRUBE VE EPISTEMOLOJİK DEĞERİ başlıklı
bu çalışma 05 / 06 / 2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu
ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Prof. Dr. Muhammer C. Mustafa	Başkan	İmza	
Ünvanı, Adı Soyadı	Prof. Dr. Mehmet Albayrak	Üye	İmza	
Ünvanı, Adı Soyadı	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç	Üye	İmza	
Ünvanı, Adı Soyadı	Doç. Dr. Na'im Sabir	Üye	İmza	
Ünvanı, Adı Soyadı	Doç. Dr. Rahim Uluç	Üye	İmza	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Faruk Erdem		
	Numarası	054145021001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof Dr. Naim Şahin		
Tezin Adı	WILLIAM JAMES'E GÖRE DİNİ TECRÜBE VE EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ			

ÖZET

Bu çalışmada William James'in dini tecrübe ve epistemolojik değerine dair görüşlerini incelemeye ve yorumlamaya çalıştık.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan bu tezin giriş bölümü William James'in hayatı ve genel olarak pragmatizm konularını içermektedir.

Birinci bölümde James'in temel felsefi ve epistemolojik görüşlerini anlayabilmek için James'e göre pragmatizm, hakikat, ortak duyu, inanma arzusu, bazı metafizik meseleler ve din, pragmatizm ve din, James'in kişisel inancı gibi konulara yer verilmektedir.

İkinci bölümde ise çalışmanın temel konusu olan James'in dini tecrübe ve epistemolojik değerine dair görüşleri bir araya getirilmiş ve yorumlanmıştır. Bu bölüm genel olarak dini tecrübe, din ve nöroloji, görünmeyenin gerçekliği, sağlıklı zihinlilik, hasta ruh, bölünmüş benlik ve bu benliğin birleştirilme süreci, ihtida, azizlik, mistisizm, dua, günah çıkarma ve kurban gibi başlıkları içermektedir.



**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Faruk Erdem		
	Numarası	054145021001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Prof Dr. Naim Şahin		
Tezin İngilizce Adı	WILLIAM JAMES' CONCEPTION OF RELIGIOUS EXPERIENCE AND ITS EPISTEMOLOGICAL VALUE			

SUMMARY

This study attempts to analyze and interpret William James' views on the epistemological value of religious experience. It is composed of an introduction and two main chapters. The introduction deals with James' biography and the philosophy of pragmatism in general terms.

The first chapter, in attempt to describe James' thoughts as to some philosophical and epistemological issues, discusses his conception of such issues as pragmatism, truth, the common sense, the will to believe, some metaphysical problems versus religion and pragmatism versus religion, and finally James' personal belief.

The second chapter endeavors to bring together and analyze James' views on religious experience and its epistemological value, forming the principle subject-matter of this study. This chapter contains an in-depth discussion of such issues as religious experience, religion and neurology, the reality of the unseen, healthy mindedness, sick soul, the divided self and the process of its unification, conversion, saintliness, mysticism, prayer, sacrifice and confession.

ÖN SÖZ

Felsefi düşünce günümüze kadar farklı akımlar doğrultusunda gelişerek gelmiştir. Materyalist anlayışın hâkim olduğu 19. ve 20. yüzyıl Batı Dünya'sında yaşamış düşünürlerden birisi de pragmatizm düşüncesiyle Amerika'da öne çıkan William James'tir. Bu materyalist anlayışın baskın durumundan rahatsız olan James ve arkadaşları idealist ve rasyonalist felsefi geleneğin soyut ve derin tartışmalar içerisinde nefes alamaz hale geldiğini tespit ederek buna çözüm bulmak amacıyla yeni bir bakış tarzı geliştirmişler ve nedenler yerine sonuçları irdeleyen Pragmatik metodu ortaya koymuşlardır.

Felsefi literatür içerisinde Amerikan yaklaşımını en iyi karakterize eden “pragmatizm”, batı felsefesi olarak bilinen geleneğe Amerikan felsefesinin yaptığı en özgün katkı olmuştur denilebilir. Bir metod ve hayat felsefesi olarak karşımıza çıkan pragmatizm kendi içinde farklılıklara sahiptir. Bu bağlamda bazı temel nitelikler dışında ne kadar pragmatist varsa o kadar pragmatizm çeşidi vardır diyebiliriz. Pragmatizmin kurucusu olarak kabul edebileceğimiz Peirce'ta mantık ve bilimsel alana yönelen pragmatik bakış açısı James'de ise psikolojik, ahlâkî ve dini temelli bir yapı arz eder. James, pragmatist anlayışı dinî alana uygularken en çok inancın rasyonelliği bağlamında elde edilebilecek sonuçlar üzerinde durmuş ve bu bağlamda da dini tecrübe olarak isimlendirdiği Tanrı-insan ilişkisine yoğunlaşmıştır.

Günümüzde etkili bir güce sahip olan Amerikan hayat tarzı, bilim ve felsefesine dair araştırmalarımız sırasında William James ve pragmatizm anlayışının ülkemizde henüz üzerinde fazla durulmamış bir konu olduğunu tespit ettik. Konu üzerinde kısa bir araştırmanın ardından James'in düşüncelerinin ve pragmatik metodunun günümüzde de etkinliğini sürdüren bir düşünce olması açısından önemli olduğunu düşünerek James'in felsefi anlamda en önemli düşüncesi olan dini tecrübeye dair görüşlerini çalışmamızın konusu olarak belirledik.

Çalışmalarımız esnasında James felsefesinin insanı bunaltmayan, anlaşılması kolay ve orijinal düşünceler içerdiğini, ancak özellikle “*Varieties of Religious Experience*” isimli eseri ve diğer çalışmalarında kullanmış olduğu edebi dilin zorluklarıyla da karşılaştık.

Ülkemizde pragmatizm hakkında yüksek lisans düzeyinde birkaç çalışmanın dışında, en önemli çalışmalar Celal Türer'e aittir. *William James'in Ahlâk Anlayışı*, *Charles Sanders Peirce'in Pragmatik Felsefesi* gibi telif eserler yanında makaleler ve tercüme çalışmalar yapan Celal Türer dışında James ve pragmatizm hakkında nadir sayılabilecek araştırmalar vardır. Özellikle James'in dini tecrübeye dair

görüşleri hem din psikolojisi, hem de din felsefesi açısından önemli bilgiler içermesine rağmen günümüze kadar bu konu üzerinde fazla yoğunlaşmanın olmadığını gördükten sonra elimizden geldiğince bu konu üzerinde durmaya çalıştık.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde James'in felsefi gelişim serüvenini anlayabilmek açısından hayatı, ailesi ve karakter yapısı üzerinde durduktan sonra pragmatizmin temellerini ve gelişim sürecini anlayabilmek açısından da pragmatizmin tanımı, ortaya çıkışı, temelleri ve kurucuları olarak kabul edebileceğimiz Charles Sanders Peirce ve John Dewey üzerinde durmaya çalıştık. Birinci bölümde James'in temel felsefi kavramları ve epistemolojisini ele aldık. Bu bölümde ele aldığımız konular James'in dini tecrübeye dair düşüncelerinin anlaşılmasında alt yapıyı oluşturmaktadırlar. İkinci ve son bölüm ise James'in dini tecrübe anlayışını içermektedir.

Çalışmamızın her aşamasında görüş, düşünce ve düzeltmeleriyle bize ışık tutan değerli danışman Hocam Prof. Dr. Naim ŞAHİN'e, yine her türlü soru ve sorunlarımızda yardımcı olan, anlayış gösteren Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof.Dr. Muammer C. MUŞTA ve Prof Dr. Bayram DALKILIÇ'a, çalışmamız sırasında içinden çıkamadığımız İngilizce metinler sırasında desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Doç.Dr.Tahir ULUÇ'a, yaptığı çalışmalarla ve tavsiyeleriyle bize ışık tutan Prof. Dr. Celal TÜRER'e, Fransızca kaynaklardan aldığımız bilgilerin tercümesinde her daim yardımcı olan Emine Z. Turan'a, tashih ve okumalarıyla sürekli desteğini gördüğüm değerli öğrencim Emine Şeyma KOÇAK'a teşekkürlerimi sunarım.

Ömer Faruk ERDEM
Konya-2012

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	ii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
1. WILLIAM JAMES.....	1
1.1. Ailesi ve Aile Ortamı.....	1
1.2. Hayatı.....	6
1.3. Karakteri ve Kişisel Özellikleri.....	12
1.4. Eserleri.....	15
2. GENEL OLARAK PRAGMATİZM.....	15
2.1. Pragmatizmin Tarihsel Arka Planı ve İlk Kullanım Şekilleri.....	18
2.2. Pragmatizmin Öncüleri.....	22
2.2.1. Charles Sanders Peirce.....	22
2.2.2. John Dewey.....	31

1. BÖLÜM

WILLIAM JAMES'TE TEMEL FELSEFİ VE EPİSTEMOLOJİK KAVRAMLAR

1. PRAGMATİZMİN ANLAMI.....	36
2. PRAGMATİZM VE SAĞDUYU.....	47
3. HAKİKAT.....	51
3.1. Hakikatin Genel Anlamı.....	52
3.2. Hakikat Teorileri.....	54
3.2.1. Tutarlılık Teorisi.....	54
3.2.2. Tekabüliyet Teorisi.....	55
3.3. W. James'te Hakikat.....	56
3.3.1. James'te Hakikatin Özellikleri.....	57
3.3.2. Hakikatin Ölçütleri.....	60
3.3.3. Uyum ve Uyum süreçleri.....	62
3.3.4. Rasyonalist ve Entelektualistlere Cevaplar.....	67
3.3.5. Mutlak Hakikatler.....	69
3.3.6. James'in Hakikat Teorisine Eleştiriler ve James'in Bunlara Dair Cevapları.....	71
3.3.7. Din ve Hakikat.....	74
4. İNANMA ARZUSU.....	79
4.1. İnanma Arzusunun Kavramları.....	80
4.1.1. Hipotezler ve Tercihler.....	80
4.1.1.1. Canlı Tercihler.....	80
4.1.1.2. Zorunlu Tercihler.....	81
4.1.1.3. Önemli Hipotezler.....	81
4.1.1.4. Hakiki Tercihler.....	82
4.1.2. Nesnel Kanıt.....	83
4.2. Yetersiz Kanıt Durumundaki Rasyonel İnanç Biçimleri.....	84
4.2.1. Zihnen Karar Verilemeyen Hakiki Bir Tercih Durumu.....	86
4.2.2. Bir Olguya İnançın Olguyu Var Kıldığı Durum.....	87
4.3. İnanma Arzusu ve Din.....	88
5. JAMES PRAGMATİZMİ'NDE BAZI METAFİZİK MESELELER ve DİN.....	92
5.1. Pragmatizm ve Metafizik.....	92

5.1.1. Özgür İrade.....	93
5.1.2. Tabiattaki Dizayn Meselesi.....	94
5.1.3. Cevher ve Araz.....	95
5.2. Pragmatizm ve Din.....	98
5.3. William James'in Kişisel İnancı.....	103

2. BÖLÜM

WILLIAM JAMES'TE DİNİ TECRÜBE

1- GENEL OLARAK DİNİ TECRÜBE.....	112
1.1. Dinî Tecrübenin Çeşitleri.....	113
1.2. Dinî Tecrübenin Yapısı.....	115
1.2.1. Bir His Olarak Dinî Tecrübe.....	115
1.2.2. Algısal Olarak Dinî Tecrübe.....	115
1.2.3. Dinî İnançlara Dayalı Yorum Olarak Dinî Tecrübe.....	116
1.3. Dinî Tecrübede Güvenilirlik İlkeleri.....	117
1.3.1. Dinî Tecrübede Doğrulanabilirlik İlkesi.....	117
1.3.2. Dinî Tecrübede Safdillik İlkesi.....	118
1.4. Dinî Tecrübe ve Mistik Tecrübe.....	120
2. DİN VE NÖROLOJİ.....	122
3. GÖRÜNMEYENİN GERÇEKLİĞİ.....	132
4. SAĞLIKLI ZİHİNLİLİK.....	141
4.1. Gönülsüz Sağlıklı Zihinlilik.....	143
4.2. Gönüllü Sağlıklı Zihinlilik.....	143
4.3. Sağlıklı Zihinlilik Hareketi.....	146
5. HASTA RUH.....	153
6. BÖLÜNÜŞ BENLİK ve BU BENLİĞİN BİRLEŞTİRİLME SÜRECİ.....	169
7. İHTİDA.....	174
7.1. Tedrici İhtida.....	178
7.2. Ani İhtida.....	181
8. AZİZLİK.....	188
8.1. Azizlerin Karakteristik Özellikleri.....	191
8.1.1. Saflık.....	191
8.1.2. Ruh Kuvveti.....	193
8.1.3. Hayırseverlik ve Merhamet.....	195
8.1.4. Züht.....	197
8.2. Azizliğin Değeri.....	203
9. MİSTİSİZM.....	208
9.1. Mistik Tecrübenin Alametleri.....	209
9.1.1. Anlatılamazlık (Ineffability).....	209
9.1.2. Noetik Nitelik (Noetic Quality).....	211
9.1.3. Geçicilik (Transiency).....	211
9.1.4. Pasiflik (Passivity).....	212
9.2. Mistik Tecrübe Seviyeleri.....	212
9.2.1. Ani Kavrayış.....	213
9.2.2. Anlık Hisler.....	213
9.2.3. Trans Halleri.....	213
9.2.4. Anestezik Mistik Bilinç.....	214

9.2.5. Huzur Tecrübeleri	217
9.3. Mistik Bilincin Değeri	218
10. DİĞER DİNİ TECRÜBE TÜRLERİ	222
10.1. Dua.....	222
10.2. Günah Çıkarma (Confession).....	224
10.3. Kurban.....	225
SONUÇ.....	226
KAYNAKÇA.....	231

KISALTMALAR

ESERLER:

Ata.ÜİFD: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ÇFİD: Çağdaş Felsefede İlim ve Din

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DTC: Dini Tecrübenin Çeşitleri

E.Ü.İ.İ.B.F.D: Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi

ER: L'Expérience Religieuse

F.Ü.İ.F.D: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MHPR: Martin Heidegger's Philosophy of Religion

MT : Meaning of Truth

PPWJ: Pragmatic Philosophy of William James

PR: Pragmatism

PU: Pluralistic Universe

SP: Selected Papers on Philosophy

TCWJ: Thought and Character of William James

TLWJ: The Letters of William James

VRE: Varieties of Religious Experience

WB: Will to Believe

WJAA: William James'in Ahlak Anlayışı

WJEP: William James, Emprisme et Pragmatism

GENEL KISALTMALAR:

Age: Adı geçen eser

Agm: Adı geçen makale

Bkz: Bakınız

C.S.P. Charles Sanders Peirce

Çev: Çeviri

Edt: Editör

Ts. Tarihsiz

Vd: Ve devamı

GİRİŞ

1. WILLIAM JAMES

William James'in felsefesini anlayabilmek, onunla ilgili iddiaları daha isabetli sorgulayıp temellendirebilmek için yaşadığı aile ortamını, etkilendiği dini ve entelektüel çevreyi, hayatını geçirdiği coğrafi ve kültürel iklimi, ekonomik ve sosyal durumunu bilmek ayrı bir önem kazanmaktadır.

1.1. Ailesi ve Aile Ortamı

James'in ataları G.d'Orange adlı komutan zamanında İrlanda'ya yerleştirilmiş İskoç asıllı bir ailedir. Bu tarih bizi 1789'daki Fransız ihtilali yıllarına kadar götürür. James ailesinin Amerika'ya yerleşen ilk ferdi William James'in kendisiyle aynı adı taşıyan dedesidir. Dede William ilk olarak (1771-1832) bu tarihlerde Porkish'ten ayrılıp Amerika'ya yerleşmiştir.¹

Dede William iş hayatına komilikle başlar ve kısa sürede kendi işini kurar. 1832'de ise şehrin en büyük pazarlamacılarından birisi olur.² Daha sonra Dede William James artık Albany'nin önde gelenlerinden biri olur ve Presbiteryen kilisesinin önemli bir finansörü haline gelir.³ Öldüğünde ise ailesine yüklü bir miras bıraktığı ifade edilmektedir. O, çocuklarının hem refahını hem de dindar olmasını sağlamaya çalışmıştır.⁴ Oğlu Henry'nin hukuk ve ilahiyat okumasını istemiş, ama bu çabası sonuçsuz kalmıştı.

Dede William sıkı bir Presbiteryen⁵ idi. Her iki oğlu (bunlardan bir tanesi William James'in babası Henry'dir.) da fazla özgürlükçü olmaları sebebiyle dede James'in tepkisini çekmişler ve bu özgürlük anlayışları nedeniyle mirastan mahrum bırakılmışlardır.⁶

William James'in babası olan Henry James, dede William'ın üçüncü evliliğinden 1811 yılında dünyaya gelmiştir. William James yazdığı önsözlerde babasının mistik ve aziz biri olduğunu belirtir. Babasının kitaplarını okuyan birisi James'e göre onun dahi olduğunu düşünebilir. Ancak o bazen naif, bazen saldırgan,

1 Gilbert Maire, *William James et le Pragmatisme Religieux*, Paris, 1933, s. 44.

2 G. Maire, age, s. 45.

3 G.W. Allen, *William James*, New York, 1967, s. 17-18; A. Habegger, *The Father, A Life of Henry James*, New York, 1994, s. 211.

4 G. E. Moore, *William James*, New York, 1965, s. 3.

5 Presbiteryenizm: Piskoposluğu reddederek ihtiyar meclisleriyle yönetilmeyi benimsemiş olan bir Protestan mezhep. 16 ve 17. yy.larda Presbiteryenizm taraftarları savundukları modelin Yeni Ahit'te belirtilen apostolik model olduğunu iddia ettiler. Bu mezhepte papaz görevi yapan ihtiyarları yüksek idare kurulu (Presbiteriy) seçer. Tüm yönetim işleri hiyerarşik kurullarca üstlenilir. Bkz: Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya,1998, s. 310-311.

6 G.Maire, age, s. 45.

savaşçı, cömert, tartışmacı, gururlu biri, bazen de çılgın ve zırvalayan biri görünümündedir. Deliliğe kadar giden derûnî bir yaşantısı bulunan Henry James⁷, aralarında transandantalist Ralph Waldo Emerson'un da bulunduğu meşhur edebiyatçılarla yakından bir ilişki içinde bulunan zengin, dindar bir entelektüel⁸ ve ilahiyat alanında yetkin bir yazardı.⁹

Henry, New York'taki Union College'dan mezun olmuş ve Presbiteryen papazı olmak amacıyla Princeton'daki teoloji kursuna katılmıştır. 1835-1837 yılları arasında teoloji kursunda kalan Henry kursunu tamamlamadan bırakmıştır. Daha sonraki hayatında ise rahip ve papazları hep aşağılamış, bu sınıfla ilgili konuşmalarında ve yazılarında onlarla dalga geçmiş ve alay ederek onları küçümsemiştir.¹⁰

1837'de bir şüphe girdabına düşen Henry, iki yıl boyunca bu bunalımdan kurtulamamıştır. Bu bunalıma benzer bir bunalımı, 26 yıl sonra oğlu William da yaşamıştır. Hem baba hem de oğlu tarafından yaşanan bu varoluşsal kriz ikisinin hayatında da benzer krizler olarak ortaya çıkmış ve benzer biçimlerde çözülmüştür.

Henry James, bu olayı izleyen iki yıl boyunca yaşamını sürekli bir endişe içerisinde ve sarsılmış bir şekilde sürdürdü. Birçok doktora gitmesine rağmen bunlar yolculuklar, açık hava gezileri, neşeli arkadaşlar edinme gibi tavsiyelerden daha öte bir şey veremiştir. Bu arada İsveçli Emanuel Swedenborg'un endişe atakları konusunda yazılar yazdığını ve bunları "arışmalar/vastations" olarak isimlendirdiğini öğrendi. Nihayetinde Swedenborg'un yazdığı her şeyi okumaya başladı. Bu okumaları sonucunda da Henry artık tekrar eski sağlığına kavuşmuştur.¹¹

Henry sağlığına kavuştuktan sonra kişisel bir din geliştirmeye çalışmış ise de bunda pek başarılı olamamıştır. Emerson'un arkadaşı olan Henry, Fourier'in (1772-1837)¹² felsefesini benimsemiş ve transandantal felsefeden de etkilenmiştir. Dede William ile anlaşamazlıkları sebebiyle presbiteryenlikten çıkan baba Henry, dede William'ın ölümüne kadar Princeton'da seminerler vermeye devam etti. Nihayetinde Henry, babası William'ın ölümünden sonra artık baba baskısından kurtulmuştur.¹³

7 G. Maire, age, s. 45.

8 John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, İstanbul, 2003, s. 69.

9 Theodore Flournoy, *The Philosophy of William James*, New York, 1917, s. 14.

10 Horace M. Kallen, *The Philosophy of William James (Introduction)*, New York, ts, s. 12-13.

11 R Raymond E. Fancher, *Ruhbilimin Öncüleri*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1990, s. 129-130.

12 Bkz. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/215092/Charles-Fourier> (10.04.2012)

13 G. Maire, age, s. 46.

Fakat Henry, babasının Kalvenist öğretilerini her ne kadar reddetmiş olsa da onları tamamıyla terk etmemiştir.¹⁴

William James, babası Henry James'in İncil okurken ağladığını ve tüm günahlardan arınmış bir oğlunun olması için dualar ettiğini, çocuklarıyla ilişkilerinde de daima sıcak olan, çocuklarına sanki onların arkadaşlarıymış gibi davranan ve onlara saygı duyan bir yapıya sahip biri olduğunu ifade eder.¹⁵ Henry, muhtemelen babasının fikirlerini reddetmesi sebebiyle çocukları için manevi ve sosyal demokrat bir aile ortamı oluşturmuş¹⁶ ve onların eğitimleri için tüm gücüyle çalışarak, kendine özgü bir eğitim anlayışıyla çocuklarının eğitim almaları için çabalamıştır. Çocukları için New York'ta çeşitli özel okulları ve ev eğitimini denedikten sonra, bir Avrupa eğitiminin daha iyi olacağına karar veren Henry bu süreçten sonra çocuklarının beşinin de Avrupa ve Amerika'daki çeşitli okullarda öğrenim görmelerini sağlamıştır. Henry, bu okulların beklediği kadar verimli olmadığını düşünmüş olsa da bu sayede çocukları çeşitli diller ve etkinliklerle tanışıklık kazanmış oldular. Tüm bunların yanında baba Henry'nin aile içinde herkesi anında tartışmalara girmeye, görüşlerini özgürce söylemeye ve onları canlı aile ortamındaki tartışmalarla kendilerini savunabilmeleri için hazır bir hale getirmeye çalıştığı da onun hakkında yazılanlarda ifade edilmektedir.¹⁷

Henry James, dışarıdan bakıldığında sert ve geçimsiz biri gibi görünse de aslında çocuklarının zihninde her zaman sevecen ve hoşgörülü biri olarak kaldığı çocuklarının onu anlatırkenki ifadelerinden anlaşılmaktadır. M. Bargy, onun hakkında "Onun zihni Anglo-Alman bir zihindir." ifadesini kullanmaktadır.¹⁸

Kendi entelektüel dünyasına insanın özgürlüğünü kattığı ve buradan da farkındalığı ortaya koyduğu ifade edilen Henry'ye göre, insan kalmadığında bile özgürlük kalmaya devam etmelidir. Bunun yanında çocuklarına Tanrı'yı anlatırken Onun iyiliğinden söz ederek, Tanrı'ya her şeyin anlatılmasının ve Tanrı'ya güvenilmesinin gerekliliği üzerinde ciddiyetle durması da Henry hakkındaki ifadelerdendir.¹⁹

W. James ile ilgili araştırma yapan bazı araştırmacılara göre babasının bu düşünceleri ve karakteri W. James'in karakteri üzerinde derin izler bırakmıştır.

14 Gregory A. Kimble, *Portraits of Pioneers in Psychology*, ed, Michael Wertheimer -Charlotte White, Washington, 1991, s. 14.

15 G. Maire, age, s. 46.

16 G. A. Kimble, age, s. 14.

17 R. E. Fancher, age, s. 130.

18 G. Maire, age, s. 47.

19 G. Maire, age, s. 48.

Onlara göre eğer William James'in isyanlarında ve sevgisinde babasının izleri olmasaydı onun felsefesi dokunulmaz bir hale gelebilirdi.²⁰ Her ne kadar bu araştırmacılara göre Henry James'in, oğlu William üzerindeki etkilerinin olumsuz olarak nitelendirilmesi söz konusu olsa da bize göre şuurlu, kendi varlığı üzerinde düşünen ve bu düşüncelerle düşünsel krizlere giren James'in ortaya koyduğu düşüncelerin oluşumuna sağladığı altyapı küçük olumsuzluklara rağmen küçümsenemeyecek bir katkı olarak nitelendirilmelidir. Zira görüşlerine kısmen katıldığımız Flournoy'a göre de William James'e babasından kalanlar, düşünce ve fikirlerinden ziyade ciddiyeti olmuştur.²¹ Ancak burada Flournoy'a da tam olarak katılmak mümkün değildir. Nitekim böyle bir aile yapısına sahip olan hiç kimsenin ailesinin ve özellikle de babasının fikir ve düşüncelerine kayıtsız kalabilmesi mümkün olamaz. Babasıyla bazı fikir ve görüş ayrılıklarının olması William'ın babasından sadece ciddiyeti miras aldığı, buna karşılık düşüncelerine kayıtsız kaldığı anlamına da gelemez. William James babası Henry'nin birçok yönünden etkilenmiş görünmektedir.

Henry James, çocuklarına İncil okumayı çok seviyor ancak babasından kalan presbiteryen etkiden dolayı çocuklarının dışarıdan İncil hakkında bilgi almasına izin vermiyordu. Ancak ibadetleri konusunda onlara müdahale etmeyerek onları özgür bırakmaktaydı.²² Tamamen özgürce çocuklarını yetiştirmeye çabılıyor görünse de Henry, kariyer meselesinde çocuklarına müdahale etmekten kendini alamıyor ve tek bir kariyer peşinde koşmalarından çok korkuyordu. İçlerinden biri ne zaman bir konuyla gerçekten ilgilenmeye başlasa hemen onu bu konuya daha fazla derinlemesine girmekten vazgeçiriyor ve başka alanlara yönlendiriyordu. Ona göre, kimya hakkında bilgi sahibi olmak iyiydi ancak bir kimyacı olmak hakkında aynı şey söylenemezdi.²³ O, çocuklarına tutarsız bilgiyi ayırt etmeyi, felsefenin kurgularını ve rüyaların keşfini de öğretmişti.²⁴ O hangi mezhepten olursa olsun, bir Hristiyan için dini ibadet ve ayinlerin hiçbir şekilde yasaklanmaması gerektiğine de dikkat çekmiştir.²⁵

Daha sonra Avrupa'ya yerleşen Henry, geniş çevresi sayesinde William James'in de, dönemindeki neredeyse tüm önde gelen akademik ve edebi simalarla

20 G. Maire, age, s. 49.

21 T. Flournoy, age, s. 14.

22 G. Maire, age, s. 49.

23 Graham Richards, *Psikolojiyi Yerli Yerine Oturtmak*, çev. Süleyman Topal-Ali Yılmaz, İstanbul, 2005, s. 74-75.

24 G. Maire, age, s. 51.

25 G. Maire, age, s. 49.

tanışmasına vesile olmuştur.²⁶ Bu sayede William İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya'daki önde gelen filozoflarla da şahsen tanışabilmiştir.²⁷ William tecrübesiz, pratik ve fazla samimi bir karakter iken kardeşi Henry daha çok duygusal, alingan ve içe dönük bir karaktere sahipti. William, kardeşinin yazılarını bitmez tükenmez betimlemeler ve imalar yüzünden sıkıcı bulur ve eleştirirdi. Henry ise kendisine ait bir yazının ağabeyi tarafından okunmasının ardından üzüldüğünü ifade ederdi.²⁸

James ailesi birçok yerde bulunmuş gezgin bir ailedir. Atlantik'i birçok kez geçmişlerdir. İlk gezileri, William daha iki yaşındayken olmuştur. Bu yüzden de William ve kardeşlerinin düzenli okulları olmamış ancak her zaman özel okullarda okumuşlardır. New York, Albany, Newport, London, Geneva, Paris ve birçok kez de Almanya'da bulunmuşlardır. Ailede anneleri Mary dışında ailenin kalanlarının tamamı, ömürleri boyunca bir veya birkaç kez melankolik (hypochondriacal) hastalıklar geçirmişlerdi.²⁹ Bunun sebebi olarak ise G. E. Moore, James ailesinin Kalvinist gelenekten geliyor olmalarını göstermektedir. Ona göre Kalvinistik Püritenlik James ailesi için pek mutluluk getirmemiş görünmektedir; nitekim James ailesinin dört neslinden üçünün ciddi dini buhranlar geçirdiği gözlemlenmektedir.³⁰

Görüldüğü üzere William James'in ailesi genel olarak varlıklı, eğitime fazlasıyla önem ve destek veren bir aileydi. İnanç noktasında da ne çok katı ne de Tanrı'dan çok uzak bir hayat yaşadıkları görülmektedir. Bu özgürlükçü ve eğitime önem verilen ortam bilhassa William ve Henry James için parlak bir kariyerde önemli bir zemin teşkil etmiş görünmektedir. Erken yaşlarda fark edilen varoluşsal sorgulamalar belki de geçirilen ruhi çalkalanmalara sebep olmuş ve bu sıkıntılardan da William James'in parlak ve orijinal felsefesi ve Henry James'in harika edebi eserleri ortaya çıkmıştır.

WILLIAM JAMES'İN SOY AĞACI

W.James'in soy ağacının konumuzla direk bir ilgisi bulunmasa da ailesinde aynı isimden birçok kişinin bulunması kafa karışıklıklarına sebep olabilmektedir. Örneğin filozofumuz olan W.James'in dedesinin adı kendisiyle aynı olduğu gibi babasıyla kardeşinin de isimleri aynıdır. Bu sebeple aileyi bir de tablo üzerinde göstermeyi uygun bulduk.

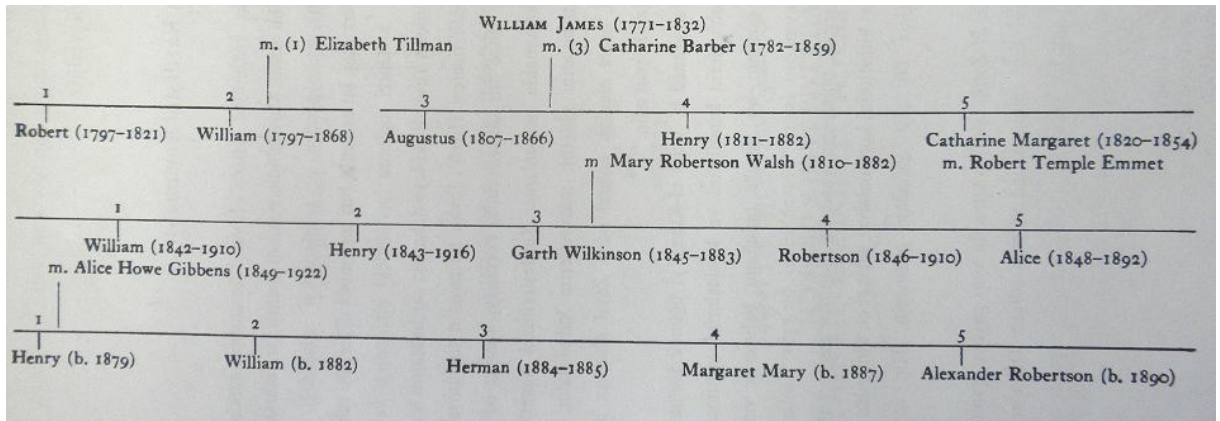
26 G. Richards, age, s. 75.

27 John R. Williams, *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Canada, 1979, s. 56.

28 Morton White, *Pragmatism and American Mind*, London, 1975, s. 32.

29 G. A. Kimble, age, s. 14; bkz. H. M. Feinstein, *Becoming William James*, New York, 1984.

30 G. E. Moore, age, s. 6; Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Ankara, 2005, s. 21 (Bu eser WJAA olarak kısaltılacaktır).



1.2. Hayatı

William James 11 Ocak 1842'de New York, Broadway'de,³¹ ruhsal olarak çok fakir olan bir dönemin Amerikasında elit bir çevrede dünyaya gelmiştir. Dededen zengin bir aile ortamında, entelektüel bir babanın oğlu ve Emerson gibi aile dostları bulunan bir çevrede William için entelektüel bir hayatın ortamı hazırlanmış gibiydi. Hatta Baba Henry James, William doğduktan hemen sonra 3 Mart 1842'de bir konferans için New York'a gelen Ralph Waldo Emerson'u evine davet etmiş, Emerson ve filozofumuz olan William James tanışması ilk olarak bu şekilde gerçekleşmiştir.³²

Amerika'nın yoğun iş hayatına rağmen William yetişmek için sakin bir ortam bulmuştur. Babasının hayalleri içerisine gizlenen Amerika'yı William, Amerika hakkında doğru ve gerçekçi bir bilgiye çok daha önce sahip olan ve bu sebeple de Avrupa'ya yerleşen kardeşi Henry'e göre çok daha geç tanımıştır.³³

William ve ileride büyük bir yazar olacak olan kardeşi Henry'nin çocukluk dönemlerinde New York onlar için geçmişten gelen bir güzellik ve gelecek vaat eden bir şehir görünümündedir. Geleneklerine bağlı kalmayı başarabilmiş olan William ve ailesinin New York gibi bir kentte köy adetlerini ve köy yaşamını da unutmayan bir geleneksel aile olarak bilindikleri ifade edilmektedir. William ve Henry ilk olarak eğitimlerine Vergnes Enstitüsü'nde başladılar. William James bu okuldan ayrılmalarında J.Alfonse Doudet'nin hikâyesini (İlk hayat derslerinin anlatıldığı bir kitap) anlayacak seviyeye geldiklerini söylemektedir.³⁴

31 G. Maire, age, s. 44; R. E. Fancher, age, s. 129; O. A. Gürün, *Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 78; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1996, s. 177; John R. Shook, age, s. 69; *The Columbia Encyclopedia, Sixth Edition*, Columbia University Pres, New York, 2009, s. 24750.

32 Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Nashville&London, 1996, s. 10.

33 G.Maire, age, s. 44.

34 G.Maire, age, s. 50.

1855 yılında James ailesi Avrupa'yı gezmek amacıyla önce Liverpool'a sonra İsviçre'ye, Lion'a oradan da Cenevre'ye geçerler. 1857-1858 yıllarına gelindiğinde ise baba James, çocukları özgür düşünceyle yetişsinler diye çocuklarını Fransa'da bir pansiyona bırakır. Burada sanata ve ressamlığa dair de ilgi duymaya başlayan filozofumuz, 1859'da Cenevre Akademisi'nde anatomi dersleri almasının akabinde 1860 yılında profesyonel olarak kendini ressamlığa adar.³⁵ Resmini geliştirmek için Newport Rhode Island'a yerleşen Genç William bir süre sonra resme karşı pek de yetenekli olmadığını anlayarak bu hevesinden vazgeçer. James, ressamlığı bırakma sebebi olarak, dünyayı bir bütün olarak görmesini ve bunun da resim yapma konusunda kendisini engelliyor olduğunu ifade ediyor olsa da bir diğer önemli sebebin de gözlerinde baş gösteren bir rahatsızlık olduğu ifade edilmektedir.³⁶

Dünyayı bir bütün olarak görmesi sürekli olarak William'ın zihnini meşgul etmiş ancak o da babası gibi kendisinin felsefi bir yanının olduğunu itiraf edememiştir. Aslında baba Henry, çocukluğundan bu yana onu bir filozof olarak yetiştirmiş, klasik filozofların çoğunu okumasını sağlamıştır. Bununla birlikte artık 19 yaşına gelen William babasının hayatına müdahalelerinden de sıkılmaya başlamıştır.³⁷

1861 yılında Harvard Üniversitesi'deki Lawrence Bilim Fakültesi'nde kimya, daha sonra da karşılaştırmalı anatomi alanında bir kursa katılan William, daha sonra 1863'ün sonbaharında Jeffries Wyman'dan psikoloji dersleri almış ve onun psikolojiyle ilk tanışıklığı da bu şekilde başlamıştır. Wyman'ın Darwinci düşüncelerinin William'ı etkilemesinden endişelenen baba Henry'nin Wyman'a itirazıyla baba-oğul arasındaki ilk entelektüel tartışma başlamıştır. Baba Henry, pek berraklaşmamış spiritüalizm sınırları içinde kalmakta ısrar ederken; genç William, evrenin tamamıyla dini olarak algılanmasına itiraz ediyordu.³⁸ Bu dönemde babası W.James'in Darwinist etkilere maruz kalmasından ne kadar endişe duymuş ve bu duruma engel olmaya çalışmış olsa da William'ın Darwinizm etkisine girdiği görülmektedir.³⁹

Pek maddi sıkıntı yaşamamış olan James için maddi sıkıntıların da baş gösterdiği dönemler tıp ihtisasına karar vermek durumunda kaldığı dönemlerdir. Tıp okumaya karar vermeden önce ekonomik nedenlerle akademik bilimde mi, tıpta mı yoksa iş alanında mı kariyer yapması gerektiği konusunda kafa karışıklığı yaşayan

35 G.Maire, age, s. 52-53.

36 G.Maire, age, s. 54.

37 G.Maire, age, s. 54.

38 G.Maire, age, s. 55-57.

39 Bkz. Philip P. Wiener, *Evolution and The Founders of Pragmatism*, 1963, s. 105-129.

James,⁴⁰ en sonunda hem bilimsel gelişim hem de elverişli bir gelir sunduğu için pek heyecan duymasa da tıbbi seçerek 1864 yılında Harvard Tıp Fakültesi'ne yazılmış ve bu fakültede 19.yy'ın en önemli zoolog ve doğa filozoflarından ve James üzerinde önemli etkiler bırakan Louis Agassiz (1807-1873)⁴¹ ile tanışmıştır. William, Agassiz ile birlikteyken gözlem yapmayı, olayları seçme sanatını ve işe yaramaz şeylerden vazgeçmeyi ve en önemlisi de bilimsel metot ile her şeyi çözebilecek olduğunu öğrenmiştir.⁴²

1 Nisan 1865 yılında Darwinizmin en açık sözlü eleştiricilerinden olan Agassiz, yeni türler bulmak için Amazon'a bir araştırma gezisi düzenler. İçindeki potansiyel zooloji yeteneğini bulmak amacıyla ücretsiz ve gönüllü olarak bu geziye katılan James bu yolculukta çok zor günler yaşar. İlk olarak deniz tutmasına yakalanan ve "Bir gemide bulunmamış bir kimsenin 'kötülüğün doğasını' yazmaya ya da kötülük ile ilgili herhangi bir düşünce ortaya atmaya hiç hakkı yoktur." sözleriyle bulunduğu durum hakkında ailesine bir bilgi mektubu yazan James, tam bu dönemde bir de çiçek hastalığına yakalanarak eve dönüş planları yapmaya başlar. Görev duygusuyla Brezilya'da birkaç ay daha kalmasının ardından artık bir zooloğun yaşam biçiminin kendisine hiç de uymadığını anlar.⁴³ William'ın kafasında bir umutsuzluk krizi haline dönüşen bu yolculuk onun için uzun sürecek olan zihni bir karmaşanın da başlangıcı olmuştur. Bu geziden kendini daha iyi tanımayı, kendi kaynaklarından daha iyi nasıl faydalanabileceğini öğrenmeyi ve karakterinin oturmasını ümit eden James, maalesef bu beklentilerinin karşılığını alamamıştır.⁴⁴

Bu başarısız ve verimsiz Brezilya gezisinden sonra William James, Harvard'a dönerek tıp eğitimine yeniden başlamış ancak yeniden sağlığıyla ilgili problemler yaşamıştır. Deniz yolculuğu sırasında ortaya çıkan çiçek hastalığının etkileri eve dönmesinden sonra da devam etmiş sırtında baş gösteren ağrılar yüzünden de yürümekte bile zorlanmaya başlamıştır. Okumada çektiği güçlükler, hastanede rahat yürüyememesi ve laboratuvar çalışmalarında zorlanması sebebiyle tıp fakültesinde yapabileceği fazla bir şeyin kalmadığını anlayan William James, 1867 Şubatında Almanya'ya gider. Gittiği her yerde bir şeyler öğrenmeyi amaçlayan William James Almanya'da hem tedavi olmayı hem de Almancasını geliştirmeyi ümit etmiş ancak bunlardan biri olan Almancasını geliştirmiş fakat sırtındaki ağrılarına çare bulamamıştır. Almanya'da gözleri iyileşen W. James, bu süreçte fizyolojik

40 R. E. Fancher, age, s. 132.

41 <http://www.macroevolution.net/louis-agassiz.html#.T4RBXpmRFbw> (10.04.2012)

42 G.Maire, age, s. 57-60.

43 R. E. Fancher, age, s. 132.

44 G.Maire, age, s. 61-63.

psikolojiye yönelmiş, Heidelberg’de Wundt ve Helmholtz’u ziyaret etmiştir. 1868’lere gelindiğinde ise sırtının artık iyileşmeyeceğini anlayınca büyük bir çöküntü içinde ülkesine dönmüştür.⁴⁵

Cambridge’e dönen James her ne kadar dışarıya karşı coşku dolu gibi bir görünüm sergilese de derin bir kafa karışıklığı içerisinde tıp öğrenimine devam etmiştir. Sağlık durumu da iyileşmeye başlayan W. James 12 Ağustos 1869’da artık bir pratisyen hekim olmuştur. Hekim olmasından sonra ise, entelektüel bir açlık çekmesi sebebiyle, şayet sağlığı el verirse felsefeye devam etmek istediğini ifade etmektedir.⁴⁶

1870’te kuzeninin ölümü W. James’i derinden etkilemiş ve büyük bir üzüntüye gark etmiştir. Yirmi altı yıl önce babasının yaşadığı bunalıma benzer bir ruhsal çöküntüye girmiştir. James yaşamış olduğu bu çöküntü durumundaki duygularını “Dini Tecrübenin Çeşitleri” adlı kitabında bir Fransız’ın durumu olarak üstü örtülü bir şekilde tasvir etmektedir.⁴⁷ Bu deneyimin ardından W. James ömrü boyunca bir daha karşılaşmayacağı kadar güçsüzleşir.⁴⁸

Psikodinamik teorisyenlere göre James’in uzun süre devam eden bu zihinsel karmaşa ve duygusal çöküntü halindeki dönem bir nevi yaratıcı “moratoryum” süreci olarak ifade edilmektedir.⁴⁹

William’ın bu depresyondan çıkması da, tıpkı babasının durumunda olduğu gibi, felsefi bir metni okumasıyla gerçekleşmiştir. 29 Nisan 1870’te Fransız felsefecisi Charles Renouvier (1815-1903)⁵⁰ tarafından yazılmış “özgür istenç” üzerine bir denemeyi okuyan James, bu yazıyı okuduğu günden şu şekilde bahsetmektedir;

“...İlk özgür istenç edimim özgür istence inanmak olacak. Şimdiye dek, her şeyi benim adıma belirlemesi için dış dünyanın düşünmesini kaygıyla

45 R. E. Fancher, age, s. 132-133; G.Maire, age, s. 67-70.

46 G.Maire, age, s. 75.

47 “Bu felsefi karamsarlık ve geleceğime ilişkin genel bir ruhsal çöküntü durumundayken, bir akşam orada olan bir şeyi anlamak için alacakaranlıkta giyinme odasına gittim; birdenbire sanki karanlıktan gelmiş gibi hiçbir uyarı olmaksızın varoluşum konusunda içime dehşet verici bir korku düştü. Aynı zamanda kafamda tımarhanede gördüğüm saralı bir hastanın görüntüsü belirdi ... Gizil olarak ‘bu şekil benim’ diye duyumsadım. Şayet zaman ona yaptığını bana da yaparsa, elimdeki hiçbir şey beni bu yazgıya karşı savunamaz. Öylesine dehşet yarattı ki ve onunla aramda yalnızca geçici bir ayırım olduğunu öylesine derinden sezdim ki, sanki şimdiye dek yüreğimde sağlam kalmış bir şey bütünüyle çözüldü ve titreyen bir korku kütlesi oldum. Bundan sonra bu evren benim için bütünüyle değişti. Her gün sabahları midemin üstünde dehşet verici bir endişeyle ve daha önce hiç bilmediğim ve o zamandan beri hiç duymadığım bir yaşam güvensizliğiyle uyanmaya başladım.” William James, The Varieties of Religious Experience “A Study in Human Nature”, New York, 1962, s. 166-167; R. E. Fancher, age, s. 133.

48 G.Maire, age, s. 76.

49 G. Richards, age, s. 74.

50 Bkz. <http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/renouvier/> (10.04.2012)

beklemeksizin özgür bir inisiyatif göstermeyi istediğim, kendi başıma davranmayı göze aldığım zaman, intihar gözüpekliğime verebileceğim en erkekçe biçim olarak görünüyordu: Şimdi irademle bir adım daha ileri gidecek, onunla yalnızca davranmayacak, aynı zamanda ona inanacağımda; bireysel varlığıma ve yaratıcı gücüme inanacağım.”⁵¹

James bu durumda özgür iradenin kendisi açısından yararlı ve inanılacak bir hakikat olduğunun farkına varmış, bundan sonra natüralizm ve materyalizmin amansız bir düşmanı haline gelmiştir.⁵² Özgür iradeye inancı da onun kurtarıcısı olmuştur.

1872’de Harvard’ın başkanı Charles Eliot tarafından fizyoloji derslerinin yarısına girmesi istenen James bunu kabul ettikten sonra gerçekten başarılı bir iş çıkarmasının ardından ertesi sene tüm derslere girmesi için teklif alır. Yeni çıktığı bunalımın üzerine böyle bir yükün ağır olacağını düşünen James, bir yıl süren Avrupa gezisine gider ve döndüğünde görevi kabul eder.⁵³ Daha sonra ise geri kalan ömrü boyunca Harvard’ın efsanevi isimlerinden biri olarak görevine devam etmiştir. O zamanlar özgürlükçülüğün yanında bilim ve dinin merkezi durumunda olan Harvard, James’in zihin krizinden çıkmasının da en önemli sebeplerinden birisi olmuştur. Harvard’daki en yakın dostları ise Palmer (1842-1933), Royce (1854-1936) ve Mustenberg (1863-1916) olmuştur.⁵⁴ Bu süreçte James, Renouvier’den (1815-1903) de etkilenerek plüralizme kaymış ve mutlakçı felsefelerle karşı çıkmıştır. Zihni krizden çıkmasına en çok yardımcı olanlar ise ona hem hocalık hem arkadaşlık yapan Renouvier, Fechner ve Lotze olmuştur. James, Renouvier’e borcunu ömür boyu ödeyemeyeceğini ifade etmektedir. Onun, Renouvier’den öğrendiği en önemli şeyin kişisel meditasyon olduğu ifade edilmektedir. James, yine çağdaşlarından biri olan Schopenhauer’a (1788-1860) ise hayranlık duymasına rağmen ondan nefret etmiştir. Tüm bunların yanında Fechner, Lotze ve Stuart Mill’den de dersler alan James üzerinde özellikle Stuart Mill (1806-1873) önemli etkiler bırakmıştır.⁵⁵ Evlenmeden önce psikoloji çalışmaları sırasında 1876’da ABD’deki ilk psikoloji laboratuvarını kurmuştur.⁵⁶ Bu laboratuvar deneysel olmasa da büyükçe bir dolaptan biraz daha geniş küçük bir gösterim laboratuvarı olarak fizyolojik psikoloji derslerinde kullanılmak üzere hazırlanmıştır.⁵⁷

51 R. E. Fancher, age, s. 134.

52 Paul C. Conkin, *Puritans&Pragmatists*, New York, 1968, s. 337.

53 R. E. Fancher, age, s. 135.

54 Bkz. <http://www.fas.harvard.edu/~phildept/facultyhistory.html> (16.12.2011)

55 G.Maire, age, s. 83-87.

56 F. Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, çev. Vahap Mutal, İstanbul, 1992, s. 71.

57 G. Richards, age, s. 75.

1878’de yayımcı Henry Holt ile bir psikoloji kitabı yazmak için sözleşme yapan James, bunun kolay olacağını düşünmesi sebebiyle iki yıl içerisinde bitireceği taahhüdünde bulunmasına rağmen bu kitabı ancak 12 yıl sonra 1890 yılında tamamlayabilmiştir.⁵⁸

William James, zamanının psikolojisini Galileo öncesi fiziğe benzetmektedir. Her ne kadar kendi yazdığı psikoloji kitabı hakkında olumsuz sözler söylese de aslında bu onun mütevazı karakterinin de bir göstergesi durumundadır. Nitekim yazmış olduğu bu kitap dünya üzerindeki çok sayıda psikolog tarafından beğenilen, hatta günümüzde bile okunan temel bir kitap niteliğindedir. Hatta o zamana kadar bir Amerikalı tarafından yazılan en önemli ve kışkırtıcı psikoloji kitabı olduğu ifade edilmektedir. John Dewey’in de bu kitaptan en fazla etkilenenler arasında olduğu görülmektedir.⁵⁹ Dewey, “Psikolojinin Prensipleri” kitabının kendisini Hegel’den soğutan en önemli etkenlerden biri olduğunu belirtmektedir. O, bu çalışmayı zihniyet tartışmaları üzerinde çok önemli bir ilerleme olarak görmekte ancak James’in bu konuda yeterince ilerleyemediğini düşünmektedir.⁶⁰

1890’dan sonra psikolojiyi sınırlı bir bilim olarak nitelendiren James, uzun yıllardır din konusuna duyduğu ilgiden dolayı felsefeye ağırlık vermeye başlar. 1878’den 1892’ye kadar psikoloji üzerinde çalışan James’in ikinci dönemi ise 1893-1902 yılları arasındaki dini araştırmalar dönemidir.⁶¹

1898 yılına gelindiğinde pragmatist olduğunu ilan eden James, zamanının iki baskın felsefesi realizm ve idealizme karşı tecrübî pragmatizmin kendine ait versiyonunu savunmaya başlar.⁶²

1907’de emekli olmasının ardından rahata kavuşacağını umut eden James, 1908 yılında gittiği Avrupa seyahatinden sonra, New Hampshire’daki yazlığına dönmüş ve 26 Ağustos 1910’da bu çok sevdiği yerde hayata gözlerini yummuştur.⁶³ James, ölümünden önce yazmayı planladığı felsefi düşüncelerinin az bir bölümünü bitirebilmiştir.

58 James 12 yıldan sonra konudan usanmıştır ve el yazmalarının yayımcıya gönderilen son bölüme iliştiirdiği bir mektupta duygularını şöyle ifade etmektedir; “Hiç kimse kitabın görünüşünden benden daha çok iğrenemez. Hiçbir konu 1000 sayfada ele alınmaya değer! On yılım daha olsaydı, onu 500 sayfada yeniden yazabilirdim; ama bu durumdayken, böyle tiksindirici, şişirme, doldurma, kabarık bir şey yalnızca iki gerçeğin kanıtıdır: İlki, ruhun bilimi diye bir şeyin olmadığı; ikincisi de, W. James’in bir beceriksiz olduğu.” R. E. Fancher, age, s. 137.

59 J. R. Shook, age, s. 69.

60 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920, s. 121; John Williams, age, s. 57.

61 Emile Callot, *William James et Le Pragmatisme*, 1985, Paris, 1985, s. 56.

62 John R. Shook, age, s. 70.

63 David M. Wulff, *Psychology of Religion*, New York, 1997, s. 472-482; Horace M. Kallen, age, s. 1-55; Gregory A. Kimble, age, s. 13-26.

1.3. Karakteri ve Kişisel Özellikleri

William James'in inişli çıkışlı bir hayatı vardır. Genellikle hayatındaki bu inişli dönemler fiziksel ya da ruhsal rahatsızlıklarının olduğu dönemlerdir. Ancak James'in dirençli ve bilime düşkün biri olduğunu anlamak hiç de zor değildir. O kadar problemine rağmen, varlıklı biri olduğu halde asla bilim yolundan ayrılmamış, inatla her şart, ortam ve zeminde bir şeyler öğrenmeye ve öğretmeye çalışmıştır.

Dindar bir ailenin⁶⁴ en büyük çocuğu olan William'ın sağlığı yönünden birtakım sıkıntıları olmasına rağmen girişken, serüvenci ve diri bir kişiliğe sahip olduğu ifade edilmektedir. Çocukluktan beri nesnelere deneyler yapmayı, üzerindeki etkilerini belirlemek için her türlü ilacı denemeyi ve kimyasal bileşimleri rastgele karıştırmayı çok seven ve bu uğraşlarıyla evde patlamalara ve pis kokulara sebep olan William'ın bu yaptıklarına şahit olan babası, onun bilimsel bir geleceğe ne kadar yatkın olduğunu daha çocukluğunda anlamıştır.⁶⁵

Doğuştan bir öğretmen ve bilim adamı özelliği taşıyan James, bu işleri yaparken heyecanını da hep yanında taşımıştır. Profesörlerin tepeden bakan bir karaktere sahip oldukları bir dönemde James, öğrencileriyle okul içerisinde sık sık bir içeri bir dışarı dolaşan, onlarla heyecanlı tartışmalara giren ve onlarla beraberken sanki bir bilgi için ortak çalışma gayreti içerisindeki bir kişi görüntüsü verdiği ifade edilir. Hatta birgün, resmiyetten çok uzak bir tavrı olması sebebiyle James'e ünlü ziyaretçilerinden birinin profesörden ziyade sporcu gibi görüldüğünü söylediğinden bahsedilmektedir. Öğrencilerinden birinin tarifine göre ise; James tahtada konuyu anlatırken ve bir düşünceyle boğuşurken sanki kendisinden geçmektedir.

James'in ilgileri ile birlikte derslerinin içerikleri ve isimleri de değişim göstermiştir. Başlangıçta anatomi ve fizyoloji öğretmek için atanmış olmasına rağmen 1875'te dersini "Fizyoloji ve Ruhbilim Arasındaki İlişkiler" olarak isimlendirdi. İşte James'in ilk psikoloji laboratuvarı olarak anılan laboratuvarı bu dersler esnasında kurulmuştur.⁶⁶ Ancak James, belki de fiziksel rahatsızlıklarının da etkisiyle pek de laboratuvar adamı olamamış, önemini çok iyi bilmesine rağmen laboratuvar tecrübesi çok fazla olmamıştır.⁶⁷ 1878'de ise anatomi ve fizyolojiye ilgisi azalmasının ardından açıkça psikoloji dersleri işlemeye devam etmiştir. The Principles of Psychology'i yazdıktan sonra da ilgisi hızla felsefeye kayarak kendini

64 Celal Türer, WJAA, s. 21.

65 R. E. Fancher, age, s. 131.

66 R. E. Fancher, age, s. 135-137.

67 E. G. Boring, *Ameikan Ruhiyatı*, çev. Muzaffer Şerif, İstanbul, 1933, s. 12-13.

bir psikologdan daha çok felsefeci olarak görmeye başlamıştır. Hayatının sonlarına doğru da dersleri artık tamamen felsefe üzerine olmuştur.

James'in öğreticilik dönemlerindeki tavırlarına baktığımızda gerçekten de mütevazı, komplekslerden uzak, eleştirilmeyi pek de umursamayan hatta başkasına gerek kalmadan kendi kendini eleştirebilen, bunu yaparken kendisiyle dalga geçebilecek kadar ileriye gidebilen cesur bir karaktere sahip olan, fildişi kulelerde yaşamayı tercih etmeyen, şakacı bir kişilik olduğuna görmekteyiz.

William James'in bilim-insan ilişkisi problemine ve diğer felsefi problemlere yaklaşımı günümüz insanından daha az olmamıştır. Onun bu konudaki orijinalliğinin genel felsefi meselelerle uğraşan ilk Amerikan filozofu olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁶⁸ Hiçbir Amerikan düşünürü William James kadar kendini Amerikan halkına sevdirememiştir.⁶⁹ Bu sevginin sebebinin William James'in karakteri kadar felsefesinin de Amerikan halkına uygun olmasından kaynaklandığı görülmektedir. O, daha çocukluğundan itibaren hayatın kaba taraflarıyla da fazlasıyla ilgilenen, bazı zamanlarda kibar komşularınca eleştirilen ama bunu anlayışla karşılayan bir kişiliktir. Üslubu zarafet bakımından geri fakat açık ve kapsamlıdır. Herkesin anlayabileceği, para ve fayda gibi kelimelerle dikkati çekmiştir.⁷⁰ James gibi her türlü hakikati araştırmaya aşırı merak duyan ve dindar bir ailenin ferdinin dine karşı ilgisiz olması da düşünülemezdi. Bu ilgisi sebebiyle bazılarınca James'in felsefesinin dini görünümlü bir felsefe olduğu da ileri sürülmüştür.⁷¹

James'in felsefeye ilgisinin iki ana nedeni olduğu söylenebilir; bunlardan biri ailedeki zihni ve ahlâkî etkin Püriten⁷² kültür ve gelenek, diğeri ise üniversite yıllarında hocası olan doğa bilimci Agassiz'in etkisidir.⁷³

James'in esas amacı popüler bir felsefe yapmaktan ziyade, tecrübenin sağlam zemini üzerine kurulu, zamanın ahlâkî değerleri ve sağduyu ile doğrulanan bir felsefe yapmaktır. Bu nedenle James'in orijinalliğinin, zamanındaki felsefi düşüncelere karşı savunduğu yeni ve cesur metodunda kendini gösterdiği söylenebilir.⁷⁴

William James, saklanmaları yerine ifade edilmeleri gerektiğini düşündüğü paradoks ve tutarsızlıklara karşı hoşgörülü ve başkalarının psikolojik duyarlılıklarına

68 William James Earle, *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967, s. 241.

69 G. E. Moore, age, s. 1.

70 F. Mayer, age, s. 72.

71 Robert J. Vanden Burght, *The Religious Philosophy of William James*, Chicago, 1981, s. 12-24.

72 Püritenlik, 16. yy.da İngiltere'de ortaya çıkan ve kuzey Avrupa'ya yayılan dini bir harekettir. Bu hareketin kaynağı, İngiltere'deki reform sürecinden rahatsız olan ve İngiliz kilisesinden ayrılan bir grup Protestan İngiliz'dir.

73 T. Flournoy, age, s. 14.

74 David W. Marcell, *Progress and Pragmatism*, Westport, 1974, s. 153.

karşı duyarlı, çekici bir kişiliğe sahip ve açık fikirli birisidir.⁷⁵ James'in etkilerinin sırrını daha ziyade onun şahsiyetinde, görüşlerinin berraklığında ve edebi üslubunun hayret verecek kudretinde aramalıdır. Olumlu ve müsamahakâr bir kişiliğe sahip olan James, açık ve canlı bir ifade gücünün yanı sıra, ikna edici bir özelliğe de sahip biri olarak tanımlanır. Şüphesiz geniş bir bilgi birikimine dayanan parlak zekâsının emin ve müsamahakâr işleyişinin yanında, kişisel temasları ve yazmış olduğu birçok yazısı da bu etkinin oluşmasında ciddi bir öneme sahiptir.⁷⁶

James, bir laboratuvar adamı olmadığı halde, acaba tecrübenin bu kadar önem taşıdığı bir devirde nasıl oluyor da bu kadar etkili olabiliyordu? Niçin Amerikan psikologlarının en büyüğü olarak anılmaktaydı? Bunun üç sebebinin olduğunu söylemek mümkündür:

1. James'in şahsiyeti bu konuda gerçekten çok önemli bir yer tutmaktadır. Şayet menfi bir şahsiyete sahip başka bir bilim adamı aynı fikirleri öne sürmüş olsa muhtemelen aynı etkiyi meydana getiremez ve modası geçmiş fikirler diye bir kenara atılabilirdi.
2. İkinci sebep ise James'in mevcut Alman Psikoloji Okulu'nun elementarizmine karşı takındığı sert eleştirel tavır ve buna karşı ortaya koymuş olduğu "şuur" düşüncesinin etkisidir.
3. James'in psikoloji şemasında gizli de olsa Amerikan Psikolojisinin bütün keşiflerinin imkânlarının görülebilmesidir.⁷⁷

James, tüm bu kişisel özellikleri ve çalışmaları sayesinde her ne kadar arkasında bir felsefe ekolü bırakmasa da -pragmatizmi var saymazsak- Amerikan felsefesine tutarlı ve kendine has bir din felsefesi kazandırmış, farklı felsefi geleneklerden faydalanarak bu felsefeleri uzlaştırmış ve kendinde barındırabilmiştir.⁷⁸ Amerikan felsefe tarihini okuyan bir okuyucu, James'in dünyasına ulaştığında kaçınılmaz bir iç rahatlığı hisseder. Onun yazıları orijinal ve heyecan verici olmanın yanında ciddi bir felsefi derinliğe de sahiptir. Onu okuyan bir kişi, yepyeni bir entelektüel dünyaya girdiğini hemen hisseder.⁷⁹ James'te düşüncenin dile getiriliş biçiminin de tamamen Amerikan tarzında olduğu görülmektedir. Düşüncesini "sokaktaki adam"a bile aktarabilmek için günlük deyimler kullanan W. James'te ne bir Santayana'nın ne de kardeşi Henry James'in aristokratik tutuculuğu vardır. Güçlü ve dolaysız bir şekilde bütünüyle anadilinde yazmıştır. Psikoloji

75 G. Richards, age, s. 75.

76 E. G. Boring, age, s. 13.

77 E. G. Boring, age, s. 18.

78 J.R. Williams, age, s. 56.

79 M. White, age, s. 31.

üzerindeki ilgileri sebebiyle kardeşi Henry ve William James hakkında “Biri psikoloji gibi roman, diğeri roman gibi psikoloji yazdı.” İfadesi kullanılmıştır.⁸⁰ James, Pierce tarafından öngörölmüş ve Dewey tarafından revize edilmiştir. O, pragmatik hareketin sorgulanamaz bir felsefi figürü ve Amerikan özgün felsefesinin en büyük sözcüsü olmuştur.⁸¹

1.4. Eserleri

Principles of Psychology 1890

The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy 1897

Talks to Teachers 1899

Varieties of Religious Experience 1907 (Gifford Konferansları)

Pragmatism 1907

Meaning of Truth 1909

Pluralistic Universe 1909 (Hibbert Konferansları)

Some Problems of Philosophy 1911

The Essays on Radical Empricism 1912

Collected Essays and Review 1920 (Ölümünden sonra)

2. GENEL OLARAK PRAGMATİZM

William James’in görüşlerini daha iyi anlayabilmek için felsefesinin temelini oluşturan “pragmatizm” düşüncesinin kökenlerine, ortaya çıktığı ortama, bu görüşün kurucularına ve aynı görüşü paylaşan diğeri düşünürlerin bu düşünceden ne anladıklarına değinmek Onun pragmatizmini anlamaya hem yardımcı hem de temel olacaktır. Bu bölümde, pragmatizmi bir felsefe anlayışı olarak genel bir şekilde ele alacağız. Özel anlamda çalışma konumuz olan W. James’in pragmatizm anlayışını ise çalışmamızın I. Bölümde daha geniş olarak ele almaya çalışacağız.

Pragmatizm terimi, İngilizce “pragmatism”, Fransızca “pragmatisme”, Almanca “pragmatismus” kelimelerine karşılık gelmektedir. Eski Yunancada eylemek, yapmak, kılmak gibi anlamlara gelen “pragma” sözcüğünden türetilmiştir. Pragmatizmin genel tanımına baktığımızda doğruluğun, anlamın ve bilginin ölçütünün eylemlerin kendilerinde değil; eylemlerin yol açtığı pratik etkilerde ve uygulamalardaki sonuçlarda yattığını, önemli olanın insanların sorunlarının çözümünde pratik bir fayda sağlanması olduğunu, eylemin bilgiye de düşünceye de ilkece öncelikli ve üstünlüklü bir konumda bulunduğunu savunan felsefe anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Pragmatizm, ele aldığı her konuda apriori ilkeleri

80 Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 2002, s. 500-501.

81 M. White, age, s. 31.

soruşturmaktan çok, eylemler ile onların pratikteki “nakit” değerlerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda pragmatizmin temel görevi, bize “şey”lere ilişkin bilgiler vermek değil, onlar üzerinde en etkili biçimde eylemimizi gerçekleştirmek, daha doğrusu eylemlerimizin “şey”lere yönelimini düzenlemektir. Pragmatizm anlayışının çıkış noktası, ancak eylemlere yol gösterip onların doğmasına imkan tanıdıkları sürece düşüncelerin ya da doğru olduğu öngörülen bilgilerin bir anlamları olduğu iddiasıyla özetlenebilir.⁸²

Başka bir deyişle, çıkar gözetmeyen hakikat anlayışı diye bir şey olmadığını, her tür düşünme etkinliğinin salt problem çözme ile ilgili bir konu olduğunu, inançların gerçekliğe ilişkin tasarımlar olmayıp sadece eylem alışkanlıklarına tekabül ettiklerini, klasik felsefenin geleneksel problemlerinden birçoğunun sayısız ikiciliklerle ikili şemaların dogmatik kabulünden kaynaklandığını öne süren bir yaklaşım ve öğretilerdir. Buna göre pragmatik yöntem; düşünce ve teorileri, deneyim ve uygulamadaki işlevleri ve uygulamaları bakımından ele almaktan oluşur.⁸³

Pragmatizmi orijinal kılan yanı, onu incelediğimizde, sebeplerden ziyade sonuçlarla ilgilenen bir felsefe olarak ortaya çıkmasıdır. Bu çalışmamız sırasında şu soru hep zihnimizi meşgul etmiştir: Pragmatizmin doğuşuna kadar herkes sebeplerle ilgilenirken, acaba pragmatizm doğduktan sonra neden sonuçlarla ilgilenilmeye başlanmıştır? Bu konuda pek iddialı olmasak da aşağıdaki İncil metnini okuyup yorumladığımızda karşımıza çıkan benzerlikler de pragmatizm ve onun hakikat anlayışı hakkında dikkat çekici ip uçları vermektedir:

“Onları (sahte peygamberleri) meyvelerinden tanıyacaksınız. Dikenli bitkilerden üzüm, devedikenlerinden incir toplanabilir mi? Bunun gibi, her iyi ağaç iyi meyve verir, kötü ağaç ise kötü meyve verir. İyi ağaç kötü meyve, kötü ağaç da iyi meyve veremez. İyi meyve vermeyen her ağaç kesilip ateşe atılır. Böylece sahte peygamberleri meyvelerinden tanıyacaksınız.”⁸⁴

Yukarıdaki İncil ayetlerine biraz dikkatli bakıp “meyve=sonuç”, “Peygamber=Hakikat”, “Ağaç=Bilgi”, “iyi=doğru”, “kötü=yanlış” kelimelerini ayetlerde ilgili yerlere yerleştirdiğimizde ortaya çıkan anlam bir hayli dikkat çekicidir; kelimeleri yer değiştirdiğimizde metin şu şekilde okunmaktadır:

82 Erkan Uzun - Serkan Uzun, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2002, s. 1180; Bkz, H. Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 93; H. Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000, s.43; İsmail Tunali, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2009, s.63-64; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2004, s. 76-77; Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş*, s. 53-56; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 30-32.

83 A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 711.

84 Matta 7/16-20.

“Hakikat olmayanı (ve olanı) sonuçlarından tanıyacaksınız. Dikenli bitkilerden üzüm, devedikenlerinden incir toplanabilir mi? Bunun gibi, her doğru bilgi doğru sonuç verir, yanlış bilgi ise yanlış sonuç verir. Doğru sonuç vermeyen her bilgi kesilip ateşe atılır”

Bu ayetlerden sonra bir de W. James’in şu pragmatik yöntem tanımına bakmakta yarar var: “Pragmatik yöntemin anlamı, şimdiye kadar çıkartılan birçok tekil sonuçlar değil, aksine yalnızca bir yöneliş tarzıdır. Başka bir ifadeyle, ilk şeylerden, ilkelerden, sözde zorunluluklardan vazgeçip son şeylere, ürünlere, sonuçlara ve olgulara yönelme tarzıdır.”⁸⁵

Görüldüğü üzere dikenli bitkiler ve devedikenleri gibi bize herhangi bir meyve vermeyecek kavramlar seçilip atılmalı, meyveler amaç edinilmelidir. Eğer sonuçta meyve yoksa boşuna uğraşılmamalı ve meyvesi olmayan bitkiler hakikati aramada gereksiz sayılmalıdır. Hakikati arama yolunda temel ölçüt meyveler yani sonuçlar olmalıdır. Burada incir veya üzüm önemli değildir, üzümü seven üzüm asmasına gitmeli, incir seven incir ağacına çıkmalıdır. Bu çaba sonucunda meyvesine ulaşıp sevdiği meyveyi yiyen ve mutlu olan amacına ulaşmıştır ve onun hakikati artık ellerindedir. Buradaki biricik ölçüt meyve olup, üzüm veya incire ulaşmak değildir. Ne kadar meyve çeşidi var ise o kadar da hakikat vardır.

Elbette ki, tüm pragmatizmi sadece İncil’in dört ayetine dayandırmamız fazlasıyla iddialı olacaktır. Ancak pragmatizmin öne sürülmesinde ve kaynağında bu ayetlerin etkisi olabileceğini düşündürecek derecedeki bu benzerlik dikkatimizi çekmiştir.

Pragmatist filozoflar da dahil olmak üzere birçok kimse “pragmatizm” teriminin genelde günlük hayatta menfaatçi gibi olumsuz bir anlamda kullanılan bir kavram olmasından dolayı yanlış anlaşılabilirliğinin farkındadır. Peirce uzun bir süre felsefesine pragmatizm demekten sakınmıştır. W. James ise pragmatizm isminin kullanılmasında ısrarcı olmasına rağmen bu yanlış anlaşılmanın etkilerini daha hayattayken fark etmiştir. Dewey bu tarz sakıncalar nedeniyle kendi felsefesine “Enstrümentalizm”, Schiller ise “Hümanizm” demiştir.⁸⁶

Ne olarak isimlendirilirse isimlendirilsin “pragmatizm”, Amerika’nın sosyal, bilimsel, ekonomik ve siyasal alanında en etkin düşünce olarak var oluşunu ve metodunu Amerikalıların zihnine kazımıştır. Hatta birçok kez Amerikan siyasetinin belirlenmesinde de etkin bir düşünce olmuştur. Eleştirilen kısmı ise sadece kendi

85 William James, *The Writings of William James*, ed. John J. Mc. Dermott, New York, 1967, s. 380.

86 Robert J. Roth, *Radical Pragmatism*, New York, 1988, s. 1-11; Charles Sanders Peirce, *The Essential Writings*, New York, 1972, s. 15; J. R. Williams, age, s. 60.

faydasını düşünen bir anlayış olması, bir başka deyişle pragmatizm isminin akla getirdiği ve pragmatist filozofların da çekindiği olumsuz manada, siyasi olarak da uygulanmış olmasıdır. Bir örnek olarak ABD Başkanı Eisenhower'ın (1890-1969) pragmatik ilkeyi, atom silahlarının kullanılmasına bile aktarabildiğini gösterebiliriz. O, atom silahlarının kullanılması hakkında şöyle demektedir: “Kanımca bir savaşa girdiğimde atom silahlarının kullanılması, bana yarar getirecek mi ilkesi esas alınarak düşünülmelidir. Onları kullanmakla savaşı kazanacağımı önceden kestirebilirim, onları hemen kullanırdım.” Görüldüğü üzere Eisenhower “eğer savaşa girersen”i de aynı pragmatik ilkeye göre ele almaktadır.⁸⁷ İşte böyle bir anlayış içerisinde pragmatizm insanların eleştirdiği negatif anlamı da yüklenmektedir. Pragmatist filozofların bilim ve felsefe adına geliştirdikleri bu metot ve bakış açısı, Einstein'ın atomu parçalamasına benzemiştir. Tüm iyi niyetiyle yola çıkan Einstein'ın ortaya çıkardığı buluş nasıl ki milyonları yok edebilecek bir silaha dönüştüyse; pragmatizm de aynı şekilde zaman zaman ilk pragmatistlerin hayal bile edemeyecekleri genişlikte yayılan bir felsefe ve bakış açısı haline dönüşmüştür.

Pragmatizm ile ilgili şimdilik bu kısa açıklama yeterli olacaktır. Burada bahsettiğimiz konuların ayrıntılarına W. James'i ele alırken değineceğimiz için tekrara düşmemek adına “pragmatizm”in inceliklerini daha sonraya bırakalım. Pragmatizmin ortaya çıktığı ortam ve tarihsel arka planına geçerek; Neden böyle bir felsefeye ihtiyaç duyulmuştur? Daha önce kimler böyle bir kavramdan bahsetmiştir? İlk olarak bir “izm” haline dönüşmesini sağlayan etkenler ve kişiler kimlerdir? sorularına cevap bulmaya çalışalım.

2.1. Pragmatizmin Tarihsel Arka Planı ve İlk Kullanım Şekilleri

Daha önce de belirttiğimiz üzere “pragma” terimi Eski Yunancada “yapmak, kılmak, eylemek” anlamlarında karşımıza çıkmaktadır. Platon ve Aristoteles de “pragma”yı bugünkü kullandığımız anlamda kullanmışlardır. Kant “Critique of Pure Reason” isimli kitabının son bölümünde “pragmatik inanç” kelimesini kullanmaktadır. Burada Kant pragmatik inancı, tamamen çaresiz kalınan bir durumda, eldeki verilere dayanarak mümkün alternatifler içerisinde hiçbir şey yapmamaktansa, bir şeyler yapmak gerektiği inancındaki fayda anlamında

⁸⁷ Harry K. Wells, *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, çev. Tahsin Yılmaz, İstanbul, 2003, s. 19; New York Times, 12 Mart 1951; Önder Bilgin, “William James Pragmatizmine Eleştirel Bir Yaklaşım”, F.Ü.İ.F.D, 15/1, s. 166.

kullanmaktadır.⁸⁸ Yine Fransız düşünür Maurice Blondel 1870’te kendi kuramlarının tanımlanmasında “pragmatism” terimini kullanmıştır.⁸⁹

Pragmatizmi bir cümle ile tanımlamak pek mümkün değildir. Pragmatizm, kimine göre bir anlam teorisi (theory of meaning), kimine göre ise bir araştırma teorisi (theory of inquiry), gerçek teorisi (theory of truth) veya bir etik teorisi (theory of ethics).⁹⁰

Pragmatizmin izlerine ilkçağ filozoflarından günümüz filozoflarına kadar birçok filozofun düşüncelerinde rastlamak mümkündür. Pierce’ın tabiriyle, pragmatizm nehrinin kaynaklarının izi, istenilen bir geçmişe kadar götürülebilir. Sokrates, Aristoteles, Spinoza ve Kant pragmatizmin izlerine rastlayabileceğimiz başlıca filozoflardır.⁹¹ Bunların dışında, yine İlkçağda hazcılık, mutçuluk, septisizm vb. felsefeler de içlerinde pragmatist unsurlar barındırmakla beraber, sistemli bir pragmatizmin ortaya çıkışı 19. yy.ın sonlarında Amerika’da Charles Sanders Pierce, William James ve John Dewey vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

Fransız İhtilali ile sonuçlanan bilimsel gelişmeler, aynı zamanda sosyal bir hareketliliğe ve yeni bilim dallarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ardından gelen Sanayi Devrimi, üretim şekillerinde yeniliklere ve yeni insan sınıflarının oluşmasına sebep olmuştur. İşte bu süreç içerisinde bir rezonans etkisiyle ilerleyen bilime karşın felsefe ve din ihtiyaçlara artık karşılık veremeyerek karşılaşılan sorunlara pratik çözümler üretmez hale gelmiş ve bilimin ardında kalmıştır. Aynı zamanda biyolojik evrim görüşü yaygın bir kabul görmeye başlamıştı.⁹²

O yıllarda egemen olan Hegelci metafizik ve idealizm Amerika’yı da etkisi altına almaya başlamıştı. H.C. Brokmeyer (1826–1906) ve W.T. Harris (1835–1909) gibi düşünürler ölmek üzere olan Hegelciliği Amerika’ya sokma gayretlerine karşın pragmatizmin öncülerinden W. James ve arkadaşlarına göre Alman idealizminin sorunları da deyimleri de gerçeğe aykırıydı. İnanmaya hazır bütün zihinlere bu sınamaların boşluğunu ifşa edecek bir anlam sınaması gerekiyordu.⁹³

Bunlar dışında; ABD başkanı Abraham Lincoln’ün, devlet yapısındaki kemikleşmiş anlayış ve düşüncelerin değişmesi için gayret ve arzusu,⁹⁴ felsefenin tartışmalı alanlarının uzlaşmak bilmez kavgalarının da felsefeyi tamamen hayatın

88 Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trc. Werner S. Pluhar, Indianapolis, 1996, s.750.

89 Horace Standish Thayer, *Meaning and Action*, New York, 1973, s. 7.

90 Nejat Doğan, “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, E.Ü.İ.B.F.D. Sayı 20, Ocak-Haziran, 2003, s. 83.

91 H. S. Thayer, *Pragmatism Calssical Writings*, Indianapolis,1982, s. 53-54.

92 Charles Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York, 1970, s. 6.

93 W. Durant, age, s. 503.

94 H. S. Thayer, age, s. vi.

içinden çıkarmaya başlaması ve felsefi düşüncesinin zayıflayan görünüşleri de artık yeni bir dünya görüşü ortaya koyulması için uygun bir ortamı oluşturmuştu.

Böyle bir ortamda, 19. yüzyılın son ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Bertrand Russell tarafından dünyanın en iyi felsefe okulu olarak kabul edilen Harvard Felsefe Fakültesi'nin⁹⁵ çalışmaları ve "Amerikan Pragmatistleri" olarak adlandırılacak olan C.S. Peirce, William James ve John Dewey aynı dönemin üç önemli düşünce adamı olarak felsefi düşüncelerinin olgunluklarına gelmiş olmaları pragmatizmin ortaya çıkmasında en önemli etken olmuşlardır.

İşte böyle bir tarihsel ortam içerisinde Harvard hoca ve öğrencilerinden oluşan bir grup entelektüel, Cambridge Massachusetts'te "Metafizik Kulüp"ü kurmuşlardır. 1870-1874 yılları arasında Metafizik Kulüp'ün ilk üyeleri olarak kabul edilen Chauncy Wright (1830-1875), Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), Oliver Wendell Holmes (1809-1894) ve John Dewey (1859-1952) toplanarak felsefi tartışmalar yaparlardı.⁹⁶ Özellikle kulüp üyelerinden N. John Green (1830-1876) ve Alexander Bain (1818-1913)'in, "insanın ona göre, eylem yapmaya hazır olduğu şey" şeklindeki inanç tanımını ortaya atarak bunun doğru bir tanım olduğunu ifade etmeleri ve inancı amaca ulaşmada bir araç olarak görmeleriyle, inanca dayanan pragmatik bir metot geliştirilir.⁹⁷ İşte bu olaydan sonra toplantılardaki tartışmaların ortak noktası Green ve Bain'in bu görüşü olmuştur. Peirce'in daha sonra belirteceği gibi "Pragmatizm, bu tanımın neredeyse doğal bir sonucudur."⁹⁸ Ayrıca bu düşünürler, Sokrates'in "Sorgulanmayan yaşam, yaşamaya değermez" fikrini de referans alarak "Düşünceye dayanmayan davranış, önemli bir yapı taşından yoksundur"⁹⁹ diyerek pragmatizmin pratik terimini, düşüncenin eylem içinde iş görmesi olarak ifade ettiler. Yine kulübün önemli üyelerinden biri olan Chauncey Wright, hem doğa alanında hem de toplumsal alanda hiçbir zorunluluğun var olmadığını ve tüm bilimsel yasaların aslında alışkanlıklardan oluştuğunu ifade ederek yeni bir zorunsuzluk doktrinini ortaya koydu. Wright'ın bu kuramı kulüp üyelerince de kabul edilerek Peirce ve diğerleri tarafından ciddi bir şekilde övgüyle karşılandı.¹⁰⁰ Böyle bir anlayışa dayanarak Peirce, kendi pragmatik anlayışının yazılı bir ifadesini hazırladı. Birçok kaynakta bu makalenin ilk olarak "Populer Science

95 Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000, s. 291.

96 A. Strool, R. Popkin, *Introduction to Philosophy*, New York, 1963, s. 360; J. R. Williams, age, s. 50; H. S. Thayer, *Pragmatism, Classical Writings*, Indianapolis, 1982, s. 54-55.

97 Philip P. Wiener, *Evaluation and Founders of Modern Pragmatism*, New York, 1969, s. 19.

98 J. R. Williams, age, s. 50.

99 Samuel Enoch Stumpf-James Fieser, *Philosophy History and Problems*, Mc Graw-Hil, s. 383.

100 Ph. Pi. Wiener, age, s. 41-42.

Monthly” dergisinde Kasım 1877 ve Ocak 1878 sayılarında yayımlandığı¹⁰¹ belirtilse de aslında ilk olarak Fransızca bir dergi olan *Révue Philosophique*’te¹⁰² yayımlanmıştır. Bu makalenin ilk kez *Révue Philosophique*’te yayımlandığı düşüncesini Peirce’in şu sözlerinden çıkarmaktayız; “Bay W.H. Appleton’ın daveti üzerine bu makaleyi (pragmatizmi ilk kez temellendirip ortaya koyduğu, henüz yayımlanmamış makale) biraz daha genişletip Populer Science Monthly adlı derginin 1877 Kasım ve 1878 yılı Ocak aylarındaki sayılarında yayımlatma düşüncemden, derginin Spencer’cı editörü Dr. Edward Youmans’ın soğuk tavırlı onayı sebebiyle vazgeçtim. Makale, ertesi yıl Fransızca bir dergi olan *Révue Philosophique*’te yayımlandı.”¹⁰³

Bu yeni anlayış, Avrupa’daki diğer felsefi düşünceler olan fenomenoloji, ekzistansiyalizm, analitik felsefe akımları gibi yoruma açık ve deneyci olmak, geleneksel analizlere ve kurgulayıcı felsefeye karşı olmak bakımından ortak noktalara sahipti.¹⁰⁴ Yukarıda belirttiğimiz gibi farklı felsefi akımların kavgalarından rahatsız olunan bir ortamda ortaya çıkan bu anlayış, diğer “izm”ler ile mümkün olduğunca ortak noktalarda birleşmeye çalışacak ve onları kendi içinde özümseyecek bir anlayışı amaçlamaktaydı.

Felsefeye Amerikan yaklaşımını en iyi karakterize eden kelime “pragmatizm” olmuştur.¹⁰⁵ Aynı zamanda bu felsefe, Batı felsefesi olarak bilinen geleneğe Amerikan felsefesinin yaptığı tek özgün katkı olmuştur.¹⁰⁶

Pragmatizm hakkında bazı yorumlarda “Ne kadar pragmatist var ise o kadar pragmatizm vardır.” denilmektedir. Bu bağlamda gerçekten de ilk pragmatistlere baktığımızda görülmektedir ki, her biri pragmatizmi başka bir açıdan ele almışlar ve farklı pragmatizm anlayışları geliştirmişlerdir. Pragmatizm burada bir nevi büyüteç veya gözlük gibi, hangi alana yöneltirse oraya farklı bir yorum getiren bir düşünce olmuştur.

Tarihsel arka planı ve ortaya çıkış sürecini açıklamakta bu kadarla yetinerek şu sorunun cevabını sorgulamamız gerekmektedir. Acaba pragmatizmin öncüleri saydığımız bu filozoflar pragmatizmi hangi anlamda kullanmaktadırlar? Bu filozoflar “pragmatizm” deyince ne anlıyorlardı?

101 J. R. Williams, *age*, s. 50; Bkz. H. K. Wells, *age*, s. 19-27.

102 Bkz. *Révue Philosophique*, cilt VI, 1878, s. 553; cilt VII, 1879, s.39.

103 H. S. Thayer, *Pragmatism, Classical Writings*, Indianapolis, 1982, s. 54.

104 Charles Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York, 1970, s. 147-148.

105 J. R. Williams, *age*, s. 49.

106 Edward C. Moore, *American Pragmatism*, New York, s. vii.

2.2. Pragmatizmin Öncüleri

Pragmatizmin öncüleri dendiğinde “Metafizik Kulüp”teki herkesin katkısına rağmen aslen bu düşünceyi temellendiren, sistemleştiren ve yaygınlaşmasına sebep olan isimler olarak C.S. Peirce, W. James ve John Dewey akla gelmektedir. Harry K. Wells’in tabiriyle “Peirce onun temelini attı; James propagandasını yaptı; Dewey ise onun önde gelen bir müridi oldu.”¹⁰⁷ Bizim tabirimizle ise Peirce, temellerini attı; James sistemleştirerek yayılmasını sağladı; Dewey ise zirveye tırmandırdı.

2.2.1. Charles Sanders Peirce

Peirce, pek çok kimse tarafından kendisinden övgüyle bahsedilen bir filozof olmuştur. Bazılarına göre James ve Peirce Amerikan Rönesansı’nın mimarları; bazılarınca Aristoteles ve Leibniz ayarında bir filozof; bazılarınca da James Platon’a, Peirce ise Aristoteles’e benzer nitelemesi yapılmıştır.¹⁰⁸

C.S. Peirce, 1839 yılında Harvard Üniversitesi’nde çalışan bir matematik profesörü olan Benjamin Peirce’in oğlu olarak dünyaya geldi. O baştan beri bir matematikçi ve bilim adamı olarak eğitim görmüş ve meslek olarak da astronomi ve fiziği seçmiştir. Peirce’in felsefeye olan ilgisi 48 yaşına gelip de emekli oluncaya kadar sadece bir hobi niteliğindedir.¹⁰⁹ Ancak sadece bir hobi olarak ilgilenmesine rağmen daha 16 yaşındayken Kant’ın “Critique of Pure Reason” kitabını babasının gözetiminde her gün 2 saat okuyarak neredeyse ezberleyecek dereceye getirmiş ve eleştirmeye bile başlamıştı. Bu durum üç yıl sürmüştü.¹¹⁰ Emekliliğinden sonra Peirce kendisini tamamen felsefeye vermiştir. Ancak bu vakfedilmişliğin bedeli 1914’te 74 yaşında ölene dek zor, yoksulluk ve borç içinde bir hayat olmuştur. Peirce hiç kitap yazmamıştır.¹¹¹ Ancak Peirce’in 100.000 sayfaya yakın el yazması olduğu söylenir. Bu yazıların bir kısmı Harvard Üniversitesi tarafından Peirce’in ölümünden sonra hanımından 500 \$ karşılığında satın alınmıştır. Yazıların geri kalanının akıbeti ise pek belli değildir.¹¹² Peirce’in Harvard Üniversitesi tarafından satın alınan yazmaları, ölümünden 20 yıl sonra 6 cilt; 1950’lerde de 2 cilt daha olmak üzere toplam 8 cilt içerisinde “Collected Papers” ismiyle yayımlanmıştır.¹¹³

Peirce, düşüncelerini oluşturma aşamasında her ne kadar emprisizme dayansa da geleneksel emprisizmin darlığını da eleştirmekten geri durmamıştır. Yukarıda da

107 H. K. Wells, age, s. 20.

108 Celal Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, İstanbul, 2003, s. 18.

109 B. Magee, age, s. 291.

110 Bruce Kucklick, *A History of Philosophy in America*, Oxford, 2001, s. 134.

111 B. Magee, age, s. 291.

112 Cornelis de Waal, *On Peirce*, Wadsworth, 2001, s. 3.

113 Hayatı için geniş bilgi bkz. Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: a life*, Bloomington, 1998; Murphy G. Murrey, *The Development of Peirce’s Philosophy*, Massachusetts, 1961, s. 183-288.

ifade etmiş olduğumuz gibi Peirce, pragmatizm düşüncesini ilk temellendiren düşünür olarak bilinmektedir. Aslında “pragmatizm” teriminin yayınlanmış olarak ilk kullanımı William James’e aittir. William James, 1898’de yayımlanan “Philosophical Conceptions and Practical Results” isimli makalesinde, Peirce’in hem “pragmatizm” teriminin orijinal sahibi hem de kurucusu olduğunu ilan etmiştir.¹¹⁴

Pragmatizm, Amerika’da son zamanlarda ortaya çıkmış olan bir düşünce akımı olarak bilirse de Peirce’a göre pragmatizm, aslında eski düşünme tarzları için kullanılan yeni bir sözcüktür. Peirce, bu terimi Kant’ın çalışmasından ödünç aldığını ifade etmektedir. Peirce pragmatizmin izlerini Sokrates, Aristoteles, Locke, Spinoza ve Kant gibi seçkin düşünürlerde de görmüştür. O, İsa’nın bile bir pragmatist olduğunu düşünmektedir. Peirce buna delil olarak da Matta 2/70’teki “Onların ürünlerini yakında göreceksin.” ayetini göstermektedir. Hatta rahip Berkeley’i de pragmatizmin öncülerinden olarak kabul eder. Bu konuda James’e yazdığı bir mektupta Berkeley’nin pragmatizmin tanıtıcısı olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Nihayetinde pragmatizmin doğumu için Peirce, “The Fixation of Belief”¹¹⁵ ve “How to Make Our Ideas Clear”¹¹⁶ adlı makalelerini yazar ve burada pragmatizmin çıkış noktasını teşkil eden inanç ve düşünme teorilerini açıklar.¹¹⁷ Peirce’in bazı arkadaşları bu öğretiye “pragmatizm” veya “praktikalizm” adını vermişler ise de Peirce’a göre bu iki terim birbirine iki kutup kadar uzaktır; ona göre “pratik” deneyci, zihninin ayakları altında sağlam bir zemini hissedemeyen bir düşünce bölgesine aittir. Oysa ki, “pragmatik” belirli insan amaçlarıyla ilgilenmektedir. Pragmatizm teorisinin en mühim özelliği, rasyonel biliş ve rasyonel amaç arasındaki sıkı bağlantıyı görmesindedir. İşte bu yüzden “pragmatizm” adı bu yeni teoriyi en iyi şekilde tarif eden isimdir.¹¹⁸

Peirce’a göre düşünmenin asıl ve tanımlayıcı işlevi, inanç üretmesidir. Ona göre inanç, çizginin sonucu; düşünme ise sonuca ulaşmada bir vasıta. Yani buradaki çizginin sonucu olan hakikattir ve uzun süren araştırma süreçleri içerisinde kişinin ulaştığı inançtır. Bu inançların objektif yansımaları ise “gerçek”i oluşturmaktadır.¹¹⁹ Ona göre inanç, insanı eyleme hazırlayan faaliyettir. Peirce,

114 Bkz. William James, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, University Chronicle, vol.1, September 1898, s. 290; C. Türer, CSPPP., s. 37.

115 Bkz. Charles Sanders Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, Peirce on Signs: Writings on Semiotic, ed. James Hoopes, Chapel Hill, NC, 1991, s.160.

116 Bkz. Charles Sanders Peirce, “The Fixation of Belief”, Peirce on Signs: Writings on Semiotic, ed. James Hoopes, Chapel Hill, NC, 1991, s.144.

117 C. Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, s. 37-38.

118 Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2. ed. Peirce edition Project, Bloomington, 1998, s. 332-333.

119 Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York, 1981, s. 43.

inançların çevreye yönelen bir davranış biçimi olduğunu ileri sürerek, inançların zihinden bağımsız ve doğal gerçeklikten ayrı bir mevcudiyete sahip olmadıklarını iddia etmektedir. Düşünmenin amacı ise bizde yeni alışkanlıkları tesis etmektir. Peirce'a göre inançların tümü, bazı gayeleri amaçlayan eylem alışkanlıkları olduğu için; düşünme ve inançlar, tasarlanan amaçları başarmadaki faydaları ile yargılanmalıdır. Zira alışkanlıklarımızın anlaşılması, inançlarımızın anlaşılmasında biricik yoldur. İnançların, zihnimizde mevcut olması sebebiyle onları dolaylı yoldan anlarız; çünkü zihnimizin nasıl çalıştığını, dış dünyayı nasıl öğrendiğimize bakarak anlarız. Pierce, inançları dil ile tasvir ediyor olmamız sebebiyle iki inanç arasındaki gerçek farkların anlaşılamayacağını düşünmektedir. Ona göre dil, bir kişinin gerçekten neye inanıyor olduğunu veya inanacağını gösteren iyi bir rehber değildir. İnsanlar bazen inançları konusunda yalan söyleyebildikleri gibi bazı zamanlarda da tam olarak neye inandıklarını ifade etmekte yetersiz kalırlar.¹²⁰ Ona göre inanmanın doğruluğu veya yanlışlığı çok da önemli değildir; zira bunlar ispatlanabilecek şeyler de değildirler. Bir şey ona inandığımız ve o inanç sonucunda eylemde bulunduğumuz için "iyi"dir. İnsanlar eğer kendilerini memnun ediyor ise istediklerine inanmada da özgür bırakılmalıdır.

Peirce'a göre pragmatizm, tüm fikirlerin değil, "zihni kavramların" anlamını doğrulama metodudur. Peirce, pragmatizminin duyu nitelikleri ile ilgili olmadığını; aksine genel davranışlarla ilgili bazı uzanımlar taşıyan zihni kavramlar ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Peirce için pragmatizm, felsefi bir sistem ya da ekol olmaktan ziyade, felsefi bir yöntem ve fikirlerin aydınlığa çıkarılması için bir araçtır. Pragmatizm, "düşünsel bir kavramın anlamını kesinlikle ortaya çıkarmak için, bu kavramın hakikatinden zorunlu olarak çıkarılması makul pratik sonuçlar gözden geçirilmelidir. Bu sonuçların yekunu, söz konusu kavramın anlamının bütünü oluşturur." Söz konusu pratik sonuçlar öncelikle deneysel doğrulamaya işaret eder; eğer böyle bir doğrulama mümkün değil ise o takdirde kavramın anlamsızlığı nedeniyle reddedilmesi gerekir. Burada Peirce'ın amacı, felsefeyi anlamsız dilden temizlemektir. Peirce'ın pragmatizmi, kavramlarımızın gerçek harici karşılıklarının var olmasını gerektirir. Aksi halde fikirlerimizin deneysel doğrulanması mümkün olamaz.¹²² Kısacası ona göre pragmatizm, bir anlam kuramıdır. Peirce'ın bir makalesinde bu konuda şu sözlerine rastlamaktayız: "Şu kadarını söyleyeyim ki, pragmatizm aslında ne bir metafizik

120 J. R. Shook, age, s. 43; C. Türer, *C. Sanders Peirce'in Pragmatik Felsefesi*, s. 38-41.

121 C. Türer, *C. Sanders Peirce'in Pragmatik Felsefesi*, s. 43.

122 J. R. Williams, age, s. 51.

kuramı ne de gerçekleri belirleme girişimidir. O sadece anlaşılması zor kelimelerin ve soyut kavramların anlamlarını bulma yöntemidir.¹²³

Peirce, bilimin kavramları tanımlamada pragmatik yöntemi kullanıyor olmasını bilimin ilerlemesindeki en önemli sebeplerden biri olarak görmektedir. Ancak Peirce, tüm inançların ve dillerin bilimsel olması gerektiğini iddia etmez. Tartışmakta olan insanlar arasındaki problemleri çözmenin yolunun bilimsel yöntemi kullanmak olduğunu iddia eder.¹²⁴ Onun bilimsel yöntemden kastı da deneysel doğrulama olarak ortaya çıkmaktadır. O, bu konuda şöyle demektedir: “Başarılı olmuş tüm bilimlerin bugünkü kesinliklerine ulaşmalarını sağlayan şey, deneysel yöntemdir. Deneysel yöntem ise, İncil’deki ‘Onları meyveleriyle tanıyacaksınız.’ buyruğundaki eski mantık kuralının özel bir uygulamasıdır.”¹²⁵ Bilimsel yöntemin ilk basamağı, karşıt iddiaların pragmatik anlamının belirlenmesidir. İkinci basamak ise, iddiaların gerçek sonuçlarının gerçekten tahmin edildiği gibi oluşup oluşmadığının belirlenmesidir. Bilimsel yöntem, inançlarımızı uyarlamada da bilgimizi geliştirmek amacıyla kullanılmalıdır. Eğer bir inanç, hiçbir pragmatik anlam içermiyorsa, o inanca sahip çıkmak gereksizdir ve terk edilmelidir. İnançlarımızın çoğu, pragmatik anlamın bir kısmına sahip olmalıdır ve bilimsel yöntem, inançların bu pragmatik anlamlarını çoğaltmalıdır. O halde, bir inancın anlamı eylem veya eylemler içine yerleştirildiğinde, anlamının pratik sonuçlarına göre belirlenmesi sebebiyle, o inancın pragmatik anlamını kazanmaya doğru ilerlenebilir. Bir kavramın anlamının ne olduğunu belirlemek için, gelecekteki sonuçlarını araştırmalıyız. Peirce, bu sonuçlara düşünce ve eylem arasındaki bağlantıyı vurgulamak için “pratik sonuçlar” adını verir. Ona göre, bir şeyin ne olduğunu anlamak veya düşünmek; o şeyin ne yapabileceğini, nasıl bir işlevde bulunduğunu düşünmek veya anlamaktır.¹²⁶ Yani Peirce’a göre, bir kavramın anlamını, yaşamın icra edilmesi üzerindeki etkisinde görebiliriz. İşte tam da burada görülmektedir ki, deneyden kaynaklanmayan hiçbir şey, davranışlarımız üzerinde etkide bulunamaz. Bir kavramın kabul edilmesinin veya reddedilmesinin işaret ettiği bütün deneysel görüngüleri doğru bir şekilde tanımlayabiliyor isek, o kavramın tam bir tanımını yapmış oluruz ve bu kavramın tanımına eklenecek hiçbir şey kalmaz.¹²⁷

123 C.S. Peirce, *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, ed. Justus Buchler, New York, 1978, s. 271.

124 J. R. Shook, age, s. 44-45; C. Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, s. 44-45.

125 C.S. Peirce, “*Pragmatism in Retrospect*”, *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, ed. Justus Buchler, New York, 1978, s. 271; H. S. Thayer, *Pragmatism, Classical Writings*, Indianapolis, 1982, s. 57.

126 C. Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, s. 44-45.

127 Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2, ed. Peirce Edition Project, Bloomington, 1998, s. 332.

Peirce'a göre araştırma metodunun esas önemi ve faydası hakikat ve gerçeklik bilgisine rehberlik ettiği zaman ortaya çıkmaktadır.¹²⁸ Diğer pragmatistlerde olduğu gibi Peirce'ta da hakikat keşfedilen bir şey değil, icat edilen bir şeydir ve araştırmacının durumuna göre değişen bir rölatiflik içermektedir. Peirce'a göre 'Hakikat nerede ortaya çıkmaktadır?' sorusunun cevabı, hakikatin hiçbir yerde ortaya çıkamayacağıdır. Çünkü kişinin inandığı şey, ona göre hakikattir. Peirce "Araştırmanın biricik konusu, inancın sabitleştirilmesidir. Düşüncenin bu biçimde dile getirilişinin bizim için yeterli olmadığını kabul edebiliriz. Fakat biz, yalnız inancı değil, tersine doğru inancı aradık. Bununla birlikte bu kabulümüz, yeniden gözden geçirildi. Sonunda kendini geçerli olarak ortaya koydu. Çünkü sağlam bir inanç kazanılınca, inanç ister yanlış isterse doğru olsun biz ondan bir hoşnutluk duyarız..." demektedir. Ona göre, inanç hakikat; hakikat ise inanç demektir. İnanç, eylemin alışkanlık durumuna gelmesidir. Bu nedenle "hakikat" eylemin bir alışkanlığından başka bir şey değildir. Ona göre inancın karşıtı kuşku'dur. Fakat inanç ise hakikattir. Öyleyse "hakikat"ın karşıtı, hakikat olmayan değil, kuşku'dur. Düşünmenin veya araştırmanın görevi de, inanç-kuşku, alışkanlık-eylem arasındaki savaşı yoluna koymaktır.¹²⁹

İşte burada, araştırmanın nihai amacı inancın sabitleştirilmesidir, bu ise aynı zamanda hakikatin de sabitleştirilmesi anlamına gelmektedir. İnançın sabitleştirilmesi asıl gaye olmakla birlikte, bu sabitlemenin de üç yöntemi vardır;

1- Direnme Yöntemi: Peirce, ele aldığı birinci yönteme "düşüncesinden vazgeçmeme" yöntemi demektedir. Peirce'a göre "Kararsız bir ruh halinin içgüdüsel iticiliği insanların görüşlerine sınıksız sarılmalarına neden olur. Birey, eğer tereddüt etmeden kanaatlerimi sürdürebilirim bu benim için tamamıyla tatminkâr bir sonuç doğurur, diye düşünür".¹³⁰ Harry K. Wells'e göre; bu yöntem genel olarak, gerçek bilgi ve hakikat olmadığı için insanın istediği her şeye inanabileceğini, bu nedenle de onların hakikat olacağını dile getirir. Çünkü bu durumda doğru olmayan bir şeyin yanlışlığını gösterebilecek ya da inanılan şeylerin hakikat olmadığını ispatlayacak hiçbir şey yoktur. Bu yöntemin ölçüğü ise; bir düşüncenin, kendisine inanan kişiyi başarıya götürüp götürmediği ve inancının sabitleştirilmesinde etkili olup olmadığıdır. Bu ölçütler, aynı zamanda diğer yöntemler için de geçerlidir. Şayet bu ölçütlere göre düşüncemiz etkili ise o takdirde bu düşünce üzerinde direnilmelidir.

128 C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, 1966, s. 197.

129 H. K. Wells, *age*, s. 36-37.

130 C.S. Peirce, *Charles Sanders Peirce, "The Fixation of Belief", Charles Sanders Peirce: Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1958, s. 102.

Bu noktada Peirce, bireylerin birbirlerine karşı inançların sabitlenmesi konusunda olumsuz etkide bulunabileceklerini, bireysel farklılıklardan kaynaklanan inançların oluşabileceğini ve bu farklılıkların da bireylerin inançlarında sabitlenmelerinin aksine onları şüpheye götüreceğini de düşünerek “İnancın yalnızca bireyde sabitleştirilmesi değil, aynı zamanda toplumda da sabitleştirilmesi söz konusudur.” diyerek inancın sadece bireylerde değil, toplumsal olarak da sabitleştirilmesi gerektiğini savunur.¹³¹ Ancak durum tam olarak Wells’in düşündüğü gibi değildir. Peirce’a göre bu yöntemin, bazen işe yarasa da, sürekli değişen ve diğer insanlarla etkileşimde olunan bir çevrede korunamayacağı açıktır. Peirce “toplumsal devinim buna karşıdır” diye düşünür, “bu yöntemi kabul eden birey, diğerlerinin kendisinden farklı düşündüğünü anlayacak, makul bir anda diğerlerinin düşüncelerinin kendi düşüncesi kadar iyi olduğunu muhtemelen aklına getirecek ve bu durum kanaatine olan güvenini sarsacaktır.”¹³²

2- Otorite Yöntemi: Bu yöntem, devlet gücü ve baskısıyla inancın politik olarak sabitleştirilmesidir. Harry K. Wells bu yöntemi açıklarken de şunları söylemektedir: “Peirce’a göre, bireyin yerine devlet gücü eylemde bulunmalıdır. Öyle bir durum oluşturulmalıdır ki, bunun görevi, halkı doğru kuramlara yöneltsin. Bu devlet gücü, bu kuramları gençleri eğitmek amacıyla yinelemelidir. Bu kurama, karşı kuramdan halkı uzak tutmak ve onları engellemek yetkisi verilmelidir. İnsanların inançlarında birdenbire değişmelere yol açabilecek tüm nedenler insanlardan uzaklaştırılmalıdır. Peirce, makalelerinde açıkça ortaya koymasına rağmen bu yöntemle karşı kişisel bir isteksizlik göstermiştir.”¹³³ Oysaki Peirce “Bireyin neye inanacağı bir kurum tarafından belirlenir.” derken yöntemin tanımlamasını yapmaktadır. Ona göre bu yöntem, otoriter yönetim altındaki ülkelerde görülen yöntemdir ve “inat” metodu ile aynı nedenden dolayı başarısızlığa uğrar. O şunları söyler: “Hiçbir kurum düşüncenin her konuda kontrol edilmesini başaramaz.”, “Otorite altında yaşayan bazı insanlar kendi görüşlerinin diğer uluslarınkinden daha üstün olarak görmenin hiçbir mantığı olmadığını düşünmekten kendilerini alamaz ve bu akıllarında şüpheye yol açar.”¹³⁴ Görüldüğü üzere Wells önce Peirce’ı bu yöntemin savunucusu olarak göstermekte fakat daha sonra kendisinin de ifade ettiği üzere Peirce’ın bu yöntemle pek sıcak bakmadığını ifade etmektedir. Nitekim Wells’in pragmatistlere karşı özel bir yanlış anlama isteği

131 H. K. Wells, age, s. 38-39.

132 Nejat Doğan, age, s. 87.

133 H. K. Wells, age, s. 39.

134 C.S. Peirce, *Charles Sanders Peirce, “The Fixation of Belief”, Charles Sanders Peirce: Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1958, s. 105.

gözden kaçmamaktadır. Kanaatimizce Wells, pragmatistlerin düşüncelerine karşı ters bir tutum sahibi olması sebebiyle pragmatist filozofların düşüncelerini saptırmaktadır.

3- Apriori Yöntem: Geleneksel olarak kullanılan üçüncü yöntem, apriori yöntem olmuştur. Otorite yönteminden birçok konuda hiç de farklı olmayan bu yöneme göre, birey genel kabul görmüş ilkelere göre hareket eder. “Bütün insanlar iyidir.” veya “İnsan doğası kötüdür.” gibi ilkeler insanların nasıl davranacağını ve neye inanacağını belirler. Peirce’a göre Descartes’ın felsefede gerçekleştirdiği devrim, aslında otorite yönteminin yerine apriori yöntemini getirmesinden başka bir şey değildir. Peirce şöyle yazar: “Descartes felsefenin yeniden yapılanması işine giriştiğinde ilk adımı, kuramsal olarak şüpheciliği benimsemek ve otoriteyi gerçeğin nihai kaynağı olarak gören okul çocuğu davranışını bir kenara bırakmak olmuştur. Daha sonra, değişmez ilkelerin doğal kaynağını araştırmış ve bunun insan aklında bulunduğunu iddia etmiştir. Öz bilincimiz bize kendi temel doğrularımızı gösterecek ve neyin mantıklı olduğuna karar verecektir.”¹³⁵

Peirce’a göre düşüncelerimiz arasında hüküm vermede ve kanaatlerimizin oluşturulmasında bahsedilen bu üç geleneksel yöntemin de başarısızlığı sebebiyle yeni bir yöntem geliştirilmelidir ki, bu da “bilimsel yöntem” dediği yöntemdir.

4-Bilimsel Yöntem: Peirce’a göre “bilimsel yöntem” kitlelerin işi değildir. Bu yöntem direnme ve otorite yöntemlerinden hoşnut olmayan aydınlara ve kendi egemen inançlarından başka görüşlerin de bulunduğunu bilen kişilere özgüdür. Bu türlü yaşantılar kuşkuya götürdüğünden, kişiyi eylemde bulunmaktan da uzaklaştırır. Fakat egemen sınıf, aydınlardan da “doğru” bir biçimde düşüncelerini ve eylemde bulunmalarını ister. İşte burada da aydınlara inançlarının sabitlenmesinde farklı bir yöntemin gerekliliği ortaya çıkar.¹³⁶ Bu insanlar için öyle bir yöntem bulunmalıdır ki, bu yöneme göre inancımız insancıl olan şeylerle değil, düşüncelerimizin etkileyemediği dış olgularla olsun. Peirce bu yöntemin “bilimsel yöntem” olduğunu savunur. Buna göre inanç, düşüncemizi etkileyemeyecek dış süreklilik sayesinde sabitleştirilebilir.¹³⁷

Bilimsel yöntem Peirce’a göre üç safhayı içerir. Birinci safhada, herhangi bir sorun; bireyi bu sorunu aşmak için, diğer bir deyişle düşünceleri arasında karar vermek ve kanaatini belirlemek için, elindeki verinin ne anlama geldiğini anlamaya

135 Nejat Doğan, age, s. 87.

136 H. K. Wells, age, s. 39-43.

137 C. S. Peirce, *Charles Sanders Peirce, “The Fixation of Belief”, Charles Sanders Peirce: Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1958, s. 107.

iter. Bu, hipotez oluşturma safhasıdır. Daha sonra birey, bu hipotezden bazı sonuçlar elde eder. Bu safhaya “tümdengelim” denir. Son safhada ise birey, bu sonuçlara göre hareket ederek veya deney uygulayarak elde ettiği sonuçların gerçekleşip gerçekleşmediğini belirler. Bu safhaya da “tümevarım” adı verilir. Bu bilimsel yöntem, pragmatistlere ve özellikle James gibi “inanmak eyleme geçmektir” şeklinde düşünenlere hiç de yabancı gelmeyecektir. Yalnızca kanaatlerimize göre hareket ederek, eyleme geçerek, bu kanaatlerin gerçek yaşamda geçerli olup olmadığını ve zamanın deneyimine karşı durup duramadığını anlayabiliriz.¹³⁸ Peirce inancın sabitlenmesi yöntemlerini bu şekilde tasnif ederek tanımlamaktadır.

Peirce, ampirik doğrulama üzerinde ısrarcı olmakla birlikte, bunun uygulanmasındaki bazı detayları gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü onun tavrı, bu ampirizmi nedeniyle tamamen pozitivist bir tavır olarak algılanmamalıdır. O, Tanrı, felsefe ve bilimde pragmatik görüşün zirvesi sayılabilir.

Pragmatizmin en can alıcı yönü, deneysel doğrulamaya başvurmasıdır. Ancak bu doğrulamanın derhal yerine getirilmesi gerekmez; doğrulama, bilimsel ve felsefi topluluğun öteki üyelerince gerçekleştirilmek üzere, belirsiz bir geleceğe kadar beklemek zorunda kalabilir. Bilim ve felsefenin temel gayesi, bütün kanunların kaynağına ulaşmaya çalışmaktır. Bu yolla Tanrı fikri de pragmatik yöntem ile doğrulanabilir.¹³⁹

Peirce’ın pragmatizmi ile W. James’in pragmatizm anlayışları arasındaki farklılığa baktığımızda ise şunları görmekteyiz:

James, pragmatizmi, herhangi bir önermenin doğruluğunun benimsenmesiyle ortaya çıkan eylemin sonucuna odaklanarak formüle eder. Yani James, pragmatik kuralını eylemin işlevselliği ile ilişkilendirmektedir. Mesela James, önermeyle ilgili olarak, inanma tavrını benimseyen insanın işleviyle daha çok ilgilenir ve bu işleve odaklandığında, bu davranışı benimsemesi sebebiyle ortaya çıkan nedensel sonuçları, özellikle de bu insanın kendi tecrübesinin sonuçlarını sorgular. James, eylem üzerine yoğunlaşmayı dikkate alır ve uygularken, Peirce’ın pragmatik maksimi tamamıyla bir anlam ölçütü durumundadır. Peirce, doğruluğun inanılan bir şeye indirgenemeyeceğini ve böylesi bir görüşün kabul edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü bu görüş, tecrübenin harici âlemlerle örtüşmesini görmezden gelir ve çoğu zaman tecrübe delilinin akliliğini ortadan kaldırır.¹⁴⁰

138 Nejat Doğan, age, s. 88.

139 J. R. Williams, age, s. 52.

140 C. Türer, C.S.P., s. 45-46.

Peirce'in pragmatizmi, laboratuvar zihniyetiyle ortaya çıkmış bir pragmatizmdir. Bu pragmatizmde herşey, deneyin mümkün bir öznesi olarak düşünülür. Ona göre sözcüklerin veya kavramların belli anlamlarını arayan pragmatizm metodu, bilimin deneysel metodunun ta kendisidir. Ona göre pragmatizm, metafizik bir ilkedен çok bir mantık yöntemidir.¹⁴¹

Peirce, pragmatizmini ortaya koyduktan sonra bu terimin kendi verdiği anlam dışında kullanıldığını fark ederek bundan rahatsız olur. Bu yanlış kullanım sebebiyle duyduğu kaygıyı, 10 Kasım 1904'te bir arkadaşına yazdığı mektupta anlatmıştır. Bu mektupta; "James, Dewey ve Schiller'in pragmatizm terimini kendisinin ortaya koydukları anlamın dışına taşıdıklarını, bu konuyu abartmayacağını fakat kelimenin anlamının belli sınırlarda tutulması gerektiğini ileri sürer." Peirce, 1903'te Harvard Üniversitesi'nde 7 konferans vererek kendi pragmatizm anlayışının yanı sıra James ve diğerlerinin pragmatizm anlayışları ile kendi anlayışının farklı olduğunu anlatır. 1905 ve 1906 yıllarında "What Pragmatism is", "Issue of Pragmaticism" ve "Prologemana to an Apology for Pragmaticism" adlı makaleleriyle kendi pragmatizmini ortaya koymuştur. Peirce'in James, Schiller ve Dewey'i eleştirisinde iki unsurun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, eyleme karşılık olarak tecrübe üzerine odaklanması gerektiği; ikincisi ise, pratik etkilere karşılık olarak idrak edilebilir etkilerin göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Peirce'a göre bu iki unsur, birbiriyle yakından ilişkilidir. Eğer pragmatizm bir doktrin olarak kabul edilecekse, davranışların kontrol edilmesi ve tüm pratik amaçların göz önüne alındığı sonuçlar hesaba katılmalıdır.¹⁴²

Peirce'a göre kavramların anlamı, sadece pratik sonuçlarında yatıyorsa, hakikatin geleneksel anlayışla ortaya konması boş ve anlamsız olur. Pratik etkilere odaklanıldığında bu etkiler oldukça sınırlı olur. İşte James'in pragmatizminin Peirce'in pragmatizmi ile arasındaki fark tam da burada karşımıza çıkmaktadır. James'e göre bir kavramın anlamı, onun kavranabilir etkilerinde yatar. Fakat Peirce, kavramların pratik sonuçlar üretip üretmediği konusunda şüphelidir. James, "Philosophical Conception and Pratical Results" adlı makalesinde "Anlam, bize dikte eden ve ilham veren davranıştır" demektedir. James bunu teistler ve materyalistler arasındaki bir tartışmanın sonucu olarak tasvir eder. Ona göre bu iki düşünce ve akıl

141 C. Türer, *C. Sanders Peirce'in Pragmatik Felsefesi*, s. 46.

142 C. Türer, *C. Sanders Peirce'in Pragmatik Felsefesi*, s. 48-49.

arasında kavranabilir pratik bir fark yoktur. Bu iki düşünce birbirinden farksızdır çünkü bunlar pratikteki sonuçlardan yola çıkmamaktadırlar.¹⁴³

Peirce, kendi pragmatizmi ve diğer pragmatist görüşler arasında bir ayrıma gitmenin daha mantıklı olacağını düşünerek bu farklılığı vurgulamak amacıyla kendi düşüncesine “pragmatizm” adını vermiştir. Bu ismi verirken de James, Schiller ve Papini’ye göndermede bulunarak kendi öğretisine, “çocuk hırsızlarının çalamayacağı kadar çirkin bir ad” diye tanımladığı “Pragmatizm” adını vermiştir.¹⁴⁴ Birçok yorumcu Peirce’ın kendi düşüncesine pragmatizm yerine artık pragmatizm adını vermesinin sebebi şahsi bir eğilimden kaynaklanmayıp, bu durumun Peirce’ın felsefesinin zorunlu bir sonucu olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü Peirce, pragmatizm kelimesinin yaygın kullanımının, kendisinin daimilik adını verdiği genelliğin önceliğini vurgulamakta yetersiz görür. Peirce’a göre W. James’in pragmatizmi, daimilik yapıları karşısında duyarsızdır ve çiftli tercihleri vurgular, üçlü yapıları da ihmal eder. Bununla beraber pragmatizm, pragmatizmin temel ilkelerinden; mesela geleceğin açık uçluluğu, pratik kazanımların önemi, tecrübî metot ve araştırmanın ortak formu gibi konulardan kendini ayrı tutmaz; bunlar aynı zamanda pragmatizmin de temel ilkeleridirler.¹⁴⁵

Peirce ve James’in ardından pragmatizm düşüncesinin zirveye taşıyan bir başka isim ise John Dewey’dir. Dewey’in görüşlerine ve pragmatizmine de kısaca değinmek faydalı olacaktır.

2.2.2. John Dewey

Üç klasik Amerikan filozofundan üçüncüsü ve günümüze en yakın olanı John Dewey’dir. 1859 yılında Burlington, Vermont’ta doğdu. Dewey, 1879’da Vermont Üniversitesi’nden mezun olduktan sonra 1884’te John Hopkins Üniversitesi’nden doktora derecesini aldı.¹⁴⁶ Daha sonra Michigan, Chicago ve son olarak da New York’taki Columbia Üniversitesi’nde çalışan Dewey, bütün kariyerini üniversite

143 C. Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, s. 49.

144 H. S. Thayer, *Pragmatism*, s. 124.

145 C. Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, s. 50; Peirce ve Felsefesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Juan Fontrodona, *Pragmatism and Management Inquiry: Insights from the Thought of Charles S. Peirce*. Westport, 2002; Charles Sanders Peirce, *Philosophical writings of Peirce*, ed. Justus Buchler, New York, 1955; Justus Buchler, *The Philosophy of Peirce*, London, 2000; Charles Sanders Peirce, *Peirce on signs: writings on semiotic*, ed. James Hoopes, USA, 1991; Charles Sanders Peirce; *Charles S. Peirce, Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1966; Kelly A. Parker, *The continuity of Peirce's Thought*, USA, 1998; Nathan Houser, Don D. Roberts, James Van Evra, *Studies in the logic of Charles Sanders Peirce*, USA, 1997; Gerard Deledalle, T. H. Dalton, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs*, Bloomington, 2000; Jacqueline Brunning, Paul Forster (ed.), *The Rule of Reason*, Toronto, 1997; Kenneth Laine Ketner (ed), *Peirce and Contemporary Thought*, USA, 1995; Israel Scheffler, *Four Pragmatists*, New York, 1974; Guy W. Stroh, *American Philosophy*, Princeton, 1968; John E. Smith, *Themes in American Philosophy*, New York, 1970.

145 C. Türer, *C. Sanders Peirce’in Pragmatik Felsefesi*, s. 37.

146 J. R. Shook, age, s. 109.

hocası olarak sürdürmüştür. Burada görevde olduğu süreç içerisinde filozof, sosyal ve politik teorisyen ve eğitim danışmanı olarak dünyayı gezdi. En önemli gezileri ise Japonya, Çin ve SSCB'ye yaptığı gezileridir. Onun, pratik alanda ve kamu işlerindeki etkinliği çok az filozofa nasip olmuştur.¹⁴⁷

Dewey bir akademisyen olarak, Amerika'nın sosyal meselelerini hiçbir zaman ihmal etmeyerek kadınların oy hakları, gelişmeci eğitim, eğitimcilerin hakları, hümanist hareketler ve uluslararası barış konularını her zaman desteklemiştir.

Dewey, metafizik, epistemoloji, zihin felsefesi, bilim felsefesi ve estetiğe önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak eğitim felsefesi ve sosyal felsefeye olan katkıları, en önemli katkılar olarak kabul edilmiş ve bu konularda meşhur olmuştur.¹⁴⁸

XIX. asrın son on yılında Neo-Kantçı etkinin belirgin bir şekilde hissedildiği ABD'de Peirce'in ayrılık noktası Kantçılık, W. James'in Britanya Ekolü'nün ampirizmi, Dewey'inki ise Neo-Kantçılık olmuştur.¹⁴⁹

Dewey'i diğerlerinden ayıran bir diğer özellik de Darwin'in evrim kuramını açıkça kabul edişiydi. Ona göre, zihin de beden gibi varoluş mücadelesinde aşağı biçimlerden gelmiş olabilirdi. O, her alanda başlangıç noktası olarak Darwinçiliği esas almıştı. Ona göre nesnelere doğaüstü nedensellik ile değil, ortamdaki yeri ve görevine göre açıklanmalıdır. O, Schopenhauer'in (1788-1860) "İstem"ine ve Bergson'un (1859-1941) "Hayatî atılış"ına güvenmiyordu. Dewey'e göre bunlar kabul edilemez değildirlere, ancak tapınımlarının da anlamı yoktur; çünkü bu dünya kuvvetlerinin insanın yarattığı ve saygı gösterdiği her şeyi yıktığı da olmuştur. Bu nedenle Tanrısallık, kozmik güçlerde değil insanın içindedir.¹⁵⁰

Dewey dinî olanı ele alırken, tanrı sözcüğünü kullanmak istemez. Çünkü bu sözcüğün doğaüstü bir varlık ile ilgili olağan anlamı, kabul edilebilir değildir. Eğer kullanılacak olur ise bunu "muayyen bir mekânda ve zamanda kişinin iradesi ve duygusu üzerine otorite olarak kabul ettiği, ideal gaye ve değerler olarak anlamlandırır." Dewey'e göre tanrı sözcüğü böyle kullanıldığında geleneksel dinlerde olduğu gibi, nihai dini kavramı ifade eder.¹⁵¹

Bacon, Hobbes, Spencer ve Mill soyunun torunu olan Dewey, iyi bir pozitivist gibi, metafiziği din biliminin yankısı ve başka bir kılığı olarak görmektedir.

147 B. Magee, age, s. 292.

148 J. R. Shook, age, s. 109; Dewey'in hayatı hakkında bkz. Jay Martin, *The Education of John Dewey: A Biography*, New York, 2002, s. 5-488; Jo Ann Boydston, *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale, IL, 1973, s. 1-324.

149 John Dewey, *The Essential Dewey*, vol.1, Edt. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Bloomington-IN, 1998, s. 9.

150 W. Durant, age, s. 512-513.

151 J. R. Williams, age, s. 59.

Ona göre felsefenin sorunlarının daima din sorunlarıyla karıştırılmış olması felsefenin kusurudur. Alman felsefesinde dinsel sorunlara olan ilgi, felsefi gelişimin akışını saptırırken, İngiliz felsefesinde toplumsal ilgi, doğaüstüne olan ilgiden daha ağır basmıştır. Otoriter bir din ve feodal bir aristokrasiyi yansıtan bir idealizm ile ilerici bir demokrasinin liberal inancını yansıtan bir duyuculuk arasındaki savaş iki yüzyıl sürdü. Dewey bu yüzden hala Orta Çağ'dan kurtulunamadığını düşünmektedir. Ona göre modern çağ; ancak her alanda doğacı görüş benimsendiğinde başlayacaktır. Burada, zihnin sadece maddeye indirgenmesi kastedilmemektedir; zihin ile hayatın din bilimsel olarak değil, biyolojik olarak üzerinde etkide bulunan, tepki gösteren, kalıplanan ve kalıplayan bir ortamdaki organ, organizma olarak anlaşılması kastedilmektedir.¹⁵²

Dewey'in pragmatizmine göre tecrübe aslen zihnî değil doğaldır. Tecrübe, etkileşime girilen doğal objelerin durumlarından meydana gelir. Pragmatizm, insan davranışlarında bilişsel yeteneklerin rolünü anlamayı amaçladığı için, diğer naturalizmlerin sistemlerinden kovabilecekleri “zihin” kavramını sahiplenir. Zeka; pragmatizm için merkezi bir kavramdır ve insanın yaşamını sürdürmesinde ve çevresini kontrol etme alışkanlığını geliştirmesinde anlamların kullanılması ve yönlendirilmesi anlamına gelir. Anlamlar tecrübenin ve dolayısıyla tabiatın görünümüdür. Anlamların tabiatı olmadığını, sadece zihnî bir gerçeklik olduğunu iddia eden her felsefe düalisttir. Pragmatizme göre gerçeklik, anlamlı tecrübeden aşkın değildir. Çünkü anlamlı tecrübe doğal gerçekliğin bir parçasıdır.¹⁵³

Dewey'e göre “Bilincin durumları”ndan ziyade, cevap biçimleri incelenmelidir. Beyin dünyayı bilme organı olmayıp belli bir davranış biçiminin organıdır. Düşünce ise insanın kendini bir şeye yeniden uydurması için bir “alet”tir ve kol, bacak, diş gibi bir organdır. Fikirler ise hayal edilen temaslar ve uydurma deneylerdir. Felsefenin sorunu, dış dünyanın nasıl bilinebileceği sorunu olmayıp, onu kontrol etmeyi, yeniden düzenlemeyi ve hedeflerinin nasıl öğrenilebileceği sorunudur. Felsefe duyu ve bilginin incelenmesi değil, bilgi ve isteğin sentezi ve uyum durumuna getirilmesidir.¹⁵⁴ Burada Dewey için sihirli kelime “kontrol” ve “alet” kelimesidir ve felsefesinin ana fikri de bu kelimeler etrafında şekillenmiştir.

Dewey'in felsefesi, insan hayatının teknolojik biçiminin aslî olduğunu, düşüncenin bile kendi orijinine ve uygun işlevine teknoloji içinde sahip olduğunu ileri sürer. Dewey'e göre araç benzetmesi, düşüncenin işleyişlerini de kapsamaktadır;

152 W. Durant, age, s. 513.

153 J. R. Shook, age, s. 116-117.

154 W. Durant, age, s. 514.

terimler, kavramlar, yargılar ve çıkarsamalardan bilgi ve doğruluğa kadar düşüncenin tüm görünüşleri, daha iyi yaşamamız için kullandığımız araçlardan başka bir şey değildir. Tüm araçlar gibi bunlar da insanın yarattığı, geliştirdiği, bazen göz ardı ettiği hatta terk ettiği ürünlerdir.¹⁵⁵ Tüm bu araçlar, bir amaç için yola çıkıldığında engelleri aşmada ve amaca ulaşmada birer “alet” olarak kullanılabilir ve işe yarıyor ise hakikat olarak değerlendirilebilirler. Hakikat olan, yararlı olandır ve burada herhangi durum veya sorun karşısında bir çözüme yararlı olabilen şeyler hakikat olarak kabul edilebilir.¹⁵⁶

Buradaki yararlı olan şeyden kasıt kişisel fayda veya kibirlenmeye sebep olabilecek tarzdaki bir yarar değildir. Aynı zamanda buradaki hakikat James’teki gibi kişisel memnuniyet ölçütüne dayalı bir hakikat de değildir. Hakikat, bir düşünce, fikir veya kavram “iş gören” hipotezlerin veya denenen metotların zihinde tasarlanan şekilde önsel tecrübelerle uygulandığı zaman ortaya çıkabilir.¹⁵⁷

İnsan rasyonalitesi, ancak düşünce aletlerinin bilinçli kontrolünün desteklendiği ve uygulandığı yerde mümkündür. Belki diğer hayvanlar da teknolojiyi kullanabilirler ancak insanlar, çıkarım süreçlerini geliştirilebilir bir teknoloji olarak kullanabilme yeteneğine sahip olmaları sebebiyle eşsizdirler. İşte bilimsel gelişme denilen şey tam olarak bu gelişme sürecinin kendisidir. Daha iyi teknolojiler, bilimsel gelişmenin bir işaretidir. Fakat bu gelişmelere yönelen dikkat, diğer teknolojileri mümkün kılacak bilimsel akıl yürütmedeki aslî ilerlemeleri gözden geçirir. Bilimsel akıl yürütme ve onun gelişimi için yapılacak potansiyel felsefi ve psikolojik çalışma Dewey’in “mantık teorisi” dediği şeydir. Mantıktaki gelişmeler, bilimsel akıl yürütmenin ilerlemesine, bu da teknolojilerin üretilmesine imkân tanır. Mantık insanların yaratımı, aleti ve sorumluluğundadır. Realizm, fenomenalizm, rasyonalizm ve mutlakçılık bayrağı altındaki pragmatizm karşıtı felsefeler; mantığın zorunlu olmadığını, tarihsel ve değişebilir olduğunu anlamazlar. Mantığı, Platon’cu bir tarzda kutsal olarak bizim üstümüzde kabul eden bu rasyonalist felsefeler, bilgi ve doğruluğu, insan hayatı ve mutluluğu gibi sıkıcı ve dar ilgilerin uzak bir alanına taşırlar.¹⁵⁸

Araçsalcılık, Amerika çevresindeki birçok karşıt eğilimin aksine eylemin zihnî ve teemmülî olması gerektiğini ve yaşamda düşüncenin de merkezî bir konumu olması gerektiğini savunur. İşte bu sebeple Dewey, düşünce ve bilginin teleolojik bir

155 J. R. Shook, age, s. 119-120.

156 J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, 1967, s. 128.

157 J. Dewey, *Essays in Experimental Logic*, Chicago, 1916, s. 320.

158 J. R. Shook, age, s. 120.

ifadesi hususunda ısrarcı olduğunu söylemektedir. Dewey'e göre pragmatizm ve enstrümantal tecrübecilik bireyin önemini vurgular. Yaratıcı düşüncenin sahibi, eylemin ve eylemin uygulamasının yazarı olan bireydir. Sadece bireysel zihnin geleneklerdeki ve kurumlardaki değişimin ve deneysel yaratımın aracı olması sebebiyle bireysel zihin önemlidir. Amerikan düşüncesinin idealleştirdiği birey, kendisini tecrit etmiş ve sadece kendisi için çalışan birey değil; aksine doğal ve insani bir çevrede evrim geçiren, gelişen ve eğitilebilen bir bireydir. Bu sistemlerin elde etmeye çalıştığı şey, kesinlikle toplum ve ahlak için yararlı olan inançların üretilmesidir. Toplum ve sosyal yaşam için zorunlu olan inançlardan biri, akla duyulan imanın oluşturulmasıdır.¹⁵⁹

Görüldüğü üzere Dewey sonuçta bizi amaca ulaştıracak araçları hakikat olarak kabul etmekte ve ölçüt olarak da aracın çözüme faydasını esas almaktadır. Nasıl James ve Peirce kendi felsefelerini ayırt etmek amacıyla pragmatizm ve pragmatisizm kavramlarını kullandıysa, aynı şekilde Dewey de kendi felsefesine "Enstrumentalism" (Araçcılık) ismini koymuştur. Dewey ile birlikte pragmatizm terimi pratik olarak kaybolmuştur.¹⁶⁰ Daha sonra bir diğer görünüm ise Schiller (1864–1937)'de Hümanizm ile karşımıza çıkacaktır. Ancak pragmatizm denilince akla gelen üç isimle çalışmamızı sınırlandırmak durumundayız.

Peirce ve Dewey'in pragmatizm görüşlerinden sonra bizim için asıl önemli mesele olan William James'in pragmatizminde epistemolojik ve felsefi kavramlarını ele almak olacaktır.

159 J. Dewey, *The Essential Dewey*, s. 11-13.

160 J. R. Williams, *age*, s. 60.

1. BÖLÜM

WILLIAM JAMES'TE TEMEL FELSEFİ VE EPİSTEMOLOJİK KAVRAMLAR

William James'in felsefi görüşlerini ve dini tecrübeye bakışını anlayabilmek, onun pragmatizmi hangi anlamda kullandığını ve hangi kavramların epistemolojik temele dayandığını belirleyebilmek için bu kavramlar önemli bir yer tutmaktadır.

İlk olarak James'e göre pragmatizm ne demektir? Bu konu üzerinde durmamız James'in daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan diğer felsefi problemler hakkındaki görüşlerinin anlaşılması açısından bize yardımcı olacaktır. Pragmatizm başlığı altında James'in birçok görüşüne değinecek olmamızın sebebi, diğer görüşlerini okumadan bir önbilgi edinmek ve daha kolay anlaşılсын diye pragmatizme dair genel bir bilgi ortaya koymaktır.

1. PRAGMATİZMİN ANLAMI

William James, pragmatizmin sistemleştirilmesinde en önde gelen düşünürlerden biridir. Peirce ile başlayan pragmatizm, W. James ile devam etmiştir. Zira James, doğruluk araştırmalarına yıllar önce başladığını ve pragmatizmi kendisine Peirce'in ilham ettiğini ifade etmektedir.¹⁶¹ James, Peirce'in pragmatizmini bir açıdan daraltmış bir başka açıdan da genişletmiştir. Peirce'in 1878 yılında yazdığı makaleler, İskoç sağduyu felsefesinin üstün görüldüğü çevreler dışında Green, Caird ve Oxford Ekolü'nün Neo-Kantçı idealizminin etkisindeki çevreler tarafından neredeyse hiç ilgi görmemişti. 1898 yılında James, daha sonra "Collected Essays and Reviews" adlı kitapta tekrar yayınlanacak olan "Philosophical Conceptions and Practical Results" (Felsefi Kavramlar ve Pratik Sonuçlar) başlıklı konuşmasıyla yeni pragmatik hareketi başlatmıştır.¹⁶² Peirce zamanında pek de dikkat çekmeyen, James'in California'da Prof. Havison'un felsefe cemiyetinde verdiği meşhur konferansı ve bu yöntemi dine tatbik etmesine kadarki süreç içerisinde 20 yıl sessiz sakin bir köşede kalan pragmatizm bu tarihten (1898) itibaren artık her yerde bazen saygı, bazen sevgi, bazen de alayla da olsa anılmaya başlamıştır.¹⁶³

161 W. James, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, s. 23.

162 J. Dewey, *The Essential Dewey*, vol. 1. Edt. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Bloomington, IN, 1998, s. 5.

163 W. James, *The Meaning of Truth*, New York, 1996, s. 29 (Bu eserin adı bu dipnottan itibaren "MT" olarak kısaltılacaktır); W. James, *Pragmatism*, ed. Bruce Kuklick, Indianapolis, 1941, s. 26 (Bu eserin adı bu dipnottan itibaren "PR" olarak kısaltılacaktır); W. James, *Selected Papers on Philosophy*, Toronto, 1947, s. 200. (Bu eser bu dipnottan itibaren "SP" olarak kısaltılacaktır.)

James'e göre pragmatizm, köken itibariyle Avrupalı, ancak taşıdığı nitelikler bakımından Amerikalıdır.¹⁶⁴ James'in pragmatizme getirdiği yenilik acaba neydi de, Peirce'tan beri dikkate alınmayan pragmatizm artık dikkatleri çekmeye başlamış ve her yerde konuşulur hale gelmişti? Bunun asıl nedeni bu yöntemin felsefi sorunların ve soruların anlamını kavramak konusunda zihni meşgul etmesiydi. Daha da önemlisi teolojik ve dini anlamdaki felsefi görüşleri inceleyerek bu metodu onlar üzerinde uygulamaya koymak istemesiydi. James herhangi bir felsefi sorunun hayati bir anlama mı sahip yoksa faydasız ve tamamen sözde bir sorun mu olduğunu, şayet bu felsefi sorunun hayati bir anlamı olduğu düşünülürse bir kişinin tartışılmakta olan tezlerinden birini doğrulamasıyla veya kabul etmesiyle hangi çıkarlarını riske attığını tespit edecek bir ölçüt geliştirmeyi amaçlamıştır. James bir eğitimci ve hümanist iken, Peirce mantıkçı biridir. Bu sebeple James, belli felsefi sorunların aynı zamanda insanî sorunlar olduğunu düşünerek bunların öneminin farkına varılmasını istemektedir. Eğer bu sorunlar aşılmazlar ise bu sorunlardan kaynaklanan tartışmaların aktif hale getirdiği inançlar, farklı türlerden davranışlara sebep olabilmekteydiler.¹⁶⁵

Acaba James'in pragmatizmden anladığı nedir? Pragmatizm bir metot mudur yoksa bir felsefi sistem mi? Pragmatizm soyut kavramlara nasıl bakmaktadır? Deneyci olmakla beraber acaba pozitivist midir? Öznelliğe mi yoksa nesnelliğe mi daha çok vurgu yapmaktadır? Rasyonalizm, ampirizm, pozitivism, idealizm gibi sistemlere yakınlık veya uzaklığı ne derecededir? Neleri hakikat, neleri iyi görmektedir? Tanrı kavramına ve metafizik konulara nasıl bakmaktadır?

Bu başlık altında James pragmatizminin genel bir çatısı kurulmaya çalışılacaktır. Bu sorulara "pragmatizmin anlamı" başlığına sadık kalarak derinlemesine cevaplara girişmeden önce genel bir çerçeve çizilecek, daha sonra yeri geldiğinde de her bir soru daha derinlemesine ele alınıp sorgulanacaktır.

James, "pragmatizm" teriminin Grekçe "eylem" (action) anlamına gelen "pragma" kelimesinden geldiğini ve günümüzdeki "practice" ve "practical" kelimelerinin de aynı kökten geldiğini ifade etmektedir.¹⁶⁶ O pragmatik metodu herhangi bir yenilik getirmediğini, Sokrates'in bu metodun ustası olduğunu, Aristoteles'in metodik olarak kullanmış olduğunu, Locke, Hume ve Berkeley'nin bu metodu kullanarak hakikate büyük hizmetlerde bulduklarını fakat pragmatizmin

164 C. Türer, "Amerika'da Felsefe", Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul, 2003, s. 312.

165 J. Dewey, *The Essential Dewey*, vol. 1. Edt. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Bloomington, IN, 1998, s. 5-6.

166 W. James, MT, s. 28; W. James, PR, s. 26; W. James, SP, s. 199; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 6-7; Önder Bilgin, age, s. 164.

bu öncülerinin bu metodu ancak parçalar halinde kullanarak sadece bir giriş yaptıklarını ve pragmatizmin kendi dönemine kadar evrensel bir göreve ve fethedici bir kadere sahip olduğunun bilincine varılmadığını ifade etmektedir.¹⁶⁷

James'in düşüncelerini analize geçmeden önce bir ön bilgi anlamında pragmatizmi kısaca nasıl tanımladığını gözden geçirmemiz faydalı olacaktır. Ölmeden önce yazmaya başladığı, felsefeye giriş tarzında bir eser olan "Some Problems of Philosophy (Felsefenin Bazı Problemleri) kitabında pragmatizmi şöyle tanımlar:

"Pragmatik kural şudur: Bir kavramın anlamı onun doğrudan işaret ettiği bazı algılanabilir tekil nesnelere olabilir. Ancak onlar değişse de, bu kavramın doğru oluşunun insanın tecrübe sürecinde meydana getirdiği bazı bireysel farklılıklar da bulunabilir. Her kavramı, "kişilerde ne gibi algılanabilir farklılıklar meydana getirecektir?" sorusuyla test edin. Böyle yaptığınızda artık bu kavramı anlamada ve en önemlisi de tartışmada daha iyi bir durumdasınız demektir. Eğer belirli bir kavramın doğru ya da yanlışlığını sorgularken, her iki durumda da uygulamada farklı olabilecek mutlak surette bir şey düşünmüyorsanız, her iki seçeneğin de anlamsız olduğunu ve kavramınızın apaçık bir fikir olmadığını varsayabilirsiniz. Eğer iki kavram sizi aynı tekil sonuca götürürse bu durumda onların farklı isimler altında aynı anlamı taşıdığını varsayabilirsiniz."¹⁶⁸

James'in bu tanımının içinde pragmatizminin ana fikirleri yatmaktadır. Ancak bunu görebilmek için öncelikle James'in fikirlerine hakim olmak gerekir.

James'in felsefe anlayışı da, pragmatizm anlayışından ayrı bir şekilde değerlendirilemez. Ona göre pragmatizmin amacı ne ise, felsefenin de temel amacı aynı şeydir. James, felsefeyi bizatihi insan gayelerine hizmet eden, bireysel enerji ve mizaç ile ortaya çıkan, çok önemli bir teleolojik ürün olarak görmektedir. Bu sebeptendir ki, felsefi girişim en derin değerini ahlâkî kavramlarda bulabilir. Felsefenin özü, insan ihtiyaçlarının imkânlarını zenginleştirmek için bireyin bu dünyadaki yerini ortaya koymaktır. Felsefe hayatla alakalı ve hayat için faydalı olmalıdır. Felsefe, günlük hayatımızın somut tecrübî özelliklerine her noktada uygulanabilmelidir. Pragmatizm ise, anlamlı bir felsefenin izlemesi gereken temel kurallardır. James'e göre her felsefi durum pratikte test edilerek ortaya konulabilir. Kişilerin inançları hayatta işlevsel bir rol oynuyor ise bu inançların somut sonuçları olmalıdır. Felsefi bir iddia veya sistem ona inananların hayatlarında makul sonuçlara

167 W.James, MT, s. 30; W.James, PR, s. 27; W.James, SP, s. 202.

168 W.James, *The Writings of William James*, ed. John J. McDermott, New York, 1967, s. 238; John R. Williams, *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Ontario, 1979, s. 53; John R. Williams, "Amerikan Din Felsefes'i", çev. M. Türkeri, M. Yıldız, Tabula Rasa, Yıl 2, Sayı 4, Isparta s. 178-179.

168 Ellen Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame-IN, 2002, s. 178-179.

sahip değilse pragmatik olarak anlamsızdır. Felsefe belirlenmiş doktrinler grubu değil, zihinsel yapının tamamlanmış parçaları, ezeli ilke ve gerçekler üzerinde derinlemesine bir düşünmedir. Soyut a priori felsefi sistemler ne kadar derinlemesine görünürlerse görünsünler, felsefi idealin lekesidirler. Çünkü bu felsefi sistemler gerçek hayata inmezler ve bu yüzden insanların amaçlarının gerçekleşmesine herhangi bir katkı da sağlayamazlar. Buradaki eleştiri sadece büyük deduktif sistemlere değil, aynı zamanda görevini sadece kavramsal analizlerle sınırlayan her türlü felsefi düşünceyi; böyle düşünceler reddedilmelidirler.¹⁶⁹

James'e göre felsefi araştırma, gerçek veya mümkün deneyimlere dayanarak analiz edilebilen meselelerle uygun bir şekilde sınırlandırılmalıdır. Felsefe ancak bu şekilde sınırlandırıldıktan sonra nihai olarak pratik bir işleve sahip olabilir. "Deney üstü" veya "deney dışı" bir fenomen pratik açıdan bir "hiç" olarak kabul edilir. Filozoflar işte bu bağlamda ampirik içerik ve etkilere sahip olmayan hipotez ve kavramları artık teorilerinden çıkarmalıdır.¹⁷⁰ Kısacası felsefenin işlevi, James'e göre, yaşamımızın belirli bir anında maruz kaldığımız karakteristik etkileri ve evrenle ilgili şu veya bu teorinin doğru olup olmadığını bulmaktır. Bunu yaparken de pragmatik yöntemi kullanmalıdır.¹⁷¹

James, pragmatizmi daha basit bir dille ifade etmek için arkadaşları arasında geçen bir tartışmayı örnek vermektedir. Buna göre, bir grup arkadaşıyla dağda kurdukları bir kampta James yalnız başına bir süreliğine gezmek için kampı terk eder. Geri döndüğünde ise arkadaşlarını çetrefilli bir metafizik tartışmanın içerisinde bulur. Tartışmanın konusu bir sincaptır. Arkadaşları canlı bir sincabın bir ağaç gövdesine tırmandığını ve bir kişinin de onu gözlemlemek üzere ağacın öteki tarafında durduğunu farz etmekteydiler. Bu gözlemci adam ağacın etrafında hızlı hızlı dönmeye başlamıştır, ancak adam ne kadar hızlı dönerse dönsün aynı şekilde sincap ta ağacın etrafında dönmektedir ve her durumda adam ile sincap arasında ağaç durmaktadır. Gözlemci bir türlü sincabı ağaç yüzünden görememektedir. Acaba böyle bir durumda adam sincabın etrafında dönmekte midir? Yoksa dönmemekte midir? Grubun bir kısmı döndüğünü iddia ederken, diğer bir kısmı ise dönmediğini iddia etmektedir. İddia sahipleri her iki taraf da aynı sayıdadır. Bu sebeple James'in gelmesiyle eşitliği bozmak adına durumu ona izah ederler. James bu durumda skolastiklerin 'Ne zaman bir çelişme ile karşı karşıya kalsanız bir ayrıma gidiniz'

169 Ellen Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN, 1984, s. 3-4. (Bu eser bu dipnottan itibaren "PPWJ" olarak kısaltılacaktır.)

170 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 4-5.

171 J. Dewey, *The Essential Dewey*, Vol 1. Edt. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Bloomington, IN, 1998, s. 6.

diyen meşhur sözlerini hatırlayarak bir ayrım arar ve sonuçta da şöyle bir ayrım bulur: Herhangi bir tarafın haklı olması, “etrafında” dönmekten pratik olarak ne anlatılmak istendiğine bağlıdır. Şayet sincabın kuzeyinden doğusuna, sonra güneyine, sonra batısına ve tekrar kuzeyine gitmekten bahsediliyor ise şüphesiz ki, adam sincabın etrafında dönmektedir; çünkü adam arka arkaya duruşlarda bulunur. Eğer önce sincabın karşısında, sonra sağında, sonra arkasında, sonra da solunda bulunmaktan bahsediliyor ise yine apaçıktır ki, adam onun etrafında dönmez. Çünkü ağacın etrafında gözlemci adam ile birlikte dönen sincap, her defasında önünü adama karşı, sırtını da başka tarafa dönük tutmaktadır. Böyle bir ayrım yapıldığında ortada tartışacak bir şey kalmayacaktır. Burada önemli olan “etrafında dönmek” fiilini şu veya bu pratik şekil içerisinde anlamaya göre her iki taraf da haklı veya haksızdır.¹⁷²

Burada James başka türlü son verilemeyecek metafizik bir tartışmayı yatıştırmayı amaçlamaktadır. Dünya tek midir, çok mu? Bir kadere mi bağlıdır, yoksa hür müdür? Maddi midir, ruhi midir? Dünya hakkında doğru olmaları da, olmamaları da mümkün olan kavramlar ve benzerleri üzerindeki tartışmalar nihayetsiz olabilir. Bu tip durumlarda pragmatizm her bir kavramı pratik sonuçlar çıkarmak suretiyle açıklamaya çalışır. Bir kavram, diğer bir kavramdan daha doğru olduğu takdirde herhangi biri için pratik bakımdan ne gibi bir ayrılık ortaya çıkar? Pratik sonuçlar doğrultusunda hiçbir ayrılık bulunmuyor ise her iki fikir de aynı şeye karşılık gelmektedir ve her türlü tartışma da gereksizdir. Bir sonuç alınmak isteniyor ise kavramlardan veya sonuçlardan birini doğru olarak kabul ettiğimizde pratik bir ayrılığı da ortaya koymamız gerekir.¹⁷³

Birçok filozofun felsefeye yaklaşım tarzında olduğu gibi, James de felsefeyi tanımlamaktan çok pragmatizmi uygulamak ile ilgilenmiştir. Ona göre pragmatizm kendi başına hiçbir anlam taşımamaktadır. O sadece felsefede bir araç olma, felsefe yapma yöntemi olmak dışında hiçbir şeye işaret etmemektedir. Yine W. James pragmatizmin, iddiaların anlamlarının pratik sonuçlarına göre analiz edilerek belirlenme yöntemi olduğunu ileri sürer.¹⁷⁴

Pragmatizmin olgular alanında da uygulanmasına dair James’in bir örneği vardır. Bu örnekte James, Leipzigli kimyacı Ostwald’ın (1853-1932), her ne kadar pragmatizm adını kullanmasa da pragmatizm ilkesinin ne kadar mükemmel uyguladığını dile getirmektedir. Ostwald, James’e şöyle yazmıştır;

172 W.James, MT, s. 27-28; W.James, PR, s. 25; W.James, SP, s. 198-199.

173 W.James, MT, s. 28; W.James, PR, s. 25-26; W.James, SP, s. 199.

174 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 6.

“Tüm gerçeklikler pratiğimize tesir ederler ve bu tesir onların bizim için anlamıdır. Sınıflarda şu tarzda sorular sormayı kendime adet edindim: Herhangi bir alternatif doğru olsaydı, dünya hangi konularda farklı olurdu? Eğer hiçbir farklılık bulunamaz ise o zaman alternatifin de hiçbir anlamı yok demektir.”¹⁷⁵

James, Ostwald’ın konferanslarından bir örnek daha vermektedir. Buna göre, kimyacılar “tautomères” adı verilen bazı cisimlerin içyapıları hakkında uzun süre tartışmışlardır. Zira bu cisimler hakkında elde iki alternatif bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; bu cisimlerin içerisinde istikrarsız bir hidrojen atomu bulunmaktadır. İkinci alternatif ise; bu cisimler iki cismin istikrarsız karışımıdır, şeklinde idi. Sonuç olarak tartışmalarda herhangi bir karara varılamaz. Oysaki tartışanlar, bu alternatiflerden herhangi birinin doğru olduğu varsayımı ile deneylemede bulunsalardı ve bu deney olgularında nasıl bir değişikliğin oluşacağına baksalardı; hiçbir değişikliğin olmayacağını görecektirdi. Yani buradaki tartışma ilkel çağlarda hamuru kabartanın “cin” veya “peri” olduğu tartışması kadar anlamsız bir tartışma olmuştur.¹⁷⁶

James, meşhur koridor teorisiyle bilinen İtalyan pragmatisti Papini’nin (1881-1956) pragmatizmi tanımlarken kullandığı otel koridoru¹⁷⁷ tanımlamasından övgüyle bahseder. Buna göre pragmatizm, bir otelin içerisindeki koridor gibi bütün kuramların ortasında bulunur. Bu koridorda sayısız oda bulunmaktadır. Bu odalardan birine baktığınızda estetik hakkında kitap yazan bir adamı, diğer bir odaya baktığınızda diz çöküp iman ve kuvvet için dua eden birini, bir diğerinde cismin özelliklerini araştıran bir kimyacıyı, bir başkasında bir metafizikçiyi ve bir başkasında da metafiziğin imkânsızlığını iddia eden birilerini görebilirsiniz. Fakat buradaki koridor hepsine aittir ve odalarına gidebilmek adına hepsi de aynı koridoru kullanmak zorundadır.¹⁷⁸ Başka bir biçimde tasvir etmek gerekirse pragmatizmi bir su arıtma cihazına benzetebiliriz. Bir su arıtma cihazının amacı bize içilebilir kıvam, berraklık ve temizlikte su sağlamaktır ve aynı zamanda bu su miktarı da bizim susuzluk ihtiyacımızı karşılayacak miktarda suyu bize sağlayabilmelidir. Buradaki pragmatik amaç; berrak, temiz ve susuzluğumuzu giderebilecek ve yeterli miktarda su elde etmektir. Su filtresini ise felsefi sistemlere benzetebiliriz. Bu filtrenin içinde suyu filtrelemek üzere çakıl, toprak, ince kum ve süzülmeği sağlama amaçlı başka

175 W.James, MT, s. 29; W.James, PR, s. 27; W.James, SP, s. 200-201.

176 W.James, MT, s. 29-30; W.James, PR, s. 27; W.James, SP, s. 200-201.

177 Bkz.E. Paul Colella, “*Reflex Action and The Pragmatism of Giovanni Papini*”, Journal of Speculative Philosophy, vol. 19, No. 3, 2005, PA, s. 187.

178 W.James, MT, s. 32; W.James, PR, s. 29; W.James, SP, s. 204; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 6.

filtreler bulunmaktadır. Bu filtrelerin bazılarının amacı suyun rengini berraklaştırmak iken, bazılarının temizliği sağlamak, bazılarının da suyun sertliğini ayarlamak gibi farklı amaçları vardır. Bize lazım olan, içilebilir sağlıklı su değerlerini elde etmektir. Böyle bir durumda bu filtrelerin dengelenme oranı da bu duruma göre ayarlanmalıdır. İşte pragmatizmin görevi burada filtrelemeleri amaca göre düzenlemektir. Amacımız içilebilir su iken biz saf su elde etmek adına bazı filtre oranlarını çok yüksek tutar isek filtreleme sonunda elde edeceğimiz su yoğunluğu azalacak ve bize yetersiz gelecektir. Bununla beraber filtrelerden birini azaltma yoluna gidersek bu sefer de ya berraklık, ya temizlik ya da sertlikte sorun yaşanacaktır. İşte böyle bir durumda, insanın teleolojik zihnine hitap edecek olan ve ihtiyaçlarını giderecek olan fikir harmanlamasını ayarlamak, gereksiz filtreleri ve anlamsız tartışmaları dışarıda bırakmak, ancak amacımız doğrultusunda bize pratik faydalar sağlayacak tüm fikir ve düşünceleri birer filtre olarak arıtma cihazımızın içerisine yerleştirmek pragmatizmin tarihi görevidir. James hayatta olsaydı belki de bizim bu tanımlamamızı Papini'nin tanımına tercih edecektir. Bizim buradaki tanımlamadaki farkımız şudur ki; pragmatizm koridorundan odasına giden bir pozitivist, ateist veya idealist odasına girdiği anda koridoru geçmiş ve kendi sistemiyle baş başa kalmıştır. Odanın içerisinde sonuçsuz ve gereksiz birçok düşünsel faaliyette bulunabilir. Bu davranışlar sonucunda da metot kullanılmış olsa bile pratik amaca hizmet sağlanmış sayılmayacağından pragmatizmin prensipleri ihlal edilebilir. Ancak filtre oranlarının pragmatizm tarafından belirlendiği bir su arıtma cihazı, amaca hizmet etmek zorunda ve aldığı su kaynağını pragmatizmin istediği oranda geri vermek durumundadır.

James'in insanın mahiyetine dair teleolojik anlayışı ve deneyim ilkesine metodolojik bağlılığı, pragmatizmin iki temel direği olarak ortaya çıkmaktadır. Her fikrin pratik olarak deneylenmesi gerektiği görüşüne yukarıda değinmiştik ve pragmatizmin diğer düşünce akımları ile olan ilişkisinde tekrar değineceğiz.

İnsanın mahiyetine dair teleolojik anlayışı ise şu şekildedir: O, insanın amaçlarıyla ilgili iradi uygunluk içerisinde bulunan, çabalayan, amaçlarını gerçekleştiren, ihtiyaçlarını gideren bir organizma olduğunu düşünmektedir. Ona göre insanın akli ve bilişsel melekeleri, ruhi ve duygusal yönlerine hizmet etmelidir. İnsan bilinci, tamamen gaye güdücü bir nitelik taşımaktadır. İnsanın her türlü bilişsel faaliyeti (kavram oluşturma, inanç sahibi olması, teori üretmesi vb.) kişinin arzu ve ihtiyaçları, amaçları ve eğilimleri aracılığıyla sınırlanarak kalıba dökülmüş aletler gibi işlev görürler. Bilişsel davranış, kişinin iç şahsiyetine uygun bir şekilde hem

motive edilir hem de nihai olarak doğrulanır. James felsefesinin her türlü görünümü, zihin için yol gösterici bir ilke olan bu anlayıştan faydalanmaktadır.¹⁷⁹

James'te pragmatizmin diğer felsefi-epistemolojik düşünceler ile ilişkisine baktığımızda, bazı konuşmalarda pragmatizmi aslen “nötr”¹⁸⁰ bir metot olarak tanımladığı görülse de pragmatizmle ilgili olarak ampirik tavrı en yakın ve en uygun tavrı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bir pragmatist, meslekten herhangi bir filozofa çok normal ve alışılmış gelen bir sürü alışkanlığa sırtını dönmelidir. Soyutluktan, sözel çözümlerden, apriorik/ön dayanaklı akıl yürütmelerden uzak durmalı, uydurma mutlaklar ve kaynakları görmezden gelmeli ve yüzünü somutluğa, kuvvete doğru çevirmelidir. Çünkü bu artık ampirik mizacın hükmü altına girip rasyonalist mizaca yol vermek demektir. Böylece bilim ve metafizik birbirine daha çok yaklaşmış olacaktır. Metafizik, mevcut duruma kadar çok ilkel bir şekilde gelmiştir. Metafiziğe göre “Tanrı”, “Madde”, “Akıl”, “Mutlak”, “Enerji” gibi isimler elde edildiğinde yani sadece kavram olarak üretildiğinde araştırmanın sonuna gelmiş demektir. Fakat pragmatik metotta bu şekilde kavramı ortaya koymakla artık istirahata çekilinmez. Elde edilen her kavramı “nakit değer” bağlamında pratik bir şekilde ortaya koymak, deneyin akışı içerisinde çalışmaya sokmak gerekmektedir. Yani bu kavramlara; bir çözümlenmeden çok, işlevini daha da artıran bir program, içerisinde gerçekliklerin değişebileceği yolların bir görünüşü olarak bakmak gerekir. Bu şekildeki kuramların bizi rahata erdirecek belirsiz cevaplarından ziyade, sunulanların aletler ve işe yarayan enstrümanlar olması gerekir. Bu kuramlara sırtımızı yaslayıp yatmaktan ziyade önlerine geçip fırsat düştükçe tabiatı yorumlamamıza yarayan aletler olarak başvurmalıyız. Pragmatizm bu şekilde bütün kuramları yumuşatır, bağlarından kurtarır ve her birini aktif bir şekilde çalışmaya sevk eder. Bu anlamda pragmatizm aslında yeni bir şey değildir. Tikellere başvurmakla nominalizm, pratikliğe önem vermekle utilitarizm, sözel çözümlenmelere ve metafiziğe karşı tavrıyla da pozitivizmle aynı kulvara girer ve onlarla anlaşır.¹⁸¹

Görüldüğü üzere pragmatizm, rasyonalizme karşı adeta silahlanmış bir vaziyettedir. Ancak şunu da bilmek gerekir ki, bu silahlanma tam anlamıyla bir savaş hazırlığına pek benzememektedir. Çünkü pragmatizmin en azından başlangıçta önyargılardan uzak olması ve düşüncüyü pratik sonuçlar açısından değerlendirmesi gerekmektedir. Ampirist bir tavrı benimsemesi ise, aslında tüm metafiziği

179 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 2-3.

180 C. Türer, WJAA, s. 47.

181 W.James, MT, s. 31-32; W.James, PR, s. 28-29; W.James, SP, s. 202-203.

reddedecek ve sıkı bir ampirizm müttefiki olacak anlamına da gelmemelidir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi asıl kriter insanın ihtiyaçları ve pratik sonuçlardır.

W. James, rasyonalizm ile pragmatizm arasındaki farklara şu şekilde temas etmektedir;

“... Pragmatist olgulara ve somutluğa tutunur, tekil hallerde hakikati çalışma sırasında gözler, sonra da onu genelleştirir. Pragmatizme göre hakikat, deney içindeki belirli çalışma değerlerinin her çeşidine ait bir sınıfın adıdır. Rasyonaliste göre ise, yalın olarak adına saygı göstermemiz gereken, salt bir soyutluk olarak kalır. Pragmatist, niçin saygı göstermemiz gerektiğini ayrıntılı bir şekilde açıklama görevini üzerine alırken rasyonalist, soyutlarını kendisinden aldığı somutları tanımaktan acizdir. Bizi hakikati inkâr etmekle suçlar; biz ise insanların niçin hakikati takip ettiklerini ve her zaman da etmeleri gerektiğini arayıp bulmak zorundayız. Sizin tipik ultra soyutçunuz, somut karşısında tir tir titrer; birbirine eşit öbür şeyler arasında da o, solgun ve hayal gibi olanını tercih eder. Eğer ona iki evren sunulmuş olsaydı o, gerçekliğin zengin korusunu değil de, cılız bir hulasasını seçerdi.”¹⁸²

Pragmatizmin deney ve olguya bu kadar önem vermesi ve de soyut ilkelere, mutlaklara karşı tavrı, James’i dar anlamda bir pozitivist olarak görmemize sebep olabilir. Ancak James daha sonraki bilgilerimizden anlaşılacağı üzere gerçekte böyle birisi değildir. Mesela; Tanrı’nın iyiliği ile ilgili önermeler James tarafından felsefi meşruiyeti olan ve bir değer taşıyan önermeler olarak görülmektedir. O, ampirik doğrulamanın herhangi bir sınırlamasına dayanarak felsefeyi dar bir alana hapsetmez. Ancak boş ve değersiz tartışmalardan felsefenin kurtarılması gerektiğini söyler. Pragmatik açıdan fenomenin ancak “bilinen” olabileceğini deneylenmeye ve yorumlanmaya müsait olmayan bir şeyin varlığının olumlanmasının ise saçma ve gereksiz olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak; elimizde pozitivistik bir pragmatizm değil, ancak pozitivismi de bir indirgeme metodu olarak kullanan bir tavrı ile karşılaşmaktayız. Daha önce de su arıtıcısı örneğinde olduğu gibi amaç eğer fazlalıklarından kurtulmuş, insan amaçlarına hizmet eden pratik bir felsefe ise; bu bağlamda pozitivist filtreden de faydalanılması gerekiyorsa faydalanılmalıdır.¹⁸³

James’in ampirizm ve pozitivism karşıısındaki tavrını anlayabilmemiz için şu sözlere dikkatlice bakmamız gerekmektedir;

“Pragmatizm kendini olgulara vermiş olmasına rağmen, sıradan ampirizmin uğraştığı materyalist davalarla da bir ilgisi yoktur. Ayrıca, tekil şeylerle uğraşırken size yardım edebildikleri ve sizi bir yere kadar götürmeyi başardıkları müddetçe, soyutlukların düşünülmesine de hiçbir itirazı yoktur.

182 W. James, MT, s. 38; W. James, PR, s. 34; W. James, SP, s. 211.

183 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 5.

Yalnızca zihnimizin ve deneylerimizin çalışmalarında işbirliği edenlerden başka hiçbir sonuç ile ilgilenmez. Tanrıbilime karşı hiçbir a priori yargısı bulunmamaktadır...»¹⁸⁴

Anlaşıldığı üzere James'in tavrı soyut olup da hiçbir somut sonucu olmayan şeylere karşı olumsuzdur. Ona göre metafizik veya fizik olsun, somutlar üzerinde herhangi bir etkiye sahip olan her şey ciddiye alınmalıdır.

James'in akıl, düşünce ve bilgiye hor baktığını veya onun akıl, düşünce ve bilgiyi şahsi veya sosyal çıkarlar elde edebilmenin bir yolu olarak gördüğünü söyleyemeyiz. Ona göre akıl, belirli bir göreve sahip olmasıyla sınırlı iken, dünya üzerinde etkide bulunması açısından da kesinlikle yaratıcı etkiye sahiptir. Akıl dünyayı gerçekten de daha makul hale getirir ve dünyaya yaratılışından gelen değerini verir. Bu bağlamda James'in felsefesi İngiliz ampirizminin bir gözden geçirilmesi, hâlihazırda mevcut ve bize verilmiş olan yerine geleceğin yani sadece imkân halinde olanın değerini ortaya koyan bir felsefe olarak anlaşıldığı takdirde doğru bir şekilde kavranabilir.¹⁸⁵

James ve pragmatizmi, “nakit değer” fikrine dayanması sebebiyle bazı eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştirilere göre böyle bir analiz sistemi felsefenin imajını dar, faydacı ve indirgemeci bir hale getirmek demektir. James'in bu tarzdaki ifadelerle sürekli vurgularda bulunması ve diğer pragmatist düşünürlerin fikirlerinin basit yorumları, bu felsefeyi takip eden okuyucular ve özellikle de halkın gözünde oldukça kötü bir şöhret sahibi yapmıştır. Bu tarz bir felsefe zihni çabaları, düşünceyi görmezden gelen, felsefeyi değersiz bir meşguliyet haline getiren, benmerkezli ve materyalist amaçların gerçekleşmesini amaçlayan eylemleri iyi eylemler olarak nitelendiren yararcı bir felsefe olarak görülmüştür. Bu sebeple de James'in pragmatizmi Amerikan rekabetçiliği, saldırganlığı ve materyalizminin somutlaşmış hali olarak algılanmıştır.¹⁸⁶ Burada James'in haksızlığa uğramış olduğunu söylemeliyiz. Onun, fikirlerin pratik önemi hakkında asıl kastettiği şey “amaç” kavramında gizlidir ve felsefesinin temelinde de “amaç” kavramı bulunmaktadır. Amaçlar, idealler, gayeler James'in dünya görüşünün merkezidir. O, ne geleneksel metafiziği ne de epistemolojik ve ahlâkî meseleleri göz ardı etmiştir. Sadece ele alınma metotlarını eleştirmiş ve bunların gayelere uygunluğa göre dizayn edilmeleri gerektiğini savunmuştur. James, artık felsefenin yeni bir cazibe merkezi edinmesi gerektiğini, bunun da artık soyut ve sonuçsuz tartışmalarla mümkün

184 W.James, MT, s. 40-41; W.James, PR, s. 36; W.James, SP, s. 213.

185 John Dewey, *The Essential Dewey*, Vol1. ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Bloomington, IN, 1998, s. 8-9.

186 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 7.

olamayacağını, yeni bir merkezle beraber felsefeye yeni bir enerji kazandırılması gerektiğini söyler. Felsefi girişim, ona göre, hayatın somut durumlarından doğmuştur. Nitekim insanın kendi sorunlarına çözüm aramaya koyulmasıyla başlayan felsefe, bireyin hayatıyla ilgili ve yine önemini bireyin hayatından alan meselelere yönelmelidir. Pragmatizmin asıl amacı, zihnini belirli amaçlarını gerçekleştirmede kullanan bireyler meydana getirmektir.

James'in soyutlara, mutlaklara ve çözümsüz, kılı kırk yararcasına üzerinde durulan ama herhangi bir sonuç elde edilemeyecek felsefi düşüncelere karşı olmasının önemli etkenlerinden biri de, bazı zamanlarda birçok düşünür tarafından aklî mutlaklar olarak kabul edilmiş olan şeylere bir itiraz edebilme, bunların dışında davranabilme özgürlüğünü elde edebilme arzusundan kaynaklanıyor olabilir. Nitekim somutlar dünyasında bir şey deneylendiğinde faydası veya faydasızlığı gözlemlenebilmektedir. Oysa metafizik tartışmalarda ve mutlak aklî olarak kabul edilen doğruların deneylenebilmeleri mümkün olmadığından onların dışında fikirleri ifade etmek ve bunların dışında davranmak da mümkün olamayacaktır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere James'in hakikat, ahlâk, inanma arzusu vb. gibi kavramları, mutlakların doğru kabul ettiği anlamlardan çok daha farklı bir biçimde ele aldığı görülecektir.

James'e göre pragmatizm, uzlaştırıcı, yumuşatıcı, bağları çözücü bir esasa sahiptir. Hiçbir yargısı, inatçı dogması yoktur ve tamamen samimidir. Her türlü varsayıma karşı güler yüzlüdür ve her delili dikkatle gözden geçirir. Bunların sonucu olarak da dinsel alanda, antiteolojik olan pozitivist görgücülük ve gerçeklikten uzak, asil, basit ve anlayış konusunda soyut olan dinsel rasyonalizmden çok daha faydalıdır. Özellikle de Tanrı'ya ait araştırmaların alanını genişletmektedir. Rasyonalizm, mantık ve semavi olana dalarken ampirizm dış duylara dalar. Oysa pragmatizm bunlardan hiçbiri bana göre değil demeyip hem mantık ve duyuları takip etmek hem de en mütevazı ve kişisel deneylere dayanmak ister. Pratik sonuçları olduğu müddetçe mistik tecrübeler de bu anlamda değer verir. Pragmatizmin hakikat olması mümkün şeyler ile ilgili olarak kullandığı biricik test, nelerin bize hayatta yol göstermek bakımından işe yarar oldukları ve hiçbirini dışarıda bırakmadan deneyin gereklerine uygunluğudur. Şayet teolojik fikirler bunları sağlıyorsa, bilhassa da Tanrı kavramı bunu yaptığını gösterirse, pragmatizm Tanrı'nın varlığını inkâr edemez. Pragmatizm bu kadar başarılı bir kavrama doğru değildir diyemez. Zaten böyle bir şeyi iddia ettiği taktirde kendi prensiplerinden sapmış ve eleştirdiği mutlakçı rasyonalistlerin yanlısına düşmüş olacaktır. James'e

göre şayet somut gerçeklikle bu kadar uyuşan şey hakikat olmayacak ise hiçbir şey hakikat denilemez.¹⁸⁷

Pragmatizm sayesinde, iyi bir vicdan ile dünyayı daha iyi bir şekle sokmak amacıyla teorik ve pratik yeteneklerimizi kullanmada özgür bir hale gelmiş oluruz. Böyle bir durumda bizi kısıtlayan tek şey, dünyanın bazı müdahalelerimizi kabullenirken bazılarını ise müsaade etmemesidir. Bu sebeple de bu oyunu iyi oynayabilmek adına dünyanın her bir isteği göz önüne alınmalıdır. İşte bu pragmatizm düşüncesinin “sursum corda”sidir.¹⁸⁸

James’in pragmatizm anlayışının genel çerçevesi üzerinde bu kadar durduktan sonra epistemolojisine dair görüşlerine geçebiliriz. Onun mevcut bilgilerin kaynağı ve değerine dair görüşleri sağduyu düşüncesinde karşımıza çıkmaktadır.

2. PRAGMATİZM VE SAĞDUYU

James’in sağduyu kavramına getirmiş olduğu yorum, hakikat kavramına getireceği açıklamanın bir girişi mahiyetinde değerlendirilebilir. O, bilginin elde edilmesi ve yorumlanması ile ilgili her konuda olduğu gibi sağduyu kavramı içerisindeki mutlak yargılardan da kaçınılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Acaba sağduyu veya ortak duyu olarak da tercüme edebileceğimiz “common sense” kavramı nedir? James bu kavram hakkında ne düşünmektedir? Bilginin değeri üzerinde sağduyu veya ortak duyunun etkisi hangi şekildedir ve nasıl olmalıdır?

James’e göre, monistlerin iddia ettikleri tümüyle tamamlanmış aktüel bir dünya, aslında ebediyen tamamlanmamış ve her zaman kendisine yeni bir şeyler eklenen ya da bir şeyleri kaybetmeye eğilimli bir varlık olabilir. O, her biçimde bir yönüyle eksik ve tamamlanmamıştır. İşte bu sebeptendir ki, bilgi de açık bir şekilde tamamlanmamış ve eksiktir. Her zaman için yeni eklemelere açık, gelişen ve değişen bir özellik taşır. Bilgi damlalar halinde gelişir, bu damlalar büyük veya küçük olabilirler. Ancak hiçbir zaman bir damla tüm alanı kapsayacak büyüklükte olamaz. Bu nedenle birtakım eski bilgiler, daima olduğu gibi kalır. Örneğin bu çalışmadaki her bir başlık, pragmatizm hakkındaki bilgimize yeni bir eklemede bulunmaktadır. Bu yeni bilgiler zihinde var olan daha eski bilgilerle karşılaşarak mevcut yapının içerisinde kendilerine yer bulurlar. Bu bilgilerden bazıları büyük damlalar halinde olabilir ve daha önceden var olan yanlış bir bilginin düzeltilmesini gerekli kılabilir. Ancak yeni bilgi ne kadar doğru olursa olsun, eskisinin yerini alması ve onu

187 W.James, MT, s. 43-44; W.James, PR, s. 38-39; W.James, SP, s. 217.

188 Sursum Corda: Aşai Rabbani Ayini yöneten papazın ayinden önce cemaate söylediği sözler. Bir nevi teşvik edici sesleniş ve sözler; H.S. Thayer, *Pragmatism, Calssical Writings*, Indianapolis,1982, s. 133.

düzeltilmesi dereceli bir süreç içerisinde olmaya mahkûmdur. Buradaki her bir bilgi, okuyucularına önce az bir bilgi birikimi, birkaç yeni tanım, ayırım ya da bakış açısı kazandırır. Ancak bu yeni bilgiler eklenirken önceki bilgiler aynen yerlerinde durmaktadırlar ve sadece derece derece yeni fikirler eskileriyle birlikte sıraya konurlar. Her bir başlıkta bazı bilgiler aşılır ve okuyanın bilgilerindeki toplam kütlede küçük değişiklikler yapar. Kısacası, zihinler damlalar halinde gelişir; tıpkı yağ tanelerinin birbirine eklenerek genişlemesi gibi genişler ve yayılır. Ancak insan bunu mümkün olduğunca sınırlı ve yavaş bir şekilde yapmaya çalışır. Eski inanç ve önyargılarda olduğu gibi, eski bilgilerde de büyük değişikliklerden kaçınılır ve eski bilgiler mümkün olduğunca korunmaya çalışılır. Yani bilgiler yenileştirmekten çok yama yapılarak genişletilir.¹⁸⁹

Her bir yeni bilgi, eskinin sosu içinde pişirilen bir türlü yemeği gibidir. Böylelikle de yeni doğrular, yeni deneyimlerin ve eski doğruların birbirleriyle birleşimi ve karşılıklı olarak birbirlerini etkileyerek değiştirmeleriyle ortaya çıkarlar. Bu, bugün nasıl böyle oluyorsa geçmişte de bu şekilde olmuştur. Buradan, düşüncenin eski yapılarının insanların düşüncelerinde daha sonradan meydana gelen tüm değişiklikler aracılığıyla yaşamaya devam etmiş olabilecekleri sonucu çıkmaktadır. Yani düşüncenin en ilkel yolları henüz tamamen dışlanmamış olabilirler. Bunlar, aynı insan DNA'ları gibi nesilden nesile geçmiş olabilirler. Atalar, belirli zamanlarda bazı düşünme yollarını rastlantısal olarak bulmuş olabilirler. Böyle bir yol bir kez açıldığında tıpkı bir müzik parçasına hangi notadan girdiyse ondan devam edilmesi gerektiği gibi, diğer insanlar da bu yoldan devam ederek gelirler. Bu yol veya yapılar üzerinde görünürde belki değişiklikler yapılabilir ancak Gotik bir kilisenin Dorik bir tapınağa çevrilemeyeceği gibi veya bir binanın kolonlarının yapısının değiştirilemeyeceği gibi burada da temel değişiklikler yapılamaz.¹⁹⁰

Özetle, James'e göre insanların şeyler üzerine temel düşünme yolları ataların keşiflerinden ibarettir. Bu atalara ait yollar, sonradan gelen zaman sürecinde sağlam kalabilirler ve bu yollar insan zihninin gelişiminde çok büyük bir denge aşamasını oluşturmuşlardır. İşte bu, sağduyu aşamasıdır ve öteki aşamalar kendilerini bu aşama üzerine aşılamışlardır. Ancak asla sağduyu aşamasını toptan değiştirememişlerdir.

Burada insan düşüncesi açısından sağduyu aşaması, bir binanın kolonlarından oluşan ana iskelete benzemektedir. James'e göre basit duyulur algılarda sağduyu

189 W.James, MT, s. 82-83; bkz. Richard Schusterman, *Practicing Philosophy*, New York, 1997, s. 48-49, 59.

190 W.James, MT. s. 83.

bilgileri daha net iken, karmaşık ilişkiler ve kavramlarda durum biraz daha faklıdır. Örneğin Boston'da hava durumu çok değişkendir ve iki gün hava durumu aynı ise büyük ihtimalle üçüncü gün değişecektir veya bir gün içinde üç farklı hava durumuna şahit olunabilir. Fakat Washington hava bürosu bu düzensizliği epizodik¹⁹¹ hale getirerek aklileştirir. O kıtasal siklonda¹⁹² onun olduğu yere veya ana başvurarak siklon tarihinde her lokal değişim bir ipliğe dizili tespah taneleri gibi belirli bir sıra düzenine oturtulur. Yani net bir açıklamadan çok, belirsiz bir düzen içerisine yerleştirilir. Sağduyunun bu ve benzeri genellemelerinin bazı durumlarda aldatıcı olabileği gibi ataların bize aktarmış olduğu bilgiler de onların o andaki bilgilerinin ve kavramlarının elde edebileceği kadar olabilir. Örneğin bir bebeğin çingırağını elinden aldığımızda bebek onu aramaz. Çünkü onun için artık çingırak yok olmuştur. Tekrar çingırağı eline verdiğinizde ise çingırak geri gelmiştir. Bebek için çingırağın ardı ardına görüntüleri ile onun bir 'şey' olma kavramı arasındaki ilişki bebek için açıkça oluşmamıştır. Aynı durum köpeklerde de söz konusudur. Görüş alanında olmayan bir şey zihin alanından da çıkar ve onlar da 'şeyler'i bağlantılı olarak düşünme eğilimine sahip değildirler.¹⁹³ İnsanlar algıları düzeyinde genellemelere gidebilirler. Şayet bir ıstakoz veya arı olsaydık algı biçimlerimiz ve kategorilerimiz de ona göre olur ve değişirdi.

James'e göre sağduyu ile elde edilen bilgiler o kadar tatmin edici bir yol sağlar ki, 'şeyler' görülmedikleri durumlarda bile var olurlar. Bir konuşma sırasında dudakların kulaklarda yolculuk yapmak üzere gönderdiği ses tam olarak budur. Bu, yumurta kaynatılan suya geçen ateşin duyulabilir ısısıdır. Bir buz parçası atmak suretiyle sudaki ısı soğukluğa çevrilebilir. James'e göre Avrupalı olmayan insanların istisnasız tümü, felsefenin bu aşamasında kalmışlardır. Çünkü bu aşama yaşamın tüm pratik hedefleri için yeterli olmaktadır. Zihinler, sağduyunun mutlak olarak doğru olmayabileceğinden kuşkulama gereği bile duymamıştır. Bu kavramlar, isimleri tarihin karanlığında kaybolmuş eski zaman dehalari tarafından keşfedilmişlerdir. Bu yargılar, ilk defasında uygun geldikleri doğrudan deneyimler aracılığıyla doğrulanmıştır. Bu sürecin ardından tüm diller bu yargılara dayanacak hale gelince, olgudan olguya, insandan insana yayılır hale gelmişlerdir. Sadece meraklı ve işsiz güçsüz, aylak zihinler sağduyu aşamasını "eleştirel düşünme" düzeyi denilebilecek şey için terk etmişlerdir. Bu zihinlere Hegel örnek olarak verilemez iken Galileo,

191 **Epizodik**: Ayrı ayrı olaylara dayanan, aralıklı.

192 **Siklon**: Atmosferde bir alçak basınç alanı çevresinde hızla dönen rüzgârların oluşturduğu şiddetli fırtınadır. Siklonlar güney yarıkürede saat yönünde, kuzey yarıkürede aksi istikamette dönerler.

193 W.James, MT. s. 85-86.

Dalton, Faraday gibi kişiler sonlu anlamda gerçek olan sağduyunun naif duyu-sınırı içinde işlem yapmanın imkânsız olduğunu görmüşlerdir. Sağduyu daimi 'şeyler'i bizim aralıklarla meydana gelen duyularımızın arasına yerleştirdiği için, bilim sağduyu dünyasının ötesine geçerek birincil niteliklerin, atomların, eterin, manyetik alanların ve buna benzer şeylerin dünyasını çıkarımlama yoluna gitmiştir. Bilim ve eleştirel felsefe bu sebeple sağduyunun sınırlarını yıkmıştır. Bilim ile naif realizm sona ererek ikincil nitelikler gerçek olmaktan çıkmış, sadece birincil nitelikler geride kalmıştır. Eleştirel felsefeyle de her şey bir düzensizliğe dönüşmüştür. Sağduyu, kategorileri var olan herhangi bir şeyi temsil etmekten uzaklaşarak, duyuların karşı konulamaz akışının ortasında kalıp şaşkınlıktan kaçış yolları arar hale gelmiştir.¹⁹⁴

James'e göre yaşadığımız dünya ile ilgili en az üç tane kendine özgü yanlarıyla karakterize edilebilecek olan düşünce düzeyi, aşaması veya tipi vardır. Bunlar; 1. sağduyu aşaması, 2. eleştirel felsefi aşama ve 3. bilimsel aşamadır. Her bir aşamanın kendine özgü erdemleri vardır. Mutlak anlamda ise hangisinin diğerinden daha doğru olduğunu söylemek imkânsızdır. James, bilimsel ve eleştirel aşamaların sağduyu aşamasını yaktığını söylemenin imkânsızlığı yanında, bu üç aşamanın da mutlak anlamda en doğru olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak eleştirel felsefi aşamayı da pratik anlamda işe yaramaz olarak görmektedir. Ona göre gerek Locke, Hume, Berkeley, gerekse Hegel ve Kant gibi isimlerin tümü felsefelerinde bütünüyle verimsiz olmuşlardır. Çünkü bu düşünürler doğanın detayları üzerine herhangi bir ışık sunmamışlardır. Bu filozofların görüşlerinin peşinden gidilerek herhangi bir keşif veya icat yapılamaz. Ne Berkeley'nin katran suyu hipotezi, ne de Kant'ın nebula hipotezi herhangi bir şey üretmek için uygun değildir. Ancak bunların her biri kendilerine ait bir felsefi yaklaşıma sahiptir. Bu düşüncelerden elde edilecek bilgiler pratik değil aklidirler. Bu felsefelere karşı iddiaları bu kadar net olmasına rağmen, James, özellikle bu üç düşünce aşamasından hiç birinin diğerine göre en iyisi olduğunu söylememektedir. Ona göre sağduyu yaşamın bir alanı için, bilim bir başka alanı için, felsefi eleştiri ise bir üçüncü alan için daha iyi olabilir; ama mutlak olarak hangisinin daha doğru olup olmadığını ancak Tanrı bilir.¹⁹⁵

James, insanları sağduyusal yargılara karşı bir şüpheye yöneltmektedir ve bu şüpheden de vazgeçmemeleri gerektiğini de özellikle öğütlemektedir. Sadece sağduyu yargılarının değil, aynı zamanda diğer düşünce tiplerinin de tam olarak tatmin edici

194 W.James, MT. s. 89-91.

195 W.James, MT. s. 91-93.

olamadıklarını ancak bu çoğulculuğun da ortadan kalkmaması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹⁶

James, tüm bu epistemolojik düşünce tiplerinden hiç birinin mutlak olarak doğru kabul edilemeyeceğini, çünkü bunları test edebilecek yalın bir test imkanının olmadığını belirtmektedir. Ona göre, doğruya sahip olduğunu iddia eden sağduyusal bilim, korpüsküler felsefe, ultra-eleştirel bilim, enerji bilimi, eleştirel ya da idealist felsefe, bunların tümü bir açıdan doğru da görünseler, yetersiz ve insanı tatmin etmekten uzaktırlar.¹⁹⁷ James‘i, hakikatin tam ve yeni bir tanımını araştırmaya götüren sebeplerden en önemlisi, işte bu tatminsizliktir. Bu sebeple de James kendi hakikat teorisini ortaya koymak zorundadır. İşte onun kendisini ortaya koymak zorunda hissettiği bu hakikat teorisi, düşünce tarihinde yeni bir hakikat anlayışının da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

3. HAKİKAT

W. James’in pragmatizm anlayışının en çetrefilli konularından biri hakikat düşüncesidir. James’in hakikat ile ilgili her ifadesinin üzerinde titizlikle durmak gerekmektedir. Çünkü James, gerçekten de birçok okuyucu ve filozof tarafından hakikat düşüncesinin yanlış anlaşılması sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu yanlış anlaşılmalarda elbette ki okuyucuların önyargıları kadar W. James’in epistemoloji anlayışının geleneksel olana çok yabancı bir anlayış olmasının da payı büyüktür. Kendisinin hakikatle ilgili yazılarını bir kez okuyan herhangi biri, James’in görüşlerini saçma olarak görebilir. Ancak onu yorumlayanları okumadan önce James’in kendi yazılarındaki hakikat ile ilgili bölümleri derinlemesine okuyup daha sonra yorumcuların görüşlerini okuyan bir kişi, James’in gerçekten farklı bir iddiada bulunduğunu ve onu sadece hakikati inkâr eden bir filozof olarak damgalayıp geçip gitmemesi gerektiğini anlayabilir.

Pragmatistler “hakikat” sözcüğünün soyut ve boş kullanımını eleştirerek, “belli bir hakikat kuramı” önerirler. Pragmatizm, yaşamı ve pratiği merkeze aldığı için, hakikat sorununu da yaşamla ve yaşamda yol açtığı sonuçlara göre ele alır. Bu açıdan bakıldığında hakikat, soyut, sözde metafizik bir sorun değil; her zaman somut fikir, ilişki ve olgulara işaret eden pratik bir sorundur. Bu hususun gözden kaçırılması, pragmatizmin hakikatle ne kastettiğini anlamamış olmak anlamına gelir. Pragmatistlere göre hakikat, belli olaylar serisinde oluşan hakikatlerin kolektif bir adı olduğu için; hakikatin özünü, doğru inançların eylem için iyi bir temel olması ya da

¹⁹⁶ W.James, MT., s. 94.

¹⁹⁷ W.James, MT., s. 93-94.

eylemleri teşvik etmesi oluşturur. Gerçekten, yaşam içinde tecrübemizin bir parçası olan fikirlerin, tecrübemizin diğer parçaları ile tatminkâr bir ilişkiye geçmesi gerekir. Bu ilişkide, bir fikir tecrübî olarak şeyleri birbirine tatminkâr bir şekilde bağladığı, meseleleri basitleştirdiği ve zamandan tasarruf ettirdiği ölçüde hakikattir. Çünkü tecrübî doğrulama olmaksızın ya da kavramları tecrübenin kontrolüne vermeksizin salt zihni bir tutarlılık bizi hipotez âleminde öteye götürmez. Eğer hakikat mantıksal değere sahip ise, onun eylem sahasına geçmesi ve sonuçlarının gözlemlenebilir somut olgular biçiminde görülmesi gerekir. O halde, bir iddianın doğruluğu, onun doğrulama sürecine dayanır. Doğrulamanın değer yüklü olması, onun her zaman ahlâki bir zeminde ilerlediği ve geliştiğine işaret eder.¹⁹⁸

James, pragmatist görüşünü ve pragmatik anlam teorisini, aynı şekilde epistemolojisi ve hakikat düşüncesine de aktarmış görünmektedir. Bu başlık altında James'in hakikat düşüncesiyle ilgili soru ve sorunlara cevap bulmaya çalışacağız. Acaba James neden yeni bir hakikat anlayışı ortaya koymuştur? Bu hakikat anlayışının önceki teorilerden farkı nedir? James'te hakikatin ölçütleri veya kriterleri nelerdir? Kaç çeşit hakikat vardır ve bunlar ne ölçüde doğru olarak kabul edilebilirler? Acaba bu hakikatlerin unsurları nelerdir? Mutlaklara karşı olan James, mutlak hakikatler hakkında ne düşünmektedir? James'in hakikat düşüncesi din alanına nasıl bakmaktadır? James'in hakikat düşüncesinin Rasyonalizm ve İdealizm gibi büyük felsefi sistemlerin hakikat düşüncelerine bakış açısı nasıldır? James gerçekten de bu eleştirilerinde tutarlı görünmekte midir? Ona karşı yöneltilen eleştiriler nelerdir ve gerçekten de James eleştirilenleri bu konuda objektif ve tutarlı mıdır?

Öncelikle hakikat kavramının sözlükte ve epistemolojide nasıl anlaşıldığını, günlük kullanımda nasıl kullanıldığına esas olması açısından hakikatin genel anlamını kısaca bir sorgulamadan geçirmekte yarar vardır.

3.1. Hakikatin Genel Anlamı

Bizim epistemolojik anlamda kullanmış olduğumuz “Hakikat” kavramı İngilizce’de “Truth” kelimesinin karşılığıdır. “Truth” aynı zamanda “Doğruluk” kelimesinin de karşılığı olarak kullanılmaktadır. Genellikle bu kavramlar hakkında yazılan kitaplar tercüme edilirken “hakikat” ve “doğruluk” kelimelerinden bir tanesi tercih edilerek o şekilde devam edilir. Bilgi felsefesinin konusu olan “hakikat” kelimesi aynı zamanda “doğruluk” olarak da kullanılabilir. Bu iki kelime eş anlamlı

198 Celal Türer, “*Pragmatizmin Doğruluk Evi*”, Bilimname, XVII, Kayseri, 2009/2, s. 165; bkz. H.Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul, 1936, s. 44.

olarak kullanılmaktadır. Ancak yine bazı tercümelere karşımıza “truth” kelimesinin anlamı olarak “gerçeklik” sözcüğü çıkmaktadır. Eğer tercümanın felsefi altyapısı yok ise bu olağan olarak karşılanabilecek bir hatadır. Hâlbuki felsefi olarak bu kavramları kullanan herkes “hakikat” ve “doğruluk” kelimesinin epistemolojinin bir konusu olduğunu, “gerçeklik” kelimesinin ise ontolojik bir kavram olduğunu bilir. Gerçekliğin İngilizce karşılığı ise “reality”dir. Gerçeklik-hakikat veya gerçeklik-doğruluk kavramlarının güncel hayatta da sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin bir kişi “doğruyu yalnızca doğruyu söyleyeceğime yemin ederim” dediğinde bu doğru bir ifade iken “gerçeği yalnızca gerçeği söyleyeceğime yemin ederim” derken yanlış bir ifade kullanmış olur. Çünkü doğru söylenebilirken gerçek söylenemez, gerçek ancak bir iddianın konusu olabilir ve nesnel dünyada bulunur. Yani kısacası doğruluk ve hakikat önermeler ile ifade edilebilecek iken gerçeklik bu önermelerin konusu olabilir.

Bilgi sürecinde; fiziki dünyada bir obje, bu objeyi bilen ve bu objeyi bilenin zihninde o objenin bir fikri vardır. Şimdi “gerçek” terimini bir objeye, “doğru” terimini de bir fikre uygulayalım. Harici dünyada gerçekten mevcut olan ağaç, bina, kalem vs. gibi objelerin bilgisi gerçektir. Eğer, “tek boynuzlu at” gibi objeleri mevcut olmayan bir şey ise, böyle bir durumda biz buna gerçek değil deriz. Yani gerçeklik objelere ait bir özelliktir. Doğruluk veya hakikat ise bu objeler hakkındaki fikirlerimize ait bir özelliktir. Eğer fikir objeye uygun bir fikir ise doğru bir fikirdir, uygun değil ise yanlış bir fikirdir. Acaba biz gerçek olmayan bir doğru fikre sahip olabilir miyiz? Evet, sahip olabiliriz; işte bu noktada gerçeklik ve doğruluk arasındaki net fark ortaya çıkmaktadır. Az önceki örneğimizdeki “tek boynuzlu at” fikri kafasının tam ortasında bir boynuz olan küçük bir atı zihnimizde canlandırıyor ise burada “tek boynuzlu at” fikri gerçek değildir ama doğrudur.¹⁹⁹

Bir felsefe sözlüğünü açtığımızda ve “doğruluk” kelimesinin anlamına baktığımızda karşımıza büyük çoğunlukla aynı tanımlar çıkmaktadır. Örneğin; doğruluk, gerçeklikle uygun olan fikirlerimizin özelliğidir²⁰⁰ veya doğru, düşüncenin öznesi ile yani gerçek ile uygun olması, yargı ve önermelerin gerçeğe uygunluğu şeklindeki tanımlamalarla karşılaşırız.²⁰¹ Neredeyse herkes bu tanım üzerinde ortak bir düşünceye sahiptir. Ama burada eksik olan bir şey vardır, o da bir fikrin konusuna uygunluğunun yanında akıl ilkelerine de uygun olması gerekir. Yani bir fikir, hem akıl ilkelerine, hem de konusuna uygun ise ona doğru veya hakikat denilir.

199 C. Türer, W. J.in Ahlak Anlayışı, s. 54.

200 W.James, MT, s. 96; W.James, PR, s. 9.

201 S. H. Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004, s. 124.

Ancak, ‘Acaba bu, “gerçekliğe uygunluk” terimi ne anlama gelmektedir?’ şeklinde bir soru sorulduğunda işte orada tartışmaların önü kesilmemektedir. James bu tartışmalara sonradan katılmış olmasına rağmen bu karmaşanın tam ortasında kendine geniş ve özel bir yer bulabilmiştir.

3.2. Hakikat Teorileri

Felsefi gelenekte hakikat ile ilgili üç ana teori bulunmaktadır. Bunlar, “tekabüliyet” (correspondence), “tutarlılık” (coherence) ve “pragmatik hakikat” teoridir. James, pragmatik hakikat teorisini tutarlılık ve tekabüliyet teorilerine alternatif olarak geliştirmiştir. Bu teori hem hakikatin mahiyeti ile ilgili geleneksel problemi çözmek hem de bitmek bilmeyen metafizik tartışmaların çözümlenmesi yolunda pragmatik metodun etkisini göstermek amacıyla tasarlanmıştır.

Bu üç teori farklılıklarının yanında, ortak bir noktada birleşmektedir. Bu teorilere göre bir önermenin, inancın, yargının veya doğru değerinin herhangi bir taşıyıcıya sahip olduğunu söylemek onunla ve başka bir şey arasında önemli bir ilişkiye işaret etmektir. Üç teori de en azından bir önermenin gerçeklik ile uyuşması halinde doğru olabileceğini iddia etmekte ve bu konuda mutabıktırlar.²⁰² Yukarıda ifade ettiğimiz gibi esas sorun bu gerçeklik ile uyuşma konusunda ortaya çıkmaktadır.

James bu konuda pragmatistlerin daha tahlilci ve ince düşünceli, entelektüalistlerin ise daha aceleci ve ihtiyatsız karar verme temayülünde olduklarını ifade etmektedir.²⁰³ Bu aşamada pragmatizmin dışındaki iki teoriyi ve James’in bunlara karşı geliştirmiş olduğu itirazlara değinebiliriz.

3.2.1. Tutarlılık Teorisi

Pragmatik hakikat teorisinden önceki iki teoriden biri olan “tutarlılık” teorisi, realistlerin kabul ettiği bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, bir fikir diğer fikirler ile tutarlılık içindeyse doğrudur. Bu teoriye göre hakikatlerin tamamı bir tutarlılık içerisinde ve birbirleriyle çelişmezler. Bu sebeple de birbiriyle uyumlu tüm fikirler doğrudur, şayet uyumsuz ise yanlıştır. Burada önemli olan fikir ve objesi arasındaki ilişkiden çok fikirler arasındaki ilişkilerin uyumudur.²⁰⁴ Yani bir önermenin doğruluğu, mevcut olgulardan bağımsız ilişkisiyle değil, aksine diğer önermelerle ilişkisi vasıtasıyla belirlenir. “Gerçeklik” mutlak gerçeklik anlamındadır ve bu durum her şeyi içine alan, şümulü, tutarlı önermeler sistemi olarak ele alınır. Herhangi bir önerme veya önerme seti, kendisinin içinde bulunduğu şümulü

202 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 91.

203 W. James, MT, s. 96; W. James, PR, s. 91.

204 C. Türer, WJAA, s. 54.

sistemden çıkarılırsa, doğruluğuyla ilgili kısmi bir seviyeye sahip olur. Herhangi bir önermenin doğruluk seviyesi mutlak sistem ile tutarlılığı oranında değerlendirilir. Yani tutarlılık teorisine göre “gerçeklikle uyuşma”dan maksat, önermenin mutlak sistem içerisindeki tutarlılığıdır.²⁰⁵

Geleneksel yapı içerisinde tutarlılık teorisinde hakikat, idealist bir metafizik ile ilişkilidir. Bir önermenin doğruluğu, insan deneyim ve inançlarından bağımsız olan mutlak, her şeyi kuşatan bir sistem ile olan ilişkisiyle belirlenir. Bazen tutarlılık teorisi taraftarları, Mutlağın sonlu zihinlerce bilinmeyeceği iddiasına kadar giderler.²⁰⁶

James’e göre tutarlılık teorisi fazlasıyla şekli ve akılcıdır. Özler, cevherler ve nihai gerçeklikler hakkında hiçbir şey bilenmeyeceği için bu teorinin metafizik temellerinde boşluklar vardır.²⁰⁷ James, aynı zamanda tutarlılık teorisinin “Hakikat önceden vardır.” düşüncesini yani teknik olarak “eşyayı öncelemesi”ni de eleştirmektedir ki bu sebep, aynı zamanda tekabüliyet ilkesini eleştirmesinin de sebebidir.²⁰⁸

Acaba tekabüliyet teorisi nedir ve James bu teori hakkında ne düşünmektedir?

3.2.2. Tekabüliyet Teorisi

Tekabüliyet teorisine göre şeyet obje ile fikir arasında belirli bir ilişki varsa, fikrin sahip olduğu “uygunluk” özelliği doğruluğu sağlar. Bu ilişki objenin kopyalanmasıdır. Kopya ve tekabüliyet teorisi; doğruyu bir fikrin, o objenin kopyası veya müteakabil olması özelliğine bağlar. Yani bu teoriye göre “gerçeklik ile uyuşma”, “olgulara tekabül etme” anlamına gelmektedir. Bu sebeple “olgular” genel olarak gündelik veyahut da farazi olaylardır. Tekabüliyet, inananın fikrinin sureti, kopyası veya işaret ettiği olguların yapısal benzerliğine dayanılarak tanımlanır. Bu teorinin en önemli yanlarından biri, olguların nesnel olarak kendileri hakkındaki yargılardan bağımsız bir biçimde elde edildiğinin düşünülmesidir. Tekabüliyet teorisi doğruluk ile ilgili olarak gerçekçi bir anlayışa sahiptir. Bu teoriye göre, bir önermenin doğruluğu, herhangi bir kişinin ona inanmasından bağımsız olarak mevcudiyetiyle belirlenir.²⁰⁹

205 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 92.

206 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 93.

207 Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, New York, 1967, s. 67.

208 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 93.

209 C. Türer, WJAA, s. 54; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 92-93; bkz. Richard L. Kirkham, *Theories of Truth*, Cambridge, 1992, s. 74 vd. ; L.R. Johnson, *Focusing on Truth*, London, 1991, s. 39-62; Murat Bağ, “*Epistemoloji*”, Felsefe Ansiklopedisi, c.V, ed. Ahmet Cevizci, 2008, s. 569-570.

James, tekabüliyet teorisini de zihni faaliyetin temelini teşkil eden modelin pasif, ilgisiz ve geliştirilemez olması sebebiyle reddeder.²¹⁰ Hakikat zihnin, dış dünyayı edilgin bir şekilde taklidine işaret etmeyip dış dünya ile aktif bir ilişkiyi içerir.²¹¹ Ona göre doğru, gerçekliğin mütekabili olamaz, çünkü insan sadece tecrübelerini bilebilir. James, aynı zamanda tutarlılıkta bahsetmiş olduğumuz hakikatin önceden var olması düşüncesi sebebiyle de tekabüliyeti eleştirmektedir.

James, Pragmatizmde “gerçeklikle uyuşma”nın hakikatin sözlük anlamı olduğunu kabul etmede dikkatlidir. Fakat tekabüliyet teorisine karşı James, “gerçeklik ile uyuşma”nın bir kopyalama veya düşüncede temsil edilme olmadığını ileri sürmektedir.²¹² Yani James her ne kadar tekabüliyetten ilham almış görünse veya ona yakın görünse de aslında o, her iki teoriyi de reddeder.

Tekabüliyet ve tutarlılık teorilerinin hatalarını düzeltmek için tasarlanan James’in pragmatik hakikat teorisinin yol gösterici fikri, hakikatin tecrübi oluşu fikridir. James, hakikat tecrübi olduğu için, hakikat ile ilgili ulaşılamayacak hiçbir şeyin olmadığını düşünür. O’na göre hakikat kavramının tam ve bütün olarak tasviri mümkündür. Hakikat, ister tecrübi ister pragmatik olarak anlaşılın, kabul edilebilir belirli standartlara dayanarak öznenin hakikat dediği veya uygun durumlarda hakikat olarak isimlendireceği şeyden başkası değildir.

Hakikat teorileri ve James’in itirazlarının ardından, artık James’in hakikati ne anlama gelmektedir? Ölçütleri, çeşitleri, unsurlar nelerdir? gibi soruların cevaplarını aramaya başlayabiliriz.

3.3. W. James’ten Hakikat

James’in hakikat teorisini anlayabilmek için en baştan kısa bir özet yapmak, konunun daha iyi anlaşılması bakımından, öncelikle zihinde bir şablonun oluşmasına ve konu içerisinde de bu şablonların detaylanmasına önemli bir katkıda bulunacaktır. Ayrıca James’in hakikat teorisinden bahseden hiçbir kaynağımız, bizim yaptığımız gibi hakikatin özellikleri, ölçütleri, çeşitleri ve diğer tasniflerimizde olduğu gibi bir ayrıma gitmediğinden, konuları kendi içinde tasnif ve sınıflamayı kendimizce yaptık. Bu tasniflemelerde bazı zamanlarda konular birbirlerinin içine girebilmekte, bazı zamanlarda ise konu dışına çıkılmaktadır. Tasnifleri, daha iyi anlaşılabilmesi açısından, mümkün olduğunca net yapmaya çalışmamıza rağmen hata paylarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İlerleyen çalışmalarda belki daha net bir sınıflama yapılma imkânı bulunabilir.

210 C. Türer, WJAA, s. 54-55; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 92.

211 John R. Williams, MHPR, s. 53.

212 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 100.

James'in hakikat teorisinin çıkış noktası ve en önemli noktası, hakikatlerin kendi başlarına var olan ve insanların kendilerini keşfetmesini bekleyen bir kavram olmadığı görüşüdür. James'e göre hakikatler birer icat gibidir ve mucitleri tarafından icat edilirler. Yani insanlar tarafından oluşturulurlar. Hakikatin kriteri ise doğrulanabilir olması ve entelektüel veya nesnel anlamda somut değişiklik, fayda veya tatmin sağlamasıdır. Burada doğrulamadan kasıt, ya o anda veya gelecek bir zamanda mümkün olabileceği gibi, kişinin kendi tarafından doğrudan bir şekilde ya da başkaları tarafından dolaylı olarak elde edilen bir doğrulama olabilir. Doğrulamanın aktüel anda olmasının dışında, gelecek bir zamana bırakılabilmesi ise pozitif fayda veren fikrin, deneysel anlamda yanlışılanmadığı sürece doğrulanmasının ileri bir zamana bırakılabilmesi demektir. Mutlak hakikat ise aktüel zamanda mevcut değildir ama bu asla gerçekleşmeyecek anlamına da gelmemektedir. Bir gün insanlığın tüm tecrübesi birleştirildiğinde, mutlak hakikatler de mümkün olabilecektir. Tanrı gibi bir mutlak hakikat ise psikolojik fayda verdiği ve kişiler ondan memnuniyet duyduğu sürece hakikat olarak kabul edilebilir ve doğrulanması daha sonraya bırakılabilir.

Şimdi bu görüşlerin daha detaylı incelemesine geçebilir ve James açısından hakikatin özellikleri nelerdir, bu konuyla ilk detaylandırmamızı yapabiliriz.

3.3.1. James'te Hakikatin Özellikleri

James, tasarladığı hakikat teoremini anlatırken, bu teoremin daha emekleme döneminde olduğunu ve tüm teoremler gibi ilkin saçma bulunacağını, daha sonra doğru ama gereksiz olarak düşünüleceğini, en sonunda da aleyhtarları tarafından bile sahip çıkılan bir teori olacağını düşünmektedir.²¹³

James'in kendi ifadelerine göre onun hakikat açıklaması realisttir ve genel anlamda epistemolojik düalizm ile uyumludur. Sıradan sosyal tecrübeden alınan, bağımsız ve objektif gerçeklik görüşü, pragmatizmin hakikat tanımının temelidir. Herhangi bir ifadenin doğru olabilmesi için, bu ifadenin böylesi bağımsız bir gerçeklik ile uyumlu olması gerekir. Burada "uyum"dan kasıt ise ifadenin aktüel veya potansiyel olarak herhangi bir şekilde işler olmasıdır.²¹⁴

Ona göre doğru fikirler hazmedebileceğimiz ve doğruluklarını ortaya çıkarabileceğimiz fikirlere sahiptir. Yanlış fikirler ise bu şekilde olmayan fikirlere sahiptir. Hakikatin anlamı da budur. Bir fikrin hakikati bileşik ve hareketsiz bir özellik değildir. Bir fikir en baştan doğru olamaz ancak daha sonra olaylar tarafından

213 W.James, MT, s. 95, W.James, PR, s. 91.

214 W.James, MT, s. 169, 283-284.

doğrulaştırılarak doğru bir hale gelebilir. Fikrin doğruluğu gerçekte bir olaydır, bir süreçtir.²¹⁵ Bir fikrin hakikat oluşu yalnızca ve yalnızca onun işlerliğini yansıtır. Hakikat, fikrin içine “tuzlanarak saklanmış” bir şey değildir. Hakikat, yalnızca deneyimlerden yola çıkılarak oluşturulmuş terimlerle açıklanabilir.²¹⁶ Ayrıca hakikat, tecrübî olduğu için de onunla ilgili ulaşılamaz hiçbir şey yoktur. Hakikat kavramının tam ve bütün olarak tasviri mümkündür.²¹⁷ Doğru fikirler değerlendirebileceğimiz, sorgulayabileceğimiz ve doğrulayabileceğimiz fikirlerdir. Doğru olmayan fikirlerin sorgulanabilmesi ve doğrulanabilmesi mümkün değildir.²¹⁸

Hakikat, doğrulama sürecini harekete geçiren her fikrin, faydalı ise, onun deneyde tamamlanan görevinin adıdır. Doğru fikirler, başından beri bu yolda faydalı olmadıkça ayırt edilemezler. Bir fikrin hakikat olabilmesi için sahip olan kişinin hayatında bir değişiklik yaratması gerekir.²¹⁹ Hakikat, ister tecrübî ister pragmatik olarak anlaşılın, belirli kabul edilebilir standartlara dayanarak öznenin doğru dediği veya uygun durumlarda da doğru olarak adlandıracağı şeyden başkası değildir.²²⁰

Hakikat tıpkı sıhhat (health), servet (wealth) ve kuvvet (strength) kelimeleri gibi yalın olarak doğrulama süreçlerinin ortak adıdır.²²¹ James’in ortak özellikleri “th” ile bitmekte olan bu kelimeler ile yine sonu “th” ile biten “Truth” (Hakikat) kelimesini bir arada değerlendirmesinin özel sebepleri vardır. Örneğin “servet” para, mal, mülk sahibi olunmasıyla elde edilen bir şeydir. Servet ancak, içerisinde belirli kimselerin hayatlarının bir rol oynadığı somut sürecin adıdır. Herhangi bir kişide bulunup da bizde bulunmayan, tabiattan gelme bir özellik değildir. Aynı şekilde sıhhat de sindirim, dolaşım, uyku vb. gibi mesut bir biçimde sürüp giden süreçlerin adıdır. Kuvvet kelimesi de aynı türden bir süreçtir. Ancak bilhassa kuvvet kelimesine geldiğinde insanlar onu, mutlak surette önceden var olan bir üstünlük ve adalelerin Herkülce eylemlerinin sebebi olarak kabul etme temayülündedirler. “Hakikat” kelimesine geldiğinde ise insanlar artık tamamen sınırları da aşarak rasyonalist açıklamayı kendiliğinden apaçık olarak kabul ederler. Ancak işin aslında kuvvet, servet, sağlık ve hakikat birbirine benzer kelimelerdir ve de sağlık, servet, kuvvet

215 W.James, MT, s. 97, 169-170; W.James, PR, s. 93; John R.Williams, MHPR, s. 53; David Lapoujade, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, Paris, 2007, s. 59-60, 62, 66. (Bu eser bu dipnot itibari ile WJEP olarak kısaltılacaktır)

216 W.James, MT, s. 174.

217 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 94.

218 W.James, MT, s. 169; D. Lapoujade, WJEP, s. 61.

219 W.James, MT, s. 98, 169; W.James, PR, s. 93; D. Lapoujade, WJEP, s. 63.

220 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 94.

221 W.James, MT, s. 104; W.James, PR, s. 98.

kavramları ne kadar para, mal, mülk, sindirim, uyuma, adaleler kavramlarından önce ise, hakikat de o kadar gerçeklikten öncedir.²²²

James, hakikatin başlangıç noktası olarak tek bir bireyin bakış açısını kullanır. İlk etapta hakikat, tek bir bireyin hakikatidir. Bireyin bu doğrusu, işlevini sürdürdüğü sürece geçerli kalır. Bu durumda, ferdin seviyesine göre bir inancın hakikati katı bir şekilde sınırlı kalır. Bu sebeple de hakikatin mümkün en somut izahını sağlayabilmek için, hakikat analizine ferdin bakış açısından ve bu ferde göre işleyen inançlardan başlamak gerekir.²²³ Daha sonraları hakikatler bir topluluk içinde gelişirler. Fertler, hep beraber paylaşılan bilgi ve araştırma vasıtasıyla deneyimlerini ortaklaşa toplar ve dolayısıyla da grup, hakikatin daha da üst seviyelerine ait olan inanç setlerini dereceli olarak geliştirir. Topluluk üyeleri, çeşitli ve daha çok sayıda deneyimi bu yolla sezinler ve değerini dereceli olarak daha iyi bir şekilde belirler. Bu şekilde, sınırlı veya kısmi hakikatler bu süreç ilerledikçe daha geniş ve daha objektif inançlar haline gelirler.²²⁴

Ancak buradan hakikati öznel bir şeymiş gibi anlamamak gerekir. Nasıl ki, bir icadın değerinin ölçütü; pratik faydası ise, hükümlerin hakikati de şeyler üzerindeki hâkimiyetimizi kurma ve çoğaltmalara bağlıdır. Yani hakikatler birtakım seçkin fertlerin icatlarıdır. Bir hakikat, yaşayabilmek için mutlaka gerçekliklere muhtaçtır. Ancak hakikatler gerçekliğin bir kopyası da değildir, sadece gerçekliğe muhtaçtır. Hakikatler, birçok mucidin ferdi çalışmaları neticesinde parça parça yaratılmışlardır. Daha sonra genel teorilere dönüştürülmüşlerdir. Hakikat denilen şeyler, faaliyetlerin selameti için gerçeklikler üzerinde açılan yollardır.

James'e göre hakikate sahip olmak istenmesinin ardındaki amaç, hayati ihtiyaçların cevaplandırılmasını sağlayacak araçlar elde etmektir. Çünkü hakikat kendi başına bir amaç değildir. Eğer ormanda kaybolan bir kişi açlıktan ölmek derecesine gelmiş ise, göreceği bir patika yolun sonunda insanların yaşadığı bir ev bulunduğu düşüncesi çok önemlidir. Çünkü bu kişi, bu yol sayesinde hayatını kurtarabilir. Bu durumda doğru düşünce faydalıdır, çünkü konusu olan ev faydalıdır. Burada bu şekilde düşünülerek ilk kez doğru fikirlerin pratik değeri, fikirlere karşılık olan nesnelere pratik değerinden çıkarılmış olmaktadır.²²⁵

Kısacası, insanlar arası ilişkiler içerisinde, davranışlar için nasıl amaca uygun olan şey doğruysa, fikir hayatı içerisinde de amaca uygun olan şey hakikattir. Her

222 W.James, MT, s. 105–106; W.James, PR, s. 99–100.

223 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 105, 107, 108.

224 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 109.

225 W.James, MT, s. 98; W.James, PR, s. 93.

koşula uyarlanabilecek ve uzun vadede geçerliliğini koruyabilecek bir fikrin, tüm deneyimler karşısında aynı başarıyı koruyabilmesi mümkün değildir. Deneyimler benimsenen inançların doğrulanmasını ve düzeltilmesini sağlarlar.²²⁶

3.3.2. Hakikatin Ölçütleri

James, bir fikrin hakikat olarak değerlendirebilmesi için, o fikrin bazı ölçütlere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Mesela, bir fikir veya inancı doğru olarak kabul ettiğimizde, bu fikir veya inancın bir insanın aktüel hayatında ne gibi bir değişiklik yapacağını sormamız gerekmektedir. Bu inancın tatmin edicilik değeri nedir? Şayet bu inanç yanlış olsaydı; hangi deneyler, doğru olduğunu kabul ettiğimizdeki deneylerden farklı olacaktı? Kısacası, deney terimleriyle hakikatin pozitif değeri ne olacaktır?²²⁷ Bir inancın doğruluğu, işleyip işlemediğine, tatmin edip etmediğine bağlıdır.²²⁸ Diğer bir ifade ile James'e göre "doğru fikirler işler." Bu konuda kimsenin itirazı olmazken, sorun bu önermenin ikinci tarafında çıkmaktadır ki, o da "bir fikrin doğruluğu onun işlerliğini ihtiva eder" ifadesidir. Bu ikinci önerme, James'in çağdaşları tarafından fazlasıyla eleştirilmiştir. Bu ikinci ifadede de daha mühimi, bu önermelerin mantıki sonucunda ortaya çıkmaktadır ki, o da "işleyen bir fikir doğrudur" sonucudur. James'in bu ifadesinin, hakikati lekelediği düşünülmüş ve ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur.²²⁹

James'e göre pozitif değer dışındaki bir diğer kriter ise "doğrulanabilirlik" kriteridir. Fikirlerimizin gerçeğe uyumunun sağlanabilmesi için bunların bir şekilde deneysel olarak da doğrulanabilmeleri gereklidir. Bu doğrulanabilirlik şahsen veya başkaları aracılığıyla olabildiği gibi, bulunulan anda veya ileri bir tarihte mümkün olabilecek şekilde de olabilir. Şayet bir fikri gerçekliğiyle uyuşturabiliyor, yani deneysel olarak doğrulayabiliyor ve de pozitif bir değer ile karşılaşılıyor ise o takdirde bu fikri veya inancı hakikat olarak kabul edebiliriz. Yoksa hakikat olarak değerlendirilemez.

Elde edilecek pozitif değer, fayda, çalışırlık, tatmin edicilik veya iş görmek tabirlerinin hepsi, pratik sonuçlarda yararlılık anlamında kullanılmaktadır. James, hakikat teorisinde iş görececek bir teorinin peşindedir. Ama bunun da kolay olmadığını düşünmektedir. Nitekim bu teori, faydalı olmanın yanında önceki tüm hakikatler ile yeni deneylerin arasını bulmak, onları birbirleriyle birleştirmek niteliğine de sahip olmalıdır. Bu yeni hakikatler sağduyumuzu ve önceki inancımızı mümkün olduğunca

226 W. James, MT, s. 170.

227 W. James, MT, s. 97,106; W. James, PR, s. 92,100; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 95.

228 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 119.

229 C. Türer, WJAA, s. 61; D. Lapoujade, WJPE, s. 64.

az sarsmalı ve tamı tamına doğrulanacak bir diğer olgu veya nesneye yönelmelidir.²³⁰ Ayrıca bu yeni hakikatler, inanana gelecek ile ilgili herhangi bir deneyimi hakkında doğru tahminler yapabilmesi için kazanım sağlamalıdır.²³¹

Pratik fayda veya tatmin edicilik kişilere özel durumları içermektedir. Örneğin bir kaya delgisi veya bıçkı makinesi yararlı aletlerdir. Ancak onların tüm durumlarda yararlı olduğunu düşünmek doğru değildir. Nitekim siz çivi çakmak istediğinizde bir kaya delgisinin hiçbir faydası olmayacaktır. Aynı şekilde bir inancın da faydalı veya tatmin edici olduğunu ifade edip bunu doğruladıktan sonra, bu inancın her durumda hakikat olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Yani bir inanç ne kadar tatmin edici olursa olsun, inanana gerçekten yararlı olmak için onun durumuyla asgari düzeyde alakalı olmalıdır.²³²

Ormanda açlıktan ölmek üzere olan kişinin patika yolu gördüğünde, yolun sonunda insanların yaşadığı bir ev bulunduğunu düşündüğü örnekteki gibi, nesne pratik bir değer taşıyor ise biz bu fikri veya inancı hakikat olarak kabul ederiz. Ancak bazı durumlarda bu patika yol bizim hiç dikkatimizi çekmeyebilir, şayet oradaki insan aç değilse böyle bir patika yol da, onun sonundaki ev de pratik bir değere sahip olmayabilir. Böyle bir ev fikri doğrulanabilir olmakla beraber pratik olarak gereksizdir ve örtülü kalması daha iyidir. Peki, böyle bir durumda yolun sonundaki ev fikri gereksiz midir? James, o an için gereksiz olan fikirlerin ileride işe yarama ihtimali bulunmasını da göz ardı etmemektedir. Hemen her nesne bir gün, belli bir zaman için, önem kazanabileceğinden “fazladan hakikatler” (yani yalnızca karşılaşılabılır durumlarda doğru olacak olan genel fikirler) stokunu elde bulundurmanın da faydalı olacağını ifade etmektedir. Bu şekildeki fazladan hakikatler stokumuzdaki bir hakikat, umulmadık bir zamanda karşılaşılabilen ihtiyaçlara pratik olarak faydalı olduğu zaman, bellekten dünya yüzüne çıkar ve o fikre inanç aktif bir hale gelir. İşte böyle bir durumda artık bu fikir için ister “faydalı olduğu için doğrudur” ister “doğru olduğu için faydalıdır” denilsin, hiçbir şey fark etmez.²³³ Yani bir fikrin hakikati için aradığımız temel kriterlerden biri olan pratik faydadan beklenti, mutlaka o anda var olan bir beklentinin karşılanması değildir. Bir fikrin o an faydalı olması da, potansiyel olarak daha sonra faydalı olması ihtimalinin bulunması da, bu fikri pragmatik hakikat olarak kabul edebilmemizin kriterleri içerisinde. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, karşılaşılabilecek

230 W.James, MT, s. 104; W.James, PR, s. 98.

231 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 99,103; J. Dewey, *The Essential Dewey*, vol.1, edt. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, IN, 1998, s. 5.

232 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 103.

233 W.James, MT, s. 98; W.James, PR, s. 93.

durumlar için stoklarda hakikatlerin bulunmasıdır. Aksi takdirde, hiçbir şekilde pratik bir faydasının ne gelecekte ne de şu an olma ihtimali olmayan bir düşüncenin hakikat olabileceğine herhangi bir kapı açılmamaktadır.

Entelektüel veya pratik bakımdan olsun; gerçeklikle veya ona ait olan şeylerle ilişki kurduran, çaresizlik içerisindeki ilerleyişimizde bizi şaşırtarak durdurmayan, gerçekliğin bütün girdi-çıkıtlarına uyan veya hayatımızı uyduran herhangi bir fikir, gerçeklikle yeteri kadar uyuşacak olması sebebiyle doğru olacaktır.²³⁴ Ancak dikkat edilmesi gereken önemli husus, bir fikrin doğru veya yanlış olduğunu söylemek, onun tatmin edici veya doğrulanabilir oluşunu tasvir etmek değil, daha ziyade onun niçin doğrulanabilir veya tatmin edici olduğunu açıklamaktır.²³⁵

Doğru fikirler, bizi doğrudan doğruya faydalı olan duyulur nesnelere götürmenin yanında, aynı zamanda faydalı olan söz ve kavram bölgelerine yöneltir. Ahenkliğe, dengeye, kararlılığa ve kaynaşan toplumsal münasebetlere yöneltirler. Tuhaflik ve yalnızlıktan, bozuk ve kısır düşünmeden uzaklaştırırlar. Yönetme sürecinin kösteklenmeden yürüyüp gidişi, hiçbir çatışma ve çelişmenin olmayışı, dolayısıyla onun doğrulanması demek olur.²³⁶ Yani zihnimizdeki bir inanç aktüel olarak doğrulanamıyor olabilir. Ancak pozitif faydası da görülüyor ve insan hayatında hiçbir soruna sebep olmuyor ise, bu fikrin doğrulanması süreci daha sonraya bırakılabilir. Şu an için doğrulanmayıp, ileride doğrulanabilecek mümkünler de hakikatler olarak kabul edilebilirler. Bir bireyin inancı, bir zaman sürecinde o kişinin deneyiminde gelişerek doğrulanabilir olduğu müddetçe “doğrulanabilir.”²³⁷

3.3.3. Uyum ve Uyum süreçleri

Yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere, James ve birçoğuna göre hakikat; fikirlerin gerçeklik ile uyumudur. Acaba bu gerçeklikle uyumdan kasıt nedir? İşte burada, James diğer hakikat teorilerinden ayrılmaktadır. Gerçeklikle uyum denilen şey, aynı zamanda James’in iki hakikat kriterinden biri olan doğrulanma, doğrulanabilirlik veya doğrulanma sürecine denilmektedir. Acaba bu doğrulama süreci yani gerçeklikle uyuma süreci veya geçerli kılma nedir? Nasıl gerçekleşmektedir? Kaç çeşit doğrulamadan bahsedilebilir? Doğrulanabilir fikirler hangileridir? Şimdi bu konuları biraz irdeleyelim.

234 W.James, MT, s. 102; W.James, PR, s. 97.

235 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 120.

236 W.James, MT, s. 103; W.James, PR, s. 97.

237 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 96.

Pragmatistler zihin ile gerçeklik arasında bulunduğu kabul edilen durağan ve boş ilişkiyi anlatan “uyuşma” kavramı yerine, doğrudan tecrübe edilen evreni ve tekil düşünceleri öne almışlardır. Pragmatistlere göre, doğruluk yargı ile bu yargının anlattığı gerçeklik arasındaki tanımlanabilir ilişkilere işaret eder. Onlara göre, bu ilişkiler ancak davranışın devamını ve davranıştaki gerçekliğin ilerlemesini sağlayan yapılandırmada bulunur.²³⁸

James’e göre de doğrulama ve geçerli kılma kelimeleri doğrulanmış ve geçerli kılınmış bir fikrin belli pratik sonuçlarına işaret ederler. Bu sonuçların özelliğini en iyi şekilde ifade eden formül sıradan uyuşma formülüdür. Fikirlerin gerçeklik ile “uyuştuğu” söylendiğinde zihindeki şeyler işte bu sonuçlardır. Bu sonuçlar, bizi harekete geçirdikleri diğer fikirler ve eylemler ile tecrübenin diğer bölümlerine götürürler. Tecrübenin bu diğer bölümlerinde orijinal fikirlerin gerçeklik ile uyuştüğünü düşünürüz. İşte böylesi bir düşünce bizim potansiyel yeteneklerimizden biridir. Bir noktadan bir diğer noktaya geçiş veya iki nokta arasında kurulan bağlantı uyumlu, ilerlemeci ve tatminkâr görünür. Bu fikrin gerçeklikle uyuşarak rehberlik etmesi işlevine, o fikrin doğrulaması denir.²³⁹ Bir başka deyişle eğer bir inanç, inananı gerçeklik ile çatışmaktan çok, onunla “uyuşma”ya götürüyorsa yani inananın taleplerini gidermesini gerçeği ve onunla ilişkili olanı hesaba katarak kolaylaştırıyor ise, o inanç gerçeklikle uyuşur.²⁴⁰

James’e göre en geniş anlamıyla bir gerçekle uyuşmak demek, sadece ya doğruca ona doğru yönelmek veyahut da elle dokunacak şekilde veya onunla olmuyorsa, hiç uyuşmamaktan daha efdaldir deyip ona bağlı olan bir şeyle temasa geçmek demektir. Çoğu zaman uyuşma, olumsuz bir olgu anlamına gelir, yani bu gerçeklik alanından gelen hiçbir şey, fikirlerimizin bizi diğer bir noktaya götürme yöntemini haksız çıkarmaz. Asli olan unsur rehberlik edilme sürecidir. Hem entelektüel hem de pratik olarak gerçeklik veya ona ait olan şeylerle ilişki kurulmasını ve gelişimini hüsrarla sonuçlandırmayan yani yaşamı gerçeklik sahnesine uyduran herhangi bir fikir bu ihtiyacı karşılayacaktır.²⁴¹

Böylece “uyuşma” bir yönetme işi haline gelmektedir. Bu yönetme, bizi önemli nesnelere bulunduğu bölgelere götürmesi sebebiyle faydalıdır. Doğru fikirler, insanı doğrudan doğruya faydalı olan duyulur nesnelere yanında, aynı zamanda faydalı olan söz ve kavram bölgelerine de yöneltirler. Acayıplık ve

238 Andrew J. Reck, “A Pragmatic Theory of Truth”, *Selected Writings*: George Herbert Mead, UFC, 1981, s. 328-338.

239 W. James, MT, s. 97; W. James, PR, s. 92-93; J. R. Williams, MHP, s. 54.

240 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 100.

241 W. James, MT, s. 102; W. James, PR, s. 96.

yalnızlıktan, bozuk ve kısır düşünmeden uzaklaştırarak ahenkliliğe, denge ve kararlılığa, kaynaşan toplumsal münasebetlere yönlendirirler. İşte pragmatistin uyuşma tanımı böylesine geniş ve serbest bir açıklamadır. Pragmatist, uyuşma kavramını tamamen pratik yoldan inceler, bulunulan andaki bir fikirden gelecekteki bir objeye ileten her sürece de tatbik eder.²⁴² Acaba hakikatin uyuştığı nesnelere ne anlama gelmektedir ve uyuşma dediğimiz bu doğrulama süreci kaç çeşittir? Biraz da bunları sorgulamamız yararlı olacaktır.

James, “gerçekler” veya “nesnelere” demekle, sağduyunun kavradığı, duyularımıza kendini gösteren şeylerden veya tarihler, yerler, uzaklıklar, türler, etkinlikler gibi şeylerden bahsetmektedir. Bir patikada yürürken, zihnimize o yolun kenarında bulunan bir evin imgesi gelir ve bakına bakına yürürken birdenbire evi sahiden görürüz. Böylece imgemiz tam olarak doğrulanmış olur. İşte bu şekilde basitçe ve tam olarak doğrulanmış yönelmeler, doğruluk sürecinin asılları ve ilk örnekleridirler.²⁴³ James’in burada tanımlamış olduğu doğrulama süreci, doğrudan doğruya bir doğrulama biçimidir ve aynı zamanda da aktüel bir durumun doğrulanmasıdır. James, birebir, kişinin kendi kendine bu şekildeki bir doğrulamasının yanında, dolaylı doğrulamaları da doğrulama olarak kabul etmektedir. Bu doğrulama biçimleri de aktüel veya mümkün biçimlerde olabilirler. Mümkün biçimlerdeki doğrulamalar da nesnel olarak yanlışlıkları ortaya konmadığı sürece doğrulama süreci içerisinde dirler ve hakikat olarak kabul edilebilirler. Şimdi bu doğrudan ve dolaylı doğrulamadan kastın ne olduğunu açmaya çalışalım.

Örneğin, duvarda bulunan bir saati ele alalım. Onu görür görmez bu bir “saattir” deriz. Bu saati doğrulamaya gerek duymaksızın doğru diye kabul edelim. Eğer hakikat, esas itibarı ile bir doğrulama süreci ise, bu şekildeki doğrulamalara zamansız bir doğrulama mı denilmelidir? James bu soruya, hayır, diyor. Ona göre yaşamımıza imkân veren doğrulukların diğerleriyle kıyaslanamayacak bir orandaki büyük çoğunluğu, bu çeşit doğrulamalardır. James’e göre, doğrudan doğruya yapılan doğrulamalar kadar dolaylı doğrulamalar da kontrol edilmeden kabul edilebilirler.²⁴⁴ Örneğin, biz Amerika’yı hiç görmemiş olmamıza veya aramızda şu anda herhangi bir Afrikalı olmamasına rağmen, Amerika’nın ve Afrika’nın varlığını kabul ederiz. Çünkü böyle yerlerin varlığının bilgisi birçok yerden bize nakledilmiştir ve başkaları tarafından doğrulanmıştır. Aynı şekilde arabaya bindiğimizde karşımıza çıkan

242 W.James, MT, s. 103; W.James, PR, s. 97; John Dewey, *The Essential Dewey*, vol.1, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, IN, 1998, s. 8.

243 W.James, MT, s. 99; W.James, PR, s. 94.

244 W.James, MT, s. 99,103; W.James, PR, s. 94, 97; D. Lapoujade, WJPE, s. 72-73.

göstergeler de, bize bu şekilde dolaylı doğrulamalar sağlayan aygıtlardır. Biz, ne kadar benzinin kaldığını görmek için depoyu gidip kendimiz ölçmeyiz veya arabanın hararetini bilebilmek için motorun sıcaklığını elimizle ölçmeyiz. Hayatımızdaki birçok araç gereç de bizim için bu işleri yapmaya yarayan araçlardır. Biz bu araçlarla elde ettiğimiz bilgileri bizi yanıltmadıkları sürece doğru kabul ederiz. Çünkü bu araçlar üretildikleri sırada, birileri tarafından kontrol edilerek doğrudan bir şekilde doğrulanmışlardır. Biz, bu güvene binaen işlerimizi bu aletlere göre dolaylı doğrulamalar aracılığıyla hallederiz. Burada önemli olan elimizdeki bu aletlerin bizi hiçbir çelişkiye veya yanıltmaya götürmemesidir. Bu çelişkiler ve yanıltmalar ile karşılaşmadığı takdirde her şey ahenkli olarak gidiyorsa, doğrulamanın var olduğundan o kadar emin oluruz ki, artık tekrardan doğrulama sürecini uygulamaya gerek bile görmeyiz ve olgular da bizi sürekli haklı çıkarırlar.

Görüldüğü üzere dolaylı doğrulamalar bir güven sistemine dayanmaktadırlar ve hakikatlerin yaşaması da bu güven sistemine bağlıdır. Güven esasına dayalı bu dolaylı doğrulama sistemi, tıpkı hayatımızdaki kağıt, demir veya sanal paralar gibi bir sisteme benzemektedir. Örneğin maaşlarımız her ay hesabımıza yatmaktadır ve biz internete girerek maaşımızı oradan görebilir; kredi kartı, elektrik ve su borçlarımızı, taksitlerimizi ödeyebilir ve kalan parayı transfer edebilir veya bir sonraki ay için bırakabiliriz. Tüm bu sistem içerisinde biz ne parayı görürüz, ne ödemeleri gidip elden teslim ederiz ama tüm bu işler güvendiğimiz bir sistem aracılığı ile halledilmiş olur. Fakat tüm bu güven sistemi bir yerde doğrudan doğruya yapılmış doğrulamalara, olgularla doğrudan doğruya karşılaştırmalara dayanmaktadır. Eğer bu şekilde bir doğrulama yok ise, yani karşılıksız bir güven sistemi var ise kurduğumuz hakikatler sisteminin tümü, sürekli karşılıksız para basan bir ekonomik sistem gibi baştan aşağı çöker. Bu güven esnasında insanların bir kısmı herhangi bir şey hakkında bir doğrulamada bulunur ve diğerleri bunu kabul ederler, başka bir kısmı ise başka bir olguyu doğrudan bir şekilde doğrular ve onları da başkaları dolaylı bir şekilde kabul ederler. Yani insanlar arasında daima bir hakikat alışverişi durumu vardır. Hayat karşısında çelişkiye düşmediğimiz veya yanılmadığımız durumlar dışında, bu güven sistemine inanmamızın ve tam doğrulama çabasına girmeyişimizin sebebi zamandan kazanmanın yanında dünyadaki her şeyin türler halinde var olmalarıdır. Öyle ki bir türün tek bir ferdi hakkındaki fikri bir defa doğrudan, vasitasız olarak doğrulandıktan sonra, o fikirleri yeniden doğrulamaya ihtiyaç duymaksızın o türün diğer fertlerine tatbik edilmesinde

insan kendini hür sayar.²⁴⁵ Böylece vasıtalı veya potansiyel olarak doğrulayıcı süreçler, tam doğrulama süreçleri kadar doğru olabilir. Onlar da doğru süreçlerin göreceği işi görerek aynı faydaları verirler ve aynı sebeple de kendilerinin kabul edilmesini isterler.²⁴⁶

Şu ana kadar James'in doğrulama süreçlerini, doğrulama kriterlerini ve doğrulama çeşitleri hakkındaki görüşleri üzerinde durduk. Buna göre James'in hakikat düşüncesinde, fikirlerin nesnelere veya gerçeklikle uyumundan bahsederken bu uyumun da işe yararlık ve doğrulanma kriterlerini sağlaması gerektiğini ve bu doğrulamanın ise dolaylı veya dolaysız olarak, aktüel veya mümkün olabileceğini anlamaktayız. Acaba James, bu nesnelere bahsederken sadece olgulardan mı bahsetmektedir? Sağduyunun doğrulama sürecinden bahseden James, acaba sağduyunun ötesindeki fikirler hakkında ne düşünmektedir?

James'e göre insanların hakikatler konusunda biricik alışveriş objesi olgular değildir. Zihinsel nesnelere, adlar ve tarihsel hakikatler bu türden fikirlerdir ve bu anlamdaki sırf zihni fikirler arasındaki münasebetler, içerisinde doğru ya da yanlış inançlar elde edilen başka bir sahayı temsil ederler. Bu alanda inançlar mutlak kayıtsız ve şartsızdır. Doğru oldukları taktirde tanım veya ilkeler olarak adlandırılırlar. Örneğin $1+1=2$, beyaz ile grinin arasında siyah ile beyazın arasındakinden daha az fark vardır, sebep işlemeye başlayınca sonuç da başlar vb. nin tamamı birer ilke yahut tanımdırlar. Bu tip önermeler mümkün olan bütün "birler", akla gelen tüm "beyazlar", "griler" ve "sebepler" için doğrudurlar. Bu nesnelere zihni nesnelere olup aralarındaki ilişkiler, algı bakımından ilk bakışta kendilerini açığa çıkarırlar ve bunların hiçbir duyu organının doğrulamasına da ihtiyaçları yoktur. Ayrıca aynı zihni nesnelere hakkında bir defa doğru olan şey, "ölmez" bir karaktere sahiptir ve her zaman doğrudur. Eğer bu tip ilkelere yani "bir", "beyaz", "sebepler" vb. bir yerde rastlanır ise, bu ilkeler her zaman için onlar üzerinde tatbik edilebilir. Burada önemli olan, türün sağlam bir şekilde belirlenmesi, sonra da türe ait kanunu özel nesneye tatbik etmektir. Şayet türün doğru adı bulunabilirse, zihinsel ilişkilerin o türe giren her şey için doğru olması sebebiyle artık hakikatin elde edildiğinden emin olunabilir. Eğer bu şekilde bile hakikat elde edilemiyorsa, burada sorun gerçek nesnelere tasnifinde aranmalıdır çünkü gerçek nesnelere yanlış tasnif edilmiştir. Zihni nesnelere de aynı şekilde hakikat bir yönetme işidir. Bir soyut fikir, diğer bir soyut fikir ile ilişkilendirilerek sonunda bu ilişkilerden büyük mantıki ve matematiksel

245 W.James, MT, s. 100; W.James, PR, s. 95.

246 W.James, MT, s. 100; W.James, PR, s. 95.

hakikat sistemleri elde edilir. Bu sistemlerin terimleri içerisinde duyulur deney olguları dikkatle yerleştirilerek ebedi hakikatlerin gerçeklikler hakkında da doğru olması sağlanır. Olgu ve kuram arasındaki bu çeşit bir ilişki sonsuz derecede bereketlidir. Ancak bu soyut ilişkiler duydu deneyleri kadar kolay idare edilemezler ve direnirler. Bu tarz ilişkilerden ortaya çıkan sonuç, hoş gitse de gitmese de kendilerine uygun hareket edilmesi gerekmektedir. Örneğin “toplama” ilkeleri alacaklarımıza olduğu kadar borçlarımıza da tatbik edilir.²⁴⁷

James’e göre “adlar” da zihni tablolar kadar “doğru” veya “yanlış” olurlar. Aynı doğrulama süreçlerinden geçerek tamamıyla onlara denk pratik sonuçlar taşırlar. Bu sebeple de nasıl tutarlı bir şekilde düşünmemiz gerekiyor ise aynı şekilde konuşmada da tutarlı olunmalıdır. Çünkü her ikisinde de türler ve genel fikirlerle meşgul olunmaktadır. Adlar sünîdir fakat bir kere anlaşıldıktan sonra artık anlamıyla oynanmamalı ve öylece bırakılmalıdırlar. Bugün “Kabil”e “Habil” denilmemelidir. Böyle yapıldığı takdirde tüm “yaratılış” kitabı ve onun olgu ve söz dünyasıyla ilgili bugüne kadarki bütün bağlarımız kopartılmış ve araya kocaman bir uçurum konmuş olur ve bütün bu olgu ve söz sisteminin oluşturacağı hakikatlerden uzaklaşmış olunur.

Doğrudan sağduyu ile doğrulayamayacağımız bir başka hakikat alanı da tarihsel hakikatler alanı olarak ortaya çıkmaktadır. James, bu tip hakikatlerin bugüne kadar devam eden etkileriyle doğrulanabileceğini ifade etmektedir. Eğer hakikatler bu etki ve kalıntılarla uyuyorlarsa, geçmiş hakkındaki fikirlerin doğru olduğuna inanılabilir.²⁴⁸

James, kendi hakikat teorisini izah ederken bu teoriyi ortaya koymasındaki temel sebepleri de ortaya koymaktadır. Bu sebeplerden en önemlisi ise mevcut hakikat teorilerinde gördüğü sorunlardır. Bu sebepler James’in yeni bir hakikat teorisi ortaya koymasının da sebebi olmuştur. Şimdi kendi zamanında ve öncesinde mevcut bulunan hakikat teorilerine eleştirileri ne şekildedir bunlar üzerinde duralım.

3.3.4. Rasyonalist ve Entelektualistlere Cevaplar

James’in hakikat teorisini ortaya koymasını, bitmek tükenmek bilmeyen metafizik tartışmalara bir son verilmesi ve pragmatik metodun kullanılmasının gerekliliğini duyurma amaçlı olarak görebiliriz. Ancak bunların yanında, acaba daha önceki hakikat teorilerini savunanların hangi özelliklerine karşı James negatif bir tavır içine bürünmüştü? James gibi yiğidin hakkını yiğide teslim edecek biri, sadece

247 W.James, MT, s. 100-101; W.James, PR, s. 95-96.

248 W.James, MT, s. 102-103; W.James, PR, s. 97.

pragmatizmin reklâmını yapmak amaçlı tutarsız bir fikri ortaya atamazdı. Pragmatistlere göre doğruluk sorunu, en temelde zihin tipleri yani mizaçlar arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. Tüm diğer felsefi sorunlarda olduğu gibi doğruluk kuramında da pragmatik mizaç ile rasyonalist mizaçlar karşı karşıya gelir.²⁴⁹ Acaba James Rasyonalist, Entelektualist ve İdealistlere hangi konularda eleştiriler getirmektedir?

James'e göre hakikat, fikirlerin gerçekler ile uyuşması idi ve James'in hakikatinin farkı da bu "gerçeklik ile uyuşma" kavramında ortaya çıkmaktaydı. İşte bu noktaya gelindiğinde rasyonalistlerle bir mücadele başlamaktadır. James hakikatlerin de deneylerin de doğrulama sürecinde değişebileceklerine inanırken, rasyonalistler pek böyle düşünmemektedirler ve bu sebeple de James'in eleştirilerine maruz kalmışlardır. Ona göre, rasyonalistler gerçekliğin Sonsuz tarafından tamamlanmış ve yaratılmış olduğunu ve fikirlerin gerçeklik ile uyuşmasının analiz edilemez, eşsiz bir özellik olduğunu düşünmektedir. Bu fikre göre gerçekliğin doğruluğunun bizim fikirlerimiz ile hiçbir alakası yoktur. Gerçekliğin doğruluğu, tecrübenin içeriğine hiçbir katkıda bulunmaz. Aynı zamanda bu doğruluk gerçeklikte de herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Gerçekliğin doğruluğu sadece sonradan ortaya çıkan, hareketsiz bir tefekkürdür. Gerçekliğin doğruluğu mevcut değildir fakat kendi kendini ileri sürer ve olgu ilişkilerinden başka bir boyuta yani epistemolojik bir boyuta aittir. James böylesine bir düşünceyi eleştirerek "Pragmatizm nasıl yüzünü geleceğe çevirirse, rasyonalizm de tam tersine geçmiş bir ezeliğe çevirir" der. Rasyonalizmin kökleşmiş alışkanlığına sadık kalarak, gözünü ilkelere çevirmekle sanki yeni bir soyutlamaya yeni bir ad verdiği zaman, mucizeli bir çözüm ele geçirmiş gibi davranmasına anlam veremez ve bunu eleştirir. Ona göre rasyonalizmin bu inceliği ve yüksekliği onu manasızlıktan kurtarmaya yetmeyecektir.²⁵⁰

James yine rasyonalistlere hakikatten ne anladıkları sorulduğunda verecekleri cevaplar üzerinden eleştirilerine devam etmektedir. Eğer böyle bir soru sorulursa rasyonalistler şöyle cevap vereceklerdir:

1. Hakikat, geçerli olarak tanınmak için kayıtsız şartsız bir hak iddia eden önermeler sistemidir.
2. Hakikat, yerine getirmek için kendimizi zorlayıcı cinsten bir görevle yükümlü bulduğumuz bütün yargıların adıdır.

249 J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1930, s. 196.

250 W.James, MT, s. 108; W.James, PR, s. 101-102.

James bu tip tanımlamalardaki göze çarpan ilk şeyin, onların önemsizliği olduğunu, mutlak surette doğru olabileceklerini ancak pragmatik açıdan doğrulanmadıkları müddetçe de anlamsız olarak kalacaklarını iddia etmektedir. Aynı zamanda da hakikatin sırf mantıki ve epistemolojik ölçüde yaşayıp iddialarının her türlü kişisel güdülerden önce gelerek onları aşacağı düşüncesini reddeder. Hakikat kelimesinin ne insan ne de Tanrı tarafından araştırılmış olmasa dahi, yine de araştırılması ve tanınması gereken bir şey olduğu düşüncesini de asla kabul etmez. James böyle bir rasyonalizm hakkında “Deneyin somut verilerinden soyutlanmış, sonra da kendisinden soyutlanmış olduğu o verilere muhalefet ederek onları inkâr eden bir fikrin bundan daha güzel bir örneği olamaz” demektedir.²⁵¹

Ayrıca James, kendilerini insafsızca eleştiren rasyonalistleri anlamak için gerçekten çaba sarf ettiğini ancak her defasında tekrar şaşır kaldığını söylemektedir. Onu hayrete düşüren şey ise rasyonalizmin, herkesi kendileri gibi düşünmeye, onlarla uyuşmaya çağırması ve bunun sebebi olarak da hiçbir şeyi gösteremeyip de şartsız veya aşkın bir iddiaya sahip olmalarından dolayı kendilerine uyulması gerektiğini düşünen bir felsefeyi savunmalarını anlayamamasıdır.²⁵²

James, aslında akılcılığın ve deneyciliğin evrene ilişkin rekabet halindeki görüşlerinin kendi gözünde eşit değere sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak akılcılık, insanların bazı temel ihtiyaçlarını yadsırken, deneycilik bu ihtiyaçları karşılayabiliyor ise dünyayı daha rasyonel kılan bu bakış açısının, akli başında olan herkese daha çekici geleceğini de vurgulamaktadır. Ona göre akılcılığı seçmek, dünya nimetlerinden elini ayağını çekmiş perhizkâr bir tutum olacağından, kişinin kendi kendini inkârı anlamına gelmektedir.²⁵³

James’in hakikat tanımına baktığımızda bir rölatifliğin mevcut olduğunu ve keşfedilen değil icad edilen bir hakikatten bahsettiğini anlamaktayız. Peki mutlak hakikatler hakkında James’in görüşleri nasıldır? Şimdi James, mutlak hakikatler hakkında nasıl bir düşünceye sahiptir ona bakalım.

3.3.5. Mutlak Hakikatler

James, gerçeklikten önce gelen mutlak hakikat anlayışını reddetmektedir. Acaba James bu konuda septiklerin yolunu mu takip etmektedir? Yani ona göre mutlak hakikat diye bir şey yok mudur veya James mutlak hakikatler hakkında ne düşünmektedir?

251 W.James, MT, s. 109; W.James, PR, s. 102.

252 W.James, MT, s. 112; W.James, PR, s. 104-105.

253 W.James, MT, s. 171.

Birçok insan doğrulama sürecinde sadece iki seçim olduğunu hisseder; ya mutlak hakikat vardır ya da hiçbir şey yoktur. James burada “görelî hakikat”e inanır. Bunun ahlak ve din dâhil olmak üzere bilginin tüm alanlarında hükümran olduğunu iddia eder. Mutlakçılığın zorlukları ile karşılaşan pek çok insanın karşısında sadece şüphecilik alternatif olarak görünür. Çünkü şüphecilere göre hiçbir hakikat yoktur. Olsa da bilemeyiz. James mutlakçılığın alternatifi gibi görünen bu görüşü de hiçbir zaman onaylamaz. James’e göre şüphecilik felsefede mümkün bir durum değildir. Eğer bir bilim adamı hakikatin olmadığına ve onu aramayacağımıza inanıyorsa ve aramıyorsa, hakikat gerçekten de mevcut olsa bile bulamaz. Bu, ormanda kaybolmuş ve çıkış yolunu bulamam diye bir kenara oturup açlıktan ölmeyi bekleyen bir insanın durumuna benzer ve tamamen irrasyonel bir harekettir. James’e göre eğer bulunacak bir cevap varsa, bunun bulunmasına engel olan hiçbir metot rasyonel değildir. Bu sebepten James, mutlakçılığı dogmatik olması sebebiyle şüpheciliği de irrasyonel olması sebebiyle reddetmektedir.²⁵⁴

James, mutlak doğru olarak, ileriki hiçbir deneyin değiştiremeyeceği, bütün gelip geçici hakikatlerin bir gün kendisinde buluşup birleşeceği farz edilen, üç boyutu da sifıra yaklaşan ideal noktayı mutlak “hakikat” olarak kabul etmektedir. Mutlak hakikat mükemmel şekilde hikmet sahibi bir insan ve mutlak şekilde bütün tecrübe ile her noktada anlaşır, uyuşur ve aynı zamanda da bu idealler gerçekleştirilirse, onların hepsi birlikte gerçekleştirilir. James bununla birlikte şu an böyle bir hakikatin var olmadığını, bu sebeple de bugün elimizde bulunan hakikatler ile idare etmek ve yarın bu hakikatlere yanlış diyebilmeye hazır olmak gerektiğini düşünür. Nitekim bugün Ptolemaios (MÖ 367-283) astronomisi, Eukleides (MÖ 323-283) uzayı, Aristoteles (MÖ 384-322) mantığı, skolastik metafizik yüzyıllar boyunca faydalı olmuş olmalarına rağmen günümüzde insan düşüncesi o sınırları aşmış ve bugün onları görelî olarak doğru veya deneyin bu sınırları içerisinde doğru kabul etmektedir. Halbuki bunlar mutlak olarak ele alındıkları taktirde yanlıştır. James, bugün böyle bir hakikatin var olmadığını düşünmekle beraber, idare edici bir özelliğe sahip bulunan bu üstün potansiyel hakikat kavramının daha sonradan belki kurulabileceğini, geçmişî kaplayan bir kanun koyma niteliğine sahip olması nedeniyle de bütün pragmatist kavramlar gibi yüzünü olguların somutluğuna ve

254 C. Türer, W. J.in Ahlak Anlayışı, s. 59-60.

geleceğe çevireceğine inanmaktadır. Mutlak hakikatler de bu süreç sonucunda yarım hakikatler gibi doğrulanmalar sonucunda yapılmış olacaktırlar.²⁵⁵

Kısaca söylemek gerekirse James'e göre, mutlak hakikatler insanların tecrübelerinin birleşimi sonucunda elde edilebilecek hakikatlerdir. Ancak O, mevcut durumda doğrulanabilecek mutlak hakikatlerin olmadığını düşünmektedir. Ayrıca James, hiç kimse tarafından araştırılmasa da, bilinmek istenmese de var olduğu düşünülen bir hakikat anlayışını, kabul edilebilecek bir düşünce olarak görmez.

James, yeni hakikat teorisi ile birçok düşünceden tepkiler ve eleştiriler almıştır. Bazıları pragmatistleri hakikatleri en aşağı maddi fayda ile sınırlamakla, bazıları ise hakikati hoş olmakla eşleştirerek, hoş olan her şeyin hakikat olduğuna inanan tipler olmakla yargıladı. Bazıları ise pragmatistlerin hakikati tamamen reddettikleri yönünde görüşler öne sürerek eleştirmişlerdir. Acaba James'in bu eleştirilere cevapları nasıl olmuştur?

3.3.6. James'in Hakikat Teorisine Eleştiriler ve James'in Bunlara Dair Cevapları

James, tıpkı Berkeley'in maddeden insanların neyi anladığını ortaya koyduğu zamanda maddeyi inkâr ile suçlanması gibi, Schiller ve Dewey'in de hakikatten ne anladıklarını açıklamalarıyla beraber hakikatin varlığını inkâr ile suçlandıklarını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu eleştiri sahipleri, pragmatist hakikatçileri bütün nesnel standartları tahrip edip akıllılık ile deliliği aynı sıraya koymakla suçlamaktaydılar.

Bu eleştirileri bir iftira olarak gören James'e göre pragmatizmde ne hakikat reddedilmekte ne de nesnellik bir kenara konmaktadır. Bu konuda pragmatist kadar hassas bir zihin de olamaz. Çünkü pragmatistler, geçmişin üzerine yığıldığı hakikatler ile duyu dünyasının sıkıştırılmaları arasına sıkışmış olarak zihinlerinin işleyişi üzerindeki objektif kontrolün sınırsız baskısını fazlasıyla hissetmekteydiler.²⁵⁶

Bir başka eleştiri noktası ise James'in hakikat kriterlerinden biri olan tatmin edicilik düşüncesinedir. Bu kavram hakikatin uygun bir değerlendirmesi için fazlasıyla öznel görünmesi sebebiyle yaygın bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden bir tanesi öznenin hislerinin taleplerinin giderilmesinin nesnel olgularla ilgili herhangi bir kanıt verebileceğini düşünmek için pek de bir nedenin olmadığıdır. Diğer eleştiri ise öznel hisler epistemolojik açıdan önem taşıyacakları dahi bu teorinin objektif bilgi sağlayan ve sağlamayan öznel durumları ayırt edebilecek herhangi bir

255 W.James, MT, s. 106-107; W.James, PR, s. 100-101; bkz. E. K. Suckiel, PPWJ, s. 113,114; bkz. C.J. Misac, *Verificationism; Its History and Prospects*, New York, 1995, s. 121.

256 W.James, MT, s. 111-112,174; W.James, PR, s. 104.

mekanizma önermemesi sebebiyle her halükarda iflas ettiği iddiasıdır. Bu eleştirilerden birincisi hatalıdır. Nitekim James'in tatmin edicilik kriteri, öznenin hislerine ait atıflar içerir ve bu yüzden o, bu hislere göre ayırt edici bir şekilde belirlenir. İkinci eleştiri ise daha çok şey söylemesine rağmen yine de haklı sayılmamasına yöneliktir. Her ne kadar James ifadelerinde "herhangi bir tatmin" dese de aslında o, bu tatminlere de bir sınır getirmiştir. O, doğruyu öznenin eğilimlerinin giderilmesine göre tanımlarken her eğilimin giderilmesinin doğruluğu garanti etmediğini de söyler. Ona göre özne neye inanacağına karar verirken objektif ölçütlerden vazgeçmesini önermez. Bir bireyin inançların oluşumuyla ilgili unsurlar rasyonellik, tutarlılık, açıklık, teorik yalınlık, bilimsel objektiflik vb. talepleridir. Bir inanç doğru olabilmek için öznenin gelen deneyimleri anlamasına ve açıklamasına imkân sunmalı, bunu yaparken de inancın kavramsal şemasının bir kısmını şekillendiren zorunlu doğruların bozulmamasına ve daha önceden şekillenmiş inançlardan vazgeçilmesine izin vermelidir. James'e göre ancak bu ön şartlar oluşturulduğu sürece kişilerin kendilerine has gereklilikleri ve şahsi talepleri doğrultusundaki herhangi bir inancın kabulü meşru olabilir.²⁵⁷

James diğer taraftan G. Moore (1873-1958) tarafından da bu tatmin edicilik konusunda eleştirilmiştir. Moore, saatin doğruluğu hakkındaki yanlış bir inanç sebebiyle treni kaçıran bir insanı örnek olarak vermektedir. Şayet tren bir kaza sonucu parçalansaydı, bu durumda adamın hayatının kurtulması sebebiyle inancının tatmin edici bir özelliğe sahip olacağına işaret eder. Moore da burada, James'i inancın doğruluk değerini belirlemeye katkıda bulunan herhangi bir sonucu benimseyen bir kişi olarak algılamakla hataya düşmektedir. Buradaki tren kazası özne tarafından tahmin edilemeyen bir şeydir ve bu sebeple de bu sonuçlar, inancın doğruluk değeri ile ilişkilendirilemezler. James inançları aletler olarak görmektedir. Bu sebeple de şans faktöründe bu aletler kullanılışları sebebiyle doğru veya iyi olarak nitelendirilemezler. Örneğin piyango bileti alan birisinin büyük ikramiyeyi kazandığını varsayarsak onun bu bileti alırken kullandığı aletlerin doğru veya iyi olduğunu iddia edemeyiz.²⁵⁸ Piyango bileti alırken bileti üç kez sağa, dört kez sola sallayıp alan bir kişi ikramiyeyi kazanması halinde bu yaptığı şeylerin kazanmasında rol sahibi olduğunu düşünmemelidir.

James'in hakikat teorisine ilginç bir bakış açısı da H.S. Thayer'in yaklaşımıdır. Thayer, James'in hakikat teorisinin diğer hakikat teorileriyle rakip

257 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 101-103; bkz. Lapoujade, WJPE, s. 64-65.

258 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 105.

olarak görülmemesi gerektiğini, çünkü ortak sorunlar üzerinde durmadıklarını ifade etmektedir. Thayer'e göre James, doğrunun pragmatik anlamıyla ilgilenirken, geleneksel teoriler hakikatin formel yönüyle ilgilenmektedir. Ona göre James tutarlılık ve tekabüliyet teorilerine karşı değildi ancak onların müphemliğinin giderilmesi gerektiğini ve aynı zamanda da geleneksel teorilerin muhtevalarını, tanımlarının ve bildirilerinin pratik sonuçlarını ortaya koyarak daha çok somutlaştırarak yükseltmeyi tasarlamaktadır.

Bu eleştiriye Suckiel'in cevabı ise James'in açık bir şekilde bu geleneksel teorileri reddetmeye giriştiğinin bilinmesi gerektiğini, James'in hakikat kavramının anlamının delalet ettiği somut özelliklerden çıkardığını ve de doğruyla ilgili herhangi bir realist anlayışı anlamsız olarak göreceğini belirtmektedir. Suckiel'e göre tüm bunlara rağmen James'in, hakikat problemini mümkün olan en somut bir yolla ele alma girişimine yeni bir yönden yaklaştığı da açıktır.²⁵⁹ Burada gerçekten de iki James yorumlayıcısının iki farklı yorumu da ilginç görünmektedir. Bir tanesi James'in geleneksel teorilere karşı çıkmadığını ancak onları somutlaştırmaya çalıştığını, hakikatin pragmatik anlamıyla ilgilendiğini ancak geleneksel teorilerin hakikatin formuyla ilgileniyor olması sebebiyle konularının farklı şeyler olduğunu söylerken; bir diğeri James'in geleneksel teorileri reddettiğini ve yeni bir teori ortaya koyma iddiasında olduğunu ifade etmektedir. Burada bir benzetme yapmak gerekirse iki genç hangi üniversitenin veya fakültenin kendi gelecekleri açısından daha doğru olacağını tartışırken bunlara daha sonra katılan üçüncü bir kişinin farklı bir fakülte veya üniversite önermesi normaldir. Ancak James'in gelip bu tartışmaya katılması başka bir fakülte veya üniversite önermek şeklinde değil de "üniversiteyi unutun, ticaret yapın" şeklinde bir öneri gibi görünmektedir. Buna farklı bakış açısı getirmek denilebilirse Suckiel haklı görünmektedir. Buna farklı konu denilebilirse de Thayer haklı demek durumundayız. James, geleneksel teorilerdeki mutlak, değişmez, kimse aramasa da öylece duran bir hakikatin var olabileceği hakikat anlayışını açıkça reddetmektedir. Hakikati bir keşiften çok icada benzetmiştir ve hakikate geleneksel teorilerin bakış açısıyla değil, kendi geliştirdiği yeni bir perspektiften bakmıştır. Ancak bunu yaparkenki amacında da Thayer'in görüşü görmezlikten gelinemez. Gerçekten de James'in asıl amacı, hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz konular hakkında gereksiz tartışmalardan uzaklaşarak, hakikatleri daha somut ve anlaşılabilir hale getirmektir. Yoksa tüm teorileri tamamen reddedip kendi teorisinin haklılığını ispatlamaya çalışacağını düşünmek, James'in anlayışına ters ve gereksiz bir

259 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 118-119.

tartışmadır. Gerçekten de pragmatik açıdan konuya bakarsak hakikatin mutlak olduğunu düşünerek onu arayıp bulmaya çalışmak ile mutlak hakikatin mevcut olmadığını, ama bir gün diğer hakikatler gibi icat edileceğini ve bunun için gayret edilmesi gerektiğini söylemek arasında çok büyük bir fark görünmemektedir. Her ikisinde de insan en sonunda ulaşmak istediği mutlak hakikat adına gayret sarf edecektir.

James eleştirmenlerinden bazıları, kendisinin objenin varlığı ile ilgili olarak popüler önyargıya prim verdiğini ancak Dewey ve Schiller'in radikal faydacılar olarak bunu reddettiğine dair görüş ayrılıklarının olduğunu belirtmektedirler. Oysa James'e göre böyle bir ayrılık yoktur; hakikat ilişkileri çerçevesinde deneyimlere konu olabilecek bir objenin olağanüstülüğünün ancak öznenin kendisi tarafından atfedilebilecek bir nitelik olduğu konusunda hemfikirdirler. Eleştirmenleri yanılığa düşüren olası sebeplerden birisi de Schiller, Dewey ve kendisinin betimledikleri evrenlerin ölçek olarak birbirlerinden çok farklı olmalarıdır. İçlerinden birisinin yoğun bir şekilde üzerinde durduğu konu hakkında, bir diğeri sadece üstünkörü geçmektedir. Schiller'in evreni en küçük olandır ve esasen psikolojiktir. James'in evreni ise daha çok epistemolojiktir. Dewey'in evreni ise içlerindeki en geniş evrendir.²⁶⁰

Hakikate dair tüm bu tanımlamalardan sonra acaba James'in din ve hakikate dair görüşleri nelerdir bunlar üzerinde durabiliriz.

3.3.7. Din ve Hakikat

James, bütün teorileri karşılaşılan problemler karşısında işe yarayan araçlar olarak görmektedir. Bu teorilerin doğru olup olmadıkları pratikte işe yarayıp yaramadıkları görülmek suretiyle anlaşılabilir. İşte din konusunda da James psikolojik olarak işe yarayıp yaramamayı kriter olarak koymaktadır. Mesela, James'e Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen materyalist bir teori mi yoksa kabul eden spiritualist teori mi, daha doğrudur diye sorulduğunda; bunlardan hangisi psikolojik olarak davranışlarımızda pratik bir yarar sağlıyor ise o doğrudur cevabını almaktayız. Şayet bir materyalist Tanrı'nın varlığını kabul etmemesi sonucu hayata olumlu bir şekilde bakamıyor, geleceği olumlu bir şekilde kuramıyor ise, toplumu olumlu bir biçimde inşa edemiyorsa onun bu düşüncesi yanlıştır. Bir spiritualist Tanrı'nın varlığına inancı sayesinde deney dünyasını daha başarılı, daha güvenli bir şekilde

260 W.James, MT, s. 175-176; W.James'in hakikat teorisi ile dini kavramları yorumlamasına karşın eleştiriler cevaplar için bkz. E. K. Suckiel, *Heaven's Champion, William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996, s. 77-95. (Bu eser bu dipnot itibari ile WJPR olarak kısaltılacaktır.)

inşa ediyorsa bu durumda da onun bu teorisi pratik olarak daha yararlı olması sebebiyle doğrudur.²⁶¹

Dini ve diğer sistemleri insan hayatına yaklaştıran anlamaya çalışan James, dünyevî ve metafizik sistemleri de birbirine yaklaştırmaya çalışmaktadır. Ona göre, zaten görünür olanı her yönüyle bilmek isteyen biri, bazı durumlarda saçmalığa düşmek pahasına bile olsa bilinmeyi de bilmek ister.²⁶² James, insanın dünyevi yaşantısını da ele alıp onu tanzim eden dinin faydalı olduğunu, insanı mutlu eden bir alet olduğunu düşünmektedir. Din bazı durumlarda yeri doldurulamaz bir şey olduğuna göre, eğer gerçek denilen şey, aslında var olan ve bir netice doğuran bir şeyden ibaret ise, James'in bu noktada artık dinin doğru olması için daha ne lazım diye sorması gerekir.²⁶³ Eğer din üstlendiği işlevlerini yerine getiremeyen, pratik bir sonuç içermeyen bir şey olsaydı insanlar dini boş şeyler olarak görürlerdi. Halbuki James'e göre Mutlağa olan inancın pragmatik anlama sahip olduğunu ve onun bazı insanlar için güvenlik ve huzur demek olduğunu bilmekteyiz.²⁶⁴ Bu din, müminlerin ruhuna tatmin ve teselli verebildiği sürece, daha doğrusu işlevini devam ettirebildiği sürece hakikat olacaktır.²⁶⁵ Bu dünyada tıpkı bazı yiyeceklerin sadece tadının hoş olmayıp aynı zamanda da vücudumuz için de faydalı olduğu gibi, bazı fikirler de sadece düşünölmeleri hoş veya hoşlandığımız başka fikirleri taşıdıkları için hoş olmakla kalmayıp aynı zamanda hayattaki pratik mücadeleler için de faydalıdır.²⁶⁶ Aynen bu şekilde dinin insanın sosyal hayatını düzenlediği gibi onun içsel dünyasını da düzenlemekte olduğu görülür.

James temeli sağlam olmayan dini deliller için ise "inanma hakkı"na başvurur. Kişinin hissi veya akli temeli olmayan şeylere de inanma hakkı vardır. Din öyle bir şeydir ki, kişi ona inanmadan gerçek olamaz.²⁶⁷

James dinin daima muhafaza edilecek ideal bir düzen sağlamadığını, içinde Tanrı'nın bulunduğu bir dünyanın yanabileceğini veya donabileceğini, ama onun bulunduğu bir dünyada tragedyanın sadece mahalli ve kısmi kalabileceğini düşünmektedir.²⁶⁸

261 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, VI. Baskı, Ankara, 2002.

262 Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul, 1997, s. 113.

263 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, İstanbul, 1997, s. 359.

264 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 35; W.James, MT, s. 41; W.James, PR, s. 36; W.James, SP, s. 214.

265 Nurettin Topçu, *Hakikat Düşmanı Üç Felsefe, Yarınki Türkiye*, 1999, İstanbul, s. 68.

266 W.James, MT, s. 42; W.James, PR, s. 37; W.James, SP, s. 215.

267 John R. Williams, MHPR, s. 56.

268 W.James, MT, s. 55; W.James, PR, s. 51.

James'e göre kendini iyi ispatlayan bir diğer şey ise, "inanmak inanmamaktan daha iyidir" düşüncesidir. Bu noktada eğer teolojik fikirler somut hayat için, işlev sahibi olurlar ve bir değeri kanıtlarlarsa o takdirde doğru olarak kabul edilirler.²⁶⁹

James felsefesinde insan arzularının doğruyu etkilemesi diğer bir görünüm ve temel unsurdur. Burada James'in nasıl bir kâinat anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. O, açık bir kâinata inanır. Ona göre kâinatın kaderi önceden belirlenmemiş, sonuç en baştan ortaya konmamıştır. Zira Tanrı dahi sonun nasıl olacağını bilmez, çünkü son henüz belirlenmemiştir. James'e göre insanlar kâinatı blok bir taş olarak almışlardır ve kendilerine göre şekillendirmektedir. Ona göre insanlık sadece tamamlanmamış, büyüyen ve özellikle de düşüncenin işlediği bir kâinata sahiptir. İnsanoğlu Tanrı'nın kuklaları değildir.²⁷⁰

James'e göre Tanrı'nın hakikati de, diğer tüm hakikatlerin geçtiği cendereden geçmek zorundadır. Tanrı'nın hakikati diğer hakikatler tarafından, diğerleri de onun hakikati tarafından yargılanır. İnsanın Tanrı hakkındaki nihai sanıları ancak bütün hakikatlerin kendilerini hep birlikte düze çıkarmalarından sonra yerine oturabilir.²⁷¹

James, "Tanrı", "özgürlük" ve "düzen" kavramlarına karşı yaklaşımının aynı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre pragmatik yöntem bu kavramlara uygulandığında, gözlemlenebilir pozitif etkileri üzerinden hepsi aynı sonucu vermektedir. Bu kavramların her biri dünyada "umudun" var olduğuna işaret etmektedirler. Tanrının var olup olmaması ise bu umudun var olup olmaması anlamına gelmektedir. Kozmosun karakterinin nasıllığı konusundaki alternatiflerden subjektif bir tercih yapılabilir. Ona göre Tanrı'nın hakikati onun herhangi bir şekilde var oluşuna dayanmaz, onun hakikati yalnızca insanların iyi hissetmesi üzerinden açıklanabilir.²⁷² James bu konuda ciddi eleştiriler aldığını ifade etmektedir ve bu eleştirilere karşın da cevabı "Ahlâkî tatilleri sağladığı ölçüde mutlakçılığın hakikat olabileceğini söyleyebilirim, ancak kendi adıma mutlakçılığı benimsememekteyim." şeklinde cevaplar vermektedir. Ona göre "ahlâkî tatiller" ve "kozmetik korku" karşısında bir güvence olmasının dışında mutlakların hiçbir anlamı yoktur. Bir insanın mutlaklığa inancı, bir insanın evren karşısında duyduğu güvenlik ihtiyacından kaynaklanmaktadır.²⁷³

James'in mutlaklardan saydığı Tanrı'yı bir psikolojik rahatlama veya kişinin evren karşısındaki korkusuna dair bir psikolojik rahatlama sebebiyle hakikat kabul

269 C. Türer, WJAA, s. 63.

270 C. Türer, age, s. 63-64.

271 John R. Williams, MHPR, s. 56.

272 W.James, MT, s. 172.

273 W.James, MT, s. 171.

etmesinin eleştirilmesine James'in bu cevabı gerçekten çok zayıf bir cevap olarak görünmektedir. James'in hakikatler konusunda birçok yerde birçok örnek veriyor olmasına karşın, Tanrı meselesine gelince sadece bir psikolojik rahatlama vesilesi olarak tanımlaması gerçekten ilginç bir durumdur. Pragmatik açıdan faydalı olması sebebiyle Tanrı'yı reddetmiyor ancak varlığı hakkındaki sebebi de çok basit bir şekilde açıklıyor. Yani bir nevi aslında, bana göre Tanrı yok ama insanlar var olmasından dolayı hayatla daha barışık bir şekilde yaşayacaksa onlara da yok demeyelim, inançlarında devam etsinler, gibi bir üslup görülmektedir. Halbuki pragmatik hakikat açısından sadece psikolojik bir fayda olarak görmenin yanında daha başka deliller de bulunabilir. Örneğin Tanrı'nın varlığı rahatlamamanın dışında toplumsal bir düzenin sağlanmasında, ahlâkî yaşamın gereklerinin yerine getirilmesinde de faydalı olmak ile beraber deneysel olarak reddedilememiş bir kavram olarak da hakikattir. Yani doğrulanma süreci devam etmektedir ve pragmatik olarak da bu süreç devam ettiği ve deneysel olarak reddedilemediği sürece hakikat olarak kabul edilmelidir. Ayrıca Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak dolaylı da olsa bir doğrulama yapılmıştır. Nasıl ki, ekonomik sistemi ve banknotları güven esasına dayalı dolaylı doğrulanmış hakikatler olarak görüyorsak, aslında Tanrı da dolaylı olarak peygamberler tarafından doğrulanmıştır. Burada, bir kişinin doğrudan doğrulaması ve ona güvenen insanların yapmış oldukları bir doğrulama alışverişi mevcuttur. Tanrı kavramı bu sebeple de dolaylı olarak doğrulanmıştır. Nasıl ki, arabamızın göstergeleri bizi yanıltmadığı sürece onlara güvenebilir ve bize verdiği bilgiyi hakikat kabul edebiliyorsak kendilerine güvenilen insanlar olan peygamberlerin doğrudan doğrulamış olduğu Tanrı kavramı da, bizi hayal kırıklıklarına, hayatımızda yıkımlara sebep olmadığı sürece hakikat olarak kabul edilmelidir.

James'in pragmatik hakikat ölçütlerine göre Tanrı'nın geleneksel metafizikteki sıfatları olan mürekkeplik, zorunluluk, gayri cismanilik tartışmaları anlamsızdır. Bunların insanın dini hayatına hiçbir etkileri bulunmamaktadır. Ancak Tanrı'nın ahlâkî sıfatları olan kerem sahibi olması, adalet ve merhamet son derece anlamlıdır. Bu sıfatlar ümidi, korkuyu ve beklentileri olumlu olarak belirler ve aynı zamanda dini hayatın temelini oluştururlar.²⁷⁴

James'in hakikat ve ahlak anlayışı arasında da önemli bir paralellik vardır. Onun doğruyu ortaya koymak için tatmin ediciliği ve doğrulamayı bir ölçüt olarak kullanması, ahlak teorisinde talebin giderilmesinin ahlâkî değerlere özel tecrübî bir

274 John R. Williams, MHPR, s. 56.

ölçüt sağlaması gibi, özel tecrübî bir doğruluk standardı ileri sürmesine imkân sağlamıştır. Onun ahlak teorisine göre, ahlâkî yalnızlık durumunda bir bireyin taleplerini en yüksek derecede giderecek her şey iyi olarak kabul edilebilir.²⁷⁵ Bu durumda bireyin iyi olarak düşündüğü şeyden bağımsız iyinin olabileceğini test edemeyeceğimizi ve bu yüzden bir bireyin, herhangi bir şeyi iyi olarak kabul etmesinin o şeyin iyiliğini oluşturan kısmı olduğunu düşünür. Bu sebeple de James, pek çok bireyin yaşadığı bir dünyada ahlakın inşasının daha karmaşık olmasına rağmen ahlâkî yalnızlığın olduğu bir ahlâk inşasından pek de farklı olmayacağını düşünmektedir. Bu, hiçbir yeni ve önemli ilkenin öne sürülmediği, sadece bir bireyin durumundan yapılan çıkarımdır. Ahlâkî değer, yine talebin giderilmesi sayesinde oluşturulur. Bu durumda sadece mümkün en iyi ahlâkî sonuçlara varmak için yalnızca bireyin kendi çatışmalarından kaynaklanan taleplerin değil aynı zamanda fertler arasındaki çatışmalardan kaynaklanan taleplerin de göz önünde bulundurularak dengelenmesi ve uyumlu hale getirilmesi gereklidir. Görüldüğü üzere tek bir bireyin yargısı James'in hem ahlak teorisinin hem de hakikat teorisinin kavramsal olarak başlangıç noktasıdır.

Ahlâkî yalnızlıkta bireyi tatmin edebilen taleplerin mahiyeti ve dolayısıyla onu tatmin edebilecek unsurlar göz önünde bulundurulduğunda iyilik, ferdin iyi olarak kabul ettiği'dir. Epistemolojik yalnızlıkta ise bireyin yerine getirmek istediği amaç ve eğilimlerin mahiyeti ile ilgili ve onları gerçekleştirebileceği tecrübî akışın niteliği göz önünde bulundurulduğunda doğru, bireyin doğru olarak kabul ettiği'dir. James, ahlâkî yalnızlıktan, fertlerin her birinin taleplerini gidermek için çalıştığı bireysel çokluğa yönelir ve böylece ahlâk teorisini bir fertten bir gruba doğru genişletir. Talebin giderilmesi konusunda da şayet tamamlamayı, ahenklilik ve şümullülük ilkesine göre hareket edilirse geçen her süreçte daha nesnel bir ahlâkî düzene varılır. Bu gerçeği kabul eden insan sayısı arttıkça yani ahlâk teorisi gelişip ilerledikçe daha nesnel olması sebebiyle şikâyetler de azalır. Sonuç olarak da mevcut durumu daha geniş kapsamlı bir tatmin edicilik ile değiştirme imkânı arttıkça muhatabı olan insanların şikâyetleri azalıp tatmin duyguları artar.²⁷⁶

İnsanların taleplerinin giderilmesine dair istekleri de James için anlamlı isteklerdir. James'in önemli teorilerinden birisi olan ancak nadiren adı geçen inanma arzusu düşüncesi de epistemolojik anlamda dinin rasyonelliğine dair önemli bir teoridir.

275 W. James, "The Moral Philosopher and the Moral Life" *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897, s. 153.

276 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 106-108.

4. İNANMA ARZUSU

James'in epistemoloji alanında öne sürdüğü bir diğer orjinal düşünce ise inanma arzusu, isteği veya inanma iradesi olarak tercüme edebileceğimiz "Will to Believe" düşüncesidir. James'in bu konudaki temel iddiası gönüllü olarak benimsenen imanın meşru olduğudur. Burada James, bilhassa dini meselelere inanma ile ilgili herhangi bir tutumu benimsemenin insanların hakkı olduğunu savunmakta ve bunun doğrulamasını göstermeye çalışmaktadır.²⁷⁷ Onun felsefesinde ana tema, heyecan veren tercih ve manevi ihtiyaç gibi akli olmayan unsurların, bireyin kesin inançlarında temel görevi görmeleridir. İnsan organizmasının en temel görünümü merak duyma ve arzu duyma biçiminde tezahür eder.²⁷⁸

James kayıtsız bir imanı savunmamakta, bireyin kişisel risk alanında kişisel imanına yenik düşme hakkını savunmaktadır. İnanma arzusu fikrinde risk çeşitleri tartışılmakta ve kimsenin bu risklerin tamamından kaçamayacağı ileri sürülmektedir. James'e göre dikkatli bir şekilde bu risklerle yüzleşmek, onların varlığından habersizmiş gibi davranmaktan daha iyi olduğu aşikardır.²⁷⁹

James'in inanma arzusundaki temel amacını şu kısa alıntıdan anlamak mümkündür.

"... Somut olarak, inanma özgürlüğünde insanların tek başına karar veremeyecekleri canlı seçenekler vardır. Bu canlı seçenekler, kendilerini ele almak zorunda olan kişiye saçma olarak görünmezler. Ben somut insanın gördüğü biçimde dini bir soruna baktığımda ve bu sorunun pratik ve teorik imkânlarının hepsini düşündüğümde, cesaret, kalp ve içgüdüyü bir tıkaç gibi tıkayıp din doğru değilmişçesine aklımızın ve duyularımızın yeterli kanıt bulmasını bekleyerek eylem yapmadan beklememizi söyleyen bu emir bana felsefe mağarasında üretilmiş en acayip put gibi göründü..."²⁸⁰

James burada, kanıtçılar²⁸¹ olarak adlandırdığı mutlakçı ve deneycilerin inanç için yeterli kanıt beklemek gerektiği düşüncesi olarak kendini gösteren bu felsefi putu yıkmayı amaçlamaktadır.

277 W.James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1898, s. i, 2 (Bu eser bu dipnot itibarı ile WB olarak kısaltılacaktır.); W.James, *Selected Papers on Philosophy*, Toronto/Canada, 1947, s. 99-100. (Bu eser bu dipnot itibarı ile SP olarak kısaltılacaktır.)

278 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 69.

279 W.James, WB, s.xi.

280 W.James, WB, s. 29.

281 Kanıtçılar: "Bir önerme hakkında uygun kanıtı sahip değilsen inanmaya hakkın yoktur" tezinin savunucuları. Henry Jackman, *Transactions of the C. S. Peirce Society* Winter 1999, vol. XXXV, No. 1, s. 2; Bkz. E. K. Suckiel, PPWJ, s. 73; John R. Shook, age, s. 85.

4.1. İnanma Arzusunun Kavramları

James, bazı durumlarda, inancın kanıtlardan daha önce gelebileceğini savunmaktadır. Bu konuda, kanıtçılar dediği grubun iddia ettiği gibi, inanç için gerekli deliller bulunana kadar beklenmesi durumunu kabul etmemektedir. Ona göre hakiki bir tercih karşısında (canlı-zorunlu-önemli) kişi bir karar vermek durumundadır ve böyle bir durumda kanıt yetersiz olsa bile nesnel kanıt beklenmeden bir karar verilmelidir; çünkü rasyonel olan budur. Böyle bir durumda, şayet kanıt yetersiz diye bir karar verilmez ve bir inanca sahip olunmaz ise işte bu James için rasyonel bir durum değildir.

Yukarıda görüldüğü üzere inanma arzusunun genel kurallarına geçilmeden önce bazı teknik terimlerin ve kavramların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Şimdi bu kavramlar üzerinde biraz duralım. Acaba inanma arzusu düşüncesindeki hakiki tercihler ne demektir? Bunların özellikleri nedir? “Nesnel Kanıt”, “Canlı Tercih”, “Ölü Tercih”, “Zorunlu Tercih” ne demektir?

4.1.1. Hipotezler ve Tercihler

İnançlarla ilgili önerilebilecek herhangi bir şeye hipotez denilir. Tercih ise iki hipotezin bir arada sunulduğu bir durumda karşı karşıya kalınan durumdur. Bu tercihler canlı-ölü, zorunlu-zorunsuz, önemli-önemsiz tercihler olmak üzere üç çeşittir.²⁸² Bu üç çeşit tercihten elde edilen bir tercih daha vardır ki, bu da hakiki tercihlerdir. James için önemli olan da bu tercihler karşısında insanın takınacağı tavidir.

4.1.1.1. Canlı Tercihler

James canlı ve ölü hipotezleri elektronikçilerin kullandığı ölü ve canlı kablo terimine benzetmektedir. Ölü kablonun bir ucundan elektrik verdiğinizde öteki ucunda hiçbir tepkiye sebep olmayacaktır. Canlı kablo ise bir uçtan aldığı elektriği diğer uçtan en etkili şekilde vererek en canlı tepkiyi alacaktır. Aynı şekilde, bu kabloların kullanılma süreleri içerisindeki eskimeler de bu tepki türlerinin canlılığında farklılıklara sebep olacaklardır. Hipotezler de tıpkı bu kablo örneğindeki gibidirler. Canlı bir hipotez önerildiği kişiye hakiki bir imkân olarak görünür. Mesela Protestan bir gruba Mehdi'ye inanmaları söylene, bu görüş onların doğalarında herhangi bir elektrik bağlantısına sebep olmaz. Bu görüş Protestanlar için inanılabilirliğin ışıltısına sahip değildir ve onlar için ölü bir hipotezdir. Oysa aynı şey mehdi inancına sahip olsun veya olmasın herhangi bir Arap'a söylene, bu hipotez o

²⁸² Hunter Brown, “The Retrieval of ‘liveness’ in William James’s Will to Believe”, International Journal of Philosophy of Religion, Sayı 42, Nedherland, s. 97.

Arap'ın zihninin imkânları dâhilinde olması sebebiyle canlı bir hipotezdir. Buradan hipotezlerin canlılığının hipotezin kendi asli özelliğiyle alakalı bir şey olmadığı, hipotezin kendisine hitap ettiği kişiyle arasındaki ilişkiyle alakalı bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bir hipotezdeki maksimum canlılık, değiştirilemez bir eylemde bulunma istekliliği ile ortaya çıkar. Bu değiştirilemez eylemde bulunma istekliliğine ise inanç denir. Bununla beraber eylemde bulunma istekliliğinin bulunduğu her durumda inanma eğilimi de vardır.²⁸³

İki hipotez arasında yapılan seçime tercih denirken, iki canlı hipotez arasındaki seçime ise “canlı tercih” denir. Şayet Hristiyan bir gruba, “Muhammedi veya Teosofist” olun denirse, bu büyük olasılıkla “ölü tercih”tir. Nitekim bu gruba göre bu hipotezlerden her ikisi de ölü birer hipotezdir. Fakat aynı gruba “Agnostik veya Hristiyan olun” dendiğinde, bu bir canlı tercih örneğidir. Çünkü bu hipotezler o grubun düşünceleri dâhilinde canlılardır. Bu hipotezlere inanılmasa bile, o grubun almış olduğu eğitim ve çevre şartları bu hipotezleri onların zihinlerinde canlı tutmuştur.

4.1.1.2. Zorunlu Tercihler

Herhangi bir kişiye “şemsiye ile veya şemsiyesiz dışarı çıkma konusunda bir tercih” sunulduğunda bu zorunlu bir tercih durumu değildir. Kişi dışarı çıkmayarak bu tercihi yapmaktan uzak kalabilir. Aynı şekilde “beni sevin veya benden nefret edin” denildiğinde de karşıdaki kişi bu hipotezlere kayıtsız kalabilir. Ancak “ya bu dediklerimin doğruluğunu kabul edersen ya da çekip gidersin” denildiğinde karşıdaki kişi zorunlu bir seçenek durumuna düşürülmüş olur. Bu önerilenin dışında seçebileceği alternatif bir seçim yoktur. Özet olarak herhangi bir seçim imkânı olmayan ve tam bir mantıki ayrılık üzerine inşa edilen iki hipotezden birini tercih etmek durumunda kalmaya “zorunlu tercih” denir.²⁸⁴

4.1.1.3. Önemli Hipotezler

Bir bireyin, karşı karşıya kaldığı eşsiz durumlarda karar vermek durumunda kaldığı eşsiz fırsatlardır. Örneğin bir bilim adamı olan Dr. Nansen, bir kişiye Kuzey Kutbu keşfine katılmasını teklif etse, bu kişinin seçeneği önemli bir seçenektir. Çünkü bu tercih, buna benzer fırsatlar içerisinde ele geçebilecek tek fırsattır. Böyle bir tercih karşısında ya Kuzey Kutbu keşfine katılabilecek ya da bundan uzak kalınacaktır. Bunun aksine kişinin karşısına çıkan fırsat eşsiz bir fırsat olmayıp, bahis konusu kayda değer değilse, alınacak kararın akıllıca bir karar olmadığı

283 W.James, WB, s. 2-3; W.James, SP, s. 100-101; bkz. J. Diggins Patrick, *The Promise of Pragmatism*, London, 1994, s. 129; C. Türer, WJAA, s. 130.

284 W.James, WB, s. 3; W.James, SP, s. 101; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 75.

anlaşıldığında geri dönülebilecek bir karar ise böyle bir fırsat önemli bir tercih olmayıp, hipotezleri de önemli değildir. Böylesi fırsatlar bilim dünyasında fazlasıyla mevcuttur. Örneğin bir kimyacı doğrulanması için bir yılını harcayabileceğine inandığı canlı bir hipotezle karşı karşıya kalabilir ancak yaptığı testler karşısında inancının yanlış olduğu ortaya çıktığında hayati değere sahip bir kayıp yaşamayarak sadece zaman kaybına uğrar. Ancak önemli tercih dediğimiz tercihlerde ise eşsiz bir fırsat, hayati bir karar bulunmalıdır.²⁸⁵

4.1.1.4. Hakiki Tercihler

James'in "inanma arzusu" düşüncesinin temelinde, insanların hakiki bir tercih durumu ile karşılaştıkları bir zamanda sahip olacakları herhangi bir inancın irrasyonel olarak değerlendirilemeyeceği, bunun rasyonel bir karar olduğu fikri yatmaktadır. İşte bu bahsi geçen hakiki tercihler ise daha önce bahsetmiş olduğumuz üç tercihi birden içeren tercih biçimidir. Yani hakiki bir tercih: canlı, zorunlu ve önemli bir tercih olmalıdır.²⁸⁶ Örneğin kapalı bir mekânda yalnızca yeşil ve kırmızı kablolarla düzeneği kurulmuş olan bir saatli bomba ile baş başa kalan birisinin durumu, böyle bir durum olarak gösterilebilir. Bu kişi, kendisi için anlam ifade eden bir durum ile karşı karşıya kalmış biri olarak canlı iki hipotezden birini seçme gerekliliği nedeniyle canlı; bu kablolardan birini kesmek zorunda kalması sebebiyle zorunlu ve hayati ile ilgili dönülmez bir karar verecek olması sebebiyle de önemli bir tercih ile muhataptır. Bu üçlü tercihlerin tümünün bir araya gelmiş olması nedeniyle de hakiki bir tercih durumunda kalmaktadır. İşte inanma arzusu böyle durumların ortaya koymuş olduğu bir teoriden ibarettir.

James, özellikle dinî tercihler durumunda nesnel bir kanıt beklenmesi gerektiği görüşünü savunanlara kanıtçılar demektedir. Ancak kendisi böyle tercih durumlarında, kanıtçıların beklenmesi gerektiğini söyledikleri nesnel kanıtın asla elde edilemeyebileceğini, bu sebeple de eldeki delillerle tercihlerde bulunulması gerektiğini ve bunun da irrasyonel bir tercih olarak görülemeyeceğini iddia etmektedir.

James, sahip olunan şeyler arasında dinin konumunu, kendisini kaplayan kuvars kumlar arasından çıkarılan altın tozunun konumuna benzetmektedir. Burada bir ayrıştırma, hayatta kalmak için rekabet etme olmalıdır. Ancak öncelikle matrix (toprak ortam) ve kıymetli cevher ham olarak ortaya çıkarılmalıdır. Bir kez ortaya

285 W.James, WB, s. 4; W.James, SP, s. 102; E. K. Suckiel, PPWJ, s. 75; C. Türer, WJAA, s. 130.

286 Bkz.E. K. Suckiel, PPWJ, s. 74; C. Türer, WJAA, s. 130.

çıkarıldığında cevher bölünerek inceltilabilir, kavramlaştırılabilir, tanımlanabilir ve ayrıştırılabilir.²⁸⁷

Peki, bu kanıtçıların beklenmesi gerekir dedikleri nesnel kanıt ne demektir? Bunun üzerinde durmak bu teoremin anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

4.1.2. Nesnel Kanıt

James'e göre, mükemmel bir şekilde net bir ifadeyi bulmak isteyen bir kişinin başvurmak zorunda kaldığı skolastik dindarlık, "nesnel kanıt" adını verdiği bir öğreti ile mutlakçı kanaati geliştirmiştir. Örneğin bir kişi ikinin üçten az olduğundan, tüm insanların ölümlü olması sebebiyle kendisinin de ölümlü olduğundan ve kendi mevcudiyetinden şüphe etmez. Bunun sebebi bu fikirlerin onun zihnini aydınlatmasıdır. Belirli önermelerin sahip oldukları nesnel kanıtın nihai zemini, kişi ve önermeler arasındaki aklı ilişkidir. Herhangi bir şüphe duymadan bu zeminin kesin olduğunun söylenebilmesi için, hakkında düşünülen doğruluğun kesinlikle bir fikir birliğine bağlı olması ve nesne zihnen algılandığında öznenin bilişinin durgun olması gerekir. Bütün bu işlemde bulunan şey nesne ve zihnin bizatihi varlıklarıdır.²⁸⁸

James kendini, kendi insan bilgisi teorisine göre tam bir ampirist olarak tanımlamakla birlikte ampiristlerin sadece tefekkür konusunda ampirik olduklarını, ancak içgüdülerine güvenmek zorunda kaldıklarında da şaşmaz papalar gibi olduklarını ifade etmektedir. Ona göre, nesnel kanıt ve kesinlik şüphesiz hoş idealler olmakla beraber, bunları her zaman bulmak mümkün değildir. Bu sebeple de tecrübeler yaşanarak ve onlar hakkında düşünmeye devam edilerek elde edilecek pratik bir inanç ile yaşandığı taktirde fikirlerimiz daha doğru bir hal alabilirler. Bu fikirlerden birinin tekrar yorumlanamaz veya düzeltilemez olduğunu iddia etmek de yanlış bir tutumdur.²⁸⁹ Nitekim neyin gerçekten doğru olduğunun somut bir testi hakkında bir fikir birliğine varılmamıştır. Bazıları hakikatin ölçütünün ilhamda veya beyefendilerin fikir birliğinde veya kalbin içgüdülerinde veya ırkların sistematik tecrübelerinde olduğunu söyleyerek, ölçütü algı anının dışında gösterirken bazıları ise hakikatin ölçütünün algı anı olduğunu iddia ederler.

En çok methedilen nesnel kanıtla hala ulaşamamıştır; James'e göre bu kanıt düşünce hayatında sonsuz bir biçimde uzak bir ideali gösteren bir arzu veya sınır kavramıdır. Belli doğrulukların nesnel kanıtla sahip olduğunu söylemek, onların doğru olduğunu düşündüğümüzde onların doğru olduğunu ve kanıtlarının ancak o

287 W.James, *Pluralistic Universe*, New York, 1909, s. 316. (Bu eser bu dipnot itibari ile PU olarak isimlendirilecektir.)

288 W.James, WB, s. 13-14; W.James, SP, s. 110.

289 W.James, WB, s. 14; W.James, SP, s. 110.

zaman nesnel olduğunu söylemektir. Fakat pratikte ise kişinin gerçekten nesnel bir kanıt istinaden, davranışta bulunduğu inancı ekstra subjektif bir inançtan başka bir şey değildir. Birçok fikir kendisinin nesnel kanıtı sahip olduğunu iddia etmektedir. Ancak şu birbirine tamamen zıt örneklere bir göz atmak, bunun ne kadar nesnel bir kanıt olduğunu anlamak için yeterli olacaktır. Örneğin; vasıtasız olarak bilinen bir zihin ötesi dünya vardır-zihin ancak kendi fikirlerini bilebilir; ahlâkî bir zorunluluk vardır-zorunluluk arzuların tek sonucudur; sonsuz bir sebepler zinciri vardır-mutlak bir ilk sebep vardır; ebedi bir zorunluluk vardır-özgürlük vardır; bir amaç vardır-bir amaç yoktur; bir sonsuzluk vardır-bir sonsuzluk yoktur vs. Bu görüş sahipleri içerisinde bu sorunun asli olduğunu düşünen ve doğruluğu kavrayabilen zihnin kavradığı şeyin, doğruluk olup olmadığını gösterecek şaşmaz bir işaretin mevcut olmadığını iddia eden bir mutlakçı yoktur.²⁹⁰ James'e göre sahip olduğumuz tüm deliller bizi şu inanca sürükler görünmektedir: Bazı insanüstü yaşam formlarında kendimiz bilmesek bile bilinçli olabiliriz. Bizim evrendeki halimiz, bizim kütüphanemizdeki kedi ve köpeklerin hali gibi olabilir. Bu kedi ve köpekler kitapları görür, konuşmaları duyar ancak bunların anlamlarına dair herhangi bir ipucu bulamaz.²⁹¹ Bütün bunlarla beraber James, bir ampirik olarak nesnel kanıt ilkesinden vazgeçmekle, hakikat araştırmasından veya ümidinden de vazgeçmemiştir. James, imanlarının hala doğruluğun varoluşuna bağlı olduğunu ve tecrübelerini biriktirerek, düşünerek doğruluk yolunda daha iyi bir konum kazanacaklarını ifade etmektedir. Ona göre kendileri ve skolastikler arasındaki fark yöntemdedir. Skolastik sistemin gücü prensiplerinde, başlangıçta ve düşüncelerin başlangıcındadır. Ancak ampiriklerde ise güç sonuçta, neticede ve bitiş noktasındadır. Ampiriğe göre sistemin nereden geldiği değil, hangi kararın alınmasına sebep olduğu önemlidir. Bir ampiriğe göre bir hipotezin nerden geldiği önemli değildir; ister şans eseri olsun, ister ihtiras bu hipotezi fısıldamış olsun; önemli olan düşüncenin akışının hipotezi doğrulamaya devam etmesidir.²⁹²

Peki nesnel kanıt var olmadığında rasyonel bir inanç mümkün olabilir mi? James'in bu soruya dair cevabı önemli bir noktaya işaret eder.

4.2. Yetersiz Kanıt Durumundaki Rasyonel İnanç Biçimleri

James'e göre fikir meselesinde muhtemel bilici olan insan için ilk ve en önemli ilahi emir “doğruyu bilmek ve yanlışlıktan kaçınmak”tır. Ancak bu iki emir aynı ilahi emrin iki farklı ifadesi değildir. Bu emirlerin ifade ettiği kanunlar farklı

290 W.James, WB, s. 13-17; W.James, SP, s. 109-113.

291 W.James, PU, s. 309.

292 W.James, WB, s. 13-17; W.James, SP, s. 109-113.

kanunlardır. A doğruluğuna inanıldığında, B yanlışlığına inanmanın tesadüfi sonuçlarından kurtulması sebebiyle, sadece B yanlışlığına inanılmayarak A'ya inanılmış olmaz. B yanlışlığından kaçarken aynı zamanda B kadar kötü C ve D yanlışlıklarına da sapılabilir veya A dahil hiçbir şeye inanılmayarak da B yanlışından kaçınılabilir. Şimdi böyle bir durumda genellikle elde bulunan iki yoldan birisi tercih edilmektedir. Bu noktada, bazılarının göre doğruluk araştırması en önemli iştir. Bu sebeple de yanlışlıktan kaçınmak ikinci planda olabilir. Bazılarına göre ise en önemli şey yanlışlıktan kaçınmaktır ve doğruluk bu yanlışlıktan kaçınma sayesinde şans eseri bulunabilir.²⁹³

Yukarıdaki paragrafta bulunan tanımlamadan anlaşıldığına göre, James'in düşüncelerinin özü şu anlama gelmektedir; bazı insanlar bir inanç arzusu ile doğruluğu aramaktayken, yanlıştan kaçınmayı çok fazla göz önünde bulundurmayabilirler. Onlar bir hakikatin peşindedirler. Hakikat olarak ulaştıkları şeyin yanlış olma olasılığı da vardır. Ancak doğruluk arayışı bitmez ve en doğruya kadar araştırmaya devam ederler. Bu süreç içerisinde de yanlışlıkların olma ihtimali olmasına rağmen, bu kimseler hareketsiz bir şekilde doğruluğu beklemeyerek ellerindeki verilerle en doğruya ulaşmak çabasındadırlar. İkinci grup yani yanlışlıktan kaçınmayı ilk plana alan grup ise, yanlışlık yapmamak adına doğru bir inanca götürebilecek birçok veriyi göz ardı eder. Bunların temel düşüncesi "bir yalana inanmaktansa sonsuza dek inançsız yaşamak iyidir" biçimindeki bir anlayıştır. James bu tarz bir düşünceyi eleştirmektedir.

James'e göre "bir yalana inanmaktansa sonsuza dek inançsız yaşarım" diyen bir kişi aslında aldatılmak karşısındaki büyük korkusunu sergilemektedir. Bu kişi birçok arzu ve korkusunu eleştirebilir fakat aldatılmak korkusuna köle gibi itaat eder. Herkes aldatılmak korkusuna sahip olabilir ancak bu dünyada aldatılmak korkusundan çok daha kötü şeyler mevcuttur. Böyle bir sözü sarf eden kişi, askerlerine herhangi bir çatışma sonucu ölmek veya yaralanma riskine girmektense çatışmadan uzak durmalarının daha iyi olacağını söyleyen bir komutana benzer.²⁹⁴ Bize göre James böyle bir durumda ampirik bir filozofun, var olduğu sanılan bir doğrulukla elde edilen kalp hafifliğini, sürekli yanlışlıktan kaçınma maksadıyla doğruluk fikrinden uzak kalan gergin ve sinirli bir kalbe tercih etmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü daha sağlıklı bir kalp her durumda daha iyi ve daha uygundur. Buna götüren düşünce ise daha rasyoneldir.

293 W.James, WB, s. 17-18; W.James, SP, s. 113.

294 W.James, WB, s. 18-19; W.James, SP, s. 114.

James yanlıştan kaçınma düşüncesini ise tamamen bir kenara atmış değildir. Doğruluğu kazanmak veya kaybetmek şeklindeki önemli bir fırsat olmadığında doğruluğu hemen kabul etmek yerine yeterli delil ortaya çıkana kadar yanlışlıktan kaçınarak yanlışlığa inanma ihtimalinden korunulabilir. James'in bahsettiği, bu aciliyet gerektirmeyen ve yanlışlıktan kaçınmak adına yeterli kanıtın beklenebileceği durumlar, bilimsel sorulara aranan cevaplar için geçerlidir. Örneğin röntgen ışınları teorisine sahip olup olmamak, zihin malzemesine inanmak veya inanmamak ya da bilinçli hallerdeki nedensellik hakkında bir kanaate sahip olup olmamak arasında bir fark yoktur. Böylesi tercihler acil tercihler değildir ve bekleyebilirler.

Bu noktada, spekülatif sorularda zoraki tercihlerin var olduğu bir durum yok mudur, sorusu karşımıza çıkmaktadır. Acaba çözümleri duyulur bir kanıt için bekleyemeyen sorular nelerdir?

James'in inancın doğrulamasına dair temel felsefi eğilimi, yeterli delil elde edilmeden önce bir şeye inanmak üzerinde odaklanmıştır.²⁹⁵ Genel olarak “inanma arzusu” düşüncesine baktığımızda, James'in yeterli kanıt beklenmemesi gereken durumlara dair iki temel ilke belirlediği görülmektedir. Bunlardan bir tanesi zihni olarak karar verilemeyen hakiki bir tercih karşısındaki durum, diğeri ise bir olguya inancın, olgunun kendisini var kıldığı durumdur. Her iki durumda da meseleye inanç, uygun kanıta bağlı olmadan sağduyu veya ahlâkî fayda sebebiyle doğrulanır. İnanç, sadece inancın pratik sonuçları temelinde doğrulanır²⁹⁶ Şimdi bu durumları biraz açarak irdeleyelim.

4.2.1. Zihnen Karar Verilemeyen Hakiki Bir Tercih Durumu

Zihni olarak karar verilemeyen hakiki bir tercih durumunda kişi, vermesi gereken pratik bir karar ile karşı karşıyadır. O, pratik zeminde ahlâkî, sağduyusal düşünerek veya insanın seçiminin pratik sonuçlarını göz önüne alarak bir karar verir. Bu pratik sonuçlar oldukça önemli sonuçlardır. Böyle bir durum karşısında uygun kanıtın beklenmesi açık bir şekilde irrasyoneldir.²⁹⁷

Zihni olarak karar verilemez hakiki bir tercih ile karşı karşıya kalmış birey ne demektir? Böyle bir bireyi hayal ettiğimizde karşımıza hayati önemde bir mesele ile karşılaşmış, fırsatı biricik ve kararı geri dönülmez bir kişi imajı çıkmaktadır. Bu şartlar altında bu kişinin tutkusal zemindeki bir inanca, yaptığı tercihten dolayı ortaya çıkabilecek sonuçlar nedeniyle bağlanması ve ona inanması “meşru”dur. James'e göre dini inançlar da zihni olarak karar verilemeyen hakiki bir tercih

295 John R. Shook, *age*, s. 84.

296 E. K. Suckiel, *PPWJ*, s. 74, 79, 83.

297 C. Tüerer, *WJAA*, s. 131.

örneğidir. O, inancın doğrulamasını, inancın sağduyu ve ahlâkî sonuçlarına dayanarak açıklar. Sağduyusal olarak dini bir hipotez eğer doğru ise, James Tanrıya inanmayı, inanılmadığı takdirde “hayattaki biricik şans”ı yitirmek riskine oranla önemli bir avantaj olarak görmektedir.²⁹⁸

Konunun daha da netleşmesi açısından bir örnek daha verebiliriz. İlaç firmasında çalışan ve ilaçların insanlar üzerinde denenip denenemeyeceği ile ilgili olarak bir firmada karar merciindeki bir kişiyi düşünelim. Etkileri henüz belli olmayan, insana zararlı olabilecek bir ilacın denenmesi kararının alınma sürecinde bu kişinin durumunu ele alalım. Şimdi bu kişi bir karar merciindedir ve bu deneyi ya onaylaması ya da durdurması gerekmektedir, yani zorunlu bir tercih durumundadır. Karar onun için çok önemlidir ve bu sebeple de tercih canlı bir tercihtir. Seçim mühim ve ciddidir. Ödül yüksek, fırsat biricik ve geri dönülmezdir. Tercih zorlanmış ve mecburidir, kişi karar verememezlik edemez; çünkü karar vermemek de deneyin durdurulması ile aynı anlama gelecektir. Sonuç olarak ilacın zararlarının belli olmaması karar vermesini engelleyen bir sebeptir ve mevcut durum da zihni olarak karar verilemeyen bir tercihtir. Bu durumdaki bir kişinin tamamıyla ahlâkî teamüllere göre bir karara varması en makul çözüm olarak görünmektedir.²⁹⁹

James, belli durumların mevcudiyetinin, öznenin ona inanmasına bağlı olduğunu ileri sürer. Kişiler arası ilişkilerde veya kişisel amaçların yerine getirilmesinde farz edilen önermenin doğruluğuna imanın, belli eylemleri yerine getirmek için güdülenme sağlamasının zorunlu olduğu durumlar vardır ve bu eylemlerin ifası o önermenin doğruluğunun zorunluluğudur. Bu tür durumlarda olgunun mevcudiyeti inanca dayanır. Şimdi bu türden durumlar hangi durumlardır onlara değinelim.

4.2.2. Bir Olguya İnancın Olguyu Var Kıldığı Durum

James, inancın doğruluğunun olguyu var kıldığı durumlara bir örnek olarak sevgiyi örnek vermektedir. Mesela Ayşe'nin Ahmet'i sevip sevmemesi; Ahmet'in Ayşe'yi yarı yolda karşılaşmasına, Ahmet'in Ayşe'yi kendisini sevmek zorunda farz etmesine, Ahmet'in kendine güven duyurarak Ayşe'nin beklentilerini karşılaşmasına bağlı değildir. Ahmet'in, Ayşe'nin kendisini sevdiğine dair olan inancı böylesi bir durumda Ayşe'nin sevgisini ortaya çıkaran şeydir. Şayet Ahmet uzakta durup nesnel bir kanıt ortaya çıkıncaya kadar yani Ayşe bir şey yapıncaya kadar bir santim bile Ayşe'ye yaklaşmayı reddederse Ayşe'nin sevgisinin ortaya çıkma ihtimali çok

298 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 75-76.

299 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 77.

zayıftır. Erkeklerin, kadınların onları sevmek zorunda oldukları şeklindeki iyimser ısrarından dolayı, birçok kadının kalbi yenik düşmüş ve gerçekten de bu inanan erkeği sevmişlerdir. Erkek, kadınların kendini sevmeyeceği hipotezinden hoşnut olmaz. Burada belli bir doğruluğa duyulan arzu özel bir doğruluğun mevcudiyetini doğurur ve bu durum birçok örnekte de bu şekilde gerçekleşir.³⁰⁰ Burada erkeğin kendi üzerinde bulunan güçlere duyduğu inanç, kendi doğrulamasını yaratan bir iddia olarak ortaya çıkmaktadır.

Büyük veya küçük herhangi bir sosyal organizmanın varlığı da böyle bir inanç sistemine bağlıdır. Her bir üyenin, diğer üyelerin eş zamanlı olarak kendi görevlerini yapacakları düşüncesiyle kendi görevlerini yerine getirmeleri sayesinde bu organizmalar varlıklarını sürdürürler. Sosyal organizmanın varlığı, ortak bir sonucu elde etmede işbirliği yapan bağımsız kişilerin birbirlerine duydukları inanca bağlıdır. Mesela bireysel olarak ne kadar cesur olurlarsa olsunlar, bir tren dolusu yolcu birkaç eşkıya tarafından soyulabilir. Çünkü herhangi bir yolcu bir direniş hareketinde bulunduğu kendisine destek verilmeyebileceğini ve vurulacağını düşünerek korkarken, eşkıyalar birbirlerine güvenmektedirler. Şayet trendeki herkes birbirine destek verecekleri konusunda birbirlerinden emin olsalar, her biri direniş geçer ve bir daha da kimse tren soymaya kalkışamaz. O halde, bir olgunun hazırlayıcı bir inanç olmadan ortaya çıkamadığı durumlar vardır. Aynı zamanda bir olguya duyulan inanç da olgunun yaratılmasına yardım ettiğinden bilimsel kanıtın önünde koşan inancın, düşünen bir varlığın sahip olabileceği en düşük ölümsüzlük türü olduğunu söyleyen akılsız mantıktır.³⁰¹

James, çağdaşları tarafından bu konuda da eleştirilmiştir. Örneğin Huxley ve Clifford, yeterli kanıt elde edilene kadar herhangi bir şeye inanılamayacağını, buna inanılmasının ise akli olmamanın dışında, aynı zamanda ahlâkî de olmadığını söylemektedir.³⁰²

James'in nesnel veya yeterli kanıt beklenmesine gerek olmadığı durumların ilkelerinden bahsettikten sonra, şimdi de inanma arzusu kavramının içeriği, en yoğun ve önemli olan "din" olgusuna uygulandığını temellendirmeye çalışalım.

4.3. İnanma Arzusu ve Din

James, tüm tercihleri ve dini inançları harekete geçirme kriterlerine göre değerlendirmektedir. Bu alanda da pragmatik bir görünüm sunmaktadır. Ona göre dini tercih durumunda bile eğer dini inanç, dini olmayan bir hipoteze inanmakla

300 W.James, WB, s. 23-24; W.James, SP, s. 118.

301 W.James, WB, s. 24-25; W.James, SP, s. 119.

302 Henry Jackman, age, s. 3.

kıyaslandığında insanları farklı eylemlere yöneltmiyorsa anlamsızdır. Bu sebeple, James nazarında eylem gerçekten önemli bir ayırıcı özellik olarak görünmektedir.³⁰³

James'e göre dini hipotez asli olarak iki temel iddiada bulunur; ilk olarak dinin en son sözü söyleyen şey olduğunu iddia eder, ikinci olarak da bir kişi birinci olumlamayı kabul ettiği taktirde çok daha iyi olur. Peki, bu her iki iddia da doğru olduğu taktirde mantıki unsurlar nelerdir? Burada ilk olarak, inançla daha şimdiden belli bir hayati iyi kazanılacağı ve inançsızlık ile de bu hayati iyinin kaybedileceği iddia edilmektedir. İkinci olarak, din bu iyi devam ettiği müddetçe zoraki bir seçenektir. Şüphe edilerek veya meselenin daha da aydınlanması beklenecek bu meseleden kaçılmaz, çünkü böyle yapılması halinde dinin doğru olmama ihtimaline karşın yanlıştan kaçınılmış olabilir belki; ama din doğruysa bu şekilde bekleyerek tıpkı inanılmadığında olduğu gibi iyi kaybedilir.³⁰⁴

James, E.L. Godkin'e 17 Ağustos 1897'de yazmış olduğu mektupta risk almanın rasyonelliği hakkında şöyle demektedir:

“ Sayın Godkin,

‘Will to Believe’ e cevaben yazdığımız nazik not için teşekkür ederim.

Tıpkı sizin bana kitabımla ilgili bir mektup yazacağınızı ummadığım gibi sanırım size cevap yazacağımı ummuyordunuz. Din ile ilgili ne kastettiğimi sormuş ve bu kelimeyi tanımlamadığım sürece makalemin etkin olmayacağını eklemiştiniz. Bu nedenle konuya açıklık getirmek için size bir şeyler yazmadan edemedim. Bir kişi için din, bir çizgide onun için canlı olan bir hipotezdir ki bu hipotez bir başkası için ölü olabilir. Göstermeye çalıştığım şey şudur ki; kişi kendi hipotezine prensip ya da metodolojik olarak inandığı, inanmadığı veya şüphe duyduğu anda ya bir çeşit risk alır ya da kendi açısından başka bir risk alır. Riskten kaçış yoksa neden bir kişinin insanlık görevi bu riski almak olmasın? Bana göre, bu temele dayanarak ve bir diğerinin risk alma seçimine saygı duyarak, şimdi olduğundan daha net bir zihne sahip oluruz. Nitekim şuan çoğumuz, var olmayan bir rasyonel kesinliği doğru farz eder ve kendi karakteristik inanç tutumlarımızı geliştirdiğimiz yarı-istemli zihinsel eylemi reddeder. Burada istemli doğamız aktif olduğuna göre neden dürüstçe gerçekle yüzleşmeyelim ve neden itirafın faydalarından yararlanmayalım.”³⁰⁵

James, “hata ihtimalindense doğruluğu kaybetme riski iyidir” diyen anlayışı imanın vetocuları olarak görmektedir. Bu kişiler tıpkı inananlar gibi aktif olarak kendi kumarlarını oynamaktadırlar. Nasıl inananlar, dini hipotezleri destekliyorlar ise bunlar da dini hipotezlere karşı kendi cephelerini desteklemektedirler. Din için

303 E. K. Suckiel, PPWJ, s. 80.

304 W.James, WB, s. 25-26; W.James, SP, s. 120.

305 W.James, TLWJ II, s. 64-65.

“yeterli kanıt” bulununcaya kadar şüpheli olmak gerektiğini iddia etmek, dini hipotezlerin mevcut olduğu durumlarda dinin yanlış olduğu korkusuna boyun eğmenin, dinin doğru olabileceği ümidine boyun eğmekten daha akıllıca ve daha iyi olacağı görüşüyle aynı anlama gelmektedir. Umut yoluyla aldanmanın korku yoluyla aldanmaktan daha kötü olduğunu ispatlayan herhangi bir delil yoktur. Bir kişi kendi bahsi, kendi risk türünü seçme hakkı verecek kadar önemli olduğunda, o kişi bilim adamının talimatlarına uymak zorunda değildir. James bu türden bilim adamlarının talimatlarını reddettiğini, şayet din doğru ise ve dini doğrulayacak kanıtlar yetersiz ise, hayatta kazanan tarafta olabileceği tek şansı elinden kaçırmamak için, kanıtçıların yangın söndürücülerinin kendi hayatını etkilemeye çalışmasına da izin vermeyeceğini ifade eder.³⁰⁶

James, Tanrı'nın kendisini tam olarak tanıtmamasını bekleyen kişinin de ona inandığı takdirde tanıma şansı varken, olduğu yerde kanıt beklemesi yüzünden Tanrı ile tanışma fırsatını sonsuza dek yitireceğini söyler. Aynı zamanda doğruluk araştırmasındaki agnostik kuralları da kabul edemeyeceğini veya kendi iradi doğasını bu oyunun dışında tutamayacağını, eğer belli doğruluk türleri gerçekten var ise bu doğruluk türlerini mutlak olarak engelleyen bir düşünme kuralının irrasyonel bir kural olduğunu,³⁰⁷ eğer Tanrı'ya inanılmazsa irrasyonel olunacağını iddia etmektedir.³⁰⁸ James'in dediği gibi Tanrı'nın kendisi ile ilgili daha açık kanıtlar vermesini beklemek gerçekten de hiçbir şekilde makul bir anlayış değildir. Bir kimse, üçgenin varlığını kabul etmediği sürece iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu doğrusuna veya Phythagoras teoremine ulaşamaz. Bu doğrular açık ve seçik oldukları halde, üçgenin varlığına dair daha fazla delil beklemek rasyonel bir anlayış olamaz.

John Hick (d.1922) gibi bazı düşünürler, bu teorinin daha önceden 17.yy.da fideist Pascal(1623-1662)'in matematiksel inanç kuramı ile ortaya konduğunu iddia etmektedir.³⁰⁹ Ancak James'in bu teorideki çabasının daha farklı olduğu aşikârdır. Nitekim James'in kendisi de Pascal'ın inanç teorisine referanslarda bulunmuştur. Ancak bu teorinin inancın içeriğiyle tam olarak uygun düşmediğini, bunun yalnızca her türlü delile karşı halen inançsızlıkta ısrar eden kanıtçı anlayışa karşı kullanılan son mermi olarak öne sürülebileceğini ifade etmiştir.³¹⁰

306 W.James, WB, s. 26-27; W.James, SP, s. 120-121; bkz. J. R. Shook, age, s. 84,85.

307 W.James, WB, s. 28; W.James, SP, s. 122; E. K.Suckiel, PPWJ, s. 83.

308 J. R. Shook, age, S.85.

309 John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-hall, 1963, s. 65.

310 W.James, WB, s. 5-6; W.James, SP, s. 103.

Pascal'ın inanç teorisi bir kumar oyunundaki risk analizine benzemektedir. Şayet kaybedersem dünya zevklerinden mahrum kalırım ama kazanırsam büyük ikramiye olan ebedi mutluluğu elde ederim anlayışına dayanmaktadır. Aslında bu düşünce Hick'in iddiasındaki gibi ilk olarak Pascal tarafından ortaya konan bir düşünce de değildir; çok daha eski bir dönemde, aynı görüşün bir benzerine Hz. Ali'den referansla bazı kaynaklarda da rastlamaktayız. Hz. Ali'nin yanına gelen bir dinsiz "Eğer Allah yoksa bu kadar yaptığın şeyler boşa gitmeyecek mi?" dediğinde Hz. Ali'nin cevabı "Eğer Allah yoksa; evet, yaptığım şeyler boşa gidecek ama ya varsa sen ne yapacaksın?" der. Anlaşıldığı üzere bu anlayış Pascal'dan da önce var idi. Ancak James'in de dediği gibi, bu hiçbir delili kabul etmeyen katı bir ateiste karşı kullanılabilir son delildir. James, "inanma arzusu"nda sadece bir kumar olasılığında kazanan olma şansından ziyade, işin içine inançları da sokmuştur. Bu düşünce şans oyununda kazanan olma olasılığından çok, inancın rasyonel olduğunu ortaya koyma ve kanıtçıların inananları irrasyonel olarak değerlendirmelerine karşın aslında kanıtçıların kendilerinin irrasyonel olduklarını gösterme amaçlı bir temele dayanmaktadır.

Gerçekten de James, kanıtçıları önemli bir noktadan yakalamış görünmektedir. Nasıl olur da kendilerine daha açık bir kanıt gelene kadar hiçbir şeyi inanmamayı bir insan rasyonel olarak görürken; herhangi bir inanç için elindeki delilleri yeterli olarak görmüş, gerçekten inanmış bir kişiyi irrasyonel olarak nitelendirebilir? Eğer inanan kişi yanlış bir şeye inandıysa zaten düşeceği durum yeterli kanıt bekleyen kişinin durumuyla aynı olacaktır. Fakat inandığı şey doğru ise böyle bir durumda elde edeceği ödül, çok daha büyük olacaktır. Bu durum piyango bileti almadan bekleyen bir kişinin bedavaya, hatta (dinin dünya hayatına olan olumlu etkilerini de göz önünde bulundurursak) aldığı bilet başına bir miktar da hediye alan kişiyi irrasyonel olarak göstermesine benzemektedir. Birisi biletin karşılığının olup olmadığını düşünürken ve bu sonsuza kadar sürebilecekken bu kişi nasıl rasyonel sayılabilir de, bedavadan bir şans elde ettiğinde bunu kullanmak isteyen bir kişi irrasyonel olabilir? Veya daha önce vermiş olduğumuz bomba örneğindeki gibi kablolardan birini kesmek o kişinin hayatını kurtarabilecekken herhangi bir nesnel kanıt sahibi olmadığı için hiçbir şey yapmayıp bombanın patlamasını bekleyen kişi nasıl rasyonel olarak kabul edilebilir de, kablolardan birini kesmeyi tercih eden birisi irrasyonel olarak nitelendirilebilir?

5. JAMES PRAGMATİZMİ'NDE BAZI METAFİZİK MESELELER ve DİN

James'in, her zaman için yüzünü nesnelere ve geleceğe dönen felsefesi acaba metafizik meseleler karşısında nasıl bir tutum takınmaktadır? Pragmatik bir filozof acaba metafiziği reddetmeli midir? Nesnel ve pratik sonuçlarla ilgilenen pragmatizm acaba materyalist bir düşünce midir? Materyalizmin metafiziği inkârına nasıl bakmaktadır? Şimdi bu sorulara James ve pragmatizminin cevabı nasıl olacaktır veya nasıl olmalıdır, bunun cevabını irdelemek yerinde olacaktır.

James'in metafizik ile ilgili üç temel problem olan cevher-araz, özgür irade ve tabiattaki düzenlilik veya düzensizlik meseleleri hakkındaki görüşlerine temas etmemiz uygun olacaktır. James'in, bu üç temel tartışma hakkındaki açıklamaları, diğer meseleler hakkında da ne düşüneceğiyle ilgili olarak temel kriterleri bize sunacaktır.

5.1. Pragmatizm ve Metafizik

James'in metafizik meseleler hakkındaki yorumlarına baktığımızda tartışmanın içeriğinden çok sonuçlarıyla ilgilendiği, geçmişinden çok geleceğiyle ilgilendiği, soyut tartışma yönünden çok nesnel alana nasıl etki ettiğiyle ilgilendiği görülmektedir. Ona göre metafizik meseleler ele alınırken, acaba gelecek ile ilgili bize neler vaat etmektedir? sorusu dikkate alınmalıdır. Eğer metafizik bir tartışmanın içerisindeyse cevapları karşılaştırmalıyız ve karşılaştırdığımız cevaplardan hangisi bize gelecek ile ilgili bir umut vaat ediyor ise o görüş benimsenmelidir. Bize tünelin sonunda bir çıkışın olmadığını fısıldayan bir düşüncedense, tünelin sonundaki ışığı bize vaat eden cevaplar daha faydalıdır ve dolayısı ile de iyi ve doğrudurlar.

James felsefesine değinenlere bakıldığında genel olarak pragmatizm, bir faydacılık olarak tercüme edilmiş ve birçok insan tarafından menfaatçilik gibi algılanmıştır. Pragma kelimesinin aslında görüldüğü üzere işe yararlık, iş bitiricilik anlamı sebebiyle tercih edilerek gereksiz soyut ve sonsuz tartışmalara bir son vermek amacıyla kullanılmış olduğu düşüncesini taşımaktayız. Genel olarak James'i değerlendirdiğimizde, bir menfaat felsefesinden çok umut ve vaat peşinde olan bir felsefeyi görmekteyiz. Belki de bu felsefenin adı beklencilik veya umutçuluk olarak isimlendirilmiş olsaydı, negatif anlamlarından daha kolay arınmış bir düşünce olarak üzerinde antipatik bir ismi taşımamış olurdu.

James'in bazı metafizik tartışmalara dair bizim öne sürdüğümüz bu iddialara dayanak teşkil eden görüşleri nelerdir? Bu görüşleri daha detaylı bir şekilde

incelediğimizde onun tüm metafizik âlem hakkında ne düşüneceğini anlamak hiç de zor olmayacaktır.

5.1.1. Özgür İrade

James, en önemli metafizik tartışmalardan biri olan özgür irade problemine farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, pragmatik ilkelerin eleğinden geçirmek suretiyle bir çözüm ortaya koymaya çalışmıştır. Özgür irade, James'e göre sadece insana verilmesi gereken değer ve insanın üstünlüğüne yakışan bir görüş olarak değerlendirildiğinde bile bir anlam ifade etmektedir. Özgür irade insana yüklenen öyle pozitif bir niteliktir ki, onun sayesinde insanın üstün oluşu ciddi derecede ortaya çıkar. İnsan sırf bu sebeple özgür iradeye inanmaya mecburdur. Özgür iradeyi kabul etmeyen deterministler ise insanların fertler olarak hiçbir şey yapmadıklarını, insanların sadece kozmosun geçmişteki hamlesini geleceğe aktardıklarını iddia ederek insanı küçültürler. Deterministlerin insanların sadece geçmişi geleceğe aktaran varlıklar olarak tanımlamasına karşılık, hür iradecilerin meşhur sorusu ortaya çıkar ki, o da “Sorumluluk, ceza ve mükafat nerede?” sorusudur.³¹¹

James'e göre, “özgür irade” pragmatik açıdan dünyadaki yenilikler, en dıştaki fenomenler kadar, en derin unsurlarında da geleceğin geçmişi taklit veya tekrar etmeyeceğini ümit edebilme hakkı demektir. Bu doktrin sayesinde en azından bir yenilenme ve düzelleme mümkün kılınır. Oysa determinizm, insanları imkan kavramının insanın bilgisizliğinden kaynaklandığına ve olgular arasındaki zorunluluk ve imkansızlığın dünyanın kaderini idare etmekte olduğuna inandırmak ister.³¹² Şüphesiz ki rasyonel bir insan, şeylerin daha iyi olabileceği bir imkânı tercih eder. Hür iradenin, gelecekte daha iyi bir dünyanın inşasını insana mümkün kılan bu vaat edici ve ferahlatıcı doktrini olmadıkça onun bir anlamı da olmayacaktır. Böyle olduğu için de, öteki dinsel metafizik doktrinlerin içerisindeki yerini alır.³¹³

Sonuç olarak James'e göre metafizik tartışmalar içerisinde özgür irade, mutlak, Tanrı, ruh ve dizayn kavramları vb. genel bir kozmolojik vaat kuramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Soyut olarak ele alındığında, bu kavramlardan hiçbirinin bir içeriği yoktur. Dinsel metafiziğe karşı ilgimiz, görgüsel geleceğimizin bizi kendisine karşı güvensiz bulması sebebiyle daha yüksek bir garantiye ihtiyaç duymamızdan kaynaklanmaktadır. Bu kavramlar, zihincilik açısından ele alındıkları zaman karanlık olsalar bile, hayatın çalılıkları arasına götürüldüklerinde orada etrafı aydınlatır hale gelirler.

311 W.James, PR, s. 54-55; W.James, MT, s. 59-60.

312 W.James, PR, s. 55; W.James, MT, s. 60-61.

313 W.James, PR, s. 55-56; W.James, MT, s. 60-61.

5.1.2. Tabiattaki Dizayn Meselesi

James'in ele aldığı bir diğer metafizik mesele de yaratılıştaki dizayn meselesidir. Buna, âlemdeki varlıkların yaşam biçimlerine ve gayelerine göre yaratılmış görünmelerinin yani varlıklar ve dış dünyanın uyumunun irdelenmesi olarak da bakabiliriz. Tanrı'nın varlığı, bazı tabii olgularla hatırlayamadığımız zamanlardan beri ispat edilmiştir. Birçok varlık birbirlerine bakarak meydana gelmişçesine uyumlu görünmektedir. Örneğin bir ağaçkakan, gagası, dili, ayakları, kuyruğu vb. her türlü organıyla sanki kabukları üzerinde böcek yumurtaları bulunan bir ağaç dünyası için, gözleri de sanki ışık kanunları için yaratılmıştır. Bu dizayn sahibine de insan seven bir Tanrı gözüyle bakılmıştır. James, Darwin'den sonra bu delilin arkasında pek durulmamasına şaşırıldığını ifade etmektedir. O, Darwin tarafından yıkıldığı düşünülen bu delilin, aslında hiç de zarar görmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim Darwin'in iddiasına göre âlemde birbirine uygun olan varlıktan çok birbiriyle çatışan varlıklar vardır. Tabiatın meydana getirdiği birçok eser, sırf birbirleriyle uyuşamadıkları için yok olmaktadır. Uyumsuzluk daha çok olmasına rağmen âlemdeki intibakların çokluğuna karşın da Darwin, şayet böyle bir uyum, bir gayeye göre şekilleniyor ise ağaçkakanın, ağaç kabuğu altındaki yumurtaların tümünü yiyebilecek tarzda yaratılmasının iyi bir Tanrı'nın varlığını değil, şeytanca bir yaratmanın varlığını kanıtlayabileceği iddiasında bulunmaktadır.³¹⁴

James, teologların Darwin'in gösterdiği olguları kucaklamak ve yine de onları Tanrısal maksadı gösterecek biçimde açıklamak adına kafalarını zorlayarak, mekanizmin aleyhinde bir gaye meselesine dönüştürmelerine de anlam verememektedir. James'e göre, teologlar adeta "Ayakkabılarım, ayaklarıma uyumlu bir biçimde şekillendirilmişlerdir, bundan dolayı da onu bir makinenin yapmış olması imkânsızdır." demektedirler. Bilinmektedir ki, her iki durum da söz konusudur. Ayakkabılar makine aracılığıyla ayaklara göre şekillendirilmişlerdir. Teoloji, çoğu zaman buna benzer yaklaşımlar sergileyerek, sadece Tanrı'nın verdiği şekilleri görmek istemektedir. James yaratmanın sadece insanları yaratmak ve korumak amaçlı bir şey olamayacağını düşünmektedir. Tanrının gayesi, yaratmayı ve insanları kurtarmayı büyük bir araç olan tabiat makinesi aracılığıyla gerçekleştirmektir. Tabiatın karşı koyan kuvvetleri ve kudretli kanunları olmasaydı insanın yaratılması ve mükemmelliği Tanrı için çok basit ve sade bir başarı olarak kalırdı. Nasıl ki bir futbol maçında amaç sadece topu kaleye atmak değil ise, âlemin yaratılmasındaki amaç da sadece yaratmak ve kurtuluşa erdirme olamaz. Şayet amaç sadece topu

314 W.James, PR, s. 52; W.James, MT, s. 56-57.

kaleye atmak olsaydı, oyuncular geceleri kimsenin olmadığı vakitlerde istedikleri kadar gol atabilirlerdi. Burada önemli olan topun kaleye girmesi değil; belirli bir alan içerisinde, kurallar dâhilinde, eşit oyuncuların bulunduğu bir zeminde gol atmaktır. Yaratma da aynen bu şekildedir. James'e göre bu şekilde düşünüldüğünde dizayn delilinin formu eski kolay insani yapısından kurtulmuş olur. Şekil vericinin verdiği şekiller insanoğlunun kavrayamayacağı kadar çok gelişmiştir. Onun amaçlarını, bu dünyadaki tekil varlıkların taşıdıkları iyilik ve kötülöklere göre anlamaya çalışmak mümkün değildir.³¹⁵

Tek başına "dizayn" kelimesi James'e göre, hiçbir şey ifade etmez ve ondan da hiçbir sonuç çıkarılamaz. Şekil verme var mıdır, yok mudur problemi anlamsızdır. Gerçek problem bir şekil verici var olsun veya olmasın, dünya nedir problemidir. Bu da ancak tek tek tabiatın tüm parçalarının araştırılmasıyla bilinebilir. Soyut olarak "dizayn" kelimesi boş bir laftan öteye geçmez. Hiçbir netice de taşımaz. Asıl ciddi olan soru 'hangi dizayn' ve 'hangi dizayn edici' sorularıdır. Bu sorulara cevap vermenin tek yolu ise olguların araştırılmasından geçer. Olguları araştırarak aldığı cevaplara istinaden, bir dizayn edenin varlığı ve bu dizayn eden varlığın da tanrısal bir varlık olduğunda ısrar eden kimse Tanrı, Ruh veya Mutlak terimlerinde elde etmiş olduğu gibi pragmatik bir faydayı elde eder. Eğer iman, dizaynı Tanrıca bir şekilde somutlaştırırsa bu terim de artık vaat sunan bir terim haline gelir. Bununla birlikte deneye döndüğünde ise gelecek hakkında daha güven sağlayıcı bir görüş elde edilir. Eşyayı hareket ettiren kör bir kuvvet değil de gören bir kuvvet ise, insan daha iyi neticeler bekler ve doğru olan da budur.³¹⁶

5.1.3. Cevher ve Araz

James'in cevher ve arazlar ile ilgili tanımlamaları klasik tanımlamadan farklı değildir. Bu sebeple onun cevher ve araz tanımlamalarına girmeden direkt olarak bu tartışma hakkında ne düşündüğüne bakabiliriz.

Cevher ve arazlar ile ilgili genel tartışma, bilindiği üzere bilincin ardındaki ruh meselesi üzerinedir. Örneğin Locke, bilincin ardında bir ruh cevherinin bulunduğu inancına ses çıkarmadan bakarken, onun ardından gelen Hume ve birçok görgücü psikologlar ruhu iç hayatımızdaki doğrulanabilir bağlantılar için bir ad olarak kullanılabilecek ancak bir cevher olarak kabul edilemeyecek bir şey olarak görürler. Yani ruhu bir cevher olarak kabul etmemektedirler.³¹⁷ Asıl mesele burada, hayatın ilkesinde ve idare edicisinde düğümlenip kalmaktadır. Buna göre acaba

315 W.James, PR, s. 52-53; W.James, MT, s. 57-58.

316 W.James, PR, s. 53; W.James, MT, s. 58.

317 W.James, PR, s. 45; W.James, MT, s. 48.

hayatın ilkesi maddi mi yoksa ruhî midir? Peki, âlem madde tarafından mı yoksa ruh tarafından mı idare edilmektedir?

James'e göre bu soruya ilaveten şu sorular sorulmalıdır. Acaba âlemin madde veya ruh tarafından idare edildiğini farz ettiğimizde hayatımızda nasıl bir değişiklik olacaktır? Âlem madde kaynaklı mıdır yoksa ruh kaynaklı mıdır sorusunu sorduğumuzda nasıl bir farklılık olacaktır? Maddenin veya Tanrısal ruhun eseri olarak kabul edince arada bir fark olacak mıdır? James'in bu sorulara karşın iki bakış açısı mevcuttur ve bu bakış açılarından biri geçmişe, diğeri de geleceğe yönelik bir bakış açısıdır.

Âlemin bütünüyle tek bir defada meydana geldiği ve şu anda sonunun geldiği ve hiçbir geleceği olmadığı düşünüldüğünde, bir teist ve bir materyalistin kendi açıklamalarını âlemin tarihine tatbik ederlerken teist, Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığını başarılı bir biçimde anlatırken; materyalist de aynı başarıyla âlemin kör kuvvetlerden nasıl ortaya çıktığını anlatabilir. Böyle bir durumda bir pragmatist bunlardan birini seçmeye davet edildiği takdirde olup bitmiş kavramlara nasıl bir test tatbik edebilir? Nitekim bir pragmatiste göre kavramlar, kendileriyle birlikte tekrar deneye dönülmesi gereken şeylerdir ve farklılıklar ortaya koymalıdır. James'e göre böyle bir durumda her iki kuram da bütün sonuçlarını göstermiş görünmektedir ve kabul edilen varsayıma göre her iki açıklama da bir pragmatiste göre denktir. Her iki kuram da ayrı kelimelerle adlandırılmalarına rağmen aynı anlama gelmektedirler ve tartışma da sadece kelimeler ve sözlerden ibaret kalır. Tanrı'nın var olduğu düşünüldüğünde, tamamlanıp bitmiş ve kurduğu âlem yıkılıp gitmiş iken bu Tanrı'nın kurduğu âlemin değerinden daha fazla ne gibi bir değeri olabilirdi? Eğer bir gelecek var olmayacak ise, âlemin bütün değeri ve anlamı onunla birlikte geçip gitmiş olan hislerle birlikte karşılığını görerek gerçekleşmiştir ve şimdi de onunla birlikte tükeniyor demektir. Yani Tanrı âlemi yaratmak dışındaki bir saygının ötesini hak etmiyor görünmektedir. Aynı durumu bir materyalist için de düşündüğümüzde âlemi ortaya koyan fizikî kuvvetler de âlemi var kılma açısından Tanrı varsayımının elde edeceği saygıdan daha azına layık olmayacaktır. Şayet Tanrı bir varsayım olarak kenara bırakılırsa ve âlemin var oluşundan sadece madde sorumlu tutulursa ne kaybedilecektir? Var oluş bir kerede gerçekleşmiş olacağına göre işin içine Tanrı'yı sokmak böyle bir var oluşu daha zengin veya daha canlı bir hale mi getirir? James, bu sorunun herhangi bir cevabını bulmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Her iki hipoteze göre de deneyimlerin gerçek konusu olan âlem, övmeler için de yermeler için de aynı anlama gelir. Âlemin sebebine madde adını vermek, parçalarından tek bir tanesini

eksiltmeyeceği gibi, Tanrı adını vermek de herhangi bir çoğaltmaya sebep olmaz. Kısacası piyes bir kere bitip perde inince, yazarı için parlak cümleler sarf etmekle eserin değeri çoğalmayacağı gibi, yazarı kötülemekle de değer azaltılamaz. Bu nedenle, şayet deneyimler ve hareket tarzlarının geleceğe ait herhangi bir parçası hakkında varsayımlardan bir sonuç elde edilemiyor ise Tanrıci veya Maddeci olarak çekişmek boş ve anlamsızdır. Bilge bir kişi, böyle tartışmalara sırtını dönüp oradan uzaklaşabilen kişidir.³¹⁸

James'in geçmiş perspektifine baktığımızda birçok itiraz aklımıza gelebilecekken, gelecek perspektifini gördüğümüzde bu itirazlara gerek kalmadığını düşünür hale geliriz. James, yine aynı meseleye gelecek perspektifinden bakıldığında, "İçinde yaşadığımız ve henüz tamamlanmamış âlemin, bir geleceği olan varsayımında acaba tanrıcilik mi yoksa maddecilik mi daha pratik bir anlam taşımaktadır?" sorusunu yöneltmektedir. James, felsefenin sadece geriye bakan bir uğraşı olmayıp aynı zamanda da geleceğe bakan bir yöne sahip olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple de bu âlemde ne olmuş, ne yapılmış, ne yaptırılmıştır bunu arayıp bulduktan sonra daha da öteye geçerek, âlem ne vaat ediyor sorusunu da sormalıdır. Pratik sonuçlar hakkındaki temel ilke tatbik edildiğinde, maddecilik mi yoksa tanrıcilik mi meselesi geleceğe dönük olarak canlı bir mana kazanmaktadır. Teizm ve Materyalizm, geriye bakış anlamında ele alındığında birbirlerine karşı tamamen alakasız bir durumda buldukları halde, gelecek perspektifinden ele alındığında tamamen farklı deneysel görünümlere bürünürler. Evrimci bilim tamamen karanlık bir geleceği, yok olacak bir âlemi, bir çöküntü ve tragedyayı vaat etmektedir. Bu çöküntü ve tragedyaya ise bilimsel materyalizmin özünü oluşturmaktadır. Oysa ki, Tanrı kavramının hiç değilse pratik olarak şu üstünlüğü vardır: O, daima muhafaza edilecek ideal bir düzen öngörür. Tanrı'nın var olduğu bir âlem pekâlâ yanabilir veya donabilir fakat onun eski idealleri hala zihninde yaşattığına ve bunları başka bir yerde yeniden yeşerteceğine inanılır. Onun bulunduğu yerde tragedyaya kısmîdir. Harap olma ve parçalanma mutlak anlamda en son şeyler değildir. Kısacası James'e göre, materyalizm ve spiritüalizmin gerçek anlamları, maddenin iç özü veya Tanrı'nın metafizik nitelikleri hakkındaki kılı kırk yaran soyutlamalarında değil, umut ve beklentilerde, beklenti duyulan vaatlerde ve bu vaatlerden ortaya çıkan pratik etkilerin ortaya koyduğu ince sonuçlarda aranmalıdır. James, cevher ve arazlar meselesindeki bu çözümüne karşın "Sağlam zihinlerin esası, yakınlara bakmak ve âlemin sonu gibi hayaletlerle uğraşmamaktır."

318 W.James, PR, s. 47-48; W.James, MT, s. 50-52.

diyenleri de sert şekilde eleştirmektedir. O, bu eleştiriye karşı mutlak şeylerin, son şeylerin, felsefi ilginin gerçek konuları olduğunu, bütün yüksek zihinlerin bu meseleleri ciddiyetle ele alacaklarını ve bunu hissedeceklerini, en yakınına bakmakla yetinen zihinlerin ise sıg insanların zihinleri olduğunu söyleyerek cevaplandırmaktadır. Ona göre materyalizmin güneşi bir kırgınlık denizinde batarken, spiritüalist sadakat bütün biçimleriyle bir vaat âlemiyle meşgul olmaktadır. Herhangi bir dinsel görüş insanlara ahlâkî tatiller sunar ve sadece en yalnız ve gayretli zamanlarda değil aynı zamanda neşeli, kayıtsız ve güven dolu zamanlarda da insanları harekete geçirir. Tanrı'nın varlığının delili kişisel iç deneylerdedir. Kişi bunu hissettiği anda, yanlış bir inancın peşine kapılmış bile olsa hiç olmazsa ahlâkî tatilden edindiği fayda açısından karlı çıkar.³¹⁹

5.2. Pragmatizm ve Din

James dini tarihsel bir olgu olarak görür ve inancın varlığını bireysel ve sübjektif ihtiyaçlara dayandırmaktadır. İnanma arzusunun tek başına bir din için yeterli olmadığını düşünür. İnsan dine inanma arzusu yanında, aynı zamanda ihtiyaç da duymalıdır. Ona göre insan dini en çok da ihtiyaç duyduğu zamanlarda muhafaza eder. Nitekim James'in kendisi de böyle bir inanca sahiptir. O bu konuda şöyle söylemektedir:

“Stoacılığımın katılığı bazen bana zulmetmektedir. Benim dine yönelik tavrım kabulden, benimsemeden ziyade itaat ve saygı biçimindedir. Ben dinin dışındaki her şeyin iflas ettiğini, ortadan kalktığını görüyorum. Her şey iflas ettiğinde ben dine yöneliyorum. Sırf streten dolayı dine sürükleniyorum ve dini son çare olarak görüyorum. Eminim ki kısmen de olsa haklıyım. Din insanın rahatken ihtiyacı olan bir şey değildir. Diğer taraftan da bu düşüncemin de kısmen yanlış olduğunun farkındayım.”³²⁰

James'in din anlayışında iki önemli unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; insanın subjektifliğinin, yeterince derin ve evrensel olduğu yer ve zamanlarda kendi ihtiyaçlarını çevreye empoze etmesinden kaynaklanan ahlâkî arzudur. Ahlâkî arzu, iyiliğin kötülükten kurtulması adına iyilik davasına bağlı kişilerin bu davalarına aşk, şevk ve ihtirasla bağlı olmalarının gerektiği bir dünyada ahlâkî arzu ihtiyacıdır. Çünkü içinde yaşadığımız dünyada iyiliğin hâkim olabilmesi için güçlü bir ahlâkî iradeye ihtiyaç vardır. James'in din anlayışındaki önemli unsurlardan ikincisi ise; güvenlik ve emniyet anlayışıdır. Nitekim “James'in Hayatı” başlığında bahsetmiş olduğumuz gibi James'te sürekli bir emniyet ve güven duygusu ihtiyacı hâkim

319 W.James, PR, s. 49-52; W.James, MT, s. 53-56.

320 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 353.

olmuştur. Bu ikinci unsurun önemli olmasında James'in hayati tecrübelerinin etkilerini görüyoruz.³²¹

James insanları “yumuşak başlı” ve “katı” insanlar olarak tasnif etmektedir. Yumuşak başlı kişilikler, dindar, değişmeyen dogmaları ve apriori hakikatleri sever; tabii olarak özgür istemi, idealizmi, Tek Tanrı'cılığı ve iyimserliği benimser. Katı insanlar ise daha çok maddeci, dinsiz, ampirist, duyusal, kaderci, plüralist (çoğulcu), karamsar ve kuşkucudur. Bazılarına göre, her iki grupta da belli çelişmeler mevcuttur ve bir ara yol bulmak gereklidir. İşte James ve onun gibiler bu yolu tercih edenlerdendir. Daha çok olgulara düşkün ve duyulara güvenmeyi tercih etmenin yanında dinsel inanç ihtiyaçlarından duyulan dehşet karşısında yumuşak başlı bir karaktere bürünürler.³²² İşte bu düşünce, iki uç karakter tipi olan yumuşak başlı ve katı zihinli karakter tiplerinin bir uzlaşımı ve ara yolu olan pragmatik din anlayışıdır. James'e göre deneyciliği benimseyen katı zihinli insanlar, akılcılığı benimseyen yumuşak başlı insanların ölümsüz ve mükemmel evren hipotezlerini tamamiyle yadsıyorlardı. Oysa ki, hakikate ulaşma çabasında evrensel kavramlar pragmatizm açısından en azından duyular kadar önem taşırlar ve hesaba katılmalıdırlar. Ancak bu önem bir işlerlikleri olduğu sürece geçerlidir. İşlerliğe sahip bulunan bu kavramlar, hayatın diğer alanlarına katkıda bulunan bir işlerlik de sergilerler ise aynı zamanda anlamlı olmakla beraber gerçeklik de kazanırlar. Mutlak kavramının işlerliğine ise dinler tarihinde sıklıkla şahit olunmaktadır.³²³ James, reddedilemeyecek olarak tanımladığı bu evrensel kavramlar hakkında bir duyumcu olarak ne düşünmektedir? Plüralist (çoğulcu) ve ampirist bir dünya görüşüne sahip olan James, ikili karakter tasnifinde katı zihnililer grubunda iken, evrensel kavramlar göz önünde bulundurulduğunda yumuşak başlı bir tavır göstererek üçüncü bir karakter türünü neden ortaya koymaktadır? Acaba bu bir tutarsızlık mıdır? James bu konuda iki tarafı da pragmatik bir sorgulamaya tabi tutmuştur: Acaba mutlak biçimde gerçek dünyayı, bu ahlâkî esin kaynağı olan ve dini bir değer taşıyan birliği tekilci mi yoksa çoğulcu olarak mı değerlendirmelidir? Ona bir ilkeymiş gibi mi yoksa bir sonmuş gibi mi yaklaşılmalıdır? O mutlak olarak mı yoksa nihai bir amaç olarak mı görülmelidir? Onun bir başlangıç mı yoksa bir bitiş olduğu mu düşünülmelidir? Bu sorular, James açısından çok farklı sonuçlara götürebilecek can alıcı sorular olarak görülmektedir.

James'e göre, öncelikle tüm ikilemin, pragmatist açıdan dünyanın sahip olduğu potansiyeller noktasında düğümlendiği görülmelidir. Akılcılık, mutlak birlik

321 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 353.

322 W. Durant, age, s. 506.

323 W. James, MT, s. 131.

ilkesinin entelektüel açıdan birçok olguya zemin hazırladığına inanır. Ancak aynı ilke, duygusal olarak olasılıkları sınırlayarak sonunda her şeyin güzel olacağını garanti eder ve gerçekleşebilir tüm potansiyelleri yalnızca iyi olanlarla sınırlar. Dünyanın nasıl olması gerektiğini ve nasıl olacağını düşünen insan ve dünyanın nasıl olabileceğini düşünen insan arasında dini anlamda çok büyük bir fark vardır. Akılcılar ve deneycilerin dine yaklaşım tarzlarında yaşanabilecek olasılıkların çerçevesi üzerine uzlaşmaz bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda öncelikle kelimenin kendisi ele alınarak işe başlanmalıdır: “Olasılık” ne demektir? Olasılığın sözlük anlamı; “Var olandan daha az var olmayandan daha çok gerçek olan, üçüncü ve melez niteliğe sahip bir hal demektir.” Olasılık kelimesinin gerçek anlamına ulaşabilmek için pragmatist yöntem uygulanmalıdır. Bir şeyin olasılık içerisinde olduğunu söylediğimizde ne gibi bir değişiklik olacaktır? James’e göre bir şeyin olası olduğu ifade edildiğinde, en azından bir şeyin olanaksız veya gerçek olduğunu söyleyen bir kişiye karşı çıkılabilir. Fakat bir kişi, bir şeyin olasılık dâhilinde olduğunu söylediğinde ona nasıl karşı çıkılabilir veya karşı çıkılabilir mi? Hayır, ona karşı çıkabilmek için elde onu reddeden kesin kanıtlar gereklidir ki zaten buna da kimse olası demez. Bir şey olasılık dâhilinde ise onu engelleyen hiçbir şeyin olmadığı ortaya çıkmış olur. Bundan yola çıkarak da müdahale zemini bulunmayışı, o şeyi olanaksız olmaktan çıkarır ve somut anlamda olanaklı hale getirir. Olasılıklar içerisindeki şeyin gerçekleşmesi, yalnızca onu engelleyen hiçbir koşulun olmadığı anlamına gelmeyip aynı zamanda da ona zemin hazırlayan koşulların var olduğu anlamına gelir. James bu durumu bir tavuk örneğiyle somutlaştırmaktadır. Olası tavuk, koşullar itibarıyla en azından bir yumurta ve kuluçka makinesinin varlığını gerekli kılar. Somut koşullar tamamlanmaya yaklaştıkça tavuk zemini daha olası bir duruma gelir. Somut koşullar tamamlandığında artık olasılık olmaktan çıkarak somut bir olguya dönüşür.³²⁴ Acaba bu yaklaşım pragmatizm açısından dinle ilgili olarak nasıl kullanılacaktır? James bunu “dünyanın kurtuluşu” bağlamında değerlendirmektedir. Dünyanın kurtuluşundan kasıt, determinizmin zorunluluğunun dışına çıkmak anlamına gelmekle beraber, aynı zamanda da dini kavramlar ve onlara inancın da anlamlılığının ortaya konması anlamına gelmektedir.

Dünyanın kurtuluşunun olasılık dahilinde olduğunu söylemek pragmatik açıdan ne anlam ifade edecektir? James’e göre bundan dünyanın kurtuluşuna dair bazı koşulların var olduğu anlamı çıkacaktır. Bu koşullar ne kadar olgunlaşırsa ve bunu engelleyebilecek koşullar ne kadar zayıf ise, kurtuluş olgusu o kadar çok

324 W.James, MT, s. 135-136.

yüksek bir olasılık haline gelecektir. Dünyanın kurtuluşuna dair sorularda zihinlerin tarafsız olması gerektiğini söylemek, gerçeğin ruhuna aykırıdır ve tarafsız kalınamaz. Nitekim herkes, evrendeki güvensizliğini asgari düzeye indirmeyi amaçlar. Her türlü tehlikeye açık bir hayat, herkesi mutsuz kılar ve kılmalıdır da. Her şeye rağmen pesimistler denilen ve dünyanın kurtuluşuna inanmayan çok sayıda mutsuz insan da vardır. Optimistler ise dünyanın kurtuluşunun kaçınılmaz olduğunu söyleyen gruptur. Bu ikisi arasında bir grup daha vardır ki, bu doktrine “meliorizm”³²⁵ denir. Meliorizm kurtuluşun ne gerekli olduğunu, ne de imkânsız olduğunu düşünür. Bunu bir olasılık olarak görür. Koşulları olgunlaştıkça kurtuluş da daha büyük bir olasılık haline gelecektir. James’e göre pragmatizmin böyle bir durumda meliorizme eğilim göstermesi kaçınılmazdır. Dünyanın kurtuluşuna dair kimi koşullar, gerçekten de mevcut iken bu olguyu görmezden gelmek imkânsızdır. Eksik olan koşullar tamamlandığında ise kurtuluş gerçekleşecektir.³²⁶

James, bu konuda insanların bireysel ideallerinde attıkları her bir adımın dünyanın kurtuluşuna dair bir adım olacağını düşünmektedir. Kişilerin, kendilerine dönük eylemlerinin dünyanın kurtuluşuna hiçbir şey katmayacağını savunanlara karşı ise; “Tüm dünyanın kurtuluşu olmasa bile, eylemimizin dünya üzerindeki etkileri oranında bir kurtuluştan söz edemez miyiz?” sorusunu sorarak kendi cevabını da “Neden olmasın?” şeklinde ortaya koymaktadır. Eylemler ve onların meyveleri dünyanın bir parçası ise neden onlara layık oldukları değer verilmesin? Eylemler, parçası oldukları dünyayı neden değiştirmesin? James bu konuda tek tek parçaların gelişiminin bütünü değiştirebileceğine inanan bir kişinin, mantıksızlıkla suçlanmasının anlamsız olduğunu söyleyerek bu durum karşısındaki şaşkınlığını belirtmektedir.³²⁷

Dini yaklaşımların, sözü edilen bu iki türü arasında derin bir uçurum göze çarpmaktadır ve James bunlardan mutlakçı yaklaşımı yumuşak başlılara hitap eden, plüralist yaklaşımı ise katı insanlara hitap eden bir felsefe olarak görmektedir. Plüralist yaklaşımın dini boyutlarını tamamen reddedenlerin sayısı hiç de az değildir. Bunlar plüralist yaklaşımı ahlak olarak nitelendirip, din sözcüğünü sadece monizm ile birlikte kullanma taraftarıdır. James bu iki eğilim arasında bir tercih yapmak durumunda kaldığında şu soruları sormaktadır: Monizmi savunanların talepleri

325 Meliorizm: Dünyanın daha iyi olma yoluna girip, giderek daha uyumlu, daha yetkin hale geldiğini; en azından dünyada kötülük olsa bile iyiliğin daha ağır bastığını; var olan evrim sürecinin dünyayı daha iyiye doğru götürdüğünü; insana düşenin iyilik için çalışarak, bu sürece katkı yapmak olduğunu savunan görüş: Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 585.

326 W.James, MT, s. 136-137.

327 W.James, MT, s. 138.

biraz fazla ileri gitmiyor mu? Dünyanın hâlihazırda bir şekilde kurtarılmış olması ve insanların hiçbir sorumluluğunun olmaması fazla iyimser bir yaklaşım değil mi? Dini iyimserlik çok pastoral değil mi? Her şeyin tümüyle güvence altına alınması zorunlu mu? Kurtuluş adına hiçbir bedel ödenmeyecek mi? Son sözün söylenmiş olması mümkün mü? Evrendeki her şey yolunda mı? Yaşamın hiçbir alanında aksama olmuyor mu? James bu türden sorulara verilecek cevabın mantık tarafından değil kader tarafından verilebileceğini söyler. Kendi adına böyle bir tercih durumunda kaldığında ise pragmatizmin iki görüşü uzlaştırma arayışını bir kenara bırakan, daha ahlakçı olan görüşü tercih edeceğini ifade ederek, bunun sebebinin de çoğulculuğu ciddi bir hipotez olarak ele alma yönündeki pragmatik tercihi olduğunu belirtmektedir. O, evreni tehlikelerle dolu bir macera olarak görmenin yanında, yaşamın sunduklarına karşı bir mirasyedi gibi davranılmaması gerektiğini, yaşamda gerçek kaybedenlerin ve kazananların olacağını, toplam bir korumadan bahsedilemeyeceğini, bir ideali köken olarak değil amaç olarak ele almanın, bütünsel değil somut değerlendirmek gerektiğini düşünmektedir. İnsanoğlunun sayısız hayali ancak evrenin bu ahlakçı ve epik türünde yaşam bulabilir. Böylesi bir evren insanın rasyonel ihtiyaçlarını karşılamakta son derece başarılıdır.³²⁸

Özet olarak James'e göre din plüralist ya da melioristik tarzda ele alındığı sürece, pragmatizmin dini eğilimler taşıdığı söylenebilir. Ancak pragmatizmde bu türden bir din anlayışını benimseyip benimsememek tamamıyla kişilerin kendisine kalmış bir şeydir. Pragmatizm dogmatik bir sonuca varmak için henüz çok erken olduğunu ortaya koyar. Nitekim hangi din anlayışının uzun vadede daha uzun süre işlerliğini koruyabileceği tam olarak bilinemez. İnsanların inançları ve inançları doğrultusundaki girişimleri daha kesin kanıtlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu noktadan hareketle çok farklı girişimler ortaya konabilecektir. Son derece katı bir anlayış sahibi olan biri için doğanın duyumsanabilir olguları yeterli olabilecek ve dine ihtiyaç duymayacaktır. Son derece yumuşak başlı biri dinin daha tekilci bir türünü benimseyecektir ve plüralist güvenceler ona yeterli gelmeyecektir. Ancak bunlar arasındaki bir kişiye ise çoğulcu ve ahlakçı din anlayışı daha sıcak gelecektir. James'e göre saf bir natüralizm ve transandantal mutlakçılığın temsil etmiş olduğu iki uç noktanın arasında ihtiyaç duyulan şey, tam da pragmatist ya da melioristik türden bir teizmdir.³²⁹ James'in bu meliorizm görüşü Spencer'in görüşüne gerçekten çok benzemektedir. Nitekim Spencer'a göre; doğru eylem, her geçen gün daha iyiye

328 W.James, MT, s. 140-142.

329 W.James, MT, s. 143-144.

doğru giden bir dünyada, yaşamaya değer olan bir yaşama katkıda bulunan eylemdir. Bununla birlikte, hayatta kalma mücadelesi amaç olmamalıdır. Hayatı süre ve derinlik bakımından zenginleştirmenin yolları aranmalıdır.³³⁰ James'in din görüşü de kurtuluşu ve dini buna göre düzenlemektedir. İnsanlar kurtuluş için çalışmalı ve her bir insanın atacağı her bir adımla hayat daha iyiye doğru yol almalıdır. Bu şekilde her bir ferдин gayretiyle hayat daha yaşanabilir bir hale gelecek, hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutlu olunacaktır. Öbür dünya var olmasa bile en azından bu dünyada mutlu olunacak ve pragmatik amaç gerçekleşmiş olacaktır. Bu, var olmayan bir dinden veya her şeyi Tanrı'dan bekleyen bir imancılıktan daha faydalı, daha iyi ve daha doğrudur.

James'in din anlayışı Russell tarafından eleştirilmiştir. Russell'a göre James, din ile insani bir fenomen olarak ilgilenmiş ancak dinin amaçlarına pek ilgi göstermemiştir. Eğer insanlar mutlu olacaksa bırakın insanlar Tanrı'ya inansınlar, biçiminde bir görüşü savunmuştur. Russell bu noktaya kadar James'in yaptığının felsefe değil iyilik olduğunu ifade eder. Ona göre James'in önermesi, Noel Baba'nın var olması düşüncesinin sonuçları iyiye vardır, önermesine benzemektedir. Oysa "Tanrı vardır" önermesinin "Hitler vardır" önermesindeki gibi inanmanın sonuçlarının iyi veya kötü olduğuna bakılmaksızın apaçık olması gerekir.³³¹ Russell'ın değerlendirmesi ilk bakışta haklı gibi görünmektedir. Ancak James'in sisteminin geneli içerisinde değerlendirildiğinde, James kendi sistematiği içerisinde tutarlıdır. Zaten James'in bu iddiaları Russell gibilere verilen bir cevap olarak ortaya konmuştur. James'e göre Tanrı'nın varlığına inanan bir kişi, kendi tecrübeleri içerisinde Tanrı'nın varlığına inanıyor ise, bu kişiyi Tanrı'nın varlığına dair somut delil getirmeye zorlamak anlamsızdır. İnanıldığı takdirde Pascal teorisinde olduğu gibi kaybedeceği bir şey yok iken, inanmadığı takdirde de kazanacağı bir şey yok ise ve kişi inandığında mutlu oluyorsa o insan inancında serbest bırakılmalıdır. Russell, James'in bu açıklamalarını sadece kendi mantıksal düzleminde düşünerek ya yanlış anlamaktadır ya da böyle bir görüş karşısında diyecek başka bir şey bulamayıp zaten James'in kendilerine karşı inşa ettiği bu mantık girdabına tekrar düşmektedir.

5.3. William James'in Kişisel İnancı

James'i eserlerinden ve felsefi açıklamalarından tanıyıp kişisel inancı üzerinde özellikle durmayan bir okuyucunun, James'i iyi bir dindar olarak tanımlaması olağan bir durumdur. Ancak bu kişilere James'in hangi dini savunduğu

330 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 585.

331 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1996, s. 186.

sorulduğunda akıllarına doğrudan bir cevap gelmeyecektir. Çünkü James belirli bir dinden ziyade genel olarak din olgusunu, inanmayı ve dinin unsurlarına inancı savunmuştur. Sadece bir din veya inancın üzerinde durup diğerlerini dışarıda bırakmamıştır.

James, tüm inançlara saygı ve sempatiyle eğilmiştir. Bu sebeple de çoğu zaman kendi inancı dışındaki inançlardan bahsederken kendisi de sanki buna inanıyormuşçasına içten bir dille bahsetmektedir. Diğer inançlara karşı bu muhabbeti sebebiyle de onun konuşmalarından ve bahsettiklerinden kişisel inancına has düşüncelerini ayırt etmek gerçekten de zordur. Birden fazla dinin var olması gerektiği düşüncesi, onun inanç akidesinin bir parçası olması sebebiyle her türlü inanca saygı duymakta ve bu sebeple de ne zaman kendi kutsallarından bahsediyor, ne zaman başkasınınkinden bahsediyor pek ayırt edilememektedir. Ancak James'in dehası da farklılıkları ve alternatifleri ortaya koyması ve her birinin kendi içindeki haklılıklarını görmesi ve gösterebilmesinde yatmaktadır.³³²

John R. Shook "The Pioneers of American Pragmatism" (Amerikan Pragmatizminin Öncüleri) kitabında "inanma iradesi ve din" başlığının ilk cümlesinde "James, hayatı boyunca dindar bir kişi idi"³³³ demektedir. Shook'un dindar kavramından tam olarak ne anladığını bilemiyoruz; ancak James'i dindar bir kişi olarak tasvir etmektedir. Şayet Shook, dindar kavramından dine karşı saygılı, inançlı, olumlu, dinin unsurlarının varlığının mümkünlüğünü savunmayı anlıyorsa gerçekten de tutarlıdır denilebilir. Ancak Shook da bizim anladığımız gibi dindar kavramından inandığı dini dogmalarıyla birlikte kabul eden, kutsal kitabı bir otorite olarak gören, ibadetlerine ve kutsal kurumlarına düşkün bir kişiyi anlıyorsa bu konu irdelenmeye değerdir. Nitekim James'i bu anlamda bir dindar olarak anlamak doğru bir anlayış olmayacaktır. Gerçekten, James'te bizim anladığımız anlamda bir dindarlık söz konusu mudur? James, Tanrı olarak neyi kabul etmektedir? Hristiyanlığın Tanrısını Tanrı olarak kabul etmekte midir? İncil'i bir otorite olarak görmekte midir? Ölümsüzlüğün varlığı veya yokluğu hakkında ne düşünmektedir? Kilise ve kurumsal din anlayışına nasıl bakmaktadır bunları sorgulamaya çalışalım.

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi James'in kişisel inancına dair ayıklamalar yapmak gerçekten zordur. Ancak bu konuda 1904 yılında James B. Pratt'ın William James ile yapmış olduğu bir anket, bize yol göstermek açısından çok faydalı olmuştur. Bu ankette James'e kişisel inancı ile ilgili sorular yöneltilmiş ve bu

332 R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, vol. II, London, ts, s. 352. (Bu eser bu dipnot itibari ile "TCWJ" olarak kısaltılacaktır.)

333 John R. Shook, age, s. 82.

sorulara felsefi açıklamalara girmeden sadece kendi inancı bağlamında cevap vermesi istenmiştir. James'in sorulara verdiği cevaplar içtenlikle verilmiş cevaplar olarak kendi inancının anlaşılması yönünde net bilgiler sunmaktadır. Şimdi bu anket ışığında ve önemli bir James araştırmacısı ve öğrencisi olan Ralph Barton Perry'nin de katkılarıyla James'in kişisel inancı nedir, bunun üzerinde durmaya çalışalım.

James insanların din anlayışlarını iki karakter bağlamında yani yumuşak ve sert karakterli insanlar olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre yumuşak karakterli insanları monist, hasta ruhlu kişilerle sert mizaçlı insanları ise sağlıklı ruhlu ve plüralist olarak tasnif etmiştir. Perry buradaki hasta ruhlu ve sağlıklı ruhlu terimlerinden hasta ruhluluğu gerçekten bir hastalık ve bunun iyileşmiş haline de sağlıklı ruhluluk denilebileceği anlamının çıkarılabileceği şeklinde bir yorum yapmaktadır.³³⁴ Ancak kanaatimizce bu terimlerden hasta ruh iyileşmesi gereken hastalıklı bir ruh halinin yerine kullanılmamaktadır; sadece James'in insan karakterleri tasnifi için verilmiş bir isim olarak kullanılmaktadır. Yani hasta ve sağlıklı ruh terimleri kanaatimizce kötümser ve iyimser ruh anlamında kullanılmıştır.

James'in din anlayışının temeli moralist ve plüralist yani ahlakçı ve çoğulcu bir yapıdan oluşmaktadır.

Pratt'in anketinde James'e din hakkında kısa sorular yöneltilmiş ve bu sorular da James tarafından kısaca cevaplanmıştır: (**Koyu** yazılar James'in cevaplarıdır.)

Kişisel olarak din size göre ne anlama gelmektedir?

a) Bazı şeylerin varlığına dair bir inanç? - **Evet.**

b) Duygusal bir tecrübe? - **Çok güçlü değil, fakat buna rağmen halen sosyal bir gerçeklik.**

c) Tanrı ve erdemlilik hakkında genel bir tutum? - **O bunları içerir.**

d) Veya başka bir şey mi? Eğer birçok unsuru var ise sizce bunların en önemlileri hangileridir? – **Bir şeyler yanlış gittiğinde doğrulama ve teselli için sosyal bir cazibe merkezi.**³³⁵

Görüldüğü üzere James dini tamamen pratik etkileri üzerinden değerlendirmektedir.

James'e göre Tanrı'nın değeri ideallerin daha güçlü müttefikleri olmaktır. James'in dini inancının temelinde Tanrı, ahlâkî iradenin bir destekçisi olarak alınır.

James'e Tanrı hakkında sorulan sorulara cevabı ise şu şekilde olmuştur;

Tanrı'dan ne anlamaktasınız? -**İdealite ve nihai faydanın birleşimi.**

334 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 354.

335 William James, *The Letters of William James*, vol. II. ed. Henry James, Boston, 1920, s. 213. (Bu eser bu dipnot itibari ile "TLWJ-II" olarak kısaltılacaktır.)

a) O bir zât mıdır? Eğer öyle ise Onun bir zât olmasından ne anlıyorsunuz? – **O bir şekilde duyarlı ve farkında olmalı.**

b) Veya sadece bir kuvvet mi? - **Öyle olması gerek.**

c) Veya size göre evrenin bir düşüncesi midir? – **Evet, fakat daha şuurulu, bana göre Tanrı sadece kendisine inanılacak ruhani bir gerçeklik değildir. Öncelikle din, dünyevi pratikleri çevreleyen ruhani ilişkiler evrenidir. Din sadece değerlerin ilişkileri değil vasıtaları ve aktiviteleridir.**

Tanrı'ya neden inanıyorsun?

a) Bazı argümanlardan dolayı mı? – **Kesin olarak hayır.**

b) Tanrı'nın varlığını tecrübe mi ettiniz? – **Hayır; fakat daha doğrusu Ona ihtiyacım var ve bu yüzden o doğru olmalı.**

c) İncil gibi bir otoriteden veya bir peygamberden dolayı mı? – **Tüm dindar insanların geleneğinden.**

d) Başka bir sebepten ? – **Sadece sosyal sebeplerden.**

Tanrı'ya tam olarak inanıyor musunuz, yoksa kullanmak istediğiniz için mi? – **Ben Onu kesinlikle kullanamam, şu an için inanıyorum.**

e) Onun gerçek bir mevcudiyetine inanmıyor musunuz? – **Tekrar ve tekrar söylüyorum, benim ideallerimin en büyük müttefiki.**

f) Tanrı'nın var olmadığını düşünseydiniz; bu sizin hayatınızda, mutluluğunuzda, ahlakınızda büyük bir fark yaratır mıydı? – **Söylemesi zor ama eminim ki, bazı değişiklikler olurdu.**

g) Tanrı size göre dünyevi bir dostunuz kadar gerçek midir? - **Belli belirsiz, gerçek bir dünyevi arkadaş kadar değil.**

h) Onun varlığını tecrübe ettiğinizi hiç hissettiniz mi? Eğer hissettiyseniz bu ne tür bir tecrübeydi? - **Hayır, asla.**

i) Eğer siz tecrübe etmediyseniz başkalarının Tanrı'nın varlığı ile ilgili ifade ettikleri direkt tecrübeleri kabul ediyor musunuz? **Evet, bu konudaki tüm tecrübeler çok güçlüydü, bunu görmezden gelemezdim. Bununla ilgili içimde bir tohum olduğu şüphesiz. Bu, beni sorumlu kılıyor.**³³⁶

Perry'e göre James dini hakikatin kendisi söz konusu olduğunda felsefi argümanlara hatta kendi argümanlarına bile pek önem vermemiştir. Nitekim, ona göre ikna edici delil pratik ve doğrudan olanlardır. Yani kişinin yaşadığı kendi tecrübeleridir. Perry gerçekten de tutarlı görünmektedir. James kişisel tecrübeler söz konusu olduğunda bunları kayda değer, pratik ve doğrudan olarak nitelendirmiş ve

336 W.James, TLWJ, vol. II, s. 213-214.

diğer teorilerin bu kişiyi tatmin etmede yetersiz kalacağını, kişi için o anda hakikatin kendi şahsi tecrübeleri olacağını düşünmüştür.³³⁷ Ona göre inançlı bir kişi (en azından kendi bilinçliliğine göre) kurtarıcı tecrübelerin içinden akıp geldiği daha geniş bir benlik ile sıkı bir ilişki içindedir. Bu tür tecrübeleri yeterince açık bir şekilde tecrübe eden ve çoğu kez bu tecrübeler ışığında hayatlarına yön veren kişiler, akademik, bilimsel ya da genel mantığın sesi tarafından, ne taraftan gelirse gelsin eleştirilerden neredeyse hiç etkilenmezler. Onlar kendi vizyonlarını edinmişlerdir ve bizim, görünmeyen ruhi bir çevrede yaşamakta olduğumuzu bilirler ki bu da onlar için yeterlidir.³³⁸ James, Pratt'ın anketinde de ifade ettiği gibi şahsen Tanrı'nın varlığına dair bir tecrübe yaşamamıştır;³³⁹ ancak 17 Nisan 1904'te James, Henry Leuba'ya yazdığı bir mektupta başkalarının yaşadığı tecrübelerin, kendisinin de bu tecrübeleri kabul etmesini sağlayacak kadar güçlü olduklarından bahsetmektedir. Kısacası James, bizzat Tanrı'nın varlığına dair bir tecrübe yaşamasa da, bazılarının gerçekmiş gibi hissettiği ideal bir varlıkla olan psikolojik sohbetlerinin canlılığından etkilenmiş ve Tanrı'nın varlığına dair duyguyu otantik olarak kabul etmiştir.³⁴⁰ Bu durum James'in epistemolojisi açısından da uygun bir durumdur. Nitekim ona göre bazı hakikatler başkaları tarafından doğrudan tecrübe edildiğinde, diğerleri bu hakikatleri kabul edebilir ve dolaylı bir doğrulama ile hakikate ulaşabilir. Duyusal bir veri aracılığıyla ortaya çıkan bu kabul, reddedilemediği sürece de hakikat olarak kalmaya devam edebilir.

James, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir tecrübe yaşamamış olsa da benzer duygular yaşamıştır. Yaşamış olduğu bu benzer duygular onun felsefi ve psikolojik emprisizminin merkezi özelliğini oluşturan normal tecrübelerden ibaret olmayıp mistik karakterli istisnai tecrübelerdendir. Örneğin, Adirondack ormanında kendisinin çok canlı bir şekilde tasvir ettiği bir izlenim yaşamıştır. Yaşadığı tecrübeyle Tanrı'yı hissetmemiş, ama o tecrübeden sonra insanların gerçekten hissetmiş olabileceklerini anlamıştır. James orada yaşadığı tecrübelerin Edinburg konferansındaki fikirlerinin oluşumunda çok etkili olduğunu ifade etmektedir.³⁴¹ Ona göre hem teoloji hem de felsefede asgari direnç çizgisi, insanüstü bilinç (Tanrı) ile birlikte bu bilincin her şeyi kuşatıcı olmadığı fikrini kabul etmektir. Başka bir deyişle Tanrı vardır; ancak güç, bilgi veya her ikisi açısından sınırlıdır.³⁴²

337 R. B.Perry, TCWJ, vol. II, s. 323, 354; J. Royce, William James, s. 21.

338 W.James, PU, s. 307-308.

339 W.James, TLWJ, vol. II, s. 213.

340 W.James, TLWJ, vol. II, s. 211.

341 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 355.

342 W.James, PU, s. 311.

James'e göre "Tanrı'nın aşkınlığı vurgulanmamalıdır; zira böylesi bir Tanrı, felsefe dükkânının bir hastalığıdır. Bu nedenle de teistik dinlerin geleneksel inançlarının çoğu şüphelidir. Teizmin geleneksel inançlarının belli görünüşleri lüzumsuz ve hatalıdır. James, teizmin bir kerede ve her şeyi yaratan geleneksel Tanrı'sının, insanlar tarafından dünya vasıtasıyla bilindiğini ve doğrudan değil, dünya vasıtasıyla insanlara etki ettiğini düşünür.³⁴³ Farklı mevcudiyeti ile böylesi bir Tanrı anlayışı, kâinatın en derin hakikate insanı dâhil etmemektedir.³⁴⁴

James, teizmin temelini teşkil eden birçok görüşü de reddetmektedir. Örneğin onun insanın mahiyeti ile ilgili inancı, düalist değil plüralisttir. O, plüralisttir zira insan mahiyetinin çok sayıda unsuru içerdiğine inanır. Bu paralelde ona göre Tanrı, bu plüralist kâinatın birçok üyesinden biri gibi görünür. O, pek çok teistin nitelendirdiği gibi düalist değildir, Tanrı ve dünya arasındaki ayrılığı öne çıkarmamaktadır. Aynı zamanda James geleneksel teizmi reddederken, mutlakçılar tarafından geliştirilen panteizmin modern tekçi çeşidini de reddeder. James'in kabullendiği çoğulcu kâinat, teizmi imkânsız kılarak insan ve Tanrı arasında dostluk kurar. Bununla beraber James, eşyanın mutlak toplamının hiçbir zaman herhangi bir biçimde gerçekten tecrübe edilemeyeceğini ve yayılmış, dağılmış ve de eksik birleştirilmiş görünümün başarılabilirliği kadarıyla hakikatin sadece bir şekli olduğunu iddia eder.³⁴⁵ James'e göre Tanrı, kâinatın en derin kuvveti ve zihni bir şahsiyet formu olarak algılanmalıdır. Onun şahsiyeti, belli nitelikleri içermesinden başka bir şeyle belirlenmemeli ve bu niteliklere karşı düzenimizin belirlenmesinde, onlar tümüyle iyi ve doğru olmalıdır.³⁴⁶ Tanrı, insan ile "ideal çizgilerde" dünyayı kurtarmak için birlikte çalışan bir arayıcıdır. Sadece insanlar veya Tanrı değil, her ikisi de özen gösterecekleri amaçlara sahip olmalı ve onların her biri diğerinin çağrısını işitebilmelidir. Tanrı ile aynı büyük kozmik bilinci paylaşan insan, dünya ile ilgili ölü hedeflerin değiştiğini görür. Pragmatizmin Tanrı'sı her çeşit vazifeyi yaparak dünyaya dalar. Dünya ile ilgili en küçük ayrıntılara dahi sonsuz önem veren böylesi bir Tanrı, insanın ahlâkî hayatında en güçlü saiklerden biri olur.³⁴⁷

Din için önemli bir unsur olan ölümsüzlük düşüncesine gelince, acaba James bu konuda ne düşünmektedir? O, Tanrı anlayışında olduğu gibi, ruhun ölümsüzlüğü konusunda da birey olarak ölümsüzlüğü savunmamış; ancak insanların ölümsüzlüğe

343 C. Türer, WJAA, s. 147.

344 W. James, PU, s. 25.

345 C. Türer, VJAA, s. 148.

346 W. James, "Reflex Action and Theism", WB, s. 122.

347 C. Türer, VJAA, s. 150.

olan inançlarını savunmuştur. James'in ölümsüzlük hakkındaki inancına dair sorulara şu şekilde cevap verdiğini görmekteyiz;

“Kişisel ölümsüzlüğe inanıyor musunuz? – **Kesinlikle hayır. Fakat yaşlandıkça inancım güçleniyor.**

Neden? – **Çünkü daha henüz yaşamaya uygun bir hale geliyorum.**”³⁴⁸

James “Human Immortality (İnsanın Ölümsüzlüğü)” adlı konferansında ölümsüzlüğü, insanın mevcut dünyevi bilinçliliğine dair beyin teorisi fonksiyonu ile çatışmayan bir şey olarak nitelendirir. James'in bu konferansındaki ana teması, ölümsüzlüğün teorik olarak imkânsız olmadığı bahsidir. Bununla beraber insanın ölümsüzlüğüne dair inancının çok da keskin olmadığını belirtmektedir. Bunun aksini iddia edenlere karşı da müsamahasız değildir. Yalnız şu sözlerinden de anlaşılmaktadır ki, James insanın birdenbire kaybolması fikrini kabul edememesi sebebiyle “Rabbim, ben bu kadar yarım kalan şey varken ölmekten tedirgin oluyorum”³⁴⁹ diyerek tedirginliğini dile getirmektedir.

James'in ölüme karşı tavrı her zaman cesurca olmuştur. O, ölümün cesurca karşılanması gerektiğini, hatta çok da ciddiye alınmaması gerektiğini söyler. O, ölüme karşı tavrın hafiflik, hoppalık, yüce zihinli stoacılık ve dini şevk karışımı biçiminde olması gerektiğini ifade eder. Önceleri ölümsüzlüğün ahlâkî değeri ve önemiyle ilgili olarak negatif bir değer benimsemesine karşın yaşlandıkça bu görüşü değiştirmiştir. 1904 yılında ölümsüzlüğün mümkün oluşuna dair bir duygu yaşamış ve bunu hissetmiştir. Ölümsüzlüğü ahlâkî bir ihtiyaçtan çok, pratikte bir ihtiyaç olarak hissetmektedir. O, ölümsüzlüğe dair felsefî bir delil getirmemekte ancak dünyadaki pratik hayatın ölümsüzlüğü gerektirdiğini ifade etmektedir. James'e bu pratik nedenin ne olduğu sorulduğunda, bu soruya “Yaşamaya daha henüz uygun bir hale geliyorum” cümlesiyle cevap vermiştir.³⁵⁰ Bu cevabından beş yıl sonra ise James şöyle söylemektedir; “Benim, hayatın ölümsüzlüğü ile ilgili en büyük delilim, tıpkı çocuğun (Hz. İsa'yı kastetmektedir.) hak ettiği gibi var olmayı hak eden bir kimsenin varlığıdır.” Yani James'e göre Tanrı'nın oğlu ölümsüzlüğü hak ediyor ise diğer insanlar da hak etmektedirler. Ona göre ölümsüzlük için en iyi delil budur. James, mizacında var olan yaşama sevgisi, sempatisi ve güçlü ahlâkî arzuları ile ölümün gereksiz bir şey olduğunu, olumsuz ve gayri akli bir şey olduğunu hissetmeye başlar. Onun bu düşünceleri özellikle iki arkadaşının ölümleriyle ilgili yorumlarından çıkmaktadır. Bu arkadaşlarından birisi Sarah Whitman diğeri ise Richard

348 W.James, TLWJ, vol. II, s. 214.

349 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 376.

350 W.James, TLWJ, s. 214; R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 356.

Hodgson'dur.³⁵¹ Her iki arkadaşı da hayat ve enerji dolu, çevrelerine faydalı insanlardır ve ölümleri de ani bir şekilde gerçekleşmiştir. Arkadaşlarının daha yakın zamanda neşeli, enerji dolu insanlar iken bir anda kefene sarılarak toprağa gömülmelerine ve bu kadar aciz olmalarına anlam veremeyen James bu ölümlerden çok etkilenmiştir.

Gençlik dönemlerinde cenaze törenlerine dair tatminsizliğini ifade eden James, cenaze törenleriyle ilgili yapacak bir şey olmadığını düşünmüştür. Fakat yaşı ilerledikçe bu görüşleri de değişmiştir.³⁵²

Dindar bir kişi dendiğinde akla ilk gelen şey, onun ibadetlerine olan düşkünlüğüdür. Acaba James ibadetler hakkında ne düşünmektedir? İbadetler konusunda James, Hristiyanlığın kurumsal ibadet biçimlerini ne doğal ne de kabul edilebilir görmektedir. İbadetlerin aptalca ve sünî olduklarını düşünmesi sebebiyle dua ve ibadet edemediğini ifade eder.³⁵³ Ancak James, ibadetin basitliği ve cemaatinin azlığı nedeniyle Harvard kilisesindeki şapelde günlük ayinlere katılmıştır. Perry'e göre James'in bu kilisedeki ibadetlere katılma nedeni, bu kilisenin ihmal edilmiş ve ümitsiz olması sebebiyledir. Bu kilise James'in şövalyelik duygularına hitap etmiştir. Kız kardeşinin ifadelerine göre James, çocuklarını daha çok küçük yaşta kutsal kitap öğretileriyle tanıştırmaya çalışmıştır. Ancak o, çocuklarının sorularından da anlaşılacağı üzere Hristiyanlığı ve dini anlatmakta pek de çocukların seviyesine inememiş görünmektedir. Örneğin, 3 yıl boyunca kutsal kitap eğitimi verdiği çocuklarından biri "Yahova kimdir?" diye sorduğunda James çok şaşırılmıştır. Hâlbuki o, çocukların bunu bildiğini sanmaktadır.³⁵⁴

James, dini inancı olan Hristiyanlığın kutsal kitabı hakkında İncil'in dini konularda otorite olduğuna inanıp inanmadığı sorulduğunda, cevabı net bir şekilde "Hayır" olmuştur. Ona göre İncil öylesine beşeri bir kitaptır ki, onu okuduktan sonra bir insanın onun yazarının Tanrı olduğunu düşünmesi hayret vericidir.³⁵⁵

James kilise ile tabiat arasında da bir uçurumun var olduğunu düşünmektedir. Ona göre kilise ve tabiatın ruhları birbirlerinden o kadar uzaktır ki; birisinden beslenerek gelişen bir hayal gücü, diğerinden beslenemez. O, doğa bilimleri çalışmış olması nedeniyle, kiliseci evren anlayışına sempatik bir yaklaşım sergilemesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, doğayı ortaya koyan Tanrı ile kilise tarafından ortaya konan Tanrı'nın aynı Tanrı olduğuna inanmak mümkün değildir.

351 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 357.

352 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 357.

353 W. James, TLWJ, vol II, s. 214.

354 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 357-358.

355 W. James, TLWJ, vol. II, s. 214.

James'in din anlayışı ne bir dogma, ne de kurumsal bir bağımlılık biçimini almıştır. Bir kilise veya bir akideyi, bir başka kilise veya akideye karşı savunmaz ve tutmaz. Babasının aksine, kendi şahsi inançlarını açıklamaya ya da özel bir şekilde formüle etmeye ilgi duymamış ve kendisini tüm dinlerin “öz” olarak kabul ettiği şeyi fikren kabul etmekle ve oldukça genelleştirilmiş duygusal tutumlarla sınırlandırmıştır. O, Tanrı'nın sadece ideallliğini değil aynı zamanda gerçekliğini de vurgulamaktadır. Ona göre Tanrı, insanların zor zamanlarında temasa geçebileceği bilinçli bir kuvvet ve kudrettir. İnsan bu kudret sayesinde zafer kazanacaktır. İnsanın ölümsüzlüğüne dair ise James ümitli bir yarı inanç beslemiştir. Bu özel doktrinsel doğrulamalar, inanma inancı, her türlü şahsi inanca sempatisi, şefkati ve iyi niyeti bütün arkadaşlarıyla olan ilişkilerine hâkim olup James'in kişisel inancının özünü oluşturmuştur.³⁵⁶

James'in felsefi düşünceleri ve epistemolojik görüşleri içerisinde en önemlileri olan pragmatizm felsefesinin ne olduğu, sağduyu düşüncesi ve bilginin oluşum süreci, hakikat anlayışı, inanma arzusu ve pragmatizmin din anlayışı gibi konulara değindikten sonra inancın rasyonelliğine dair James'in en fazla üzerinde durduğu dinî tecrübe anlayışına geçebiliriz. Kişilerin yaşamış oldukları dini tecrübeler ve kişiler üzerindeki pozitif etkileri James açısından inancın rasyonelliğine dair önemli bulgulardır. Şimdi acaba dinî tecrübe denilince James neden bahsetmektedir? Kimler hangi türde dini tecrübelerle sahip olabilmektedir? Bu tecrübeler esnasında hangi süreçler yaşanmaktadır?

356 R. B.Perry, TCWJ, vol. II, s. 358-359.

2. BÖLÜM

WILLIAM JAMES'TE DİNİ TECRÜBE

1- GENEL OLARAK DİNİ TECRÜBE

Dinle ilgili taklidi veya fideistik imana ya da kritik akılcı bir tahkikle geliştirilmiş rasyonel inanca götüren deliller yerine bizzat yaşanılan ya da gözlemlenen sıra dışı haller veya olaylar türünden kişisel dinî tecrübelerle ilgili son dönemlerde ciddi bir şekilde artış göstermiştir.³⁵⁷

William James'in dinî tecrübe anlayışını anlayabilmemiz için öncelikle “dinî tecrübe” kavramı üzerinde durmak yararlı olacaktır. Acaba dinî tecrübe ne demektir? Dinî tecrübenin çeşitleri nelerdir? Dinî tecrübe ve mistik tecrübe arasında bir fark var mıdır? Dinî tecrübenin kapsamı nedir? Felsefe ve diğer disiplinler arasında dinî tecrübe kavramı eş anlamlı mı yoksa farklı anlamlarda mı kullanılmaktadır? Şimdi, bu soruların cevaplarını aramaya çalışalım.

“Dinî Tecrübe” ya da “Dinsel Deneyim” terimi, esas itibarıyla dini, “insanların bireysel hisleri, davranışları ve tecrübeleri” olarak tanımlayan ve daha sonra da bu alanın klasikleri arasında sayılacak bir eser yazan William James ile birlikte popüler olmuştur. Dinî tecrübe C.S.Yaran'a göre, din ile ilgili duygular, düşünceler, kanaatler, inançlar, tutum ve davranışlar olabildiği gibi, bizzat kişinin kendi başından geçen özel içsel yaşantılar, haller, deneyim ya da tecrübeler veya bizzat kendi duyularıyla şahit oldukları, bir ölçüde sıra dışı denilebilecek dinî olaylara tanıklık etmektir. Çeşitli türleri ve dereceleri olabilen bu türden özel haller ve yaşantılara genel olarak dinî tecrübe denilmektedir.³⁵⁸

Dinî tecrübe genel olarak iki biçimde tanımlanmaktadır. Bunlardan ilki F. Schleiermacher (1768-1834), W.P. Alston (1921-2009) ve R. Swinburne (d.1934), M. Buber (1878-1965), Keith Yandell, Caroline Franks Davis, George Wall (1885-1962) gibi teist filozofların tanımlamalarına dayanarak “Teistik Biçim” olarak isimlendirilebilir. Buna göre, “Dinî tecrübe, Tanrısal varlığın doğrudan algılanması veya onunla karşılaşmadır.”³⁵⁹ İkinci tanımlama biçimi ise panteistik veya monistiktir. Bu tecrübe, W.T. Stace (1886-1967)'in “Birlik”, J.J.C. Smart (d.1920)'in “Saf Bilinç”, E. Underhill (1875-1941)'in “Mutlakla Bir Olma”³⁶⁰ dediği “Birlik

357 Bkz. Peter Danovan, *Interpreting Religious Experience*, London, 1998, s.vii, 9; David Hay, *Religious Experience Today: Studying the Facts*, London, 1990, s. 1-28, 52-85; Cafer S. Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, İstanbul, 2009, s. 27.

358 Cafer S. Yaran, *age*, s. 17; Ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1992, s. 81-82.

359 George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, USA, 1995, s. 11.

360 Evelyn Underhill, *Mysticism*, London, 1960, s. 72.

Tecrübesi”dir. Bu bağlamda dinî tecrübenin özünü, her şeyin birliğinin algılandığı ve Tanrıyla, Brahmanla, Nihai Gerçeklikle vb. birliğin yaşandığı özel haller, tecrübeler oluşturmaktadır.³⁶¹

Daha öz bir biçimde söylemek gerekirse dinî tecrübe, dinin maneviyat boyutudur. Dinî tecrübenin olmadığı bir dinin iman, amel ve ahlak boyutu var olabilir ama maneviyat boyutu çok zayıf ve cılız kalır. Dinî tecrübenin hayatî önemi ise vahiy ile olan ilgisinden kaynaklanmaktadır. Vahiy en üst düzeyde ve en özel anlamda bir dinî tecrübe türüdür. Bu sebeple peygamberler için vahiy kabul eden insanlar, öteki insanlar için dinî tecrübeyi yani Tanrı’nın insanlara yakınlığı ve yol göstericiliği gibi tecrübeleri yok saydıkları ve inkâr ettiklerinde vahiy tecrübesine olan inancı da zora sokmuş olacaklardır. Din felsefesi açısından bakıldığında dinî tecrübenin belki de en önemli yanı, deist veya panteist bir Tanrı tasavvurundan ziyade, yarattıklarıyla ilgilenen teist bir Tanrı tasavvurunun olduğunun en büyük göstergelerinden birinin yaşanılan dinî tecrübeler olmasıdır. Dolayısıyla felsefi teizmin veya dinin Tanrı’sının sıfatlarına inancın makullüğü dinî tecrübenin varlığını gerekli kılmaktadır.³⁶²

1.1. Dinî Tecrübenin Çeşitleri

Acaba dinî tecrübe yaşadığını belirten kişilerin hepsi aynı tecrübeyi mi yaşamış veya yaşamaktadır? Yoksa dinî tecrübenin farklı türleri de var mıdır? Bu konuda Tanrı’nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesine dair farklı iddialar vardır. R. Swinburne dini tecrübeyi yaşayanların bakış açısından yola çıkarak beş çeşit dinî tecrübe olduğunu ileri sürer.³⁶³

1. **Sıradan, herkesçe bilinen bir duyu nesnesi aracılığıyla Tanrı’nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi:** Mesela birisi bir dinî resimde, gün batımında veya okyanusta Tanrı’yı gördüğünü iddia edebilir. Zira dinî resimler veya gün batımları Tanrı değillerdir fakat ona göre, bunlar Tanrı’nın veya aşkın varlığın kendilerinde ve kendileri aracılığıyla karşılaşıldığı, temsil edildiği şeylerdir.

2. **Sıra dışı ve herkesçe bilinen bir duygu nesnesi vasıtasıyla Tanrı’nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi:** Mesela bir kimse, aşkın olanı Bakire Meryem’in Lourdes’ta görünüşü vasıtasıyla tecrübe ettiğini iddia edebilir. Bu şekil, bulut oluşumunda veya tutuşturulmuş fakat tümüyle kül olmamış çalılıkta görülen şekil gibidir. Biri sıra dışı bir şey tecrübe ettiğini söyleyebilir, aynı

361 Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul, 2006, s. 94.

362 Bkz. Cafer S. Yaran, age, s. 26-27.

363 Richard Swinburne, *The Existence of God*, London, 1979, s. 249-252; Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akil ve İnanç*, İstanbul, 2006, s. 18; Cafer S. Yaran, age, s. 18.

durumda başka biri de onu tümüyle alelade veya gündelik bir şey olarak değerlendirebilir.

3. **Kişiye mahsus ve normal duyu diliyle tasvir edilebilen duyular vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin Tecrübe edilmesi:** Mesela, tıpkı Peter'in vecd halindeyken her türlü hayvanın olduğu bir örtünün gökten indirildiğini gördüğü³⁶⁴ gibi, bir kişi rüyada veya hayalde Tanrı'yı tecrübe ettiğini iddia edebilir. Hayaller, rüyalar vb. duyu dilinde tasvir edilmesine rağmen sadece tek bir kişiye zuhur eder.

4. **Kişiye mahsus fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyular vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi:** Burada, bir kişi bir şeyi hisseder veya tecrübe ettiğini iddia eder, fakat bu şey kendisi hakkında konuşulabilecek bir şey değildir; anlatılamaz bir şeydir.

5. **Hiçbir duyum vasıtasına dayanmaksızın Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi:** Kişi sezgisel veya doğrudan doğruya Tanrı'nın veya Bir'in farkında olduğunu iddia etmesidir.

Dinî tecrübeye klasik İslâm literatüründe karşılık gelebilecek terimler, meûnet, keramet, keşf, ilham ve benzerleridir. İslam literatüründe olağanüstü haller kısaca şu şekilde tasnif edilmektedirler:

Mucize: Vahye mazhar olduktan sonra nebilerden zuhur eder.

İrhas: Vahye mazhar olmadan önce nebilerden zuhur eder.

Keramet: Peygamberine sıkı ve samimi şekilde bağlı olan ve ona titizlikle tâbi olan velilerden zuhur eder.

Meûnet: Allah'ın, herhangi bir Müslümanı, darda kaldığı veya sıkıntıya düştüğü zaman harikulâde bir şekilde kurtarmasına denir.

İstidrac: Kâfir ve fâsık kişilerden zuhur eden harikulâde hadiselerdir.

İhanet: Yalancı peygamberin davasında yalancı olduğunu gösteren ve onların isteklerinin zıddı olarak ortaya çıkan harikulâde hadiselerdir.

Şa'beze: Sihir ve büyü gibi olup dinî değeri bulunmayan ve harikulâde gibi gözükebilen şeylerdir.³⁶⁵

İnsanların kendi dinî tecrübelerini nasıl anladıklarına dair bu tasnif göz önüne alındığında insanların gerçekten neyi tecrübe ettiklerine dair soru hala cevap bulmamaktadır. İnsanlar gerçekten Tanrı'yı mı tecrübe etmektedirler yoksa bazı

364 *Kitab-ı Mukaddes*, Rasullerin İşleri, 10/10-16.

365 Detaylı bilgi için bkz. Cafer S. Yaran, age, s. 19-20; bkz. Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1980, s. 317.

tecrübeleri veya hisleri dinî olarak mı yorumlamaktadırlar? Filozoflar dinî tecrübenin yapısına dair üç bakış açısı teklif etmektedirler.

1.2. Dinî Tecrübenin Yapısı

Dini tecrübenin yapısına dair üç önemli görüş dikkat çekmektedir. Bunlardan biri dini tecrübeyi bir his olarak nitelendirirken, diğeri algı olarak değerlendirmektedir. Bir diğeri de dini tecrübeyi algı olarak değerlendirenlerin karşı görüşü olarak, dini tecrübenin yapısını dini inançlara dayalı bir yorum olarak gören anlayıştır. Dini tecrübenin yapısına dair bu üç görüşü şimdi daha detaylı olarak inceleyebiliriz.

1.2.1. Bir His Olarak Dinî Tecrübe

F. Schleiermacher (1768-1834), dinî tecrübenin entelektüel veya bilişsel bir tecrübe olmadığını ancak dünyanın dışındaki bir kaynağa veya bir güce mutlak bir bağımlılık hissi olduğunu iddia eder.³⁶⁶ Bu tecrübe, kavramsal ayırmalardan önce gelen bir histir, kendi kendini kanıtlar ve sezgiseldir. Bu sebeple de tasvir edilemez. Bu bilişsel bir tecrübe olmaktan çok duygusal bir tecrübedir. Bu düşünce Rudolf Otto (1869-1937) gibi birçok kişiyi etkilemiştir. Otto'ya göre, Tanrı'nın bazı tezahürleri akılla kavranabilir, ancak yine de Tanrı'nın derindeki mahiyeti aklen bilinemez ve bu açıdan Tanrı anlatılamaz. Tanrı'nın azametini, aklî olanın ötesine geçen bir şeyle yani hisle idrak etmek gerekir. Otto bunu esrarengiz olanın tecrübesi olarak adlandırmaktadır.³⁶⁷

Aynı durum W. James için de söz konusudur. Ona göre de hissetmek dinin daha derindeki bir kaynağıdır. Felsefî ve teolojik tefekkür dinî tecrübenin yan ürünleri ve doğal uzantılarıdır. Dinî tecrübe olmaksızın, ne teolojiler ne de dinî felsefeler olabilir. Saf entelektüel süreçlerle doğrudan dinî tecrübenin verilerinin doğruluğunu ispata çalışmak nafi bir çabadır.³⁶⁸

1.2.2. Algısal Olarak Dinî Tecrübe

William Alston (d. 1921) pek çok Tanrı tecrübesinin algı ile aynı yapıda olduğu kanaatinde. Gündelik duyu algısında algılayan-algılanan-fenomen olmak üzere üç ögenin olduğunu belirtir. Örneğin bir kedinin görülmesi durumunda kediyi gören kişi algılayan iken, kedi algılanan ve kedinin görünüşü ise fenomendir. Alston'a göre bu duruma benzer şekilde Tanrı tecrübesinde de üç öge vardır: Dinî tecrübeyi yaşayan kişi, tecrübe edilen şey (Tanrı) ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayan kişiye görünüşü. Kedi nasıl ki, bize kedi olarak görünüyor ve bu bir farz etme değil

366 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, Edinburgh, 1928, s. 17.

367 M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 21-22.

368 Bkz. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 22.

ise Tanrı da Tanrı olarak görülmektedir; yani Tanrı'nın, Tanrı olduğu farz edilmez, bizzat kendi görünümüdür.

Bu durum bazılarında tuhaf gelebilir ancak gerçekten de algı tecrübesi yani duyu tecrübesi Tanrı tecrübesinden birçok noktada farklılık gösterir. Örneğin, duyu algısı olağan iken Tanrı tecrübesi olağanüstü ve sıra dışıdır. Duyu algısı canlı bir görüntü arz ederken, Tanrı tecrübesi sönük bir yapıdadır. Tüm insanlar duyu algısına sahip iken, herkes dinî tecrübe yeteneğine sahip değildir. İşte bu noktadan hareketle acaba bu farklılıklar Tanrı tecrübesinin algı tecrübesinden farklı bir yapısının olduğunu gösterir mi? Hayır, elbette göstermez. Bazı insanların duysal ve algısal yeteneklerinin sınırlı olması; örneğin görme veya duyma yetilerinin zayıflığı, görme ve işitmenin algı biçimleri olduğu iddiasını şüpheli bir hale getirmez. Aynı şekilde çoğu kimsenin dinî tecrübeyi yaşamaması, Tanrı tecrübesinin algısal tecrübeye benzer bir yapıda olduğu iddiasını ortadan kaldırmaz.³⁶⁹

1.2.3. Dinî İnançlara Dayalı Yorum Olarak Dinî Tecrübe

Dinî tecrübenin yapısına dair üçüncü görüş ise dinî tecrübelerin algısal olduğu görüşüne karşı çıkan görüştür. Bu görüşte olan Wayne Proudfoot (d.1939)'a göre tecrübelerimizin algı olması için, algılanan nesnenin şurada (karşıda) olması ve bizim onu tecrübe etmemize nedensel olarak katkıda bulunması gerekir. Örneğin, bir kimsenin bir kedi gördüğünü söylemesi hem kedinin var olduğunun hem de bu kimsenin onu görmesine kedinin nedensel olarak katkıda bulunduğu kabul edilmesidir. Eğer kedi mevcut değilse ya da herhangi bir şekilde bu algıya neden olmamışsa bu durumda biz “bu kimse bu kediyi algıladı” veya “gördü” demez, bu kimsenin bir halüsinasyon gördüğünü veya başka bir şeyi kedi sandığını söyleriz. Proudfoot'a göre; dinî tecrübe tasviri, insanların ilahi bir şeyi tecrübe etmek şeklinde tasvir ettikleri dinî tecrübeleri yaşamış olmalarını kabul etmeye müsaade edecek kadar geniş olmalı, fakat kimsenin ilahî bir nesneyi fiilen tecrübe etmiş olmasını teslim etmeyi zorunlu kılmamalıdır. Ona göre dinî tecrübe, onu yaşayan kişinin dinî farz ettiği veya dinî olarak yorumladığı bir tecrübedir. Tecrübenin dinî oluşu onun dinî bir içeriğe sahip olması sebebiyle değil, kişinin her ne tecrübe ederse etsin ona kattığı inanç yapısı sebebiyledir. Proudfoot'a göre dinî tecrübeler, tecrübe edenin inanç sisteminden bağımsız olarak tasvir edilemez. Dinî tecrübeyi tasvir ederken, onu başka bir tecrübe türüne indirgemek tecrübeyi yanlış teşhis etmektir. Tabiatüstü öğeyi bir kenara bırakan bilimsel açıklamaların tecrübeyi tasvir etmekle ilgisi yoktur. Çünkü bilim tecrübeyi onun tabii nedenleri açısından açıklamaya çalışırken, dinî

³⁶⁹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 23-24.

tecrübe yaşayanlar tabiatüstü bir açıklamanın dinî tecrübenin tasvirinin bir parçası olmasını gerekli görürler.³⁷⁰

Proudfoot'un açıklaması algısal açıklamadan açık bir şekilde ayrılmaktadır. Algısal açıklamada, dinî tecrübeye neyin neden olduğu veya neyin onu meydana getirdiği bilinmek istenirken, Proudfoot bu kişinin tecrübeyi tasvir ederken neden bu hususi inanç sistemine başvurduğu ile ilgilenmektedir. Algısal açıklama ilahi olana dair bir şey anlamamıza yardım edebilirken, Proudfoot hem dindar insanları hem de onların sahip oldukları inançlara nasıl eriştiklerini anlamamıza yardımcı olmak istemektedir. Algısal açıklamanın bünyesinde dinî tecrübe iddialarının doğruluğunu değerlendirecek dayanaklar bulunabilir, Proudfoot için mesele doğruluk meselesi değildir.³⁷¹

1.3. Dinî Tecrübeye Güvenilirlik İlkeleri

Dinî tecrübenin gerçekliği ve güvenilirliğine dair bazı görüşler öne sürülmüştür. Buna dair iki önemli ilkenin esas alındığı tasnif dikkat çekmektedir. Bu ilkelerden biri “doğrulanabilirlik” ilkesi, diğeri de “safdillik” ilkesidir. Bu iki ilkeye ilaveten başka ilke önerileri de öne sürülmüş olmakla beraber üçüncü alternatifler genellikle bu iki ilkenin bir karışımı veya ara yolu niteliğindedir.

1.3.1. Dinî Tecrübeye Doğrulanabilirlik İlkesi

Dinî tecrübeye dair görüş belirtenlerden bazıları, dinî tecrübeyi toptan reddetmekte ve bu reddedişin temeli olarak da doğrulanabilirlik ilkesini öne sürmektedirler. Bu görüşe sahip olanlara göre, dinî tecrübeye güvenebilmek için dinî tecrübelerin doğal tecrübelerle uygulanan ölçütlere tabi tutulması gerekmektedir. Dinî tecrübeler de doğal tecrübeler gibi halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da özneler arası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir. Örneğin C.B. Martin (1924-2008)'e göre dinî tecrübenin de öteki tecrübeler gibi “denetlenebilir veya doğrulanabilir” olması gerekir. Elbette dinî tecrübelerin doğal tecrübeler gibi tekrar tekrar tecrübe edilebilir ve laboratuvar ortamına sokulabilir olmadığı açıktır. Bu durumda dinî tecrübe olarak öne sürülen olaylar, onları gerçekten dinî olarak yorumlamamıza ve dinin temellendirilmesinin haklı gerekçeleri olarak görülmesine izin vermezler. Bu ilkenin savunucularına göre dinî bir kaynakla irtibatlandırılan dinî tecrübe olarak ifade edilen olaylar tesadüf, ruh hastalığı kaynaklı illüzyon, halüsinasyon veya uyuşturucu ilaç sebebiyle ortaya çıkan olaylardır.³⁷²

370 M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 27-28.

371 Bkz. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 30.

372 Bilgi için bkz. Cafer S. Yaran, age, s. 30-31.

Kanaatimizce, bu görüşün tutarlı bir tarafı bulunmamaktadır. Nitekim doğrulanabilirlik ilkesinin dinî tecrübeye uygulanması imkânsız olmakla beraber, bu imkânsızlığın sebebi kıstas olarak kabul ettiğimiz doğal gözlem ve deneyleme metotlarının dini tecrübe alanında yetersizliği sebebiyledir. Dinî tecrübenin ve bu süreçte gerçekleşen olayların bu ölçütlere göre tespit edilemeyişi, bu olayların yokluğundan veya maraziliğinden kaynaklanmayıp eldeki gözlem aracının yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Mikroskop ve benzeri teçhizatın icat edilmediği dönemlerde mikropların gözle görülememeleri sebebiyle reddedilmeleri ne kadar anlamsız ise dinî tecrübelerin de elde bulunan teknik araçlarla gözlenememeleri sebebiyle reddedilmeleri de o kadar anlamsız görünmektedir. Ancak bu ilkeyi geçerli bir ilke olarak kabul etmeyişimiz bu ilke içerisinde bulunan mantıki veya akli doğrulamaları da tamamen reddettiğimiz anlamına gelmemektedir. Elbette ki dinî tecrübe yaşadığını iddia eden her kişiye, bizim elimizdeki araçlar bu tecrübeyi görmeye yeterli değil ancak sen öyle hissediyorsan doğrudur, demek de çok doğru bir tavır olmayacaktır. Şimdi doğrulanabilirlik ilkesine karşı bir tavır olarak ortaya çıkan safdillik ilkesini ele alabiliriz.

1.3.2. Dinî Tecrübeye Safdillik İlkesi

Son zamanların teist din felsefesinde öne çıkan “safdillik ilkesi” (Principle of Credulity) Richard Swinburne’un ortaya koyduğu bir ilkedir. Bu ilkeye göre, bir iddiayı ortadan kaldıracak veya zayıflatacak çekinceler yok ise bir kişiye “durum şu imiş” gibi görüldüğünde, muhtemelen öyledir. Nesnelerin nasıl görüldükleri, onların öyle olduklarına inanmak için sağlam dayanaklar sağlar. Bu tekil algıyı ya da algı organlarımızın sağlıklı iş görmesini şüpheli bir hale getirecek aksi iddialar ortaya atılınca kadar böyle bir inancı kabul etmek mümkündür. Bu ilkeye göre ilgili tecrübe yanılıyor olabilir ancak yanlışlığının ispatlanması görevi, bu tecrübenin hakiki olmadığını iddia edenlerin sorunudur.

Bu bağlamda eğer bir dinî tecrübe algısal bir tecrübe ise böyle bir durumda Safdillik İlkesi dinî tecrübeye de uygulanabilir. Özel çekinceler olmadığı takdirde, dinî tecrübeyi yaşayanlar o tecrübenin, Tanrı’nın var olduğunu veya tecrübe edilen bazı sıfatlara sahip olduğunu destekleyen sağlam dayanaklar sunduğunu farz etmelidirler. Gündelik algısal tecrübeye olduğu gibi, tecrübeyi yaşayanlar tecrübe ettikleri şey konusunda yanılabilirler. Fakat insanların Tanrı’ya dair inanca hakları vardır. Bu insanların inanma hakkı, ta ki kendilerine bu inançlarının

gerekçelendirilmiş başka inançlarla çeliştiğini veya sahip oldukları algı organlarının hatalı olduğunu düşünmeleri için yeterli sebepler sunuluncaya kadar devam eder.³⁷³

Bu ilkeye dair de birçok itiraz gündeme gelebilir. Aynı durum tersinden düşünülerek inanmayanların veya bu tecrübeye sahip olmayanların düşündüklerinin aksine bir tecrübe yaşamadıkları takdirde bu tecrübeyi kabul etmemeleri de doğru bir düşünce olarak görülebilir. Aynı şekilde fazlasıyla öznel bir ilke olduğu düşünülebilir ve bu da geçerlilik açısından önemli bir problemdir. Benzer itirazlar Michael Martin (d.1932) ve C.B. Martin (1924-2008) tarafından da yapılmıştır.³⁷⁴

Dinî tecrübeye ilişkin bu iki temel ilke dışında bazı alternatif ilkeler de ortaya konmuştur. Örneğin Cafer Sadık Yaran, doğrulama ilkesini insanları manevi yetenek ve değerlerden yoksun bırakan, safdillik ilkesini ise güvenilirlik ve güvence açısından yetersiz ve o oranda da riskli olarak nitelendirmektedir.³⁷⁵ Bu iki ilkeye alternatif olarak da “eleştirelilik ilkesi”ni ortaya koymaktadır. Bu ilke doğrulanabilirlik ilkesi ve safdillik ilkesinin ortasında bir ilke olması sebebiyle her ikisine de benzer ve her ikisinden de farklılaşan özelliklere sahiptir. Bu ilke safdillik ilkesini yetersiz, riskli ve güvenilmez bulur ve doğrulama ilkesine benzer bir şekilde tecrübenin gerçekten dinî olup olmadığının sağlam delilleri, destekleri ve dayanaklarının olup olmadığının araştırılması gerektiğini ve bu delillerin güvenilir kriterlere göre eleştirel bir araştırma, soruşturma ve tahkikten geçirilmesi gerektiğini öne sürer. Bununla birlikte doğrulama ilkesinden farklı olarak bu delillerin deney ve gözlem yoluyla kamuya açık yerlerde tekrarlanarak test edilmesi ve herkese ispatlanması gibi ağır ve yapısına uygun olmayan koşulları şart koşmayarak safdillik ilkesine kısmen benzer bir şekilde ama eleştirelilik süzgecinden geçirildikten sonra ortaya çıkan sonuca tecrübeyi yaşayan kişinin güvenmesi ve inanmasının makul olduğunu savunur.³⁷⁶

Eleştirelilik ilkesi de gördüğümüz üzere bir alternatif yol olarak arabulucu niteliğinde olmakla beraber, doğrulama ilkesini benimseyenlerce içerdiği subjektiflik sebebiyle kabul görececek bir düşünce gibi görünmemekte, fakat safdillik ilkesine daha yakın görünmektedir. Nitekim safdillik ilkesinde de eleştirelilik ve sorgulama görevi dinî tecrübeyi reddedenlere bırakılmışsa da geçerli bir eleştiri ve yaşanan dinî tecrübelerin aksine somut iddialar ortaya konması halinde bu eleştiriler kabul görmektedir. İnançların makul olması ile ilgili olarak daha önceki bölümlerimizde

373 M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 32-33.

374 Bu eleştiriler için bkz. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, age, s. 33-34.

375 Bkz. Cafer S. Yaran, age, s. 28.

376 Cafer S. Yaran, age, s. 40-41.

belirttiğimiz üzere aksi somut verilerle ortaya konulmadığı sürece kişilerin inanç haklarının bulunduğu W. James de “inanma iradesi” kavramı ile ifade etmektedir. Dinî tecrübe ilkesi olarak da her zamanki kriterini ortaya koyarak sonuçların değerlendirilmesi diye niteleyebileceğimiz pragmatik yöntemi bize işaret etmektedir. James’in bu konuya dair görüşlerini ileride daha detaylı olarak göreceğiz.

Dinî tecrübenin değeri de bu başlık altında değerlendirilebilir. Dinî tecrübeyi kabul etmeyenlerin genel görüşü, doğrulama ilkesini savunanların görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Öznelliği, doğrulanamayışı, deneylenemeyişi, sadece belirli kişilere has olması, her dinde ve kişide farklı şekillerde ortaya çıkması, bize verdiği bilgilerin karşılaştırılabileceği herhangi bir somut verinin bulunmayışı sebebiyle bilgi olarak kabul görmemektedir. Aksini iddia edenlerin ise temel görüşü dinî tecrübeyle elde edilen bilgilerin de normal duyular ile elde edilen bilgilere benzediği, ancak algı aracının farklı olduğu, bu bilgilerin somut, duyularla algılanabilen nesnelere dünyasının deneyleme ölçütlerine tabi tutulamayacakları, ancak kendi boyutuna has kriterlere göre tanımlanabileceği yönündedir.³⁷⁷ Konumuzun daha fazla uzamaması için bu konudaki tüm görüşleri, itirazları ve de itirazlara verilen cevapları tek tek ele almayacağız. Nitekim konumuz olan W. James’in dinî tecrübe ve epistemolojik değeriyle ilgili çok daha derin ayrıntılara girerken kısmen bu düşüncelere de değineceğiz.

Birçok makale veya çalışmada mistik tecrübe ve dinî tecrübe aynı anlamda kullanılmaktadır. Acaba gerçekten de bu ikisi aynı anlama mı gelmektedir? Yoksa iki kavram farklı olmasına rağmen birbirlerinin yerine mi kullanılmaktadırlar?

1.4. Dinî Tecrübe ve Mistik Tecrübe

Dinî tecrübe ve mistik tecrübe terimleri sıklıkla karşımıza birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olarak çıkmaktadır. Çok nadir olarak bu iki kavramın kasıtlı bir şekilde eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmekle beraber, birçok yerde yanlışlıkla kullanıldığını görülmektedir. Bu yanlışlıkla kullanımları ise birçok çalışmada aynı paragraf içerisinde iki kavramın sürekli birbirlerinin yerine kullanılması şeklinde görmekteyiz. Birçok çalışmada dinî tecrübenin özellikleri olarak zikredilen

377 Bkz. Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara, 2004, s. 120-121; Cafer S. Yaran, age, s. 34-40; Yılmaz Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları*, Ankara, 2002, s. 23; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, 1998, s. 96; H.D. Lewis- C.H. Whaley, *Dini Tecrübeye Kognitif Faktör*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul, s. 171-190; İbrahim Emiroğlu, *Sufî ve Dil*, İstanbul, 2002, s. 100-110; Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. S. Huri, III. Baskı, İstanbul, 2002, s. 40; Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul, 1998, s. 212; Mustafa Kök, “Nureddin Topçu’da Mistik İmanın Estetik ve Felsefi Temelleri”, Ata. ÜİFD, Erzurum, 1997, s. 439-461.

özellikler, aslında mistik tecrübenin özellikleri olan anlatılamazlık, pasiflik, geçicilik vb. özellikleridir. Şimdi, acaba bu iki kavram farklı tecrübeler midir yoksa aynı tecrübenin farklı adları mıdır? Eğer farklı tecrübelerse aralarında nasıl bir farklılık ve ilişki bulunmaktadır? Bu meseleyi kısaca sorgulamaya çalışalım.

Dinî tecrübeye dair araştırmalara baktığımızda bu konuda iki farklı yaklaşım tarzının olduğunu söyleyebiliriz. İlk yaklaşım, dinî tecrübeyi daha genel ve geniş bir kategori olarak almakta, mistik tecrübeyi ise dinî tecrübe kategorisinin altına yerleştirmektedir. Nitekim sıradan bir insanın, belli bir dinî gelenek mensubu olarak ya da bireysel bir dindar olarak karşılaştığı olayları yorumlayışı, ibadet ettiği anlardaki duygulanışı vb. dinî tecrübe kategorisine girmektedir. Bu anlamda inanan kişinin imanının bir sonucu olarak doğan her türlü düşünce, duygu ve eylem, geniş anlamda dinî tecrübe kategorisinde değerlendirilebilir. Bu yaklaşımı benimseyenler, önce dinî tecrübenin geniş anlamda tanımını sunmakta ve bu tanımın ardından dinî tecrübe türlerinden biri olarak mistisizmi zikretmektedir. James'in de dinî tecrübe ve mistik tecrübe tasnifi buna benzer şekildedir.³⁷⁸ O, Gifford konferansları boyunca dinî tecrübe çeşitlerini anlatırken mistik tecrübeyi farklı bir kategori altına alarak dinî tecrübe çeşitlerinden biri olarak göstermiştir.

Dinî tecrübe ve mistik tecrübe ilişkisi konusundaki ikinci yaklaşım tarzı, mistisizmi genel ve asıl kategori olarak alıp dinî tecrübeyi bunun altına yerleştirir. Örneğin Abraham Maslow (1908-1970)'un "doruk deneyim" olarak isimlendirdiği mistik tecrübelerin sadece Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler arasında olmayıp rahipler, ateistler, komünistler, sanatçılar, liberaller, atletler, düşünürler arasında bir buluşma zemini oluşturduğunu iddia eder. Ona göre doruk deneyim kendi dinini yaratmaktadır.³⁷⁹

Tüm bunların yanında her mistik tecrübe dinî sayılamaz. Ateist veya agnostik birinin mistik tecrübe yaşaması, onun dinî bir tecrübeye muhatap olduğu anlamına gelmemektedir.³⁸⁰ O halde denebilir ki, her mistik tecrübenin dinî olmadığı gibi her dinî tecrübe de mistik değildir.³⁸¹ Bundan farklı olarak her dinî tecrübenin mistik tecrübe olmadığını fakat her mistik tecrübenin dinî olduğunu iddia edenler de

378 C.Y. Glock ve R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965, s. 20; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara, 2003, s. 131-132; Kerim Yavuz, "Din Psikolojisi", *DİA*, c. ix, 1994, s. 343; André Godin, *Psychologie des Expériences Religieuses*, Paris, 1981, s. 105, 266; Ralph Hood, *The Psychology of Religion*, New York-London, 1996, s. 183; Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York, 1968, s. 28; Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, London, s. 15; Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, London, 1979, s. 4.

379 Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, 1996, s. 48.

380 Cecil A. Poole, *Mysticism*, California, 1982, s. 28.

381 Abdullatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul, 2006, s. 101.

vardır.³⁸² Ancak sonuç olarak bu ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğunu ifade edebiliriz.

Özetleyecek olursak dinî tecrübe, genel anlamda her türlü dinî duygu, düşünce ve davranışı içerisine alan dinî bilinçlilik halidir. Tanrıya ibadet, yakarış, ihtidaya neden olan herhangi bir olay, olgu ve hadiseleri Tanrı merkezli yorumlayışlar vb. hepsi dinî tecrübe kategorisindedir. “Tanrının varlığına ya da fiillerine doğrudan muhatap olma” anlamındaki mistik tecrübe ise genel anlamdaki dinî tecrübenin daha üst formunu oluşturur. Bu açıdan dinî tecrübe genel ve geniş olup mistik tecrübe ise dinî tecrübe sınıfının içerisinde yer alan üst ve özel bir tecrübe formudur.³⁸³ James de dinî tecrübe sınıfı içerisinde mistik tecrübeyi özel ve üst düzeyde bir tecrübe olarak tasnif etmekte ve genel tasnif biçimi olan mistik tecrübeyi dinî tecrübe içerisine alan anlayışa uygun bir sınıflama içerisine koymaktadır.

Dinî tecrübeye karşı çıkanların bir bölümü bu tecrübeleri yaşayan kimselerin bazı nörolojik sorunlar sebebiyle böyle tecrübelerle sahip olduklarını sandıklarını iddia ederler. Bu konuda James’de bu düşünceye din ve nöroloji ilişkisine dair ifadeleriyle cevap vermektedir.

2. DİN VE NÖROLOJİ

James’in bu konuda muhatabı “Tıbbî Materyalizmdir.”³⁸⁴ Tıbbî Materyalistlerin dinî tecrübe yaşayanlarla ilgili olarak bu tecrübeleri yaşamalarının altında bir takım fiziksel ve marazî sebeplerin yattığı iddialarını James, kendi görüşleri doğrultusunda değerlendirmektedir.

Acaba dinî düşünceler, yaşantılar ve tecrübelerle insanların nörolojik ve fiziksel yapıları arasında bir ilişki var mıdır? Tıbbî materyalistler bu görüşlerinde tutarlı mıdır? James tıbbî materyalistlerin bu görüşlerine katılmakta mıdır? Dinî alanın dâhileri olarak kabul edilebilecek kişilerle, diğer tecrübî bilimlerdeki dâhiler arasında bir ilişki var mıdır? Her iki dehâ türünü de aynı sınıfta mı değerlendirmek gerekir? Tıbbî materyalistler acaba hangi felsefî ve dinî görüş sahiplerine benzerlik göstermektedirler? İnsanların dinî tecrübelerini değerlendirirken hangi kriterler göz önünde bulundurulmalıdır?

382 Bruno Borchert, *Mysticism*, York Beach, Maine, 1994, s. 9.

383 Abdullatif Tüzer, age, s. 104.

384 **Tıbbî Materyalizm**: James, bu terimi ruhani fikirlerin değerini inkâr eden yanıltıcı iddialara sahip bilim adamları için kullanmaktadır. Tadd Ruetenik, “*Fruits of Health, Roots of Despair: William James, Medical Materialism and Evaluation of Religious Experience*”, *Journal of Religion and Health*, Vol.45, No.3, Fall 2006, s. 382.

James'e göre aklın herhangi bir objeyle veya olayla karşılaştığı durumda ilk yaptığı şey, onu bir başka şeye nispetle tasnif etmektir. Fakat kişi için çok önemli olan ve bir şeye bağlılığını uyandıran herhangi bir şeyle karşılaştığında sanki nevi şahsına münhasır bir şey bulması gerekirmiş izlenimi verir.³⁸⁵ Bunun yanında aklın yaptığı bir diğer şey ise bir şeyin temel sebeplerini açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda James, Spinoza'nın şu görüşüne yer vermektedir:

“Ben insanların eylemlerini ve arzularını sanki o arzular ve eylemler çizgi, yüzey ve katı maddelermiş gibi analiz ederim.”³⁸⁶

Burada Spinoza ve onun gibi düşünenlere göre, kişinin duygulanımları, teessüratının sonuçları, bir üçgenin iç açısının toplamının iki dik açuya eşit olmasının doğadan kaynaklandığı gibi aynı zaruretle kaynaklanır. Benzer şekilde James, M. Taine'nin “İngiliz Edebiyatı Tarihine Giriş” kitabından şöyle bir alıntıda bulunmaktadır:

“Ahlakî, fiziksel veya maddi olması fark etmeksizin tüm olguların bir sebebi vardır. Nasıl ki sindirimin, kas hareketinin ve vücut ısısının bir sebebi varsa arzunun, cesaretin, doğruluğun da sebepleri vardır. Fazilet ve rezilet vitriol ve şeker gibi ürünlerdir.”³⁸⁷

James, insanların duyguları sonucu ortaya çıkan hislerin nesnel sebep ve sonuçlara dayandırılmasını mahsurlu bir düşünce olarak görür. Ona göre böylesi soğukkanlı benzeştirmeler, asimilasyonlar ruhumuzun hayatî sırlarını yok etme tehdidini doğurmaktadır.³⁸⁸ Bu durumu James, duygusal olmayan insanların kendilerinden daha duygusal insanlarla karşılaştıklarında, sahip olunan manevi duygunun düşük bir kaynaktan geldiğinin öne sürülmesi halinde ruhanî değerinin de yok olacağına dair varsayımlarının en yaygın ifadesi olarak görmektedir. Bu kişilere göre, Alfred'in ölümsüzlüğe o kadar güçlü bir şekilde inanmasının sebebi mizacının çok hassas ve duygusal olmasıdır. Fanny ise aşırı derecede tahrik edilmiş sinirleri sebebiyle aşırı vicdanîdir. William'ın üniversite hakkındaki melankolisi bir kötü hazımsızlık sebebiyledir. Belki de onun karaciğeri torpiddir.³⁸⁹ Eliza'nın kilisesindeki mutluluğu onun isteriye³⁹⁰ tutulmuş yapısının bir semptomudur.³⁹¹ Belki de Peter açık

385 William James, *The Varieties of Religious Experience “A Study in Human Nature”*, New York, 1962, s. 31. (Bu eser bu dipnot itibarı ile VRE olarak kısaltılacaktır).

386 W.James, VRE, s. 32.

387 W.James, VRE, s. 32.

388 W.James, VRE, s. 32.

389 Liver Torpid: Karaciğer tembelliği anlamına gelmekle beraber teknik bir terim olması sebebiyle “torpid” kelimesini olduğu gibi bıraktık.

390 İsteri: Duyusal, ruhsal ya da harekete ilişkin çok çeşitli rahatsızlıklarla tanımlanan psikonevroz duyu bozuklukları, türlü ruh karışıklıkları, çırpınma, kasılmalar ve bazen inmelerle kendini gösteren bir sinir bozukluğu, histeri.

391 W.James, VRE, s. 32.

havada daha fazla egzersiz yapmış olsaydı ruhuyla ilgili olarak daha az sıkıntı yaşayacaktı. Bu kişilerden bir grubu ise bu düşüncenin çok daha gelişmiş bir benzeri olarak belli başlı yazarlar arasında oldukça yaygın olan, dinî duygularla seks hayatı arasında ilişki kurma biçiminde dinî duyguları eleştirmek modasına uymaktadırlar. Örneğin; bu düşünceye göre ihtida bir adet görme, ergenlik krizidir. Azizlerin bir deri bir kemik kalacak kadar zayıflamaları, misyonerlerin samimiyetle davalarına bağlılıkları, sadece kaybolmuş olan babalık, fedakârlık güdüsünün örnekleridir. Doğal bir hayata aç olan isterik bir rahibe için İsa, daha dünyevi bir sevgi ve arzu objesinin hayali bir bedelidir.³⁹²

James, genel olarak insanların antipatik, aşırı gerilmiş, mübalağalı olarak gördüğü, değerlendirdiği zihinsel halli kimseleri eleştirirken bu metodu bir dereceye kadar kullandığını ifade etmektedir. Fakat başkaları bizim daha yüce ruh hallerimizi, organik yapının bir ifadesi şeklinde itham ederek bu tür hallerimizi eleştirdiğinde biz aşırı derecede öfkelenir ve inciniriz. Çünkü biliyoruz ki, bizim organizmamızın özellikleri ne olursa olsun bizim zihinsel hallerimiz kendi esaslı değerlerine sahiptir. Yaşayan gerçekliğin, canlı hakikatin vahiyleri olarak zihinsel hallerimizin bir değeri olduğunu biliyoruz. Böyle bir durum karşısında yine bütün bu tıbbî materyalizmin dilini tutmasını arzularız. Tıbbî materyalizm, Aziz Paul'un³⁹³ Şam'a giderken görmüş olduğu müşahedesini, kafa korteksinde oluşan bir yırtık sonucunda ortaya çıkan epileptik³⁹⁴ bir durumun sebep olduğu bir hal olarak açıklamakta ve bu müşahedeyi devre dışı bırakmaktadır. Yine Azize Teresa (1515-1582)'yi³⁹⁵ bir isterik olarak bir kenara itmekte ve Aziz Francis(1181-1226)'i³⁹⁶ ise kalıtsal bozukluğa sahip bir kimse olarak nitelendirmektedir. George Fox³⁹⁷(1624-1691)'un kendi çağının sahtekârlıklarına dair memnuniyetsizliğini ruhanî bir sadakat açlığı, özlemine ise düzensiz bir kolon semptomu olarak ele almaktadır. Carlyle'in sefalet organtonelerini bir gastro-duodenal catarrh³⁹⁸ olarak açıklamaktadır. Bu şekilde tıbbî materyalizm, bu tür şahsiyetlerin ruhani otoritesini başarılı bir şekilde zedeleyeceğini, altını oyacağını düşünür.³⁹⁹ Benzer şekilde dinî tecrübeleri ve mistik

392 W.James, VRE, s. 33-34.

393 <http://www.saintpaul.gen.tr/stpaul.php> (10.09.2011)

394 Epileptik: Beyin içinde bulunan sinir hücrelerinin olağan dışı bir elektro-kimyasal boşalma yapması sonucu ortaya çıkan nörolojik bozukluk, hastalıktır. Beynin normalde çalışması ile ilgili elektriğin aşırı ve kontrolsüz yayılımı sonucu oluşur. Sıklıkla geçici bilinç kaybına neden olur. Sara hastalığı olarak da bilinir.

395 http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=208 (10.09.2011)

396 http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=50 (10.09.2011)

397 http://www.christianmystics.com/traditional/quakers/George_Fox.html (10.09.2011)

398 Bir çeşit kalınbağırsak hastalığı

399 W.James, VRE, s. 35; W.James, *L'Expérience Religieuse*, çev.(Fransızca) Frank Abuzit, Paris, 1906, s. 9-13. (Bu eser bu dipnot itibarı ile "ER" olarak kısaltılacaktır.)

tecrübeleri reddeden, bunları haricî bir gücün veya Tanrı'nın değil, tamamen insanın psikofizyolojik yapısının bir ürünü olarak gören bir kesim vardır.⁴⁰⁰ James'in tıbbî materyalistlerin bu görüşlerine cevabı, yine onların dilinden ve tam bir antitez olarak karşımıza çıkmaktadır. James, burada tıbbî materyalistlere karşı ciddi bir saldırıda bulunmakta ve elde edeceği akli galibiyetin rahatlığı içerisinde net sorgulamalarla tıbbî materyalistleri köşeye sıkıştırmaktadır. Şimdi, James'in dönemi içerisindeki modern psikolojinin psikofiziksel yorumları ve tıbbî materyalistlerin bu iddialarına bir bakalım.

James, modern psikolojinin belli psikofiziksel bağlantılar kurarak “Zihinsel hallerin bedensel şartlara bağlı oluşu tam olmalıdır” hipotezinin doğru olduğu varsayıldığında tıbbî materyalizmin iddialarının da doğru olduğunun kabul edilmesi gerekeceğini ve Aziz Paul'un kesinlikle bir seferinde epileptoit olduğu, George Fox'un kalıtsal bir bozukluğa sahip olduğu ve Carlyle'in kesinlikle bir organı tarafından sarhoş edilmiş olduğu yargılarının da kabul edilmesi gerekeceğini ifade etmektedir.⁴⁰¹ Burada James can alıcı sorusunu sormaktadır. Acaba zihinsel tarihe ait vakıaların böyle bir açıklamasını yapmak bu vakıaların ruhanî değeri hakkında hükümde bulunmamız için yeterli midir?

James'in burada sormak istediği şey şudur, siz bir şeyin kaynağını saptırdığınızda onun sonuçlarının da önemini yitirebileceğini nasıl iddia edebilirsiniz?⁴⁰² Herhangi birinin gerçekten de bu maraziyelere sahip olduğunu düşünsek bile ortaya koydukları olağanüstü şeyleri görmezden gelmemiz için o insanların hasta olduklarını düşünmek yeterli midir? Epileptik bir atom bilimcisi dehânın icat ettiği şeylere bakarken de onun nörolojik yapısına mı yoksa ortaya koyduğu verilerin sonuçlarına mı bakılır? Bu soruların cevaplarını James'in ağzından aktaralım;

“Psikolojinin genel iddiasına göre, ister yüksek ister aşağı ister sağlıklı ister sağlıksız olsun bizim tüm zihinsel hallerimizin belirleyicisi olan bir organik süreç vardır. Dinî duygularda söz konusu olduğu gibi bilimsel teoriler de organik olarak koşullanmışlardır. Eğer biz olayları, vakıaları yeterince yakından bilmiş olsaydık “ciğerin” çetin bir ateistin diktasını belirleyen ruh ve müteredit bir kanaate sahip olan bir metodist üzerindeki etkisini bilirdik. Eğer ciğer süzdüğü kanı değiştirdiğinde ortaya bir metodist

400 James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, New York, 1925, s. 270-271, 290-293; Ben Ami Scharfstein, *Mystical Experience*, London, 1973, s. 133; bkz. Biyolojik yaklaşım: S. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, 2000, s.151; bkz. Nörobiyolojik yaklaşım: Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul, 2004, s. 26-27; “Gelişim ve Öğrenme Psikolojisine Giriş”, *Eğitim Psikolojisi*, edt. Binnur Yeşilyaprak, Ankara, 2003, s. 3,12.

401 W.James, VRE, s. 35.

402 W.James, ER, s. 18.

çıkıyorsa başka bir şekilde süzdüğünde de ateist bir düşünce şekli ortaya çıkacaktır. O halde bizim bütün kendimizden geçmelerimiz ve yavanlıklarımız, heyecanlı olduğumuz haller, arzularımız, sorularımız ve inançlarımız hakkında da aynı şey geçerlidir. Bütün bunlar da aynı şekilde organik temellidir. İster dinî olsun ister dinî olmayan bir içeriğe sahip olsun dinî bir zihin halinin organik bir sebebinin istemek bu durumda son derece mantık dışı ve keyfidir... Aksi taktirde bizim hiçbir duygumuz ve düşüncemiz hatta bilimsel doktrinlerimiz ve inançsızlıklarımızın dahi hakikatin zuhuru olarak bir değeri kalmayacaktır. Çünkü bu şeylerin, din dışındaki ruhanî değerlerin her biri istisnasız olarak o değere sahip olan kimsenin o andaki vücudunun yapısından kaynaklanmaktadır. Biliyoruz ki, tıbbî materyalizm gerçekte bu tür kapsamlı şüphecî sonuçlar çıkarmaz. Her basit insanın emin olduğu kadar şu gerçek hakkında da emin olabiliriz ki bazı zihin halleri diğerlerine nispetle daha üstündür. Bize hakikati daha fazla açar ve bunda kesinlikle sıradan bir ruhanî hüküm kullanır. Bunların üretilmesine dair bir fizyolojik teori yoktur. Yine tıbbî materyalizmin hoşlanmadığı zihin hallerini geçersiz sayarak sinir ve karaciğer ile ilişkilendirmesi, onları bedensel yaralanmalara veya zararlara işaret eden isimlerle ilişkilendirmesi tamamen mantıksız ve çelişkilidir... Benzer şekilde, bizim hoşlandığımız şeyler onların ve zihinsel hallerin organik ilkeleri ve sebepleri ile değildir.⁴⁰³

Görüldüğü üzere James, net bir şekilde tıbbî materyalistleri ve meslektaşlarını iki şık arasında seçim yapmaya çağırmaktadır. Bu durumda ya her türlü duygu ve inanç fiziksel nedenlere bağlanmalıdır ve bunu yaparken de sadece dinî inançlar ve duyguları değil, bilimsel olarak kabul edilen postülalar ve hatta inançsızlık da dâhil olmak üzere tüm duygular bu kapsamın içine alınmalıdır ya da dinî duygular ve inançlar da bu kapsamın dışına çıkarılmalı ve hak ettiği değer verilmelidir. Elbette ki James'in de yukarıda ifade etmiş olduğu gibi kimse kendi inancının veya düşüncelerinin bedensel eksiklikler veya marazlar sonucu bedeni tarafından kendine söyletildiği fikrinden hoşlanmaz. Tıbbî materyalistlerin de sahip oldukları her türlü bilimsel iddianın ciğerlerinin süzdüğü kandaki enzim oranlarıyla alakalı olduğunu kabul etmeyecek kadar iz'an sahibi olduğunu düşündüğümüzde James onların bu psikofiziksel görüşlerini aklı olarak başarılı bir şekilde yanlışlamaktadır. Öte yandan James'in pragmatizmine bağlılığının bu öne sürdüğü fikirlerde de devam ettiğini görmekteyiz. Onun buradaki temel iddiası görüldüğü üzere herhangi bir şeyin kaynaklarına bakılarak değerinin belirlenemeyeceğini, kaynaktan ziyade sonuçlara bakılması gerektiği biçimindedir.

403 W.James, VRE, s. 36.

Sonuçlara bakılması konusunda ısrarcı olan James, aynı şekilde dâhilerin ortaya koyduğu fikirlere karşı çıkılması adına onlardaki nörolojik yapıların sorgulanmasını da eleştirmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi James, olağanüstü dinî tecrübeler yaşayan kişileri de dâhiler sınıfına sokmaktadır. O, dinî dehâlar ve bilimsel dehâlar ayrımı yaparak dinî dehaları nörolojik yapılarına göre sorgulayan fakat bilimsel dehâları nörolojik olarak sorgulamayan çifte standartçıların yanında her türlü dâhiyi reddetmeye çalışanları da eleştirmektedir.

James, tıbbî testleri kullananların güvenilirliklerine dair örnek olarak da Dr. Morcau'nun "dehânın dahilî bir hastalık olduğu" sonucuna ulaştığına dair bir test sonucunda "Dâhilik, sinir hastalıklarından bir hastalıktır" dediğini belirtmektedir. Yine bir başka doktor, Dr. Lombroso; "Dâhilik, sara hastalığı gibi bir çeşit kalıtsal bozukluktur" der.⁴⁰⁴ Yine James, Mr. Nisbet'in "Ne zaman ki bir insanın hayatı hem yeterince parlak hem de çalışmak için kârlı bir araştırma konusu olacak kadar dolu ise o kaçınılmaz bir şekilde sağlıksız ve hasta kategorisine girer. Ayrıca şu da bir kural olarak ifade edilmelidir ki, dehâ ne kadar büyük olursa hastalık da o kadar büyük olur" sözüne de değinmektedir. James bu iddia sahiplerinin, dehânın ve dâhilik eserlerinin bir hastalık ürünü olduğunu ortaya koyduktan sonra kendi kendilerini tatmin etmek için bu dâhilik ürünlerinin değerini sorgulamak, reddetmek, yalanlamak gibi bir çaba içine gireceklerini hatta bazılarının, bunu, tüm dehâ eserlerini yalanlamak için kullandıklarını ancak çoğu zaman bu şaheserlere dokunamadıklarını ifade etmektedir. Her türlü dehâyı yalanlamaya çalışan bu çaba, bu şaheserlere dokunamayan tıbbî saldırı çizgisi, içgüdüsel olarak kendini ya seküler ürünlere hasretmiştir ya da bu saldırılarını sadece dinî manifestolara, tezahürlere, görünümlere yöneltmiştir. James'e göre, bu tıbbî saldırı çizgisinin dinî görünümlere yönelmesinin sebebi, dinî görünümlerin zaten kötülenmiş olmasındandır. Çünkü eleştirmen dinî tezahürlerden içsel veya ruhanî sebeplerle hoşlanmaz. Buna karşılık doğa bilimlerinde ve endüstriyel sanatlarda birileri kalkıp da o eserleri veren kimsenin sinirsel yapısına, mizacına bakarak o eserleri reddetmez. Bu bağlamdaki fikirler kesinlikle mantık ve tecrübeyle ölçülür. Aynı şekilde onların nörolojik tipine de itibar edilmez. James, bu durumun doğa bilimlerinde böyle iken dinde de aynı olması gerektiğini ve dinî fikirlerin değerinin sadece ruhanî hükümlerle belirlenebileceğini ifade etmektedir. Nasıl ki, tecrübî bilimler dâhileri tecrübî olarak elde edilen ürünlere göre değerlendiriliyorlar ise ruhânî hükümlere ait olan din

404 W.James, ER, s. 16.

alanının dâhileri de ruhânî hükümlere göre değerlendirilmelidirler. Bu hükümlerin değeri de öncelikle doğrudan hisler ve ahlakî ihtiyaçlarla belirlenir.⁴⁰⁵

Tıbbî saldırı geleneğinin, dinî tecrübeyi nörolojik kaynaklı reddediş çabasını ve tecrübî bilimlerin dehâları karşısında ayakta kalamayıp da sadece dine saldırmasını reddeden ve dinî tecrübelerin dinî hükümlere göre değerlendirilebileceğini iddia eden James, bu değer belirlenmesinde üç temel kriter ortaya koyar. Bu kriterler şu şekildedir;

1. Doğrudan Parlaklık (Zihin Parlaması)

James'in doğrudan parlaklık terimiyle kastettiği tam olarak açık değildir; ancak o, kesinlikle, tecrübeyi yaşayan kimselerin tecrübelerinde mevcuttur. VRE'nin metninde James, tecrübe kelimesini oldukça gevşek anlamda kullanmıştır. Bazen tecrübe ile her birimizin sahip olduğu kader ızdırabının paylaşılmaz duygusu, bazen de değişikliğe dair hissî idrakimizi kasteder. James, Jonathan Edwards'ın (1703-1758) şahsi bildirimini⁴⁰⁶ aktarır ki bu bildirim, değişikliğin hissî idrakine dair bildirimlerle doludur. Başka yerlerde de tecrübe kelimesi açıkça başka anlama gelir ki bu anlam, pratik sonuçlar taşıyan bilgi demektir. Bu bilgi sadece bir aşinalıktan, tanışıklıktan ibaret olabilir.

2. Felsefi Makullük

3. İşe yararlık

James'e göre eğer bu üç kriter bir dini tecrübeye mevcut değilse Rahibe Teresa'nın tecrübesi bile olsa herhangi bir değeri olmayacaktır. Aksine bu kriterlere uyuyor ise Teresa'nın isterik veya sinirsel olarak ne kadar dengesiz olup olmadığı hiçbir şeyi değiştirmeyecektir.⁴⁰⁷

James, kendisinin örnek olarak getirdiği ölçütlerin pragmatik olduğuna inanmaktadır. Bu ölçütler sonuç itibarıyla ampirist ölçütlerle aynı şeydir (Dinî tecrübeyi kaynakları itibarıyla değil, meyveleri itibarıyla bilmek). Bununla birlikte James, ampirist kriteri daha da meşrûlaştırmak için Edwards'ın "Dinî Duygularla İlgili Risale" (Treatise Concerning Religious Affections) adlı eserinden şu özet ifadeyi zikreder;

"Bizim tecrübemizin pratik verimliliği ölçüsünde söz konusu değerimiz ruhanî ve ilahîdir."⁴⁰⁸

405 W.James, VRE, s. 38-39.

406 W.James, VRE, s. 248.

407 W.James, VRE, s. 38-39; Richard R. Niebuhr, "William James on Religious Experience" The Cambridge Companion to William James, ed. Ruth Anna Putnam, New York, 1997, s. 219.

408 Richard R. Niebuhr, agm., s. 219; bkz. W.James, ER, s. 19.

Dâhilere dair özel bir hassasiyeti olan James, onların gerçekten de farklı insanlar olduklarını kabul etmektedir. Hatta tıbbî materyalistlerin dâhileri tasnif edişlerine, yani dâhiler ve psikopatları aynı kategoriye sokan ve orada değerlendiren anlayışlarına, itiraz etmemektedir. Ona göre dâhiler psikopat veya çatlaklık (cranky)⁴⁰⁹ olarak nitelendirilebilecek ölçüde dengesiz olabilirler. Ancak bu insanların düşünce yapıları normale göre farklı çalışmaktadır. Bu farklı yapıları sebebiyle de çoğu kimsenin elde edemediği parlak ürünler ortaya koyabilmektedirler. Bu dâhiler çılgın bir benlik veya çatlaklık derecesinde farklı bir kişiliğe sahiptirler. Normalde çatlaklık ile üstün zekâ arasında özel bir ilişki yoktur. Çünkü psikopatların çoğu zayıf akıllı kimselerdir ve üstün akıllı kimseler ise daha ziyade normal sinir sistemine sahip kimselerdir. Fakat hasta ruhluluk kendisini hangi akıl ile eşleştirilmiş bulursa bulsun, psikopatik tabiat, sıklıkla kendisiyle birlikte şevk ve heyecanlılık karakterini getirmektedir. Çatlak kimse sıra dışı bir duygusal eğilime maruz kalma özelliğine sahiptir. Böyle bir kimse sabit fikirlere ve takıntılara yatkındır. Onun algıları hemen inanç ve aksiyona dönüşme özelliğine sahiptir ve o yeni bir fikre ulaştığında onu açığa vuruncaya kadar yerinde durmaz. Normal bir insan problemlili, sıkıntılı bir soru hakkında, acaba ben o soruyla ilgili olarak ne düşünmeliyim derken; çatlak bir zihin, onunla ilgili olarak ne yapmalıyım der.⁴¹⁰ Normal şartlarda insanların çoğunluğu ortada yapılması gereken bir cesaret davranışı varsa, niçin bunu ben yapmalıyım, sorusunu sorar. Ancak bu tipler; biri onu yapmalı, o halde niçin ben olmayayım der. Bu söz ise insanlara ciddi olarak hizmet etmek isteyen kimselerin çığıdır ve bu kimseler de bazı tehlikeli görevlerle yüzleşmeyi ipe çeken kimseler olarak azınlıktadırlar. Ahlakî tekâmülün tüm yüzyılları işte bu iki cümle arasında yatmaktadır. Bu tür insanlar akıllarıyla sadece eleştirenler ve anlayan kimseler olarak kalmazlar. Onların fikirleri onları kavrayarak kendileri, dostları ve çağ üzerinde etki eder.⁴¹¹ Onların eserleri bize dünyamızın dışından başka bir dünyadan gelme yeni şeyler gibi görünürler.⁴¹²

James bize çok tanıdık gelen bir anlayışı tıbbî materyalistlere benzetmektedir. Ona göre “tıbbî materyalistler çok gecikmiş dogmatiklerdir.”⁴¹³ Çünkü her iki grupta kaynaktan gelen bilgilerin sağlam olduğuna güvenmektedirler. Bu kaynaktan gelen verileri kullanırken de yapıcı değil daha çok yıkıcı anlamda kullanmaları sebebiyle

409 Cranky: Garip, tuhaf, dengesiz, çatlaklık gibi anlamlara gelmektedir. Biz sıra dışılığı vurgulaması açısından çatlaklık olarak tercüme ettik.

410 W.James, VRE, s. 43.

411 W.James, VRE, s. 44.

412 Bkz. E. Boutroux, ÇFİD, s. 363.

413 W.James, VRE, s. 40.

benzeşmektedirler. James, bu kaynak temeline dayanarak doğaüstü dini reddedenlerden Dr. Moudsley'den bir alıntı yapmaktadır ve Moudsley'i kaynak temeline dayanarak doğaüstü dini reddedenlerin zekisi olarak nitelendirmektedir. Bu alıntıda Moudsley şöyle söylemektedir;

“Bizim, Doğa'nın işini sadece tam akıllarla yapmak zorunda olduğuna inanmaya ne hakkımız var. Belki de Doğa belli bir amaç için daha az kâmil olan bir zihni daha uygun bir araç olarak görebilir. Yapılan iştir ve yine kendisi ile işin yapıldığı işçilikteki kalitedir. Önemli olan sadece budur ve başka yönlerden onun eksik olması önemli değildir. O halde biz doğruluğun, kesinliğin eski ve son çaresine tekrar dönmüş oluyoruz ki o da şudur: İnsanlığın ortak kabulü veya insanlar arasında eğitim ve öğretimle yeterli olmuş kimselerin kabulü. Başka bir deyişle kaynağı değil, o şeyin genel olarak çalışma yoludur. Bu bizim kendi ampirist kriterimizdir ve bu kriter nihaî olarak en bıçkın doğaüstü kaynağa en fazla vurgu yapan kimselerin bile kullanmak zorunda kaldığı bir kriterdir.”⁴¹⁴

Burada Moudsley'in görüşünün James'i destekler nitelikte olduğunu görmekteyiz. Moudsley de bazı zamanlarda Doğa dediği Tanrı'nın bazı işler için özel insanlara imkânlar açtığını ve bu insanların illaki kâmil bir ruh durumuna sahip tipler olmasına da gerek olmadığını kabul etmektedir. Burada Moudsley'in önemi, doğaüstü dini kabul etmediği halde, dinî tecrübeleri yok saymak adına kaynaktan marazî durumlar aramaya koyulmamasındadır.

James'in dâhiler ve psikopatik mizaç ilişkisine dair şu sözlerini aynen alıntılamanız, onun bu tiplere olan sempatisini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır;

“Hastalıklı bir ruhtan ortaya çıkan tecrübeyle ilahî tecrübeye aynı gözle bakmamız gerekir. Hiçbir canlı hakikatin tamamını elde edemez. Bizim tek adımız sağlıksız, rahatsız değildir. Hepimizde böyle bozukluklar vardır ve bizim bu şüphelerimiz beklenmedik bir şekilde bize yardımcı olabilir. Psikopatik mizaçta bizim ahlakî algının olmazsa olmazı olan duygusallığımız, pratik ahlakî şiddetin özü olan şiddete temayülümüz ve bizim imkân bilgilerini şu hissî dünyanın ötesine götüren metafizik ve mistisizm sevgimiz vardır. O halde bu tabiatın bir kimseyi dinî hakikatin bölgeleri içine sokması ve evrenin köşelerine götürmesinden daha tabii ne olabilir. Sende böyle özellik olmazsa sen kendini nasıl gerçekleştirirsin. Eğer yüce bir âlemden gelen ilham şeklinde bir şey varsa o ilhamı kabul edebilmenin asıl şartını hazırlayan şey de nörotik zihinsel yapıdır.”⁴¹⁵

James'in yukarıda özelliklerini dile getirdiği dâhilere ilgisi, bu kişilerin kendi karakterindeki şövalye ruhuna hitap ediyor olmalarından kaynaklanabilir. Bunun

414 W.James, VRE, s. 39-40.

415 W.James, VRE, s. 45.

yanında James, dinî yahut tecrübî alanların dehası olan tüm bu kişilerin ortaya koyduklarının önemli olduğunu, bazılarında ve belki de pek çoğunda nörolojik veya fiziksel sıkıntıların bulunabileceğini ama bu sıkıntıların onların ortaya koydukları veya yaşadıkları tecrübelerin yok sayılması için herhangi bir veriyi bize sunmadığını iddia etmektedir. Hatta bazı bu tip nörotik sorun gibi görünen psikopatik veya çatlak mizaçların, yüce bir âlemden gelen ilham vb. duyguları almaya ve üst düzeyde dinî bir tecrübe olarak kabul edebileceğimiz mistik tecrübeleri yaşamaya daha yatkın olduklarını; bu kişilerin, bu duyguları yaşamak için gerekli kanallara ve kapılara sahip olduklarını iddia etmektedir.

Genel bir değerlendirmede bulunduğumuzda, James'in bu iddialarında tamamen tutarlı ve makul olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim biz insanların ortaya koydukları ürünler olan dinî tecrübeler sonucunda kendilerinde hissettikleri tesir ve etkileri değerlendirmeye almak durumundayız. İster dinî alanda olsun ister tecrübî alanda olsun kişilerin fizyolojik veya psikolojik durumlarına bakılarak ortaya koydukları ürünler değerlendirilemez. Kaynağı basite indirgeyerek ve ondaki marazî durumları tespit ederek o kişileri yok saymaya veya söylediklerini, ortaya koyduklarını reddetmeye çalışan bir zihniyet, James zamanında olduğu gibi hâlâ devam etmektedir. Aynı saldırılar bazı peygamberlere de aynı şekilde onları ve getirdiklerini yok saymak adına yapılmıştır. Örneğin Hz.Muhammed (SAV)'in sara hastası olduğuna dair ortaya koyulan iddialar çok benzer iddialardır.⁴¹⁶ Görüldüğü üzere aynı iddia Aziz Paul için de ortaya konmuştur. Şayet biz insanların fiziksel veya nörolojik durumlarını göz önünde bulundurarak değerlendireydik belki de tarihteki birçok dehânın bize sağlamış olduğu değerlerden yoksun kalacaktık. Örneğin Herakleitos'u davranışlarına veya psikolojisine bakarak değerlendiren biri, onun marazi bir kişilik olduğunu söyleyebilir ve ortaya koyduğu felsefeyi reddedebilirdi. Peki, Herakleitos'u reddeden bu kişi onun "hareketin değişmez kanun olduğu" iddiasını çürütebilmiş olacak mıydı? Yani gözlerini güneşe kapattığında güneş yok olabilecek miydi? Kendisi hakkında böyle bir bilgimiz olmasa bile acaba araştırdığımızda Einstein'in epilepsi olduğunu keşfetseydik veya karaciğerinde torpid bulunduğunu keşfetseydik onun bulduğu $Q=m.c^2$ kanunundan daha büyük bir keşif mi yapacaktık? Bu kanun, bu maraziye sebebiyle bundan sonra geçersiz sayılabilecek miydi? Elbette, hayır! Biz bilmekteyiz ki yüksek dinî tecrübelerle muhatap olan kişilikler sorunlu kişilerden ziyade çevresinde güvenilen, inanılan, akli başında insanlar olarak bilinmektedirler. Bu insanların nörolojik bozuklukları belirtilen

416 Bkz. Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, Ankara, 1990, s. 49-53.

derecede fikirlerini ve duygularını etkiliyor olsa idi çevreden kimse bunlara inanmaz, güvenmez ve onları takdir etmezlerdi. Gerçek patolojik kişilikler sorunludurlar, sürekli bir endişe halinde ve güvensizdirler.⁴¹⁷ Oysaki bizim bildiğimiz özellikle büyük din dehaları tam bir huzur, sükûnet ve kendilerine güven içerisindedirler. Bir Hristiyan din felsefecisinin dediği gibi “Nasıralı İsa, en azından hikmet sahibi ve zeki bir öğreticiydi ve Muhammed, çok zeki bir general, devlet adamı ve yasa koyucu idi.”⁴¹⁸

James, dini tecrübeye muhatap olan kişilerin nörolojik durumlarına yapılan eleştirileri bertaraf ettikten sonra kendisiyle muhatap olunan görünmeyen dünyanın gerçekliği hakkındaki görüşlerini açıklamaya koyulur. Onun görünmeyenin gerçekliğine dair görüşleri dinin ve Tanrı'nın var oluşuna inanmanın makûllüğüne dair de önemli bir içerik sunmaktadır.

3. GÖRÜNMEYENİN GERÇEKLİĞİ

James, dini tanımlarken genel olarak insanların aklına ilk gelen şeyin görünmeyen, duyularla şahit olunamayan bir düzenin varlığına inamak olduğunu ifade eder. Tanrı da bu görünmeyen düzenin en başındaki kavram olarak akla gelir.

James'e göre dinî tecrübelerin hakikatine dair son sözler söylenmeden önce, dinî tecrübenin din boyutunun ve bu dinin olmazsa olmaz kavramlarının çözümlemesini yapmak gerekmektedir. Bu anlamda James, “görünmeyenin gerçekliği”ni tartışmaya koyulur. Acaba görünmeyen bir düzen var mıdır? Bu düzenin varlığını veya yokluğunu biz nereden bilmekteyiz? Görünmeyen düzeni algılayan bir algı duyusuna sahip olabilir miyiz? Görünmeyen düzen var ise algılarımıza konu olabilir mi? Şayet bu algılara sahip olan birileri var ise bu algılarına ne kadar güvenmektedirler? Bu insanların algıları sonucu elde ettikleri bilgiler acaba rasyonel bilgiyle kıyaslandığında nasıl bir anlam ifade etmektedirler? James görünmeyenin gerçekliğinden bahsederken acaba sadece bilincin tasvirine mi girişmektedir? Yoksa felsefî bir değeri ve anlamı olan bir alana mı yönelmektedir?

James çoğu zaman bilimselcilere⁴¹⁹ karşı çıkmış ve onları eleştirmekten kaçınmamıştır. O, bilimselcileri eleştirirken şöyle söylemektedir: “Bugünkü dünyada, ahlakî topluluklar adı altında, dünyanın farklı yerlerinde Tanrısız kiliselerde soyut ilâha yapılan ibadetler gibi bir ibadeti görüyoruz ve bu soyut ilâh da bir obje olduğuna inanılan ahlâk kanunudur. ‘Bilim’ pek çok zihinde gerçek

417 Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, London, 1989, s. 223.

418 Paul Badham, *The Contemporary Challenge of Modernist Theology*, s. 131.

419 James'in bilimselcilerden kastı bilginin sadece duyu ve deneyden elde edilebileceğini iddia eden bilim adamlarıdır.

anlamıyla dinin yerini almaktadır. Bunun böyle olduğu bir yerde, bilim adamı doğa kanunlarını takdis edilmesi gereken objektif şeyler olarak ele almaktadır.⁴²⁰ James'in görünmeyenin gerçekliğiyle ilgili olarak ortaya koymak istediği, gerçekliği sadece görülebilir ve duyulabilir şeylere has kılan bilim anlayışını anlamsız kılmaya çalışma çabası olarak görülebilir. Bunu yaparken de önce görünmeyen bir düzenin var olup olmadığına, bunların etkisi ve gücüne dair bir fikir yürütme aşamasına bizi götürmektedir.

James'e göre bizim ahlâkî veya duygusal bütün tavırlarımız, bilincimizin objeleridirler. Bu objeler, bizim var olduğuna inandığımız şeyler olup, duyularımızda veya sadece zihnimizde var olabilirler. Aynı zamanda bu objeler bizde bir reaksiyona sebep olurlar. James zihinsel ve duygusal objelerin tamamının insanda bir reaksiyona sebep olacağı iddiasından daha da öte giderek aslında zihinsel objelerin yani insanların sadece zihninde bulunan düşüncelerin somut objelere nispetle daha da etkili olabileceğini de iddia etmekte ve buna dair bazı deliller öne sürmektedir. Mesela biri bize küfrettiğinde ilk tepkimiz ağır olmakla beraber daha sonrasında bu olayı aklımıza getirdikçe daha şiddetli bir şekilde sinirlenebilir, yaptığımız bir budalalık veya saçma bir harekette bulunduktan veya söz söyledikten belirli bir zaman geçtikten sonra o hareketi yaptığımız ilk andan daha şiddetli bir utanç duyarız gibi örnekler veren James, genel olarak da insanların yakınlarında olan maddi duygulanımlara dair tepkilerinin daha uzak gerçeklere dair fikirlerinin tesirinden daha az olduğunu iddia etmektedir.⁴²¹

James'e göre din, somut dinî objelere ilişkin fikirlere ek olarak aynı miktarda da soyut mücerret objelerle doludur. Örneğin Tanrı'nın sıfatları, kutsiyeti, adaleti, rahmeti, mutlaklığı, sonsuzluğu, mutlak bilmesi, kurtuluş sürecinin çeşitli sıraları, sakramentlerin icra edilmesi vb. bütün bunlar Hristiyan müminler için ilham verici kaynaklardır. James zihinsel objelere dair Kant'ın bazı görüşlerine de değinmektedir ve Kant'ın bu görüşlerinden de zihnin kendi başına oluşturamayacağı bazı zihinsel fenomenlerin var olduğu sonucuna gitmektedir. Bu sonuç da görünmeyenin gerçekliği adına önemli bir veri olarak James'in iddiaları arasında yer almaktadır. Bu düşünceye göre eğer zihnin kendi başına üretemeyeceği kavramlar zihinde varsa bunların geldiği bir yer de olmalıdır. James, Kant'ın bu tip kavramlara dair düşünceleri hakkında şu düşüncelere yer verir:

420 W.James, age, s. 72.

421 W.James, VRE, s. 69; W.James, ER. s. 45.

“Immanuel Kant, Tanrı evrenin yaratılış dizaynı, ruhun özgürlüğü ve ahiret hayatı gibi inanç konularının, objeleri hakkında garip bir doktrine sahiptir. O bu tür şeylerin gerçekte bilginin konuları olmadığını söyler. Algılarımız kendisiyle çalışmak için hissî bir içeriği gerektirirler ve ruh, Tanrı, ölümsüzlük gibi sözcükler ise hiçbir belirli his içeriğine sahip değildir. Şu halde teorik olarak konuşacak olursak bu sözcüklerin hiçbir anlamı yoktur. Ancak şurası oldukça ilginçtir ki bu sözcüklerin bizim pratiğimizde kesin bir anlamı vardır. Örneğin biz sanki “*Tanrı varmış*” gibi davranırız ve sanki özgürmüşüz gibi hissederiz ve yine Tabiat’ın özel tasarımları varmış gibi düşünür, ölümsüzmüşüz gibi planlar yaparız. O halde biz bu sözcüklerin bizim ahlakî hayatımızda hakiki bir farklılık yarattığını idrak etmekteyiz. Bu gayriaklî objelerin gerçekten var olduğu, Kant’ın pratik akıl dediği şeyin bir muadili olduğu ortaya çıkacaktır. O halde Kant’ın bizi temin ettiği gibi zihnin kendi başına oluşturamayacağı bazı zihinsel fenomenlere sahibiz. Benim Kant’ın bu doktrinini size hatırlatmaktaki maksadım onun felsefesinin bu kaba parçasının zorluğuna dair herhangi bir fikir beyan etmek değil, bizim ele aldığımız insan tabiatının karakteristiğini ortaya koymaktır. İşte bu yüzden Kant’ın bu sözlerini mübalağa içinde bir klasik örnek olarak alıyoruz.”⁴²²

James’in zihin tarafından kendi başına üretilemeyen fenomenler diye tanımladığı bu gerçeklik duygusu, kendisini inanç objemize çok güçlü bir şekilde iliştiyerek hayatımızda bir kutuplaşmaya neden olur. Böylece kendisine inanılan şeyin varlığına dair duygu ile o şeyin bizim zihnimizde var olduğunu söyleyebiliriz. Bu duygu hiç görme ve dokunma olmadan bir demir çubuğun manyetik çekim gücüne sahip olmasını hissetmek gibi bir şeydir. Sanki onun manyetikliğinin farklı tahrikleri ile o çubuğun belli bir tutumu ve eğilimi olduğunu hissederiz. Ancak biz bu manyetik gücü gözümüzle göremesek de onun var olduğunu hissederiz.⁴²³ James’in manyetik alan metaforu her ne kadar kıyaslanan şeyler birbiriyle benzetilebilecek şeyler olmasa da görünmeyen bir güçle somut etkiler ortaya koyma açısından tutarlı görünmektedir. Ancak elbetteki Tanrı’nın gerçekliğini mıknaatısın manyetik gücüyle kıyaslama anlamında böyle bir benzetmeyi doğru bir kıyas biçimi olarak göremeyiz.

James’e göre, bizim tam olarak ifade edemediğimiz bu varlıkları hissetme gücü, sadece Kant’ın dizayn etmiş olduğu saf aklın idealarına ait değildir. Kavranabilir olarak görülen tüm evren, hepimiz için daha geniş soyut idealar evreninde yüzer. Zaman, mekân ve eter nasıl ki her şeye nüfuz ediyorsa zâtî iyilik, güzellik, güç ve adalet gibi soyut ve cevhersel şeyler de bütün iyi, güçlü ve adil olan şeylere nüfuz eder. Bu tür soyut fikirler bizim gerçekliklerimizin temelini ve idrak

422 W.James, VRE, s. 70; W.James, ER, s. 46.

423 W.James, age, s. 71; R. R. Niebuhr, agm., s. 222.

ettiğimiz imkânların kaynağını oluşturur ve her özel şeye kendi doğasını verir. Bizim mahiyetini bildiğimiz her şey o veya bu soyutlamalardan birinin doğasını paylaşmak suretiyle olmuştur.⁴²⁴

James, bahsedilen bu zihinsel objelere gayri cismanî ve özelliksiz olmaları sebebiyle doğrudan bakamayacağımızı, fakat diğer herşeyi bunların anlamları sayesinde kavrayabileceğimizi düşünmektedir. Ona göre, gerçek dünyayı ele alırken eğer bu zihinsel objelere sahip olmazsak gerçek dünyayı algılayamayız. Yine bu sıfatları, zarfları, yüklemeleri, tasnifleri idrak edemeyiz. Bizim zihnimizin bu tür soyutlamalar veya idealar tarafından mutlak belirlenebilirliği bizim insanî yapımızın temel bir gerçeğidir. Bizi kutuplaştırması ve manyetize etmelerinden dolayı biz onlara yönelir ve onlar arasında gidip geliriz. Sanki onlar somut varlıklardır. Onların var olduğu varlık dünyasının hissi, şeylerin uzaya nispeti gibidir. James'in zihinleri manyetize eden ve zihinde daha önceden bulunan fenomenlere dair bu iddiası aklımıza Platon'un idealar âlemini getirmektedir. O, idealar âlemini de bu konuda kendisine bir delil olarak ortaya koymaktadır. Buna göre Platon, bu ortak insanî duyguyu öylesine parlak ve etkileyici bir şekilde savunmuştur ki, soyut şeylerin gerçekliği doktrini Platon'dan beri idealar nazariyesi olarak bilinir. Soyut güzellik Platon'a göre mükemmel bir cüz'î varlıktır ve zihin bu soyut güzelliği yeryüzünün donuk güzelliklerine ekleyerek idrak eder. James Platon'un "Şölen" isimli kitabından şu alıntıyı yapmaktadır: "Gidişin gerçek düzeni, yeryüzünün güzelliklerinden diğer Güzelliğe çıkılan adımlar olarak görülmelidir."⁴²⁵ Anladığımız kadarıyla James, Platon'un ideler nazariyesindeki görünüş âleminde ziyade ideler âleminin hakikat olduğu fikrine atıfta bulunarak, bizim de tıpkı ideler âlemindeki gibi zihnimizde bir soyut gerçeklikler alanının var olduğunu, bizim birçok şeyi algılamakta bu alanı kullandığımızı ve bu alanın algı, duygu veya objeler vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgilerin nesnel dünyayı algılamada kullandığımız duygu organlarımızla elde ettiğimiz bilgilerden çok daha etkili ve hakiki olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi James, zihinsel objelerimizi Kant'tan verdiği referansa istinaden zihnimizin uyduramayacağı, insanın ahlakî yaşamını pratik olarak etkileyen şeyler olmaları hasebiyle gerçek olarak kabul etmişti. Şimdi de bunların gerçek olmaktan da öte Platon'un ideler âlemindeki gibi asıl hakikatler olduğunu iddia ediyor görünümündedir.

424 W.James, age, s. 71.

425 W.James, age, s. 72; Bkz. Platon, *Şölen*, İstanbul, 2004, s. 107-108.

Anlamaktayız ki James'e göre insan vicdanında veya zihninde bir gerçeklik duygusu, bir objektif var oluş hissi veya orada bir şey olarak isimlendirdiği bir algı vardır. Bu algı veya duyu, hâlihazırdaki psikolojinin varolan gerçekliklerin kendisiyle ortaya çıktığını var saydığı özel duylardan daha derin ve daha geneldir. James, eğer böyle bir algı varsa, bu algının da duyunun normal bir şekilde sahip olduğu gerçek görünme ayrıcalığına sahip olacağını varsayılabilirliğini öne sürer. Bu da James'i, dinî algıların gerçeklik hissine dokunduğu oranda ne kadar eleştiri alırlarsa alsınlar, ne kadar hayal edilemez ve uzak görünürse görünsünler ve ne kadar muğlak olurlarsa olsunlar kabul görecekları ve kendilerine inanılacağı sonucuna götürmektedir.⁴²⁶

James, psikolog yönünü de devreye sokarak böylesine ayırt edilemez bir gerçeklik hissini varlığına dair en ilginç, en garip delillerin halüsinasyon tecrübelerinde bulunduğuna işaret eder. Genelde halüsinasyon eksik olarak gelişir ve etkilenen kimse odada bir varlığın olduğunu hisseder, o şeyin yerini tespit eder, onunla belli bir yönden karşılaşır ve kelimenin tam anlamıyla o şey şiddetli olarak hissedilir. Birden bire ortaya çıkar ve hemen ortadan kayboluverir. Ancak o şey ne görülür ne işitilir, ne dokunulur, ne de bir başka normal hissetme yoluyla hissedilir.⁴²⁷ O, bu algının ortaya çıktığı halüsinasyon tecrübelerine ait çok sayıda tecrübeyi dile getirmektedir. Bu tecrübeyi yaşayanlardan bazıları bu tecrübelerin dinî bir içeriğe sahip olduğunu düşünürken, bazıları ise bunu dinle alakalı olarak görmeyip farklı bir tecrübe olarak yorumlamışlardır. James her iki türe ait birçok örnek vaka vermektedir.⁴²⁸

James bu vakaların, zihinsel işleyişimizde duyuaların vermiş olduğundan daha geniş ve daha yaygın bir gerçekliğin bulunduğunu ortaya koyacak nitelikte ve güçte olduğu düşüncesindedir. Belki psikologlar için bunun organik yerini bulmak bir problem oluşturacaksa da bunu kassal his olarak açıklayabilirler. Ancak burada James için harekete geçiren, etimizi karıncalandıran ne olursa olsun, soyut bir fikir de olsa gerçek ve varmış gibi görünmektedir. Bu sebeple James'e göre dinî alan tecrübesinde pek çok kişi inançlarının objelerini zihinlerinin veya akıllarının doğru kabul ettiği bazı kavramlar olarak değil daha ziyade doğrudan idrak edilen yarı hissi gerçeklikler olarak görürler. Kişinin bu objelerin gerçekten varlığına dair hissi gidip geldikçe, inancı da sıcaklık ve soğukluk arasında değişmektedir.⁴²⁹ James bu

426 W.James, age, s. 73.

427 W.James, VRE, s. 73.

428 Bkz.W.James, VRE, s. 74-77.

429 W.James, age, s. 78.

gerçeklik duygusunun zihinsel bir olaydan ziyade bir duygulanım olduğunu açıkça ortaya koyan bir örnek olarak düşündüğü ve bir bilim adamı arkadaşından aldığı şu tecrübeyi bize aktarmaktadır;

“Yirmi ve otuz yaşlarında iken tedricen yavaş yavaş daha agnostik ve din dışı oldum. Fakat ben Herbert Spencer’in güzel bir şekilde ortaya koyduğu fenomenlerin ötesinde mutlak bir ‘Gerçeklik’in şuurunu kaybettiğimi söyleyemem. Bu ‘Gerçeklik’, Spencer felsefesindeki saf bilinemez değildi. Çünkü Tanrı’ya olan çocukça dualarıma son vermek ve Tanrı’ya formal bir şekilde hiç dua etmemekle birlikte, benim tecrübem Tanrı’yla ilgili gerçekliğe dair hissimin, Tanrı’ya dua etmek gibi olduğunu bana göstermektedir. Bir problem olduğunda, diğer insanlarla sıkıntıya düştüğümde veya benim ruhum daraldığında, günlük işlerle ilgili tedirgin olduğumda kendimi garip bir şekilde ilişkide olduğum kozmik Varlığın içinde hissettiğim ve yardım için ona yöneldiğim şu an farkına varıyorum. Evet, bu kozmik varlık Tanrı, benim tarafımdaydı yahut ben onun tarafındaydım. Her zaman için O, beni güçlendirdi, beni ayakta tutan ve destekleyen varoluşunu hissetmemi sağlayacak sonsuz bir hayatiyet sağladı. Gerçekte O, yaşayan bir adalet, hakikat ve kuvvet kaynağı idi ve ben her zaman için içgüdüsel olarak zayıflık anlarımda ona yöneldim. Şimdi biliyorum ki, bu söz konusu ilişki şahsî ilişkimmiş. Çünkü benim onunla olan ilişki gücüm azaldı. Önceden ona ne zaman yönelsem onu bulurdum, daha sonra bazen onu bulduğum yıllar geldi, bazen de onu hiç bulamadığım yıllar geldi. Fakat şimdi kesin bir kaybın farkındayım. Kendisiyle ilgili çok vakıta hatırlıyorum ki gece yatağında endişe sebebiyle uyuyamadım ve zihnimin o yüce zihne dair hissini aradım ve o his, sanki avucumun içindeymişçesine bana yakındı. Ancak ortada bir akım yoktu. Onun yerine bir boşluk vardı ve hiçbir şey bulamadım. Şimdi artık yaklaşık elli yaşındayım, onunla ilişki kurma gücüm tamamen kayboldu ve itiraf etmeliyim ki büyük bir yardım hayatımdan gitti. Hayat ilginç bir şekilde cansız ve önemsiz gelmeye başladı. Ben önceki tecrübemin belki de bir Ortodoks Sünnî Hristiyanın duaları ile aynı olduğunu görüyorum. Kendisinden ‘O’ diye bahsettiğim şey, pratik olarak gerçekte Spencer’in bilinemez dediği şey değildi. Bilakis benim içgüdüsel, bireysel Tanrı’mdı. Benim sempatiyle güvendiğim ama bir şekilde kaybettiğim Tanrı’mdı.”⁴³⁰

Yukarıda işaret edilen hususlar James’in bu duygu hissini kaybeden birine dair negatif tecrübe örneklerinden bir tanesidir.

James’in bir diğer düşüncesi de yaşayan Tanrı anlayışının, dinlerin verdiği Tanrı anlayışından daha baskın olduğudur.⁴³¹ Ona göre inancın güçlü ve zayıf olduğu münavebeli durumlar vardır. Belki de her dindar kimsenin gerçekliği daha doğrudan

430 W.James, VRE, s. 79-80; W.James, ER, s. 55-56.

431 W.James, VRE, s. 80.

bir müşahedesi ve Tanrı'nın varlığına dair doğrudan bir algısı vardır. İşte, böyle bir Tanrı, James'e göre yaşayan bir Tanrı algısıdır. Böyle bir tecrübeye örnek olarak ise James, J. Russell Lowell'in yazdığı bir mektuptaki bir hatıradan anlatılan şu vakıayı aktarmaktadır;

“...Daha öncesinde Tanrı'nın Ruhunu hiç bu kadar hissetmedim. Bütün oda bana Tanrı'yla dolu imiş gibi göründü. Hava benim ne olduğunu bilmediğim bir şeyin varlığıyla dalgalandı. Bir peygamberin sükûneti ve açıklığı ile konuştum. Bu ilhamın veya vahyin ne olduğunu size söyleyemem. Onun ne olduğunu araştırmadım. Ama araştıracağım ve siz onu kabul edeceksiniz.”⁴³²

James'e göre yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere net bir tecrübe, güçlü ve etkili bir şekilde yaşanmaktadır. James yine mistik veya yarı mistik olarak nitelendirilebilecek bir tecrübe kaydını bize aktarmaktadır. James bu tecrübenin akut halde bir dindarlık tabiatı tarafından oluşturulduğunu düşünmektedir. Starbucks koleksiyonundan aldığı bu vakıa örneğini anlatan kadın, zamanında Hristiyanlığa karşı yazılarıyla bilinen bir yazarın kızıdır. James bu alıntıda, kadının ihtidasının aniliğinin bazı zihinlerdeki Tanrı'nın varlığı duygusunun o zihinlere ne kadar da tanıdık geldiğine işaret etmektedir. Kadının anlattığına göre kadın, Hristiyan inancını hiç bilmeksizin büyütülmüştür. Fakat Almanya'da iken Hristiyan arkadaşları ile konuştuktan sonra İncil okumuş ve dua etmiş, nihayetinde de kurtuluşun planı onun üzerine bir ışık akışı gibi doğmuştur.⁴³³

Birçok vaka örneği veren James, bu tecrübelerle sahip olan kişilerin bu algılar vasıtasıyla elde ettikleri bilginin değerine dair bazı iddialar öne sürmektedir. Bu iddiaları öne sürerken de aynı zamanda rasyonalist bilgi anlayışına da atıflarda bulunarak bu iki bilgi türünün birbirleriyle ne gibi çatışmalara düştüklerini ve bu iki bilgi kaynağının da kişiler üzerindeki geçerliliklerini ortaya koymaktadır. Tüm bunlarla beraber Tanrı fikriyle ilgili olarak da rasyonel anlamdaki delillendirmeleri kabul etmemekte, bunların modasının geçtiğini yeni bir anlayışın geçerli olduğunu söylemektedir.

James'e göre insanın ontolojik hayali bu alıntılardaki gibidir. Bu hayalin doğurduğu netice de böylesine ikna edicidir. Resmedilemez varlıklar bir halüsinasyon şiddetiyle gerçek kılınmaktadırlar. Bu duyguyu yaşayan kimseler için bu duygular diğer doğrudan hissi tecrübeler kadar ikna edicidir ve bu duygular kural olarak sırf aklın ortaya koyduğu neticelerden daha ikna edicidir. Her insanın böyle duyguları olmayabilir ancak birçok kişi de bu tür duygulara sahip olabilir. Fakat

432 W.James, VRE, s. 80.

433 W.James, VRE, s. 84.

herhangi bir kişi bu tür duygulara tamamen sahip olduğu takdirde, muhtemelen bu duyguları hakikatin gerçek algıları ve hiçbir istidlalin kendisinden uzaklaştıramayacağı hakikatin bir tür tezahürü olarak görecektir.

Felsefede akılcılık genellikle mistisizme karşı durmaktadır. Akılcılık tüm inançların her zaman bir aklî temeli olması gerektiğinin taraftarıdır ve rasyonalist anlayışa göre bu tür temellerin dört şeyden oluşması gerekir. İlk olarak bu temeller açıkça ifade edilebilir, soyut ilkeler olmalıdır. İkinci olarak kesin his algılarına dayanmalı, üçüncü olarak bu tür gerçeklere dayalı kesin hipotezlere sahip olmalı, sonuncu olarak da kesin aklî çıkarımlara sahip olmalıdırlar. Tarif edilemez bir şeye dair muğlâk izlenimlerin rasyonalist sistemde yeri yoktur. Ancak James'e göre, biz, insanın bütün zihinsel hayatına var olduğu gibi baktığımızda ve yine insanların öğreniminden ve biliminden ayrı olan hayatlarına baktığımızda rasyonalizm bu hayat hakkında pek bilgi vermez. İşte, insanın zihinsel hayatı ve insanların öğrenme ve bilimden ayrı olan yönü asıl prestije sahip olan yönüdür ve bu zihinsel yön, bilimi alt ederek ona meydan okur. Bilimci kişiye meydan okur, mantığı parçalar ve onları sözleriyle yere serer.⁴³⁴ Eğer bir kişinin sessiz sezgileri, bilimin neticeleri ve görüşlerine muhalif bir durumda olursa bilim bu kişiyi asla ikna edemez. Nitekim bu sezgiler rasyonalizmin bulunduğu konuşkan düzlemde daha derin bir düzlemde gelmektedir. İnancı temellendirmede rasyonalitenin seviyece aşağıda oluşu dinin ister lehinde ister aleyhinde olsun açıktır. James'e göre, Tanrı'nın varlığına dair delillerin yazıldığı geniş literatür, yüz yıl öncesinde şimdikinden daha ikna edici olabilir. Ancak bugün için bu deliller kütüphanede toz toplamaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü modern nesil artık aklın iddia ettiği türdeki bir Tanrı'ya inanmamaktadır. Tanrı ne tür bir varlık olursa olsun bugün için artık bilinmektedir ki atalarımızın delillerinin ortaya koyduğu Tanrı değildir.⁴³⁵ Bütün bunlar sebebiyledir ki James'e göre aklîleştirilmemiş ve doğrudan inanç insandaki derin olan şeydir. Aklî argüman ise onun yüzeyde sergilenmesidir. İçgüdü yönlendirir, akıl sadece onu izler. Eğer gerçekte herhangi biri, verilen tecrübe örneklerindeki şekliyle yaşayan bir Tanrı'nın varlığını hissederse hiçbir eleştirel argüman ne kadar üstün olursa olsun onun inancını değiştiremez.⁴³⁶

Son tahlilde James bir görünmeyen düzenin varlığını kabul etmektedir. Ona göre bazı zihinsel objeler diğer nesnel algılardan daha gerçek olabilirler. Tanrı, ölümsüzlük, ahlak gibi kavramlar insanların kendi zihinlerinde yaratamayacakları

434 W.James, VRE, s. 87.

435 W.James, VRE, s. 88.

436 W.James, VRE, s. 88.

zihinsel objelerdir. İnsan, bu gerçeklikleri, zihinde sahip olduğu bir zihinsel algı duyusuyla hissetmektedir ve bu hissettiği şeyler de nesnel duyularımızla algıladığımız şeylerin gerçek olarak isimlendirilmeyi hak ettikleri kadar gerçekliği hak etmektedirler. Tanrı'nın varlığına dair rasyonel delillendirme metotlarının modası çoktan geçmiştir. Artık yaşayan bir Tanrı kavramı modern insanlığa hitap etmektedir. Bu şekilde inanılan bir din veya Tanrı'ya ise rasyonel anlamda getirilebilecek hiçbir negatif argüman tesir etmeyecektir.

Açıktır ki görünmeyenin gerçekliği hakkında James'in bizlere sundukları, alışılmadık kişilerin ve hallerin sadece bir tasviri olarak anlaşılabilmesi gibi aynı zamanda tam olarak geliştirilememiş metafizik bir anlama işaret ediyor olarak da anlaşılabilir.⁴³⁷ Her halükarda felsefî anlamda, bir önceki paragrafta James'in görüşlerinin özeti olarak dile getirdiğimiz düşünceler ciddi bir derinlik içermektedir. Bunun yanında psikolojik ve nörolojik anlamda ise James'in insan zihninde var olan bu algı duyusuna dair söyledikleri günümüzden yaklaşık 100 yıl öncesine dayanıyor olmasına rağmen bugünkü araştırmalar gerçekten de beyinde bazı noktaların dinî konular ve dinî tecrübeler esnasında çok daha hareketli bir yapıya sahip olduklarını ifade etmektedirler. Bununla ilgili çalışmalar halen devam etmektedir.⁴³⁸

James diğer taraftan da dinî duygunun özelliklerine değinmektedir. Birçok düşünürün ve dinler tarihi kaynaklarının, dinî duygunun kaynağının korku olduğunu söylemelerine de itirazı vardır. Nitekim ona göre korku, dinî duygunun kaynaklarından biri olabilir, ancak korkunun yanında mutluluğun da Tanrı fikrinin kaynaklarından biri olduğunun unutulmaması gerekmektedir. Bazı durumlarda korku birinci planda olabilecek iken bazı durumlarda da mutluluk birinci planda olabilir; bu, kişilerin mizaçlarıyla ilgili bir durumdur. Din ile ilgili olarak mutluluk ve üzüntü bir arada ele alınmalıdır.⁴³⁹

Mizaçlarla ilgili olarak James'in sağlıklı zihinli ve hasta zihinli insanlar olmak üzere geliştirmiş olduğu iki tür insan tiplemesi vardır. Bu sağlıklı ve hasta zihinli insanların dinî tecrübe biçimleri ve dinî hayatları çok farklıdır. Ona göre sağlıklı zihinli kimseler doğuştan şanslı kimselerdirler. Hasta zihinlilerin ise daha çetrefilli, zor ve mücadeleli çizgileri vardır.

437 R. R. Niebuhr, agm., s. 222.

438 Bkz. Ertuğrul Eşel, "Dini ve Mistik Deneyimlerin Bilişsel ve Nörobiyolojik Düzenekleri", Klinik Psikofarmakoloji Bülteni, Cilt: 19, Sayı: 2, 2009, s. 193-205.

439 W. James, VRE, s. 89.

4. SAĞLIKLI ZİHİNLİLİK

James, Gifford Konferansları'nın dördüncü ve beşinci oturumlarını sağlıklı zihinlilik⁴⁴⁰ konusuna ayırmıştır. O insanları öncelikle iki tip karakter olarak belirlemektedir. Bunlardan ilki “tek doğumlu karakterliler”, diğeri ise “çift doğumlu karakterli”lerdir.⁴⁴¹ Bunlardan biri mutluluk için sadece bir kez doğmuş olmaya ihtiyaç duyarken, diğeri iki doğuma ihtiyaç duyar.⁴⁴² Tek doğumlu karakterliler ve sağlıklı zihinliler denilen grup, aslında, aynı kişileri temsil etmektedirler. Sağlıklı zihinli kişilerin ihtida tecrübesine ihtiyaçları olmaması sebebiyle ikinci bir doğuma da ihtiyaçları yoktur.⁴⁴³

James sağlıklı zihinlileri de iki kategoride ele almaktadır ve sağlıklı zihinlileri de gönülsüz veya gönüllü (sistemik) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁴⁴⁴ Sağlıklı zihinlileri doğuştan şanslı insanlar olarak niteleyen⁴⁴⁵ James, gönüllü (sistemik) sağlıklı zihinliliğin de bir din olarak görülüp görülemeyeceği üzerinde durmaktadır.

Acaba James'e göre sağlıklı zihinlilik ne demektir? Sağlıklı zihinliliğin kategorileri nelerdir? Sağlıklı zihinlilik bir din olarak görülebilir mi? James'te sağlıklı zihinlilik bir hastalıktan uzak olmak anlamında mı, yoksa bir karakter biçimi olarak mı tanımlanmaktadır?

James, insanlara en temel ilgileri hakkında soru sorulduğunda muhtemelen büyük oranda “mutluluk” cevabının alınacağını ifade eder. Ona göre mutluluğun nasıl elde edileceği, çoğu insan tarafından peşinde koşulan bir cevaptır. İnsanların her zaman yaptığı ve yapmaya devam etmek istediği şeyin arkasındaki motif, mutluluktur. Devam eden bir mutluluk ve neşe ise insanların hayranlık duyduğu şeye minnettarane hayranlığı sebebiyle bir tür din üretebilir. Ayrıca dinin, daha kompleks tecrübe şekillerinin yeni mutluluk yolları ürettiğini ve doğa üstü bir mutluluğa götüren bâtinî iç yollar olduklarını kabul etmek gerekir. Din ve mutluluk arasındaki bu ilişki sebebiyle de insanların, mutluluğu dinî inançlarının doğruluğuna dair bir delil olarak göstermelerini garipsememek gerekir. Eğer bir inanç bir insanı mutlu ediyorsa insan onu zorunlu olarak benimser. Böyle bir anlayış doğru ya da yanlış

440 Bazı psikoloji çalışmalarında James'in “Healthy Mindedness” kavramı “sağlıklı ruhluluk” olarak tercüme edilmiş ve bunun daha doğru olacağı düşüncesine yer verilmiş olsa da biz James'in gereken yerlerde ruh anlamına gelen “soul” kelimesini de kullandığına çok defa rastlamış olmamız dolayısıyla “soul” yerine “mind” kelimesini kullanıyor olmasının şuurlu bir tercih olduğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple de “healthy mindedness” kavramını “sağlıklı zihinlilik” olarak kullanacağız.

441 Emile Boutroux, age, s. 350.

442 W.James, VRE, s. 172.

443 C.C.H. Cook, “William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: The Nature of the Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type”, Journal of Beliefs & Values, Vol.24, No.2, August 2003, s. 145; E. Boutroux, age, s. 350.

444 W.James, VRE, s. 101.

445 W.James, VRE, s. 144.

olsun sıradan insanlar tarafından kullanılan dinî mantığın doğrudan çıkarımıdır. James, bir Alman yazardan alıntıladığı şu sözlerle de kendi düşüncesini desteklemektedir;

“Dinî tecrübeyi yaşayan kimselerde ruhun varlığını ve yakınlığını inkâr edilemez şekilde açık kılan şey, yakınlıkla ilişkili ve bir başkasıyla kıyas edilemeyecek mutluluk duygusudur. İşte, bu nedenledir ki, mutluluk duygusu aynı zamanda Tanrı'nın gerçekliğinin en mükemmel ve vazgeçilmez kanıtıdır. Başka hiçbir kanıt bu kanıt kadar geçerli olamaz ve bu yüzden de mutluluk her yeterli teolojinin başlangıç noktasıdır.”⁴⁴⁶

James mutluluğun, insanların inançları için bir zemin oluşturmakla beraber aynı zamanda da onların inançlarının bir kanıtı olarak da kabul edilebileceğini ifade etmektedir.⁴⁴⁷ O daha sonra mutluluğun elde edildiği bazı durumları bize sunarak bunların dine dönüşebileceğini ve elde edilen dinî inancın da belli rasyonel iddialar ortaya koyabileceğini savunur. Şimdi öncelikle sağlıklı zihinlilik olarak ortaya koyduğu fitrî mutluluk duygusunu ve bu fitrata yatkın oluşu nasıl izah ettiğini irdelemeye çalışalım.

James pek çok kişide mutluluğun fitrî olduğunu söylemektedir. Ancak onun bahsettiği mutluluk, hayvanî bir mutluluk olmayıp kendilerine mutsuzluk teklif edildiğinde, o mutsuzluğu pozitif olarak hissetmeyi reddeden kimselerin mutluluğudur.⁴⁴⁸ Bu kişiler mutsuzluğu adî ve yanlış bir şeymiş gibi görerek reddederler ve her çağda böylesi insanlar mevcuttur. Bu tip insanlar sıkıntılı şartlar altında yaşasalar da, can sıkıcı teolojiler içinde büyümüş olsalar da, kendilerini arzulu bir şekilde hayatın güzelliği duygusuna atarlar. Nitekim bu kişilerin dini, en başından beri ilahî olanla birleşmektir.⁴⁴⁹ Diğer yandan James, hayatın kötü olduğu fikri üzerinde birleşerek bırakınız din oluşturmayı bir mezhep oluşturacak kadar bile insanın bir araya gelemeyeceğini, insanların her çağda hayatı iyi görmeye meyilli olduklarını iddia etmektedir.⁴⁵⁰ Bu tiplere örnekler olarak da ünlü yazarlar Rousseau, Diderot ve B. Saint Pierre gibi isimleri göstermektedir. James'in çift ve tek doğum karakteri düşüncesini kendisinden aldığı düşünüşümüz Francis W. Newman'dan yaptığı bir alıntı sağlıklı zihinli kişilerin tasvirinde önemli bir yer arz etmektedir.⁴⁵¹

446 W.James, VRE, s. 92-93; W.James, ER, s. 67.

447 W.James, ER, s. 67.

448 Bkz. Jeff Polet, “William James and the Moral Will”, Humanitas, Vol.14, Issue 2, 2001,s. 9; E. Boutorux, age, s. 350.

449 C.C.H. Cook, agm., s. 145.

450 W.James, VRE, s. 93; W.James, ER, s. 68.

451 Bkz. W.James, VRE, s. 94; W.James, ER, s. 69.

James'e göre, bu tür kimseler hayatın iyi yanlarına bu karakterin tersine sahip kimselerin hayatın kötü yanlarına baktıklarından daha fazla bakar ve ilgilenirler.

4.1. Gönülsüz Sağlıklı Zihinlilik

James'in sağlıklı zihinlileri gönülsüz ve gönüllü (sistemik) olmak üzere ikiye ayırdığını yukarıda ifade etmiştik. O, gönülsüz sağlıklı zihinliler olarak gördüğü bu karakterlerden bazılarının, patolojik olarak nitelenebilecek kadar iyimser olduklarını düşünmektedir. Anestezinin bazı duyguları unutturduğu gibi onlar da üzüntüyü unuturlar.⁴⁵² Gönülsüz ve gönüllü (sistemik) olarak tasnif edilmiş olan sağlıklı zihinli karakterlerin arasında büyük farklar yoktur. Sistemik iyimserlik sadece yönlendirmeler ve bazı sistemik telkinlerle zaten iyimser olan karakteri kötü düşüncelerden uzaklaştırırken, gönülsüz sağlıklı zihinliler ise bu sistemik yönlendirmelere bile ihtiyaç duymazlar. Ancak bu değerlendirme sırasında şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, gönülsüz sağlıklı zihinlilik gayri ihtiyardır ve bir insan tabiatı biçimidir yani daha fitrî bir özelliktir. Gönüllü yani ihtiyari sağlıklı zihinlilikteki insanlar da sağlıklı zihinli olmakla birlikte asıl önemli olan tarafları kötülüğün varlığını reddetme felsefesini benimsiyor olmalarıdır.⁴⁵³ Buna dair James, Walt Whitman isimli bir yazarı örnek olarak göstermektedir. Bu kişi o kadar iyimserdir ki geçici bir üzüntü bile bu kişide bulunmamaktadır.⁴⁵⁴

James'in bahsettiği bu kişiler gerçekten de kişisel çevremizde de çok sayıda olmasa da mevcuttur. Bu karakterler o kadar iyimserdirler ve iyi niyetlidirler ki bazı zamanlarda onların rol yaptıklarını, kimsenin böyle olamayacağını düşünürüz. İşte, böyle kişilerden biri olan Walt Whitman'ın, edebiyattaki önemi James'e göre eserlerinde gerilimi sistemik bir biçimde dışlamasından kaynaklanmaktadır. O bu ferahlık verici duyguları bizzat, doğal bir şekilde ifade ediyordu. Böylece onun şevkli, hırslı, mistik ve ontolojik duyguları onun sözlerinin her tarafına nüfuz ederek kadın-erkek tüm okuyucularını Tanrı'nın her şeyi iyi yarattığı hususunda ikna etmiştir. Bu yüzden pek çok insan tarafından ezeli doğal dinin musahhihi olarak görülmüştür.

4.2. Gönüllü Sağlıklı Zihinlilik

James'e göre gönülsüz sağlıklı zihinlilik, nesnelere hakkında hemen iyi düşünme, mutlu olma hali iken; gönüllü yani sistemik sağlıklı zihinlilik ise nesnelere soyut bir şekilde algılamaktır. Her tür soyut algılama şekli, algılanan şeyin

452 W.James, ER, s. 71.

453 C.C.H. Cook, agm., s. 145; R. R. Niebuhr, agm., s. 225.

454 Bkz. W.James, VRE, s. 97-99; W.James, ER, s. 73-73.

bir yönünü o şeyin cevheri olarak görürken diğer yönlerini göz ardı eder.⁴⁵⁵ İşte, sistematik sağlıklı zihinlilik, varoluşun zati ve evrensel yönünü iyi olarak algılamaktır. Bu kişiler, kötülüğü kendi görüş alanlarından bilinçli olarak çıkartırlar. Bunu yaşamayan kişinin kabul etmesi ve anlaması James'e göre anlaşılması zor bir durumdur. Ancak mutluluğun diğer duygusal haller gibi insanın kendisini rahatsız eden şeylere karşı kendisini koruyabileceği içgüdüsel bir silah olduğu unutulmamalıdır. Mutluluğa gerçekten sahip olduğunda kötülük fikri iyilik düşüncesinden daha gerçek bir varlığa sahip olamaz. Fiilî olarak mutlu olan bir kimse hangi sebeple olursa olsun kötülüğe inanmaz. Mutlu kimse onu görmezden gelmelidir, ancak bunu görmezden gelmek tam olarak dürüst bir zihinde bilinçli bir dinî politika haline gelebilir. Sistematik sağlıklı zihinliliğe göre kötülük olarak isimlendirdiğimiz çoğu, insanların olgulara bakış şekliyle ilgilidir. Acı çeken bir kimse iç halini korku halinden mücadele haline dönüştürdüğünde kötü dediğimiz şey kaybolur. O halde kötülüğün gücü küçümsenmeli, varlığı inkâr edilmeli, dikkat başka tarafa yönlendirilmeli ve kişi merkezin kendisi olduğunu kabul etmelidir. Böyle olduğu müddetçe olgular hala var olmaya devam etmekle birlikte o olguların kötü karakteri artık var olmayacaktır. Mutsuzluk tavrı sadece acı veren değildir, aynı zamanda adi ve çirkindir.⁴⁵⁶ Özleyen, acıyan ve mırın kırım eden bir ruh halinden daha adi ve bayağı bir şey olamaz ve bu hali doğuran şeyin doğurduğu dış etkenlerin ne olduğu önemli değildir. Başkalarına bu ruh halinden daha zararlı bir şey yoktur. Rahatsız ruh hali kendisini doğuran sıkıntıyı daha da şiddetlendirir ve devam ettirir. Her ne pahasına olursa olsun bu kötü ruh halinin hâkimiyet alanı azaltılmalı ve onun kendimizde ve başkalarında izi sürülüp yakalandığı yerde öldürülmeli ve hiçbir zaman için ona müsamaha gösterilmemelidir. Bu disiplini sürdürmenin yolu ancak dışımızdaki şeylerin karanlık yönlerini küçültmek ve aydınlık yönlerine bilinçli bir şekilde vurgu yapmak ile mümkündür.⁴⁵⁷

James sağlıklı zihinlilikte her şeyin mutlaka iyi olması gerektiğine dair mistik bir içgüdüden bahsetmemektedir. Onun sağlıklı zihinlilikten kastı daha basit, sıradan ve mistik olmayan kötülüğü reddetme biçimleridir ama gerçekte hepimizin sağlıklı zihinliliği az çok içimizde barındırdığımızı da düşünmektedir. Nitekim insan çoğu zaman hastalıklarını bile inkâr eğilimindedir.

James, yaşadığı dönemin son 50 yılında Hristiyanlıkta idealizmin ilerleyişi sebebiyle sağlıklı zihinli bir düşünce yapısının benimsenmesinin yaygınlaştığını

455 C.C.H. Cook, agm., s. 145; W.James, ER, s. 76.

456 Bkz. R. R. Niebuhr, agm., s. 220; bkz. J. R. Shook, age, s. 88.

457 W.James, VRE, s. 102.

düşünmektedir. Bu dönemde artık bazı kilise cemaatleri ve cemaatler ebedi aslî günahı görmezlikten gelmeye başlamış hatta inkâr etmişler. İnsanın değersizliğinden çok değerliliğine vurgu yaparak eski moda Hristiyanların daima ruhlarını kurtarmaya dair meşguliyetlerini kaçınılması gereken bir şey olarak görmeye başlamışlar ve ataları tarafından müşriklik ve putperestlik olarak görünen umutlu ve agresif tavır, bu cemaatlerin gözünde Hristiyan karakterinin ideal bir unsuru olmuştur. James, burada, bu cemaatlerin haklı veya haksız olduklarına değinmemekte ve sadece süregelen değişikliğe dikkat çekmektedir. Ayrıca bu zihin yapısının gelişmesinde bir asırdır güç kazanan evrim teorisinin son 25 yıl içinde Avrupa ve Amerika’da hızla yayılmasının da etkili olduğunu ve bu teorinin “tabiat” adlı yeni bir dinin ortaya çıkışı için ortamı hazırladığını düşünmektedir. Bu tabiat dini de Hristiyanlığı insanların büyük bir kısmının zihninden uzaklaştıran bir yapı arz etmiştir. James’e göre evrensel bir evrim fikri, sağlıklı zihinli kimselerin dinî ihtiyaçlarına uyan genel bir ilerlemeci doktrine dayanmaktadır. Bu sebeptendir ki evrimcilik iyimser olarak yorumlanmış ve insanların inandıkları dinin yerine geçen bir şey olmuştur. Evrimciliğe eğilimli olan kimseler ya bilimsel bir eğitime tabi tutulanlar, ya popüler bilim kitapları okumayı sevenler, ya da Ortodoks Hristiyan inancının kabalığı ve akıl dışılığını gördükten sonra tatmin olmayan kimselerdir. James bu tiplerden birine örnek olarak Starbuks koleksiyonundaki bir ankete verilen cevaplardan bir örneği aktarmaktadır. James’e göre bu cevabı yazan yazarın zihin hali bir din olarak isimlendirilebilir. Çünkü bu zihin hali eşyanın genel tabiatına olan reaksiyonudur ve yine aynı zihin hali sistematik bir yansıtmacıdır. Bu zihin hali sadık bir şekilde kendisine sahip olan kimseyi belli iç ideallere bağlamaktadır. Bu kişide çoğumuza tanıdık gelen çağdaş bir tip karşımıza çıkmaktadır,⁴⁵⁸

“Soru: Din size ne ifade ediyor?”

Cevap: Hiçbir şey ifade etmiyor ve görebildiğim kadarıyla din başkaları için faydasızdır...

Soru: Günah hakkındaki fikriniz nedir?

Cevap: Bana kalırsa günah yeterince ilerlememiş ve insanî gelişime arız olan bir durum ve hastalıktır. Marazilik hastalığı iyice artırır...

Soru: Bu yöndeki tabiatınız nedir?

Cevap: Sinirli, aktif, uyanık kafalı, hem fizik hem de zihinsel açıdan uyanık ve tabiatın bizi uyumaya zorladığından dolayı çok üzgün biriyim.⁴⁵⁹

James, eğer pişman bir kalp arıyorsak kesinlikle bu kişiye bakılmaması gerektiğini, bu karakterin sonludan memnuniyetinin onu bir istirdide kabuğu gibi

458 W.James, VRE, s.103-104; W.James, ER, s. 78.

459 W.James, VRE, s.105-106; W.James, ER, s. 79.

sardığını söylemektedir. Ona göre bu kişide popüler bilim tarafından teşvik edilen iyimserliğin mükemmel bir örneğini bulabiliriz. James bu noktadan itibaren doğa biliminden sağlıklı zihinliliğe doğru akan dini bir akıma geçmektedir. Bu akım, James'in yaşadığı dönemlerde Amerika'yı saran ve gün geçtikçe güçlenen ve İngiltere'deki adının ne olduğunu James'in bilmediği 'Zihin Tedavi Hareketi'dir.⁴⁶⁰ James bu hareketin birçok fırkaları olmasına rağmen temel olarak aynı olduklarını, ayrıntıda farklılıklarının olduğunu düşünmesi sebebiyle genel bir isim altında birleştirmektedir.

4.3. Sağlıklı Zihinlilik Hareketi

Sağlıklı zihinlilik hareketi hem spekülatif hem de pratik yönü olan, maksatlı iyimser bir hayat anlayışıdır. James'in yaşadığı dönemdeki son 25 yıl içerisinde tedricî olarak gelişen bu hareket, içerisine pek çok katkı yapıcı unsur almıştır. James bu hareketin çok ileri aşamalara gelmiş olması, hatta bu hareket hakkında kitaplar bile yazılmaya başlanmış olması sebebiyle bu hareketin artık din olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir; nitekim ona göre bu aşama, bir dinî hareketin ancak ileri seviyelerinde meydana gelebilecek bir aşamadır. James bu hareketin doktrinel kaynakları olarak Dört İncil, Emersonculuk, New England Aşkincılığı, Ruhçuluk, İyimserci Popüler Bilim Evrimciliği ve Hinduizmi saymaktadır. Bu inancın liderlerinin sağlıklı zihinli tavırların kurtarıcı gücüne sezgisel bir inançları ve ümidin, güvenin test edici bir yeterliliği olduğuna dair inançları vardır. Bu kişiler şüpheyi, korkuyu, endişeyi ve zihnin sinirsel olarak tedbirci bütün hallerini küçümserler ve bunlardan nefret ederler. Bu kişilerin inancı, müritlerinin pratik tecrübeleri tarafından güçlendirilir. Bu kimselere göre körlerin gözleri açılabilir, sakatlar yürüyebilir, ömürleri boyunca yatalak olarak yaşayan insanlar sağlıklarını geri kazanabilirler. James'e göre sağlıklı zihinliliğin bu şekilde sistematik olarak bilinçli benimsenmesi, böyle bir zihne hiç sahip olamayacağını düşünenler için bile mümkün olabilir. İnsanın sahip olduğu karakterini yeniden üretmesi pek çok örnekte mümkün olmuş ve mutluluk, yüksek ruh halindeki pek çok insanda gerçekleşmiştir. Zihin tedavi ilkeleri o kadar çok yaygınlaşmıştır ki ikinci elde dahi, yani direk bu inancın sistematik biçiminde takipçisi olmayarak bile, onlara rastlamak mümkündür. Örneğin rahatlama incili, endişelenmeyin hareketi vb. ilkeler bunlardandır. Pek çok ailede hava durumundan şikâyet edilmesinin yasaklanması,

460 Bkz. Donald F. Duclow, "William James, Mind-Cure, and the Religion of Healthy-Mindedness", *Jornal of Religion and Health*, Vol.41, No.1, Spring 2002, s. 45-55.

hayatın olumsuz yönlerinden bahsetmeyi kötü bir konuşma şekli olarak görmek vs. hep zihin tedavi hareketinin ilkelerinden türemiştir.⁴⁶¹

James, bu hareketin sahip olduğu pratik sonuçlar ve Amerikan halkının aşırı şekilde pratik bir karaktere dönüşmesi sebebiyle hızla yayılmış olduğunu ifade eder. Amerika'lıların bu karakter yapısı, bu hareketin yaygınlaşması örneğinde kendini çok iyi bir şekilde göstermektedir.⁴⁶² James'in bu sözlerinden anladığımız kadarıyla dinlerin kendilerini benimseyen halkların karakteriyle de yakın ilişkisi vardır. Bazı karakter yapıları daha pratik din algılarına yatkın olurken bazı karakterler ise daha mistik veya daha kuralcı dinlere yatkın olabilirler. Ayrıca bu ifadelerden Amerika'lıların bu pratikçi karakter yapılarının James'ten daha önceleri de mevcut olduğu düşüncesine ulaşabiliriz. Bu sebeple Amerikalıların pragmatizm düşüncesinin yaygınlaşması sonucu pratikçi bir karaktere sahip olmadıklarını, onların pratik karakterleri sebebiyle pragmatizmin pratikçi anlayışının da hızlı bir kabul gördüğü söyleyebiliriz.

James, zihin tedavi hareketinin itikadında “korku”lara karşı gösterilen tepkilerin de üzerinde durmaktadır. Bu hareketin temel hedefi kişinin kendisine başta korku olmak üzere her türlü kötü düşüncenin telkinini önlemektir. Korku düşüncesi zihin tedavisi hareketi yazarları tarafından sert şekilde eleştirilmektedir.⁴⁶³

Bu ekolün taraftarlarının insanın yüce tabiatına dair misyonları sıradan Hristiyanlarınkinden farklıdır ve panteistiktir. İnsandaki ruhanî yön, zihin tedavi hareketinde kısmen ortaya çıkıyor olsa da genelde bilinçaltı olarak ortaya çıkar. Bilinçaltı kısım vasıtasıyla da her zaman için İlahî olan ile bir olunur ve bu birlik de herhangi bir inayet mucizesi olmadan gerçekleşir. Ancak bu birlik, çift doğum karakterinde bahsedilecek olan gibi yeni ve daha içsel bir insanın birdenbire yeniden yaratılması şeklinde değildir. Bu harekette Hristiyan mistisizminin, aşkın idealizmin, Vedantizmin ve subliminal benlik anlayışının izlerini bulmak mümkündür.⁴⁶⁴

James sağlıklı zihinlilik dininin daha soyut ifadelerinden daha somut ifadelerine geçerek bu dinin somut yansımalarına dikkat çeken alıntılara yer vermektedir. Bu alıntılardan bir tanesi kendisinin de arkadaşı olan bir bayanın ifadelerine aittir. Zihin tedavi hareketi müritlerine de ilham kaynağı olan bu kişi Sonsuz Güç ile olan birliğini şu şekilde özetlemektedir;

461 W.James, VRE, s. 105-107.

462 W.James, VRE, s. 108; D. F. Duclow, agm., s. 49.

463 Bkz. W.James, VRE, s. 110-111.

464 Bkz. W.James, VRE, s. 112-113.

“Tüm hastalıkların, zayıflıkların ve depresyonun temel sebebi Tanrı dediğimiz ilahî enerji ile ayrı olduğumuz hissidir. Hisseden ve neşeli bir güven içerisinde tasdik eden ruhun artık bir şifaya ihtiyacı yoktur. Böyle bir ruhu ben ve babam biriz diyen Nasıralı örneğinde görmekteyiz. Kısaca bütün hakikat budur. Hiç kimse birlik olgusundan başka iyilik ve daha güzel bir temel ortaya koyamaz. Ayağı bu kayaya yaslanan kimseye artık hastalık ve şeytanî ruh uğramaz ve mutlak kudretle birlikte olan birine hastalık nüfuz edemez.

Tükenmişlik kanununu ebedî olarak ortadan kaldırmanın imkânı benim kendi hayatımda pek çok kez kanıtlanmıştır. Hayatımın daha önceki yılları yatakta geçmişti ve belden aşağısı felçti. Düşüncelerim şu anda olduğundan daha kötü değildi ve benim hastalığın kaçınılmazlığına dair olan inancım yoğun ve hafiflememişti. Ancak insanî doğamdaki dirilişimden beri şifa verici olarak ara vermeksizin on dört yıl çalıştım ve haklı olarak iddia edebilirim ki bu süreçte hastalık, zayıflık ve her çeşit rahatsızlıkla temasta bulunmama rağmen bir an dahi yorgunluk ve acı duymadım. Tanrı'nın bilinçli vücudu nasıl hasta olabilir? Bize karşı olanların hepsinden daha yüce olan (Tanrı) bizimle birlikte dir. ”⁴⁶⁵

James örneklere bakıldığında bu hareketin bir dinî hareket olarak tasnif edilmesinin imkânsız olmadığını göstermeye çalışmaktadır. James'e göre bu ekolün “hayatın Tanrı'nın hayatıyla aynı olduğu” doktrini, aslında birçok din felsefecisinin İsa'nın mesajı yorumundan ayırt edilemez.⁴⁶⁶ Aynı şekilde zihin tedavi hareketi Lutheryan ve Wesleyan hareketiyle de paralellikler arz etmektedir. Ahlaklılığa ve çalışmaya inanan bir kimse, bir problem karşısında “ne yapmalıyım” diye sorduğunda Luther ve Wesley şöyle cevap verir; “Eğer ona inanıyorsan artık kurtuldun.” Zihin tedavileri de kurtuluşa dair benzer sözler sarf etmektedirler. Ancak sağlıklı zihinlilik hareketinin sorusu şudur “Temiz ve doğru olmak için ne yapmalıyım?” Onların cevapları ise “Eğer öyle olduğunun farkında isen sen zaten iyisin, sağlıklısın ve temizsin”dir.⁴⁶⁷ Görüldüğü üzere sağlıklı zihinlilik dininde birçok inancın pozitif yanları bir araya getirilmiştir ve James'ten anladığımız kadarıyla da özel bir peygamberden bahsedilmemektedir. Bu insanlar Katolik veya Protestan olabileceği gibi, başka dinlerden de olabilirler. James'in çok sayıda alıntı ve tanımlamalardaki esas amacı, sağlıklı zihinlilere ait olan dinî tecrübe çeşidinin alt yapısını oluşturan önbilgileri ortaya koymaktır. Bunun yanında elde edilen pozitif verileri ve sonuçları vererek ampirik bir doğrulamaya gidilip gidilemeyeceğinin yolunu açmaktır.

465 W.James, VRE, s. 114.

466 W.James, VRE, s. 117.

467 W.James, VRE, s. 119; D. F. Duclow, agm., s. 50.

James, zihin tedavi hareketi ile aynı zamanda geleneksel ahlakçılığı da birbiriyle kıyaslamaktadır. Ona göre, geleneksel ahlakçılar, bize, hiçbir zaman ciddiyetimizi kaybetmememizi öğütlerler ve bizden devamlı, gece gündüz uyanık ve tetikte olmamızı isterler; edilgen eğilimlerini kontrol altında tut, gerçeklikten uzak dur ve iradeni her zaman çekilmiş bir yay gibi muhafaza et derler. Ancak sağlıklı zihnilik hareketine mensup kişiler ve tecrübelerinden alıntı yapılan bu kimseler, bütün bu bilinçli gayretin hiçbir netice vermediğini, başarısızlıkla noktalandığını ve kendilerine sıkıntıdan başka hiçbir şey getirmediğini söylemektedirler. Hatta böylesi bir yaklaşımın kendilerini daha çok, cehennem çocukları yaptığını söylemektedirler. Onlara göre başarıya giden yol teslimiyet ile mümkündür. Bir başka deyişle edilgenlik, pasiflik ve gevşemek kural olmaktadır. Sorumluluk duygusundan vazgeç, bırak senden çıksın gitsin ve kaderine gösterdiğin özeni daha yüce kuvvetlere bırak yani kaderinle daha yüce kuvvetler ilgilensin ve kaderin ne göstereceğine bilgisiz, kayıtsız kal, böylece iç rahatlığı ve huzur bulmakla kalmayacaksın, buna ilaveten çoğu zaman elden kaçırdığın veya terk ettiğin belli başlı iyilikleri de elde edeceksin vb. gibi ilkeleri benimserler. Bu, James'in daha önce ifade ettiği gibi Luther'ci teolojinin temel felsefesi olan "gerçekten doğmak için ölmek gerekir" anlayışıdır. Jacob Böhm'in dediği gibi 'hiçliğe giden bir geçit'tir. James'e göre, hiçliğe ulaşmak için genelde kritik bir nokta geçilmelidir ve bir köşe dönülmelidir. Bir şeyler yol vermeli, insana has sertlik, katılık kırılmalı ve erimelidir. Bu olay genelde ani ve otomatiktir. Özne üzerinde bir yüce güç tarafından tesirde bulunulduğuna dair bir izlenim bırakır. Bunun nihai anlamı ve önemi ne olursa olsun bu şüphesiz ki insana has tecrübenin temel bir biçimidir. Zihin tedavilerinin teslimiyetleri, kasımlara biraz ara vermek ve her şeyden önce bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmektir. Yavaş veya ani, büyük veya küçük olsun iyiliği beklemenin sonuçları ihya ve yeniden doğuş fenomenleridir. Bu tür tecrübelerde yeniden doğuş, insanın şahsi gayretini terk etmesini ortaya çıkarır.⁴⁶⁸

James, zihin tedavilerinin bazı metotlarını da ele almaktadır. Bunlardan bir tanesi telkindir. Telkin, fikirlerin kuvvetinin bir diğer adıdır. Ancak bu fikirler inanç ve davranışlar üzerinde tesir icra edebildiği zaman ortaya çıkarlar.⁴⁶⁹ Bazı insanlar üzerinde veya bazı zamanlarda tesir eden fikirler, başkaları üzerinde veya başka bir zamanda herhangi bir tesir icra edemeyebilirler. Örneğin Hristiyan kiliselerinin

468 W.James, VRE, s. 121-122.

469 Bkz. D. F. Duclow, agm., s. 49.

fikirleri bugün için terapatik⁴⁷⁰ (therapeutic) yönden etkili değildirlere ancak belki bundan önceki yüzyılda etkiliydiler. James'e göre bir fikir bireye vahiy gücü ile gelmelidir. Zihin tedavi hareketi, sağlıklı zihinlilik müjdesiyle kilise Hristiyanlığının kaskatı bırakarak terk ettiği insanlara bir vahiy gibi gelmiştir. Bu hareket insanlığın daha yüce hayat kaynaklarının çeşmesini açmaktır. Bir zihni hareketin orijinalliği, belli bir zamana kadar mühürlü olan kaynakları açacak yeni bir kanal ortaya koymak değilse nedir? Şahsi inancın, hırsın, yeniliğin gücü daima bu tür bir başarıda birinci derecede önemlidir. Eğer zihin tedavi hareketi resmi, saygın ve yerleşik bir hareket haline dönüşmüş olsaydı bu hareketin telkin gücü tamamen yok olurdu.⁴⁷¹ James, dinleri birinci el ve ikinci el olarak tasnif etmektedir ve ona göre birinci el din kendilerine vahiy gelen toplumların muhatap olduğu bir din biçimidir. İkinci el ise artık vahye muhatap olmayıp da daha sonra kurumsallaşan din biçimidir. Ona göre din birinci el olmaktan ne kadar uzaklaşırsa etkisini de bir o kadar yitirmektedir ve zihin tedavi hareketinin oluşturduğu sağlıklı zihinlilik dininin de başarısı buradan kaynaklanmaktadır. Kapanmış birçok kaynak, bu din sayesinde açılmış ve ikinci el din yenilenerek tekrar bir vahiy alınması suretiyle birinci el dine dönüştürülmüştür.

Sağlıklı zihinlilik dininin başarısının ikinci sebebi ise teslimiyet ile yeniden dirilişe hazır olmayı birleştiren pek çok unsuru içermesidir. Örneğin Protestanlık doğal insanla alakalı olarak çok kötümserken, Katoliklik de çok kuralcı ve ahlakçıdır. Bu iki mezhep içerisinde de iyi insan bu iki özelliğin karışmasından oluşabilir.

Başarının üçüncü sebebi ise 1900'lü yıllarda psikolojideki en önemli temalardan biri olan⁴⁷² bilinçaltı hayatı daha önce görülmemiş bir biçimde kullanmış olmalarıdır. Bu hareketin kurucuları aklı tavsiyelere ek olarak pasif rahatlama ve sistematik egzersizini, tefekkürü, hatırlamayı,⁴⁷³ konsantrasyonu⁴⁷⁴ hatta hipnozu dahi kullanmışlardır.

James yukarıda bahsettiği alıntıdaki "hatırlama"nın Katoliklikteki "tezekkür" (hatırlama) pratiğinden bir farkı olmadığını söyler. Bu her şart altında Tanrı'yı yanımızda hazır olarak görür kılan tezekkürdür. James'in Katoliklikteki hatırlama pratiğine benzettiği, sağlıklı zihinlilik dininin bu uygulaması aynı zamanda İslam Tasavvufunda da karşımıza çıkmaktadır. Zikir olarak isimlendirdiğimiz bu uygulamanın tasavvufta birden fazla çeşidi vardır. Sağlıklı zihinliliğine benzer

470 **Terapatik:** İyileştirici

471 W.James, VRE, s. 123-124

472 D. F. Duclow, agm., s. 50.

473 Bkz.W.James, VRE, s. 125-126.

474 Bkz.W.James, VRE, s. 127-128.

olan çeşidi ise “An İçinde Uyanıklık” anlamına gelen “Hûş Der Dem”⁴⁷⁵dir. Aynı zamanda Tanrı’ya yakın ve sürekli yanındaymış gibi hissetme pratiğine ise Tasavvufta “Murakabe”⁴⁷⁶ denmektedir. Murakabede de kişi sürekli yaratının gözetimi altında olduğu duygusu içerisindedir. James’e göre bu tezekkürün ruhani kısmı tüm birlikteliklerde aynıdır ve bu birlikteliği teşvik eden kimseler bu birliktelik hakkında otoriteli bir şekilde yazmaktadırlar. Çünkü bu kişiler bahsettikleri bu birlikteliği kendi şahıslarında yaşamışlardır.

James zihin tedavi metotlarından sonraki aşamada bilimci felsefe ve zihin tedavi hareketi mücadelesini konu almaktadır. Bilimcilerin doğruluk için temel kriteri tecrübeyle doğrulama metodudur. Oysa zihin tedavilerinin doğrulama metodu ise “Ben hakikatmişim gibi yaşa ve her gün haklı olduğunu göreceksin. Tabiatın kontrol edici enerjileri şahsîdir ve senin şahsî düşüncelerin kuvvetlidir ve yine evrenin kuvvetleri senin bireysel yönelişine ve ihtiyaçlarına doğrudan cevap verecektir. İşte, bu üç tecrübe, senin zihinsel veya cisimsel tecrübenin doğrulayacağı önermelerdir.” biçimindedir. James zihin tedavi hareketinin, bilime has metotları kullanarak bilimsel felsefeye karşı galip bir durumda olduğunu düşünmektedir.⁴⁷⁷ Buna dair zihin tedavi hareketinin de aslen tecrübî doğrulama metodunu kullanıyor olduğu düşüncesini öne sürmekte ve bununla ilgili olarak onların “Tanrıdan başka hiçbir şey yok. Bütün hayat mükemmel bir şekilde ondan kaynaklanıyor. Ben burkulamam ve incitilemem. Bu işi Tanrıya bırakacağım. Bu telkini yapınca ayağымda hiçbir şey hissetmedim ve o gün iki mil yürüdüm”⁴⁷⁸ vb. sözlerini örnek olarak göstermektedir.

James, bu örneklerden birçoğunun önemsiz olarak görülebileceğini, ancak en azından bu örneklerde tecrübe ve doğrulama metoduna sahip olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁹ Bilimselcilerin bu hasta insanları zavallı, hayalleri tarafından aldatılan insanlar olarak görmeleri önemli değildir. Bu insanları ikna etmek için yaşadıkları ve denedikleri tecrübeler yeterlidir.⁴⁸⁰ James, bu konuda bilimselcilerin iddialarının gelişmemiş (premature) olduğuna inanmaktadır.

475 **Hûş Der Dem** : Aklı nefesinde olmak, Salikin aldığı verdiği her nefesin şuurunda olması. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 2001, s. 174.

476 **Murakabe**: Denetleme, gözetleme; dikkati belli bir noktaya toplama. Kulun ‘Hak bütün hal ve hareketlerime vakıftır’ şeklinde bir şuur ve idrak içinde olması. ‘Allah her an beni görüyor, kalbime bakıyor’ anlayışı içinde olmak. Süleyman Uludağ, age, s. 253.

477 W.James, VRE, s. 129.

478 W.James, VRE, s. 130.

479 W.James, VRE, s. 142.

480 W.James, VRE, s. 142.

Son tahlilde James'e göre, tüm doğrulamalarımız ve fikirlerimiz birbirleriyle uyuşan tecrübelerden ibarettir. Bütün tecrübelerimizin açık neticesi şudur ki, dünya, pek çok düşünce sistemine göre ve pek çok insan tarafından ele alınabilir. Dünyaya olan her bakış açısı bir yönden avantaj sağlamakla birlikte diğer bakış açılarının sağlayacağı avantajlardan da mahrum bırakır. Bu yüzden hakikatin tek bakış açısıyla sınırlandırılması doğru değildir. Bilim bize telgraf, elektrik ve aydınlatmayı, bazı hastalıklardan korunmayı sağlamış olabilir, ancak bununla birlikte sağlıklı zihinlilik vb. biçimdeki dinler bazılarımıza huzur ve mutluluk sunabilir ve bilimin yaptığı gibi bizi bazı hastalıklardan koruyabilir. Şu halde bilim veya din; insan hangisini kullanırsa kullansın hem din hem de bilim dünyanın hazinelerini açmakta işe yarayan gerçek anahtarlardır. Bu iki anahtardan birini kullanmak diğerini kullanmamayı gerektirmediği gibi, yine birini kullanmak diğerinin kullanımını gereksiz kılmaz. Bu açıklamalarının ardından James şu soruyu sormaktadır: O halde niçin biz farklı kavramları kullanarak, farklı davranışları benimseyerek hakikatin iç içe giren alanlarını ele almayalım? Bu, matematikçilerin aynı sayısal ve mekânsal gerçekleri geometri ile ele almalarına ve bütün sonuçların doğru çıkmasına benzemektedir.⁴⁸¹

James'in sağlıklı ve hasta ruh tasnifi daha çok insan karakterine yönelik iken bunun benzeri başka tasnifler de yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi de Evelyn Underhill tarafından yapılmıştır. Underhill, tasnifinde hasta ve sağlıklı mistik tecrübe biçiminde bir tasnifte bulunmuştur. Bu tasnife göre mutlak varlığı, aşkın bir varlık olarak anlama eğilimindekiler hasta ruhlu grubuna dâhil olurken; Tanrı'yı içkin bir varlık olarak gören mistikler de sağlıklı zihinli kimseler olmaktadır.⁴⁸² Bu tasnif C.C.H. Cook tarafından James'in tasnifi ile ihtilafli olarak ifade edilse de kanaatimizce, aslında James ile paralellik arz eden bir tasnif söz konusudur.

James, sağlıklı zihinlilik ve hasta zihinlilik arasındaki çatışma hakkında yorumda bulunurken sağlıklı zihinliliğin bir doktrin olarak yetersiz olduğunu söylemektedir.⁴⁸³ Zira ona göre, sağlıklı zihinliliğin amaçlamayı reddettiği kötülük, hakikatin gerçek bir kısmıdır. Her halükarda kötülük, hayatın anlamının en mükemmel anahtarıdır ve muhtemelen hakikatin en derin seviyelerine gözümüzü açan araçtır.⁴⁸⁴ Sağlıklı zihinlilik uzun süren derin acılar karşısında çaresiz kalır.⁴⁸⁵ Ayrıca sağlıklı ruh tabiatına sahip biri, tamamen farklı bir karakter ve kaderle de

481 W.James, VRE, s. 132.

482 C.C.H. Cook, agm., s. 146.

483 W.James, VRE, s. 169.

484 R. R. Niebuhr, agm., s. 225.

485 W.James VRE, s. 137.

doğabilirdi ve bu sebeple de bu düşüncenin sahip olduğu güven duygusu anlamsız bir güven duygusudur.⁴⁸⁶

James'e göre sağlıklı ruha sahip insanlar, kötülüğü görme yeteneğini ve diğerlerinin acılarını dindirme arzusunu kaybederler. Sağlıklı ruha sahip insanların başlarına gelebilecek en kötü olay, onların gelecek hakkında oldukça iyimser olmalarıdır. Onlar, mevcut durumu değiştirmeyi talep edecek yüksek ahlakî ideallere sahip değillerdir ve bu yüksek ahlakî ideallere sahip olmayan insanlar mevcut ahlakî beklentileri, sosyal durumları ve kötülükleri olduğu gibi kabul ederler. James bu sebeplerden ötürü her ne kadar sağlıklı zihinlilik hakkında birçok yerde “Din olarak kabul edilebilir” ifadesini kullanmış olsa da ideal anlamda gerçek bir din olarak görülemeyeceğini düşünmektedir. Nitekim gerçek bir din, zorunlu olarak yüksek ahlakî ideallerle bağlantılıdır. Bu sebeple de gerçek din “hasta ruh”larla derinden ilişkilidir.⁴⁸⁷ James, burada da kendi mücadeleci anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre gerçek din, teslim olma anlayışını benimseyen teist bir din anlayışından çok, yüksek ahlakî ideallere ulaşma gayreti içindeki insanların peşinden koştuğu bir din olmalıdır. İnsanlar her daim böyle bir mücadelenin içerisinde bulunmalıdır. Bu mücadele de öncelikle insanın kendinde başlamaktadır. Önce kendi var oluşuyla ilgili sıkıntıya düşen insan, daha sonra bu sıkıntı aşamasını geçerek ikinci bir doğumla yeniden doğmalıdır. İşte James, bu iki doğumlu karaktere sahip insanların karakterine “hasta ruh” adını vermektedir.

5. HASTA RUH

James'in şanslı tabiatlılar olarak gördüğü sağlıklı zihinliler, bahsettiğimiz üzere kötülüğü sistematik olarak reddeden hatta bazen tamamıyla ontolojik olarak da reddeden bir kesimin karakterini temsil etmekteydiler. Buna mukabil olarak da James, bir de çift doğumlu karakterliler dediği ve yaşamları boyunca ikinci bir doğuma ihtiyaçları olan diğer bir karakter türünden bahsetmektedir.⁴⁸⁸ Bu karakterin ikinci doğumdan önceki hayatlarına ait tabiata ise “Hasta Ruh” tabiatı demektir. Burada bahsedilen “Hasta Ruh” hali bir nevi melankoliye tekabül etmektedir.

James kendi zamanındaki modern psikolojinin “eşik” kavramından bahsetmektedir. Zihin halinin bir başka zihin haline geçiş noktası anlamında kullanılan bu kelime, günümüzde de geniş şekilde kullanılmaktadır. Örneğin günümüzde genç ve normal bir insan kulağı frekansı 20Hz – 20kHz arasındaki sesleri

486 W.James VRE, s. 145.

487 John R. Shook, age, s. 88.

488 W.James VRE, s. 143; E. Boutroux, age, s. 350.

duyabilir.⁴⁸⁹ İnsan bu ses seviyesinin altını duyamadığı gibi üstünü de duyamaz. Bir karıncanın ayak seslerini duyamadığımız gibi, aynı zamanda saatte 1670 km hızla dönen dünyamızın çıkardığı gürültüyü de duyamayız. Duyum eşikleri olarak isimlendirdiğimiz bu aralıkların, sadece duyma ve görme gibi duyu organlara ait olmadığı, bunun dışında bilinç eşiği diyebileceğimiz bir eşiğin de var olduğu James tarafından öne sürülmüştür. Buna göre insanların bilinç eşikleri kişiden kişiye değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin yüksek bir eşiğe sahip olan kimse gürültü patırtıya hiç aldırılmadan gürültünün içerisinde uyuyabilir iken, bilinç eşiği düşük olan bir insan ise en ufak bir sestense rahatsız olabilir ve uyuyamaz. Bununla birlikte kişilerin duyumlama derecesindeki farklılıklar karşısındaki hassasiyetine ise “farklılık eşiği” denir. İşte bütün bunlar gibi insanların aynı zamanda acı, korku ve acizlik eşiğinden bahsedilebilir. James “acı eşiğini” sağlıklı zihinlilik ve hasta ruhun ayırımı noktası olarak görmektedir. Acı, korku ve acizyet eşiği bazı insanlarda yüksek iken bazılarında ise düşüktür. Sağlıklı zihinli insanlar tabiatları sebebiyle ve buradan kaynaklanan alışkanlıkları sebebiyle bu eşiğin güneşli tarafında yaşarlar. Buna karşılık depresyona uğramış kimseler ise bu çizginin karanlık tarafındadırlar. Sağlıklı zihinliler, James’in tabiriyle, hayata ellerinde bir-iki şişe şampanyayla başlarlarken diğerleri acı eşiğine yakın bir şekilde doğmuşlardır. Bu sebeple en hafif can sıkıcı şeyler bile onların düşmesini sağlar. İşte bu acı eşiklerinin farklılığı, James’e göre aynı zamanda insanların dinî hayatlarının ve din seçimlerinin de farklılığına sebep olmaktadır. İnsanların ihtiyaçlarına göre din tercih etmelerinin rölatifliği tabii bir olaydır ve bu o insanların tabiatlarından kaynaklanmaktadır.⁴⁹⁰ İşte, bu tabiatlardan biri olan sağlıklı zihinliliğin dışındaki şanssız insanların yani çift doğumluların karakterine ise James “hasta ruh” karakteri demektedir. Acaba “hasta ruh” karakterinin özellikleri nelerdir? Bu kişiler nelerden etkilenirler ve bu etkilerin şiddeti nedir? Kişiden kişiye bu ruh hali değişiklik gösterir mi? Sağlıklı zihinliliğe nisbeten hasta ruhlu kişilerin oranı ne kadardır? Bu halden kurtuluş mümkün müdür? Mümkün ise bu nasıl olmaktadır ve insan eski haline mi dönmektedir yoksa tamamen farklı bir durumla mı karşı karşıya gelecektir? Sağlıklı zihinliler ile bu kişilerin farklılıkları nelerdir? Birbirlerine karşı bir üstünlükleri var mıdır?

Sağlıklı zihinliliği maksatlı olarak kötülüğü küçülten bir metot olarak kabul ettiğimizde, bunun mukabili olan hasta ruh ise kötülüğü büyüten ve hayatımızın kötü

489 <http://www.nigmetkoklu.com/pdf/tbi/tbidn/Ses.pdf> (26.09.2011)

490 W.James, VRE, s. 144.

yönlerini öne çıkaran bir karakterdir. Hasta ruhlu kimse kötümserdir; zevk almazlığa, melankoliye, şahsi günah ve suçluluk bilincine maruzdur.⁴⁹¹

James hasta ruh meselesinden bahsederken aynı zamanda da kötülük meselesine ve kendi dünya görüşündeki kötülüğün yerine de değinmektedir. Ona göre felsefi teizm her zaman panteist ve monist bir eğilim göstermiştir. Dünyayı da mutlak hakikatin bir birimi olarak görür, bu ise popüler teizm ile uyumsuz. Çünkü popüler teizm çoğulcu (pluralistic) bir tavır sergilemektedir. Ayrıca popüler teizmde Tanrı kötülüğün varlığından zorunlu olarak sorumlu değildir. Tanrı kötülükten, eğer o kötülük nihai olarak sonunda aşılabilirse sorumludur. Fakat monistik ve panteistik bakış açısına göre kötülük tıpkı diğer her şey gibi temelini Tanrı'da bulur ve buradaki problem, Tanrı mutlak iyi olduğunda bunun nasıl mümkün olacağıdır. Bu problem, dünyanın kusursuz bir birim olarak ortaya konulduğu bütün felsefe biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Böyle bir birim bireyseldir ve onda en kötü parçalar da en iyi parçalar kadar zati ve özeldir, aynı zamanda da bireyin mahiyetini oluşturmada zorunludur. Çünkü o bireydeki herhangi bir parça ortadan kalkacak olursa, o birey de ortadan kalkacaktır. Skolastik Teizmin kendi zamanında bu problem ile mücadele ettiği gibi, İskoçya ve Amerika'da oldukça güçlü olan Mutlak İdealizm felsefesi de bu problemle yüzleşmek durumundadır. James'e göre bu paradokstan kurtulmanın tek yolu, monistik bakış açısını biraz gevşetme ve dünyayı çoğulcu bir şekilde görmektir. Yani dünyayı mutlak birsel hakikat olarak değil, aşağı ve yukarı olan şeylerin ve aynı zamanda da ilkelerin toplamı olarak görmektir. Çünkü ancak bu şekilde kötülük zati bir şey olmayacak ve diğer şeylerle birlikte var olmak için aklî yahut mutlak bir hakka sahip bulunmayacaktır. Bu anlamda sağlıklı zihinlilik tercihinin bu çoğulcu düşünceden yana kullanırken; monistçi filozof kendisini az çok, nitekim Hegel'de olduğu gibi, vakıada var olan her şeyin aklî olduğunu ve diyalektik olarak gerekli olan bir unsur olarak kötülüğün de var olması gerektiğini ve hakikatin nihai sisteminde bir fonksiyonu olduğunu söylemeye mecbur kılar. Oysa sağlıklı zihinlilik böyle bir şey söylemeyi kabul etmez.

Sağlıklı zihinlilik hareketi veya felsefesi der ki; kötülük kesinlikle akıl dışıdır, irrasyoneldir ve bu sebeple de korunması veya herhangi bir hakikatin nihai bir sisteminde kutsallaştırılması mümkün değildir. Kötülük, sağlıklı zihincilik felsefesine göre Tanrı tarafından sevilmez ve hakikate yabancı, gereksiz bir unsur olması sebebiyle sökülüp atılması gerekir. Mümkünse hafızadan da silinip atılmalı ve unutulmalıdır. Bu fikre göre evrenin elementleri, diğer elementlere nispetle aklî bir

491 C.C.H. Cook, agm, s. 145; E. Boutroux, age, s. 359; J. R. Shook, age, s. 88; Jeff Polet, agm, s. 9.

bütünlük oluşturmamaktadır ve diğer elementlerin oluşturduğu bütüne nispetle uygunsuzdur. Dolayısıyla kirli, pislik ve olmaması gereken şey olarak görülür. James'e göre, çoğu filozof kötülüğü unutsa da, zikretmeyecek kadar ondan nefret etse de nihai emirde kötülüğü kabul etmek ve hakikatin bir unsurunu içerdiğini görmek gerekir.⁴⁹²

James, sağlıklı ruhta olduğu gibi hasta ruh tabiatında da çeşitli seviyelerin mevcut olduğunu ifade eder. Ona göre bazı insanlar için kötülük, sadece dış dünyayla olan bir uyumsuzluktur. Yani insan hayatının, çevreyle uyumsuzluğudur. Bu türden bir kötülük düşüncesi, kişinin kendisinde, çevresinde veya her ikisinde birden değişiklik yapmak suretiyle, en azından ilkesel olarak tedavi edilebilir. Böylece insan ve çevre birbirine uydurulur ve herşey tekrar keyifli hale gelebilir. Fakat kötülüğü sadece dış dünyayla olan uyumsuzluk olarak algılamayan ve kendi temel tabiatında hissettiği bir yanlışlık ya da kusur olarak gören insanlar da vardır. Onların problemi, çevrede ya da manevi benlikte yapılan yüzeysel değişikliklerle çözülemez. James, Latin ırkların kötülük problemine, az önce bahsettiğimiz 'tedavi edilebilirler' kategorisindeki, yani çoğulcu anlamda hastalıklardan, günahlardan oluşmuş birşey ve kaldırılabilir olarak baktıklarını; Germen ırkların ise kötülüğü bireysel olarak kabul ederek, insanın zatından sökülüp çıkarılamayacak birşey olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bu nedenle James örnekleri üzerinde dururken problemin daha köklü olduğu Alman ırkını ele almaktadır.⁴⁹³

James'in belli seviyelerde yaşandığını söylediği hasta ruh karakterinin ilk ve en hafif biçimi, genel anlamda başarılı olup az bir başarısızlıkla ortaya çıkan kırılma biçimindedir. Çok mutlu, çok meşhur, herkes tarafından gıpta edilen, hayatındaki tecrübelerin onda dokuzu başarılı, onda biri ise başarısız olan bir kişinin yaşadığı kırılmalar buna örnektir. James'e göre bu kişilerin başarı çizgisindeki idealleri ya ulaştığı şeylerden çok yüksektir ya da bu dünyada kimsenin bilmediği gizli idealleri mevcuttur. Bu ideallere ulaşamaması sebebiyle kendi içinde bir eksiklik ve kusur hisseder. James, Goethe(1749-1832) gibi başarılı bir iyimserin yaşadığı kırılmayı dile getirmekte ve bunu diğer sıradan insanların küçük şeyler sebebiyle yaşadıkları kırılma biçimlerinin de bir örneği olarak genişletmektedir. Goethe 1824'te şöyle yazmaktadır;

“Hayatımın akışı aleyhine hiçbir şey söylemeyeceğim, fakat temel itibarıyla hayatım acı ve yükten ibarettir. Yetmiş beş yıllık hayatım boyunca gerçek anlamda dört hafta müreffeh yaşamadım. Hayatım daima yukarıdan aşağı

492 W.James, VRE, s. 141-142; E. Boutroux, age, s. 349-351.

493 W.James, VRE, s. 143.

yuvartanan kayayı tekrar yukarı çıkarmakla geçti.”⁴⁹⁴

James, Goethe gibi başarılı bir insanın bile bu şekilde düşünbildiğini, dolayısıyla daha zayıf insanların neler düşünebileceğini bir tahmin edin demek maksadıyla Goethe örneğini aktarmaktadır. Buradaki durum, belli bir süre yaşayıp sonra arkasına dönüp de koca bir boşluk hisseden kişilerin durumunun örneğidir. Yine başarısından şüphe duyulmayan bir başka örnek ise Luther (1483-1546)’dir. O da;

“Tanrı’ya artık beni alması için dua ediyorum. Her şeye rağmen son hükmü ile gelsin. Boynumu uzatacağım ve yıldırım çakacak ve ben sonunda rahata kavuşacağım... Ey Tanrım! İzin ver, ölümüm gecikmeden gelsin; bu kolyeyi bugün yiyip bitireceğim ki böylece kader ya da hüküm yarın gelsin...”⁴⁹⁵ demektedir.

James, insanın hassaslığını biraz daha artırıp acı eşiğinin biraz daha ötesine geçirdiğimizde, hasta ruh tabiatının ikinci aşamasını göreceğimizi ifade etmektedir. Bu aşama da insan hayatındaki başarılı anların bozulması ve yarım bırakılması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu kişi için bütün tabii güzellikler yok olur, zenginlikler uçar, şöhret ise bir nefes gibidir; verirsin gider. Sağlık, gençlik ve zevk kaybolup gider.⁴⁹⁶

Bu tip bir durumda hayat ve hayatın negatifliği birbiri içine girmiştir. James’e göre, eşyanın bu yönüne dikkat eden ve böyle bir düşüncenin ortaya çıkardığı neşe kırıcı ürpertiye maruz olan bir zihin için sağlıklı zihinciliğin verebileceği ferahlık ve rahatlık ancak “Açık havaya çık” yahut “Yaşlı dostum eğer maraziliğinden kurtulacak olursan iyi olacağını söyle ve eğlen” demek olacaktır. James böyle bir cevabın aklî bir cevap olmadığını düşünmektedir. Ona göre hasta ruh karakterinin böyle bir durumda karşı karşıya kaldığı durum, sağlıklı zihinciliğin telkin ile etki ettiği durumlara göre çok daha derin bir durumdur. Bizim hasta olabileceğimiz veya ölebileceğimiz gerçeği bizi şaşkırtan bir şeydir ve bizim şu an için yaşamamız ve iyi olmamız bu şaşırma ve şaşkınlığa uygun değildir. Bu sebeple de bizim ölümle ilgisi olmayan bir hayata, hastalığa maruz kalmayacak bir sağlığa, yok olmayacak bir iyilik türüne ve tabiatın ötesine geçecek bir iyiliğe ihtiyacımız vardır. James, tüm bunların, ruhun uyumsuzlukları seçebilme hassasiyetine dayanabileceğini söyler. Böyle bir bilinç yapısına sahip bir arkadaşının “*Benim problemim ortak mutluluğa ve iyiliğe çok inanmamdır ve hiçbir şey onların geçiciliği konusunda beni avutamaz. Bunun mümkünlüğü karşısında dehşete*

494 W.James, VRE, s. 146.

495 W.James, VRE, s. 146.

496 Bkz. W.James, VRE, s. 147-148.

kapılmakta ve rahatsız olmaktayım” sözlerini hatırlatarak insanların büyük bir çoğunluğunun da bu arkadaşının söylediği ruh haline dâhil olduğunu düşünür. Ona göre, hayvani heyecanlanabilirliğimiz ve içgüdümüzün biraz soğuması, hayvani sertliğimizin biraz kaybı, biraz zayıflık ve acı eşiğini biraz geçmek bizim mutut neşe kaynaklarımızın özündeki kurtçuğu ortaya çıkaracak ve bizi melankoli metafizikçilerine dönüştürerek bir anda gözümüzün önünde dünyanın azametinin sarsılmasına sebep olacaktır.⁴⁹⁷

James değerler ve duyguların ortaya çıkmasında dışsal olguların etkisi olmadığını iddia eder. Ona göre dışsal bir olgu ile bu olgunun ortaya çıkardığı sonucun rasyonel anlamda bir bağlantısı yoktur. Aynı durumlarda, farklı kişiliklerde, farklı sonuçların alınması çok muhtemel bir durumdur. Bu sebeple, bu duyguların kaynağı, varlığın başka bir boyutuna ait olabilir. Bu alan da söz konusu öznenin ruhani ve hayvani alanıdır. İnsan duygularını düşünerek elde edemez. Dünyanın sahip olduğu zannedilen değeri, ilgisi ve anlamı, bakan kimsenin zihninin ürünüdür. Örneğin aşk bunun en belirgin örneğidir. Bir insana aşk gelirse gelir, gelmezse gelmez. Hiçbir akletme süreci aşkı gelmeye zorlayamaz. Ancak geldiği zaman da sevgi, sevilen varlığın değerini inanılmaz şekilde dönüştürür ve seven için de dünyayı yeni bir hale sokarak hayatına anlam katar. Aynı durum korku, değersizlik, haset, hırs ve ibadet için de geçerlidir. Yaşlı bir kimse, gençken kendisine arız olan aşk, gizem ve büyük şeylerin varlığı gibi şeyleri tekrar düşünerek kendine geri getiremez, çünkü bunlar insanlara verilmiş ruhani armağanlardır. Dünyanın eşyası, tıpkı sahne dekorunun kendisine vuran tüm ışıkları kabul etmesi gibi bütün armağanlara yüzeylerini açar. Bu iki faktörden biri çekilip çıkarıldığında ortaya bazı patolojik sonuçlar çıkar.⁴⁹⁸

James'e göre dünya, yaşlılık ve gençlik arasında geçen bir savaştır ve bu savaşta son sözü yaşlılık söyler. Hayata dair natüralistik bir bakış, başlangıç itibarıyla mutlu başlasa da sonunda üzüntü ile neticelenir. Ona göre bu üzüntü her zaman pozitivist, agnostik ve natüralist felsefenin kalbinde mevcuttur. Böyle bir durumda sağlıklı zihincilik her ne kadar anı yaşamaya dair elinden geleni yapsa da kötülüğü görmezden gelse de gerçekte kötülük arka planda hep düşünülme bekler. Bir kimsenin ruh hali veya gelecek beklentisi o anda yaşadığı ümit ve ümitsizliğin değeri ile anlam kazanır ve ortaya çıkacak sonuçlar çok önemlidir. Örneğin, doktorların ölümcül bir iç hastalığı haber verdiği yaşlı bir kimse şarap içerken gülüp

497 W.James, VRE, s. 148.

498 W.James, VRE, s. 157-158.

oynasa da artık kaderini bilmektedir. Bütün bu zevk-i sefanın ortadan kalkacağını bilir ve bu bilgi onun bütün zevk-i sefasına son verir. Yaşlılar ölümün ahbablarıdır, mutlulukların altında gizlenen ve zayıf anlarda ortaya çıkan bu kurtçuk onları kemiren kardeşleridir. Mevcut anın neşvesi ve parlaklığı, devamlı o anın kendisi ile birlikte olduğu ihtimaller arka planından ödünç alınmıştır.⁴⁹⁹

James'e göre sağlıklı zihinlilik ve hasta ruh bireylere has bir durum olduğu gibi bazı düşünce akımlarının da karakterini oluşturabilir. Bu düşünce akımlarına örnek olarak da Natüralizm, Hedonizm ve Stoacılık felsefelerini göstermektedir.

Natüralizme göre insanlık, kaçacak bir tarafı olmayan uçurumlarla çevrili donmuş bir gölde yaşayan, ancak yavaş yavaş buzun eridiğini ve bu gölün buzunun son tabakası ortadan kalktığında kaçınılmaz günün yaklaştığını ve boğulup öleceğini bilen bir insan topluluğuna benzer. Buzda kayak yapan kimse ne kadar mutlu, güneş ne kadar ışıklı ve geceleri şenlik ateşi ne kadar kıvılcı olursa karşılaşılabilecek üzüntü de o kadar delici olur. James, ilk Yunanlıların edebi eserlerinde her ne kadar natüralizmin doğuracağı sağlıklı zihinli mutluluğun modelleri sunulmaya çalışılmış olsa da güneşin üzerine vurduğu her şeyle alakalı genelde iyimser bir yapı gözlenirse de içten içe bir acının bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre, Homeros'ta (MÖ 8.yy) yansıtıcı pasajlar neşesiz, cansız ve yavandır. Greklerin sistematik olarak eşya hakkında kötümser bir hale büründükleri görülmektedir. Tanrıların kıskançlığı ve aşırı mutluluğu ardından ortaya çıkan intikam tanrıçası ve herşeyi kuşatan ölüm, kaderin karanlığı, son derece akıl dışı zalimlik ve vahşet onların hayalinin sabit arka planıydı. Onların politeizminin güzel neşesi şairane modern kurgudan ibarettir. James'e göre bu natüralist Grekler hiçbir zaman Brahmanların, Budistlerin, Hristiyanların ve Müslümanların kısaca natüralist olmayan ve iki kere doğan insanların mistisizm ve zühde dair inançlarından elde ettikleri zevkle karşılaştırılabilir zevklere sahip olmamışlardır.

James, Stoacı umursamazlık ve Epikürcü zühd'ü Grek aklının bu yönde yaptığı en büyük ilerleme olarak görmektedir. Epikürcü şöyle demektedir; “Mutlu olmayı arama, mutluluktan kaçmaya çalış, nitekim güçlü mutluluk her zaman için acıya bitişiktir. Bu yüzden güvenli kıyıya sarıl ve daha derin vecdleri arzulama ümidini az tutarak hayal kırıklığından sakın ve hepsinden önemlisi, üzülme.”

Stoacılar ise şöyle demektedirler; “Hayatın insana verebileceği hakiki iyilik, ruhuna özgürce sahip olmasıdır. Diğer bütün iyilikler yalandır.” Bu felsefelerden her biri kendi çapında tabiatın iyiliklerinden ümidi kesmişliğin bir felsefesidir. Kendini

499 W.James, VRE, s. 149.

eğlenceye vermek anlayışı bütünüyle Epikürcü ve Stoacıdan ortaya çıkmıştır. Bu iki felsefenin de teklif ettiği şey zihnin toz-duman halinden kaçıştır. Epikürcü bununla birlikte arzulara dalmak ve sefahat konusunda bazı beklentileri sebebiyle iktisatlıdır. Buna karşılık Stoacı bir sonuç beklemez ve varlığın iyi olduğundan tamamen ümidi kesmiştir. James her iki görüşü de şerefli görüşler olarak nitelendirmektedir ve her ikisi de insanın duyusal mutluluk ile ilkel sarhoşluğunun kesinlikle geçeceği temkinli süreçteki farklı aşamaları temsil etmektedirler. Birinde sıcak kan, serinlemekte diğerinde ise oldukça soğumaktadır. Stoacılık ve Epikürcülük belki de bütün zamanları kapsayacak şekilde tipik tavırlar olabileceği gibi, aynı zamanda da hasta olmuş ruhun evrimindeki geçilen belli bir aşamaya işaret etmektedirler. Bunlar bizim için tek doğumluluğun sonucuna delalet ederlerken aynı zamanda da çift doğumlu dinin saf doğal insan olarak isimlendirdiği şeyin en nihai noktasını temsil ederler. Epikürcülük bu doğal insanın incelmışliğini gösterirken, Stoacılık insanın ahlakî iradesini ortaya koyar. Bu iki felsefe dünyayı uzlaştırılmamış bir tezat suretinde bırakırlar ve daha yüce bir birlik aramazlar.⁵⁰⁰

James bu felsefeler hakkında hüküm vermek istemediğini ve sadece farklılıkları ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir. O bu tarihsel sürecin ardından gerçek vectlere götüren aşamalara doğru ilerlemektedir. Ona göre mutluluğun vect boyutuna ulaşmanın yolu daha fazla kötümserliktir. Ona göre çok büyük bir mutsuzluğun öyle bir şiddeti vardır ki, tabiat onun karşısında tamamen unutulabilir ve bütün güzellik duygusu zihinsel anlamda kaybolur. Böylesi bir uç noktadaki kötümserliğe ulaşabilmek için hayat gözleminden ve ölüm düşüncesinden daha fazlası gereklidir. Birey kendi şahsında ontolojik bir melankolinin kurbanı olmalıdır. Sağlıklı zihinli, kötülüğün bizzat varlığını görmezden gelmekte başarılı olduğu gibi melankolinin öznesi olan kimse de kendi varlığına rağmen bütün iyilerin varlığını görmezden gelmeye mecbur kalır. Onun için iyiliğin artık hiçbir gerçekliği yoktur. Sağlıklı bir kimse dış dünyada çok bahtsızlıklar ve talihsizlikler yaşamış olsa da o böyle bir zihin haline sahip olamaz. Böyle bir kötümserlik için kişinin bir nevi patolojik depresyon durumunda olması gerekir.⁵⁰¹ James nörolojik durumların da bu tür melankolilere sebep olabildiğini söyler ve bu durum bazen karaciğere bağlı bazen de başka dışsal sebeplere bağlı olabilmektedir.

James patolojik depresyonun ve sebep oldukları melankolik durumların pek çok çeşidi olduğunu ve bunun da hasta ruh seviyelerinin belirleyicisi olduğunu

500 W.James, VRE, s. 150-152.

501 W.James, VRE, s. 152.

düşünmektedir. Bu melankoli çeşitlerini de bireysel örneklerle hafiften şiddetliye doğru sıralamaktadır. Bunlardan bir tanesi bazen sırf pasif zevksizlik, ruh halinin aktif olmayışı, kızgınlık ve hayattan zevk almamak şeklinde ortaya çıkan Ribot (1839-1916)⁵⁰²'un deyimiyle “anhedonia”dır.

James, anhedonia sebebiyle pek çok kimsede geçici zevk alamazlık halinin ortaya çıktığını iddia eder. Böyle bir durumda ister arızî, ister semâvî olsun her güzel olan şey o kimsede sadece iğrenme duygusunu oluşturur. Yüce bir karaktere sahip, dinî evrimle ilişkili olan böylesi geçici bir hal katolik filozof Father Gratry (1805-1872) tarafından otobiyografik anılarında tasvir edilmiştir.⁵⁰³

James'in bir sonraki daha ağır melankoli biçimi ise daha pozitif ve faal bir acıdır. Sağlıklı kimse tarafından bilinmeyen psikolojik ve sinirsel bir hastalıktır. Böyle bir acı farklı biçimlerde kendini gösterebilir. Bazen nefret, bazen kızgınlık ve öfke halini alabilir. Bazen de kendine güvensizlik ve kendinden ümidi kesme, şüphe, endişe, çekingenlik, ürküntü ve korku halini alabilir. Hasta bu hale isyan edebilir, karşı koyabilir, teslim olabilir veya kendisini ya da dışarıdaki güçleri suçlayabilir ve niçin böyle bir acı çekmek zorunda olduğuna dair azap ve işkence çekebilir. Bu tam bir aktif ızdırıp melankolisidir.⁵⁰⁴

James, iki doğumluluk karakterinin psikolojik temelini kişinin doğal yapısındaki uyumsuzluğa ve tam olarak bütünleşmemiş ahlakî ve fikrî mizaca bağlar. Bu bölünmüş benlik ise bölünmüş bir iradeye neden olur. Bölünmüş irade de kişinin kendi içinde yaşadığı çatışmada kendini kötüleme ve günah bilinci şeklinde ortaya çıkar.⁵⁰⁵ James bu bölünmüş irade durumunu Henry Alline'nin, John Bunyan'ın ve Leo Tolstoy'un hayatlarından örneklendirir.

Tolstoy'un durumunu anlatırken James, bazı insanlarda melankolinin çok

502 Bkz. <http://www.bookrags.com/research/ribot-thodule-armand-18391916-eoph> (27.09.2011)

503 Zihinsel uzlet ve Politeknik okulda fazla çalışma Gratry'i sinirsel bir bitkinliğe düşürmüştür. James'in örnek olarak sunduğu bu alıntı şu şekildedir; “Öyle büyük bir korkum vardı ki geceleyin kalkıyordum. Muazzam bir dehşete kapıldım. Geceleyin, Panteon'un Politechnic okulun üzerine yıkıldığını, alevler içinde kaldığını, Sen nehrinin Katakomb'un⁵⁰³ içine döküldüğünü ve Paris'i suların yuttuğunu düşünmek şeklindeki bir başlangıçla uyandım. Bu izlenimler geçtikten sonra, bütün gün aralıksız olarak, tedavi edilemeyen, aman vermeyen ve umutsuzluğa sürükleyen bir acı çektim. Kendi kendime Tanrı tarafından reddedildiğimi, kaybolduğumu ve lanetlendiğimi düşündüm. Cehennem acısı gibi bir şey hissettim. Daha önce cehennemi düşünmemiştim bile. Aklım hiç bu yöne gitmemişti. Ne açıklamalar ne de düşünceler bana böyle bir izlenim verdi. Cehennemî hesaba katmadım ama birdenbire bu duygudan büyük bir acı çektim. Fakat benim için daha korkunç olanı, cennet fikirlerinin benden uzaklaşmasıydı. Artık bu yönde bir şey düşünemiyordum. Cennet bana girmeye değer bir yer gibi görünmüyordu. O bir boşluk gibiydi, mitolojik bir cennet dünyadan daha az gerçek bir gölgeler meskeniydi. Neşe ve memnuniyet tasavvur edemedim. Mutluluk, sevgi, keyif, aşk... bütün bu kelimeler benim için artık anlamını yitirmişti. Şüphesiz ki bu durumları anlatabilirdim, ama bunlardan bir şey hissedebilme, anlama, bir şeyler umma veya bunların var olduklarını düşünme kapasitem yoktu. Büyük ve teselli edilemez bir acı içindeydim. Mutluluk ve mükemmelliğin var olduğunu ne anlayabildim ne de kavrayabildim. Benim şimdiki ebediyet yurdum çıplak bir kayanın üzerinde soyut bir cennetti.” W.James, VRE, s. 154.

504 Örnek için bkz. W.James, VRE, s. 156.

505 C.C.H. Cook, agm., s. 145.

değişik bir şaşkınlık uyandırdığını söyler. Bu kimseler için gariplik yanlıştır, gerçek dışılık var olamaz, bir sır gizlenmiştir ve metafizik bir çözüm var olmalıdır. Dünya böylesine ikiyüzlü ve yabancı ise gerçek bulunmalıdır. Bu kişilerde acil bir hayret ve sorgulama ortaya çıkar ve maddeyle doğru bir ilişki kurmak için ümitsiz bir gayret içinde acı çeken kişi çoğu zaman kendisi için tatminkâr, dinî bir çözüme yönlendirilir. Böyle bir durum Tolstoy(1828-1910)'un da başına gelmiştir. Ellili yaşlardayken Tolstoy, şaşkınlık anındayken tecrübeleri yaşamaya başladığını ve bu tecrübe sırasında bir tutukluluk haline kapıldığını anlatmaktadır. Bu tutukluluk durumunda Tolstoy, sanki nasıl yaşayacağını bilemez bir durumdadır. Hayat bir zamanlar çekici iken artık tamamen anlamını yitirmiştir, ölü gibidir. Eşya anlamını tamamen kaybetmiştir. Tolstoy'u niçin, nereye soruları sürekli meşgul etmeye başlamıştır. O, bunu başlangıçta cevaplanabilir olarak düşünür ancak biraz daha düşündüğünde ve cevaplar aciliyet gerektirdiğinde bu durumun hasta olacak bir kişinin ilk sorularına benzediğini fark eder. Böylece geçici bir rahatsızlık sandığı bu durumun, hayatındaki en önemli şey yani ölüm olduğunu fark eder ve sorularına cevap bulamaz. James, bununla ilgili olarak Tolstoy'un "İtiraflarım"⁵⁰⁶ adlı kitabından Tolstoy'u kendi dinî sonuçlarına ulaştıran melankolinin saldırısına dair bir rivayetini bize örnek olarak gösterir.

"..Vahşi bir canavar tarafından şaşırtılmış yolcuya dair, doğulu çok eski bir hikaye vardır. Bir yolcu, kendini vahşi hayvandan kurtarmanın yolunu ararken, içinde su bulunmayan bir kuyuya atlar. Fakat kuyunun dibinde onu yutmak için ağzını açmış bir ejderha görür. Zavallı adam, vahşi hayvanın avı olmamak için yukarı çıkamaz. Diğer taraftan ejderha tarafından yutulmamak için de kuyunun dibine inemez. Böyle bir vaziyette, kuyunun duvarlarından birindeki çatlakta büyümüş olan yabani bir çalıdan tutunur. Kolunda derman kalmayınca malum kaderinin gelmek üzere olduğunu hisseder. Hala asılmaktadır. O esnada biri siyah diğeri beyaz iki fare görür. Fareler adamın tuttuğu dalın etrafında döner ve dalı kemirir. Yolcu, bu durumu görür ve kaçınılmaz bir şekilde öleceğini anlar. Etrafına bakarken çalının yapraklarından bal damladığını görür. Uzanır ve iştahla balı yalar.

Bu şekilde, ben de kaçınılmaz olarak ejderha tarafından parçalanacağımı bilerek büyük dala asılıyorum. Neden bu işkenceye tabi tutulduğumu anlayamıyorum. Eskiden beni avutan balı yalamaya çalışıyorum fakat artık bal beni avutmuyor. Beyaz ve siyah fare gece gündüz tutduğum dalı kemiriyor. Sadece bir şey görebiliyorum, o da kaçınılmaz ejderha ve fare. Bakışımı onlardan başka tarafa çeviremiyorum..."⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Tolstoy, *İtiraflarım*, İstanbul, s. 21-62.

⁵⁰⁷ W.James, VRE, s. 160-162.

Tolstoy durumu açıklamak için Buda, Solomon ve Schopenhauer'den alıntılarda bulunur ve genel olarak insanların bu meseleye dair dört davranış sergilediklerini görür;

Birincisi, hayvani körlüktür ki, buna göre ne ejderha ne de fareyi görmeden sadece balı yalar. Tolstoy bu yolun, öğrendiği bu şeylerden sonra kendisine hiçbir şey öğretemeyeceğini söyler.

İkinci yol, düşünceli Epikürcülüktür yani son günler geçerken kapabildiğini kapmaktır. Tolstoy'a göre bu da birincisinden biraz daha maksatlı bir aptallık şeklindedir.

Üçüncü yol, erkek gibi intihar etmektir. Tolstoy bu yolu defalarca düşünmesine rağmen bir şeyler tarafından sürekli engellenmiştir.

Dördüncüsü de, fareyi ve ejderhayı görmekle birlikte zavallı ve şikâyet eder bir tarzda hayatın çalısına yapışmaktır.

İntihar doğal olarak akıl tarafından sunulan tutarlı bir yol olarak görünmesine rağmen Tolstoy bunu yapmamıştır. Tolstoy kendini intihardan alıkoyan şeyi şu şekilde ifade etmektedir;

“Benim aklım çalışırken aynı zamanda bende başka bir şey daha çalışıyordu ve beni bu intihar eyleminden alıkoyuyordu. İşte bende bu çalışan şeyi bir hayat şuuru olarak isimlendirebilirim...”⁵⁰⁸

Tolstoy'un dinî çıkarımları, bazı yönlerden özel olmakla birlikte melankolisi James'in tanımlamaya çalıştığı bu melankoli türüne has iki önemli veriye işaret etmektedir; ilk olarak bu vakada zevk alamama yahut hayatın değerlerine karşı bir iştah kaybının belirgin bir örneği olmasına, ikinci olarak da Tolstoy'un harekete geçirilmiş aklının, sorgu ve felsefî gayret neticesinde dünyasının almış olduğu değişik ve yabancı bir yöne dikkat çekmektedir.⁵⁰⁹

Tolstoy, Tanrı fikrinden başlayan bu fikir ve duygusal süreç içerisinde iyileşmiştir. Buradaki önemli husus, Tolstoy gibi güçlü ve zihinsel kapasiteye sahip bir kimsenin bile hayattan mutlak anlamda ilgisinin kesilmiş olması ve bütün değerler dizisinin böylesine değersiz görünmesidir. James'e göre, bir kimse için hayatın anlamının kaybolması bu noktaya kadar vardığında nadiren “restitutio de integrum” (orijinal hale geri dönme) olabilir. Bir insan cennetteki yasak ağacın tadına bir kez baktığında, artık cennetin mutluluğu tekrar gelmez ve gelen mutluluk ise kötülüğün basit bir şekilde görmezden gelinmesi değildir. Çok daha kompleks bir şey söz konusudur ve bu yeniden kazanılan mutluluk da doğal kötülüğü varlığın bir

508 W.James, VRE, s. 162.

509 W.James, VRE, s. 157.

elementi olarak içerir ve yine doğal kötülüğü bir korku ve engel olarak değil, doğaüstü iyiliğin içinde var olan ve doğaüstü iyilik tarafından kuşatılmış bir şey olarak görür. Dolayısıyla söz konusu bu süreç doğal sağlığa tekrar bir dönüş değil bir kurtuluştur ve bu kişiyi kurtaran şey ise ikinci bir doğumdur.⁵¹⁰ İkinci defa doğmuş, uğraşan ve çalışmanın değerini bilen bir kimse için her zafer yeni bir zaferin öncüsüdür.⁵¹¹

James'e göre, melankoli hastalarında genellikle aynı değişiklik olur. Ancak, değişiklik ihtidanın aksi yönünde gerçekleşir. Önceden acısı acı, tatlısı tatlı görünen dünya yabancı, uğursuz, acayip ve tuhaf görünür. Dünyanın adeta rengi, soluğu kaçar; nefesi soğuk hale gelir. Kimsesizler yurdunda yaşayan bir hasta, "sanki ben başka bir yüzyılda yaşıyorum" der. Bir başkası, "her şeyi bir bulutun arkasından görüyorum, nesnelere oldukları gibi değil" der. Bir diğeri ise, "görüyorum, dokunuyorum ama nesnelere bana yaklaşıyor. Kalın bir örtü her şeyin rengini ve görüntüsünü değiştiriyor", "İnsanlar gölgeler gibi hareket ediyor ve sesleri sanki uzak bir dünyadan geliyor", "Benim için artık herhangi bir geçmiş yok. İnsanlar çok garip görünüyorlar. Bu durumda sanki hiçbir gerçeği göremiyorum. Sanki bir tiyatrodayım; insanlar aktör ve her yer sahne. Artık kendimi bulamıyorum, yürüyorum ama niye? Her şey gözlerimin önünde yüzüyor, fakat hiçbir izlenim bırakmıyor", "Sahte gözyaşı döküyorum, ellerim gerçek dışı, gördüğüm şeyler gerçek değil" der. Bunlar, melankoli hastalarının dudaklarından dökülen, kendi değişmiş durumlarını tarif eden ifadelerdir.⁵¹²

James'in verdiği bir diğer örnek ise John Bunyan (1628-1688)'in otobiyografisinden alınmıştır. Bunyan'ın yaşadığı melankoli, Tolstoy'a nazaran daha farklı bir dinî melankolidir. Tolstoy'un meşgaleleri genel anlamıyla hayatın anlamı ve amacının onu sıkıntıya sokması sebebiyle daha objektiftir. Fakat Bunyan'ın problemleri şahsi benliğinin durumuna ilişkindir. James'e göre onun durumu tipik bir psikopat tabiat örneğidir. Bu hastalık seviyesinde bir şuur duyarlılığına sahiptir. Bunyan'a şüpheler, korkular, inatçı ve ısrarcı fikirler musallat olmuş, hem hareket hem de his yönünden kutsal metinlerden oluşan sözlü otomatizmlerin kurbanı olmuştur. Bazen hoşuna giden bazen de gitmeyen İncil'den bazı sözler, sesler veya halüsinasyonlar şeklinde zihnine yerleşiyordu. Bu sözlerle ait pasajlar ise Bunyan'ın zihninin içinde bir o tarafa bir bu tarafa çarpan bir tenis topu gibi sürekli gidip geliyor ve buna ilaveten kendini değersiz görme ve ümitsizlik şeklindeki korkunç bir

510 W.James, VRE, s. 163.

511 E. Boutoux, age, s. 354.

512 W.James, VRE, s. 158-159.

melankoli meydana geliyordu.⁵¹³

James'in ifadesine göre Bunyan da Tolstoy gibi daha sonra ışığı görenlerdendir. Bunyan sadece ontolojik bir kriz yaşamıyor, aynı zamanda kendisini terkedilmiş ve suçlu görmektedir. Kendisini o kadar suçlamaktadır ki dünyanın en kötü varlıkları bile ondan daha iyi durumdadır. Bunyan gibi bir diğer vaka ise Henry Alline (1748-1784)'nin vakasıdır.⁵¹⁴

James, bu türde gelişen “huzurlu hayvanları kıskanmak ve onların yerinde olmak” duygusunun bu tür bir melankolide oldukça yaygın olduğunu söylemektedir.

James'e göre melankolinin en kötü çeşidi panik korkusuna dönüşen biçimidir. James konferansında böyle bir sıkıntıyı yaşayan kimseden yaşadığı böyle bir tecrübeyi zikretmesine izin verdiği için şükran duygularıyla bahseder. Bu tecrübenin panik korkusuna dair harika bir örnek olduğunu söyler. Bunu özellikle söylememizin sebebi bazı kaynaklarda bu tecrübeyi yaşayan kişinin James'in kendisi olduğu iddiasıdır.⁵¹⁵ Adirondack ormanında yaşadığı tecrübeler daha önce bahsettiğimiz üzere James'in Gifford konferanslarının biçimlenmesinde önemli etkilere sahiptir.⁵¹⁶ 1865'te Agassiz ile çıktığı yolculuktan sonra çiçek hastalığına yakalanmasının ardından ciddi bir bunalım dönemi yaşadığını bilmekteyiz.⁵¹⁷ Babasının yaşadığı ruhi bunalıma benzer bir bunalım yaşayan James'in bu tarz bir tecrübeyi yaşamış olması muhtemel görünmektedir. Bunu en şiddetli melankoli olarak nitelemesi de gerçekten hissetmiş olması sebebiyle olabilir kanaatindeyiz.⁵¹⁸

James'in bizlere aktarmış olduğu bu örneklerin temel yapısı ölümlü şeylerin anlamsızlığı, günah duygusu ve evren korkusuna dayanmaktadır. Görüldüğü üzere bu üç yoldan biri ile insanın asli iyimserliği ve kendi kendine tatmin olmuşluğu yerle bir olabilmektedir. Bu örneklerden hiçbirisinde dışarıdaki olgulara dair zihinsel bir

513 Bkz. W. James, VRE, s. 164-165.

514 Bu kişi James'ten yüz yıl önce Nova Scotia'da çalışmış sadık samimi bir evangelisttir. James'in aktardığına göre Alline'nin melankolisi şu şekilde gelişmiştir; “Gördüğüm her şey bana bir yük gibi göründü. Yeryüzü sanki benim yüzümden lanetlenmişti. Bütün ağaçlar, bitkiler, kayalar ve vadiler bu lanetin ağırlığı altında sızlanıyordu ve çevremdeki her şey benim yıkılışımın, yok oluşumun komplosunu konuşuyor gibiydi. Sanki günahlarım apaçık ortaya serilmişti, bu yüzden herkesin o günahları bildiğini sanıyordum ve bazı zamanlar benim onların bildiğini sandığım pek çok şeyi kabul etmeye hazırdım. Bazen sanki herkes beni yeryüzündeki en suçlu bedbaht olarak işaret ediyordu. Artık burada olan her şeyin boş ve anlamsız olduğuna dair öyle büyük bir hissim oldu ki muhtemelen hiçbir yaratılanın beni mutlu etmeyeceğini biliyordum. Sabah uyandığımda ilk düşüncem benim bedbaht ruhumun ne yapacağı, nereye gideceği idi ve ben uyumak için uzandığımda belki de bir sonraki sabah gelmeden önce ölüp cehenneme gidecektim. Pek çok kez hayvanlara kıskanarak baktım, bütün kalbimle onların yerinde olmak istedim ve kaybedecek bir ruhumun olmamasını arzuladım. Başımın üstünde uçuşan kuşları gördüğümde kendi içimden keşke ben de korkumdan ve ızdırabımdan böylece uçup kaçabilsem diye düşündüm. Eğer onların yerinde olsaydım ne mutlu olurum.” W. James, VRE, s. 165.

515 David M. Wulff, *Psychology of Religion*, New York, 1997, s. 477.

516 R. B. Perry, TCWJ, vol. II, s. 355.

517 R.E. Fancher, age, s. 132; G. Maire, age, s. 61-63.

518 Bkz. W. James, VRE, s. 166-167.

delilik yahut bir aldaniş söz konusu değildir.

James'in bir de çılgın melankoli olarak tanımladığı mutlak bir ümitsizliği içeren melankoli tasnifi vardır. Acı çeken bu insanlar için tüm evren karşı konulamaz bir korkuya dönüşür ve bir çıkış yeri bırakmaksızın etrafını sarar. Bu kötülüğe dair bir kavrama yahut fikrî bir algı değildir, ama kötülüğün korkunç, kan donduran, kalbi felç haline getiren hissidir. Başka hiçbir idrak ve his bu kötülük hissini var olduğu anda var olamaz. James'e göre, bizim sıradan rafine edilmiş iyimserliklerimiz, aklı ve ahlakî tesellilerimiz böylesine yardıma ihtiyaç olunan bir halde, hiçbir işe yaramazlar. Dinî problemin özü işte buradadır. Bir peygamber, böylesi kurbanların kulaklarına, gerçeklik sesine sahip olmayan şeyler söylemedikçe nihai bir mesaj getirdiğini iddia edemez. Bu mesajla elde edilecek kurtuluş da bu şikâyetin güçlülüğü oranında güçlü olmalıdır. Bu yüzdendir ki daha kaba, ihyacı, ayinci mucizeler ve doğaüstü operasyonlara sahip dinlerin yerini hiçbir şey tutamaz. Bazı kimselerin karakterlerinin bu tür şeylere çok ihtiyacı vardır.⁵¹⁹

James, sağlıklı zihinlilik ve hasta ruh karakterlerinin birbiriyle bir rekabet içerisinde olduklarını düşünmektedir. Ona göre hasta zihinlilik, gündelik hayatta sağlıklı zihinlilikten daha fazla karşılaşılabilen bir durumdur. Bu sebeple de hasta ruh karakterinin üzerinde daha fazla durulmalıdır. Sağlıklı zihinlilik düşüncesinin metodu olan, 'dikkatin kötülükten uzaklaştırılarak sadece iyiliğin ışığı altında yaşama' ancak işe yaradığı müddetçe anlamlıdır. Ancak görülmektedir ki bu metot pek çok kimsede işe yaramaktadır. Fakat hakkını da vermek gerekir ki bu bakış açısının başarılı olduğu alanda, dinî bir çözüm olarak aleyhinde söyleyecek bir şey yoktur. Fakat sağlıklı zihinliliğin bakış açısı James'e göre çok dirayetli bir anlayış olamaz ve melankoli devreye girdiği zaman bozulur gider.⁵²⁰

Bir melankolik durum var olmasa bile sağlıklı zihinlilik, James'e göre, felsefî bir doktrin olarak da zayıf kalmaktadır. Nitekim James daha önce de ifade ettiğimiz gibi sağlıklı zihinliliğin göz ardı ettiği, yok saydığı kötülüğü hakikatin gerçek bir parçası, hayatın anlamına ulaştıran en mükemmel anahtar ve muhtemelen hakikatin en derin seviyesine gözlerimizi açan biricik araç olarak görmektedir.⁵²¹ Ona göre hayatın normal akışı, çılgın melankolinin kendisiyle dolu olduğu anlar kadar kötü anları içermektedir. Bu anlarda kötülüğün bir hüküm sürmesi vardır ve kötülük kaskatı olarak karşımıza durur. James acı hissini yaşanmadan anlayılamayan bir şey olarak görür ve bunu basit çözümlerle çözmeye çalışan sağlıklı insanların bakış

519 W.James, VRE, s. 168; bkz. J. Polet, agm., s. 9.

520 W.James, VRE, s. 169.

521 R. R. Niebuhr, agm., s. 225.

açısını eleştirir. Bu anlamda, jeolojik zamanlara ait etçil sürüngenlere inanmayı örnek göstererek günümüz insanı için sadece müzelerde iskeletler olarak görünen şeyler olması sebebiyle hayali zor bir şey olduğunu, ancak bizim müzelerde gördüğümüz o kafataslarının yıllarca süren hayatları boyunca, birçok kurbanını parçaladığını söylemektedir. Bu kurbanlar için korkunç olan korku biçimleri daha düşük bir mekânsal ölçekte bugün için etrafımızdaki mekânı doldurmaktadır. Çevremizde ve bahçelerimizde nasıl bir kedi, kalbi pat pat atan fare ile oynamakta yahut kanat çırpan bir kuşu pençeleri arasında tutmaktaysa, o zamanda da bu etçil hayvanlar aynısını yapmaktaydılar. Timsahlar, çingiraklı yılanlar ve pitonlar şu anda aynı bizim gibi hayatları olan canlı varlıklardır. Onların varlıkları, her günün her anını doldurmaktadır. Onlar ve diğer vahşi hayvanlar canlı avlarını eline geçirdiklerinde avın gösterdiği reaksiyon nasılsa; tahrik edilmiş bir melankoliğin hissettiği ölümcül korku da aynıdır. Kısacası James'e göre kötülüklerin de birtakım aklî anlamı ve önemi vardır ve sistematik sağlıklı zihinlilik acıya, üzüntüye, ölüme pozitif ve aktif bir dikkat sunmadığından, bu unsurları kapsamları içine almaya çalışan sistemlerden daha eksiktir. Bu yüzden de en tam dinler kendisinde kötümsercilik unsurlarının en iyi geliştirildiği dinler olmaktadır. James bu dinlere örnek olarak Budizm ve Hristiyanlığı göstermektedir ancak bu unsuru kabul eden ve bir çözüm öneren her din aynı kapsamdadır.⁵²²

James'in sağlıklı ve hasta zihinli tanımı biraz sorunlu görünmektedir. C.C.H. Cook da James'in tasnifine dikkat çekmekle beraber onun bulduğu problemlerden⁵²³ ziyade James'in anlattıklarına baktığımızda bunların iki farklı insan modeli olduğu kanısı uyanmaktadır. Ancak çalışmasının ileri aşamalarına geldiğimizde bu tasnifin iki farklı nitelikteki karakterden çok yaşanan tecrübenin nicel özelliklerine dayanan bir tasnif olabileceği kanısı uyanmaktadır. Sanki James, bu tasnifi, yaşanan dinî tecrübelerin şiddetine göre sıralamış gibidir. İlk olarak ele aldığı sağlıklı zihinlilik duyumu eşliğinin sınırını biraz geçtiğinde hasta ruhun hafif seviyesine, biraz daha geçtiğinde ise daha ağır seviyelerine ulaştığı görülmektedir. Eserin dizilişi de sanki buna göre bir tasnif olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Konferanslarının bazı bölümlerinde herkesin tüm işlerinin yerinde gidemeyeceğini, bazen her işi yolunda giden insanların olamayacağını ve derin üzüntüler yaşayan bir şahıs için sağlıklı zihinliliğin çözüm olamayacağını söylemesi, sağlıklı zihincilik anlayışını bir insan karakterinden çok, bir düşünme biçimi karakteri olarak gördüğü düşüncesini

522 W.James, VRE, s. 169-171; C.C.H. Cook, agm., s. 145; bkz. J. R. Shook, age, s. 88-89.

523 Bkz. C.C.H. Cook, agm., s. 146-148.

desteklemektedir. Bunun yanında bazı insanların da sistematik olmadığı halde doğuştan sağlıklı zihinli olduklarını ve bu kişilerin kötülüğün ne olduğundan bile habersiz olduklarını söyleyerek de bir karakter biçimi gibi göstermektedir. Tüm bunlar sebebiyle James'in sağlıklı zihinlilik ve hasta ruh ayrımı akılda bazı problemler bırakmaktadır.

James'in hasta ruhlu ve sağlıklı zihinli tipleri hakkındaki özel hipotezleri günümüzde çok sınırlı bir değere sahip olmakla birlikte, dinî tecrübenin insan tabiatına bağlı olduğu genel fikri hala büyük bir öneme sahiptir.⁵²⁴

James'i epistemolojik olarak değerlendirdiğimizde, sağlıklı zihinlilik ve hasta ruh karakterlerine dair söylediği şeylerde eleştirebileceğimiz çok fazla husus yoktur. Gerçekten de günlük hayatta her iki insan tipine de rastlayabilmekteyiz. Sağlıklı zihinliliği felsefî bir doktrin olarak güçsüz⁵²⁵ görse de elde ettiği sonuçlardaki deneysel doğrulamalara önem vermektedir. Burada bir metot uygulanmaktadır ve bu metottan belli kişiler üzerinde sonuçlar alınabilmektedir. Bu kişilerin tecrübeleri her ne kadar iki doğumluların tecrübeleri kadar yoğun ve değerli olmasa da pratik sonuçlar ve faydalar ortaya koymaktadırlar. Bu metottan faydalanabilen karakter yapısına sahip olanların söylediği sözler, onlara çözüm getirdiği sürece anlamlıdır. James sağlıklı zihinli insanları ve sağlıklı zihinlilik dinine mensup kişileri aldatılan saf kimseler olarak görenlere, onların yaşadıkları tecrübeleri aktararak meydan okumaktadır. Özellikle bilimci kesime karşı verdiği örnekler can alıcı örneklerdir. Nitekim oradaki şahsiyetlerden bazıları bilimle ilgili her yola başvurmuşlar ancak bir sonuç elde edememeleri sebebiyle bu düşünce gruplarına katılıp şifa bulmuşlardır. Böylesine net ve bilimcilerin çare olamadığı bir duruma çare bulabilen bir anlayış öyle kolayca kenara atılamaz. Deneysel doğrulama isteniyorsa burada açık bir şekilde doğrulama ortaya konmaktadır.

Ancak James, sağlıklı zihinlilerin de bu konuda kendilerini her derde derman olarak görmelerine karşı çıkıyor görünmektedir. Bu düşünce biçimi içerisindekilerin böyle düşünerek şifa buluyor olmaları, herkesin bu şekilde bir deva bulabileceği anlamına gelmez. Sağlıklı zihinlilerin, hayal bile edemeyecekleri acıları bulunan hasta ruhlu insanlara sağlıklı zihinlilik öğretileri hiçbir fayda sağlayamaz. Bu insanlar için daha köklü çözümleri olan başka öğretilere ihtiyaç vardır. Bu kişiler, krize giren benliklerini oradan kurtarıp veya daha iyi bir ifadeyle öldürüp yeniden doğarak iyileşebilirler. Bu insanların tekrar doğmadan önce çektikleri ızdırapları kişiden

524 C.C.H. Cook, agm., s. 153.

525 W.James, VRE, s. 169.

kişiyi değiştirebilmektedir ve bunun acısını ancak çekenler bilir. James bu konuda kendi ızdırabını da hesaba katıyor görünmektedir. Muhtemelen kendi var oluşuyla ilgili sıkıntılarda kendisi de böylesine anlatılmaz melankolik durumlara muhatap olmuş ve etrafında bulunan bazen sağlıklı zihinci, bazen de bilimselci telkinlerin insana neler hissettirdiğini bu şekilde ifade etmektedir. Ne yaşadığı acıyı küçümseyen sağlıklı zihinli düşüncelerin, ne de yaşadığını iddia ettiği tecrübeleri sadece psikolojik sorunlar veya halüsinasyon olarak görenlerin, James'in durumuna karşı gerçek bir tedavileri yoktu. Onun kurtuluşu mevcut var oluşunu yok ederek yeniden doğmakta olabilirdi.

James, bu tür melankolilere sebep olan duyguların kişinin içinde yaşadığı uyumsuzluklardan kaynaklandığını düşünmektedir. Bu uyumsuzluk, kişinin kendi içindeki bir bölünmeye sebep olmaktadır ve bu iki karakterli şahsiyet bir şekilde tekrar birleştirilmelidir. Aksi takdirde bölünmüş benlik bu kişiye ızdırap vermeye ve en son psikopatik melankoliye kadar götürebilmektedir.

6. BÖLÜNMÜŞ BENLİK ve BU BENLİĞİN BİRLEŞTİRİLME SÜRECİ

Bir kişiliğin kendi içinde yaşadığı uyumsuzluklara, karakter değişimlerine, aynı anda farklı duygular yaşayabilmesine James bölünmüş benlik adını vermektedir. Bu uyumsuzluk hali ilerledikçe daha ağır melankolilere evrilebilir olması sebebiyle dengeye kavuşturulması ve bir an önce uyumlu hale dönüştürülmelidir. Acaba James'e göre bölünmüş benliğin yaşadığı bu uyumsuzluklar nelerdir? Bu uyumsuzluklar her insanda aynı biçimde mi ortaya çıkmaktadır yoksa farklı seviyeleri mevcut mudur? Bölünmüş benliğin tekrar birleştirilme süreci nasıl olmalıdır?

Bazı insanlar başlangıçtan itibaren uyumlu ve dengeli bir içyapıya sahip olarak doğarlar; onların itkileri birbiriyle uyumludur, onların iradesi problemsizce sıkıntı yaşamadan akıllarının rehberliğine uyar, onların hırsları aşırı değildir ve hayatlarında pişmanlık fazla bir yer tutmaz. Bazı insanlar da vardır ki tam tersi mizaçtadırlar. Bu kimseler uyumsuzlukta hafiften şiddetliye doğru derecelenirler ve bu şiddetlilik uç noktada rahatsızlık verici bir sonuca varabilir.⁵²⁶

James'in bölünmüş benlik tanımına dair bir önbilgi edinmek maksadıyla bu şahsiyetin tipik bir örneğini yaşamış olan Alphonse Daudet(1840-1897)'nin durumuna bir bakalım;

526 W.James, VRE, s. 174.

“ Ben iki yaşındayken kardeşim Henri’nin ölümünde babamın ‘o öldü, o öldü’, diye bağırması benim insanın çift tabiatlı olduğunu anladığım ilk hissimdi. Benim birinci benliğim ağlarken ikinci benliğim, ‘eğer bu çılgın bir tiyatrodan olsaydı ne iyi olurdu’ diye düşünüyordu. Ben bunu söylediğimde on dört yaşındaydım.

Bu korkunç ikilik bana düşünmek için bir malzeme sundu. Benim ikinci benliğim hareket halindeyken, yaşarken, acı çekerken ve kendisini harekete geçirirken, diğer benliğim devamlı oturur vaziyetteydi. Hiç sarhoş edemediğim bu ikinci benliğimi hiçbir zaman uyutamadım, ona hiçbir zaman gözyaşı döktüremedim ve bu ikinci benliğim eşyaya öyle bakıyor öyle dalga geçiyor ki!”⁵²⁷

Görüldüğü üzere Daudet klasik bir bölünmüş benlik durumu içerisinde. Kavramın anlaşılması açısından Daudet’nin durumu yeterlidir.

James bu uyumsuzlukların bazılarının masum, hafif veya sevimli uyumsuzluklar sayılabileceklerini ve bazı tedavilerle kolayca iyileşebileceklerini söyler. Ancak uyumsuzluğun daha şiddetli bir derecesi bu uyumsuzluk içindeki kişiyi harap edebilir.⁵²⁸

Bölünmüş benlikte, bir benlik bir zamanda, diğeri ise başka zamanda ağır basar. Bu kimselerin ruhu bedenleri ile savaş halindedir. Bu tür kimseler uzlaştırılmaz şeyleri isterler ve bu kimselerin asi itkileri onların en ciddi planlarını yarıda keserek onların hayatlarını uzun bir pişmanlık dramasına dönüştürür. Bu uyumsuz şahsiyetin aşırı uç örnekleri psikopat tabiatla görülmektedir. Bölünmüş benliğin ileri aşamasındaki kişi, her yönden hassas bir kişiliktir. Bu kimse ruhanî evini düzende tutmak için normal insanlardan daha fazla gayret gösterir ve bunu yapmakta da duyguları veya itkilerinin çok keskin ve çok uyumsuz olması sebebiyle daha fazla sıkıntı çeker.⁵²⁹

Bu karakterin gelişim biçimi, esas itibarıyla iç benliğin düzeltilmesinden ve birleştirilmesinden geçer. Daha yüce ve daha aşağı duygular, faydalı ve yanlış itkiler, içimizde bir diğerine nispetle bir kaos oluşturmaya başlar. Bunlar, doğru bir kontrol altına alma ile istikrarlı bir işlevler sistemi oluşturularak sona ermelidirler. Mutsuzluk da bir düzen oluşturma ve mücadele evresini yansıtır. Eğer bir kimse yumuşak bir vicdana sahip ve dinî duyguları güçlü ise mutsuzluk bu kişide ahlakî şikâyet ve rahatsızlık şeklini alacaktır ve mutsuzluk içsel olarak kendini kötü olarak hissetme ve yaratıcısıyla yanlış bir ilişkide olma düşüncesiyle ortaya çıkacaktır. İşte

527 W.James, VRE, s. 173.

528 W.James, VRE, s. 174.

529 W.James, VRE, s. 175.

bu mutsuzluk türü dinî melankolidir. Bu tür bir melankolide insanın içi, benliğin hissettiği iki benlik için bir savaş alanıdır. Aziz Augustine'in, Kartaca'da yarı müşrik, yarı putperest ve yarı Hristiyan yetiştirilmesinin ardından Roma'ya ve Milano'ya göçünü, Maniheizmi benimseyişini ve arkasından şüpheye düşüşünü, hayatın hakikati ve saflığına dair soluksuz arayışı ve sonunda nefesindeki iki ruh arasındaki mücadelesi sonucu dikkatinin dağıtılması ve irade zayıflığından dolayı utanarak kendini ayıplama ve günah duygusu biçiminde ortaya çıkan durumu dinî melankolinin tipik bir örneğidir. Aynı şekilde Alline'nin arkadaşları arasında eğlenceye düşmesinin ardından çektiği vicdan azabı durumu da aynı şekilde bölünmüş benliğe ve dinî melankoliye dair önemli örneklerdir.⁵³⁰

Sözü edilen Augustine ve Alline bölünmüş benliklerini birleştirmişler ve tekrar sağlıklı hayata dönmüşlerdir. Bu birleştirme süreci tedricen yahut aniden gerçekleşebilir. Bu birleştirme, değişen eylem güçleri, fikri basiretler, “mistik” tecrübeler sayesinde gerçekleşebilir. Nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin bu birleşme süreci ortaya çıktığında, karakteristik bir rahatlamayı da beraberinde getirir. Bu rahatlama, dinî bir kalıba döküldüğü takdirde çok daha üst seviyede olur. Din, insanın bu hediyeyi kazandığı yollardan sadece birisidir ve kolaylıkla en dayanılmaz kötü halleri, en derin ve en kalıcı bir biçimde mutluluğa dönüştürür. Din, birliğe ulaşmanın yollarından sadece biridir.⁵³¹

James'e göre, içsel eksikliği tedavi etme ve içsel uyumsuzluğu ortadan kaldırma süreci genel bir psikolojik süreçtir. Dinî bir biçimde olması zorunlu olmadığı gibi herhangi bir zihinsel materyal ile gerçekleşebilir. Yeniden doğuş bu tip birleşmelerden, iyileşmelerden sadece biridir. Yeniden doğuş, dinden inançsızlığa doğru olabildiği gibi, aynı zamanda ahlakî titizlikten özgürlüğe doğru veya aşk, ihtiras, sevgi, intikam alma duygusu ve vatan sevgisi gibi şeylere doğru da olabilir. Tüm bu örneklerde fırtına, stres ve uyumsuzluk dönemini takip eden bir istikrar, kararlılık ve denge dönemi biçiminde gerçekleşen psikolojik bir süreç vardır.⁵³²

Eski tıp ‘lysis’ ve ‘crisis’ şeklindeki iki tür yoldan bahsetmektedir. Lysis tedrici, crisis ise ani bir iyileşmedir. James'e göre aynen eski tıptaki bu maddi ve bedensel alanda iyileşme biçimlerine benzer şekilde manevi ve ruhani alanda da ani ve tedrici olmak üzere iki yol vardır.⁵³³ Bu dinî ve gayri dinî ihtida için de geçerlidir. Fransız filozof Jouffroy (1796-1842)'un ve John Foster (1770-1843)'ın “Karakter

530 Bkz.W.James, VRE, s. 176.

531 W.James, VRE, s. 180.

532 W.James, VRE, s. 181.

533 W.James, VRE, s. 189.

Kararı Hakkında Deneme” (Essay on Decision of Character) adlı kitabında yer alan açgözlülüğe doğru gelişen ani ihtida biçimleri, bu konuda güzel örneklerdir. Jouffroy’un örneği Foster’ın örneğine nazaran biraz daha farklıdır. Burada, ani ve gayridinî durumun dışında, bir karşı ihtida durumu da söz konusudur.

Jouffroy’un durumuna bakıldığında, bu, daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Aynı şekilde Tolstoy ve Bunyan’ın ihtidaları ise tedrici gelişen ihtidaya güzel birer örnektir.

Jouffroy ve Foster’ın anlattığı durumlarda ihtida gayridinî bir durumda iken, Bunyan ve Tolstoy’un ihtidaları dinî bir yöne doğru gelişmiştir. James’in daha önce ifade ettiği şekilde daha derin ve daha etkili bir ihtida biçiminde olmuştur. Bunyan, ihtidasının ardından bir İncil papazı olmuştur. Nörotik mizacı ve uyumsuzluğu sebebiyle hapiste geçirdiği 11 yıla rağmen onun hayatı faydalı bir hayata dönüşmüştür. O artık bir barış elçisi ve bir arabulucu haline gelmiştir. Ne Bunyan ne de Tolstoy sağlıklı zihinli kimselerden değillerdir. Onlar acının kadehinden öylesine sarhoş olmuşlardır ki onun tadını artık unutamaz bir hale gelmişlerdir. James’e göre onların kurtuluşu iki kat derinliği olan bir evrene doğrudur. İkisi de üzüntüsünün son sınırını kıran gerçek bir iyilik keşfetmiştir. Burada önemli olan şey, gerçekte onların bilinçlerinin iç derinliklerinde kaynayan bir şey bulmuş olmalarıdır. Tolstoy bu kaynayan şeyden “*insanların kendisi sayesinde yaşadıkları şey*” olarak bahsetmiştir. Çünkü bu, insana pozitif yaşama iradesini yeniden aşıl原因 bir inançtır. Bu pozitif yaşama iradesi de o zamana kadar hayatı çekilmez kılan kötü algıların tam olarak varlığına rağmen gerçekleşmektedir. Çünkü Tolstoy’un ihtidası sonrasındaki eserlerine bakıldığında, onun kötülük algılarının kendi içinde değişmeden kalmış olduğu görülmektedir. Bu eserler, Tolstoy’un, resmi değerlerin sistemine karşı amansız biri olduğunu göstermektedir. İmparatorluğun kötü şöhreti, kilisenin sahteliği, ikrarların boş kibir ve gururu, büyük başarılarla birlikte olan acımasızlıklar ve bu dünyanın diğer yalancı durumları bu eserlerde eleştirilmektedir.⁵³⁴

Bu insanlar dengeyi tekrar bulmuş ve mutluluğa ulaşmış olsalar da her an için tekrar ölüm tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. James’e göre, bu tecrübelerde ve kişilerde kurtuluşun rengi vardır, ama vecdî bir kurtuluş, hiçbir zaman için tam bir kurtuluş değildir.⁵³⁵

534 W.James, VRE, s. 192.

535 W.James, VRE, s. 193.

James, bölünmüş benliğe, bölünmüş benliğin kişilerde belli aşamalarda olması, dinî olmayan ve dinî biçimlerde gelişen dengenin sağlanması, ani ihtida ve kademeli ihtidaya dair birçok örnek vermektedir.

Basit ve daha masum bir biçimde gelişen bölünmüş benlik örneği Annie Besant'ın kendine dair anlattıklarına dayanmaktadır.⁵³⁶

James'in bir diğer dinî melankoli örneği ise kendini ayıplama ve günah duygusu biçiminde ortaya çıkan Aziz Augustine'in durumudur.⁵³⁷

Yine bölünmüş benliğin tasvirine dair James'in, bundan daha iyi örnek bulunamaz dediği bir başka vaka ise Henry Alline'ye aittir. Daha önce hasta ruh durumuyla ilgili kendisinden bahsettiğimiz Alline'nin yaşadığı iç çatışma, gerçekten de birçok kişinin başına gelebilecek bölünmüş benliğe iyi bir örnektir.⁵³⁸

James'in anî bir biçimde ortaya çıkan bölünmüş benliğe dair örneği ise Fransız filozof Jouffroy'un anlattıklarından alınmıştır.⁵³⁹

Jouffroy'un tecrübesinde görüldüğü üzere aniden gelişen ve gayridinî bir durumla beraber karşı bir ihtida söz konusudur. James, ani ihtidaya dair yine gayri dinî bir ihtida örneğini sunmaktadır. Burada ise anlatılan durum, John Foster'ın yazdığı "Karakter Kararı Hakkında Deneme" isimli eserinden alınan açgözlülüğe dair bir ihtidayı işaret etmektedir.⁵⁴⁰

Hasta ruh başlığında yaşadığı bunalımdan bahsettiğimiz Tolstoy'un benliğinin tekrar bir uyum sürecine girmesi ise tadrîci bir biçimde iki yılda gerçekleşmiştir. O hayatındaki bazı şeyleri artık değiştirmeliydi. Mutluluk onun için, hayvani ihtiyaçlar için çalışmak, yalanlardan ve boş şeylerden vazgeçmek, sadece sıradan ihtiyaçları gidermek, basit olmak ve Tanrı'ya inanmak düşüncesinin içinde gizliydi. James tadrîci bir ihtida örneği olarak da Tolstoy'un bu iyileşme sürecini göstermektedir.⁵⁴¹

Böylece Tolstoy köylülerin hayatını benimser. Kendisini doğru ve mutlu olarak hissetmeye başlar. Kendisini o andan sonra mutlu olarak görür. Tolstoy'un melankolisini yorumlarken sadece ruh halinin arızı olarak bozulması söz konusu olmadığı görülebilir. Bilakis melankoli onun iç karakteri ve dış yapısı ile aktivitelerin, eylemlerin amaçları arasındaki çatışmanın bir neticesidir. Tolstoy bir edebiyat sanatçısı olmasına rağmen gereksizliklerin ve samimiyetsizliklerin,

536 Bkz. W.James, VRE, s. 174.

537 Bkz. W.James, VRE, s. 177-178.

538 Bkz. W.James, VRE, s. 178-180.

539 W.James, VRE, s. 181-182.

540 W.James, VRE, s. 183-184.

541 W.James, VRE, s. 190; R. R. Niebuhr, agm., s. 226.

tamahkârlıkların, bozuklukların ve acımasızlıkların kendisini tatmin etmediği bir ulu çınardır. Tolstoy kendisi için ezeli hakikatlerin, daha doğal ve daha hayvani şeylerde bulunduğu bir kimsedir. Onun buhranı ruhunu tekrar düzene koymak ve hayatının anlamını bulmaktır. Tolstoy'un durumu uyumsuz bir şahsiyetin rötarlı ve yavaş bir şekilde dengesini bulmasıdır. James'e göre çoğumuz Tolstoy'u taklit edemeyecek olsak da en azından Tolstoy'u taklit etmenin iyi bir şey olduğunu bilebiliriz.⁵⁴²

James, bölünmüş benliği sadece hasta ruhlara has olarak aktarmamaktadır. Bazı durumlarda sağlıklı zihinlilerde de böyle rahatsızlıkların ortaya çıkabileceğini ifade eder, hatta bununla ilgili de uzunca bir alıntısı bulunmakla beraber bu kişileri zaten iyileşmeye dünden razı olarak gördüğü ve ruhsal sorunlar anlamında çok ciddiye almadığı⁵⁴³ için biz de bu örneklerle yer vermeye gerek olmadığını düşünmekteyiz.

Nöroloji ve din ilişkisini kurduktan sonra nörolojik durumların yaşanan tecrübelerin sonuçlarını boşa çıkaramayacağını temellendirmesinin ardından James, ruhi problemlerin en az görüldüğü sağlıklı zihinlilerden başlayarak acı eşikleri hassas olan hasta ruhları konu edinmiştir. İnsanların içerisinde buldukları kişilik çatışmalarını ise bölünmüş benlikle isimlendirmiş ve bu benliğin kişiden kişiye farklı seviyeleri olduğu, dinî veya gayri dinî olabildiğini ve ani yahut da tedrici ve yavaş olarak bölünmüş benliğin tekrar bütünleşebildiğini iddia etmektedir. Bu iddialardan alabileceğimiz en önemli veriler ise dinî yöne doğru gelişen birleşim ve denge sağlama biçiminin en derin ve etkili iyileşme olduğu iddiasıdır. Bu tecrübelerin ne seviyelerde yaşanabildiğine dair James'in iddiaları ilerleyen konularda daha da net ortaya konacaktır.

Görüldüğü üzere bölünmüş benliklerin birleşme süreçleri ihtida tecrübeleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. İhtida tecrübelerine ve ihtidanın özelliklerine dair James'in düşünceleri acaba nedir? James'in ayrıntılı bir biçimde üzerinde durduğu ihtida dinî tecrübede önemli bir yer teşkil etmektedir.

7. İHTİDA

İngilizcede “conversion” kelimesinin Türkçe karşılığı; karakter, şartlar veya eylemlerin değişmesi yahut bir kişinin görüşlerinin, inançlarının veya davranışlarının değişmesi biçimindedir.⁵⁴⁴ Terim olarak kullandığımızda ise “conversion” kelimesi tam olarak “ihtida” kelimesiyle ifade edilmektedir. İhtida da bir manevi evrim ve

542 W.James, VRE, s. 191.

543 W.James, VRE, s. 186-188.

544 William D. Halsey, *Macmillan Contemporary Dictionary*, İstanbul, 1998, s. 221.

gelişme olarak tanımlanır.⁵⁴⁵ İhtida duygusal olduğu kadar zihnî yapıda da meydana gelen köklü bir değişimdir. Kişinin kendi kendisinden hoşnut olmadığı, eksiklik, tatminsizlik ve mutsuzluk duyguları içerisinde bocaladığı ya da yeni ve farklı bir tecrübe içerisinde dinî gerçeklerin farkına varmasıyla başlayan bir iç çatışması sonrasında, kendisinde mutluluk, uyum ve tatmin bulacağını sezdiği dinî değerlere doğru yavaş ya da hızlı bir geçiş yapmasıdır. İhtidada, kişide o zamana kadar yapılanmış olan zihnî sentezin parçalanıp yerine bütünüyle yeni bir sentezin konulduğu müşahede edilir.⁵⁴⁶ James'in ifadesine göre ihtida; yeniden doğmak, ilahî bir ihsan almak, bir güven elde etmek vb. anlamlara gelmektedir. Ona göre ihtida hızlı veya yavaş bir biçimde, belirli bir zamana kadar bölünmüş, yanlış, aşağı benliğin bilinçli bir şekilde doğru, üstün ve mutlu bir benliğe dönüşmesidir.⁵⁴⁷

James, bölünmüş benlikten sonraki aşamada bu benliğin kurtuluşunu ihtidada görmektedir. Acaba James'in "ihtida"dan yani kişinin dönüşümünden kastı nedir? İhtida süreci zihinde nasıl gerçekleşmektedir? İhtida ani bir şekilde mi yoksa kademeli bir biçimde mi ortaya çıkmaktadır? İhtida kişisel çabayla mı yoksa kendiliğinden mi gerçekleşmektedir? Her insan ihtida tecrübesi yaşayabilir mi? İhtida tecrübesine sahip olan kimselerin ortak noktaları var mıdır? İhtidaya sahip olan kimsenin dinî anlamda üstün bir seviyeye sahip olması gerekli midir? İhtida ne kadar gerçektir?

James, insan zihninde bazı merkezlerin bulunduğunu ifade etmekte ve bunlara da "zihin merkezleri" adını vermektedir. Bu zihin merkezleri zaman ve amaçlara göre genişler, daralır veya yer değiştirebilirler. Ona göre insanın amaçları farklı içsel gruplar ve sistemler oluşturmaktadırlar. İnsanın takip ettiği her amaç belli bir heyecan uyandırır ve bu amaç yine kendi hükümrancılığı altında belli fikirler topluluğunu bir araya getirir. Bir fikir grubu oluşmuş ve bütün ilgiyi ele geçirmiş ise diğer gruplarla alakalı fikirler zihinsel alandan dışlanırlar. Hayat devam ederken kişinin ilgileri devamlı değişir ve bunun sonucunda da fikirler siteminde yer değişikliği meydana gelir. Örneğin ABD başkanı bir ormana kampa giderken tatil için düşünce sistemini baştan aşağı değiştirir. Başkanlıkla alakalı endişeler tamamen arka plana atılır ve kaybolur. Resmî alışkanlıklar bir doğa insanının alışkanlıkları ile yer değiştirir. Bu adamı ciddi bir devlet başkanı olarak gören kimseler, onu bir kampçı olarak görseler onun ABD başkanı olduğunu çoğu kez bilemezler. Şayet bu kişi bir daha başkanlığa dönmeyecek ve artık tamamen doğal bir hayatı tercih edecek

545 W.H. Clark, *The Psychology of Religion*, New York, 1958, s. 191.

546 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara, 2003, s. 291.

547 W. James, VRE, s. 194; R. R. Niebuhr, agm., s. 227; E. Boutroux, age, s. 363.

olsa, pratik amaçlar ve maksatlar için daimî olarak dönüşmüş bir kimse haline gelir. James, ABD başkanının kamp hayatı esnasındaki kişisel dönüşüm sürecini tanımlarken geçici bir kişilik dönüşümünü anlatmaya çalışmaktadır. Yani dönüşümleri daimî ve geçici olarak tasnif etmektedir. Ancak onun ihtidadan kastı bu tarz sıradan karakter dönüşümleri olmayıp sadece zihin alanının merkezindeki değişikliği örneklemektedir. Başkan bu örnekte zihin merkezini farklı bir çevre içerisinde, farklı amaçlar doğrultusunda, bir kampçının zihin merkezi gibi yeniden dizayn etmiştir. Aynı durum bizler için de birçok durumda geçerli olmaktadır. Örneğin çalıştığımız yerdeki herhangi bir idarecimiz veya hocamız ile bir geziye çıktığımızda, bu kişinin her gün beraber olduğumuz kişiyle hiç alakası olmadığını görüp şaşırdığımız birçok durum ortaya çıkabilir. İşte bu durum James'in ifadesiyle zihin merkezlerinin yer değiştirmesi veya geri planda kalan fikir gruplarının ön plana çıkması ile açıklanmaktadır. Ancak daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi bu tarz sıradan değişiklikler "ihtida" ile kastedilen şey değildir. Çünkü bu sıradan karakter değişimleri birbiri ardına gerçekleşmekte ve zıt yönde olmaktadır. İhtidadan kasıt bir amacın, diğer amaçları kişinin hayatından uzaklaştıracak kadar istikrarlı bir yapıya sahip olmasıdır.⁵⁴⁸

James'e göre, zihin merkezlerindeki bu tür değişiklikleri ortaya çıkaran şey, duygusal heyecandır. Bugün için sıcak ve hayatî olan şeyler yarın soğuk olabilir. Bugün için soğuk olan kısımlar, zihnimize sıcak olan kısımlar tarafından algılanırlar. Bu sıcak parçalardan şahsî algı ve irade ortaya çıkar. Kısacası bu sıcak parçalar, bizim dinamik enerjimizin merkezidirler. Buna karşılık soğuk parçalar soğukluklarına oranla bizi ilgisiz ve pasif bırakırlar. Sıcak alanlar, yanan bir kâğıt parçasında ateşin ilerlediği gibi hızla ilerleyebilirler ve bu şekilde de duygusal ilgide büyük gelgitler olabilir. Bu hızlı değişimlerin olduğu dönemlerde kişide benlik bölünmeleri ortaya çıkabilir. Bu sürecin ardından da heyecanın ve sıcaklığın merkezi belli bir sisteme kalıcı olarak yerleşebilir. İşte böyle bir değişime "ihtida" denir. James, insanın bilincindeki sıcak noktadan bahsederken buna "kişinin şahsî enerjisinin alışkanlık merkezi" adını vermektedir. Ona göre bir fikirler dizisinin enerji merkezinin, büyük zihnin merkezinde yahut kenarında olması büyük bir önem arz eder.⁵⁴⁹

James bu süreci psikolojinin açıklamasının mümkün olmadığını söyler. Bu heyecanların nasıl değiştiği ve niçin daha önceden kenarda olan amaçların belli bir

548 W.James, VRE, s. 198-199.

549 W.James, VRE, s. 200, 232.

anda merkezî bir alana yerleşmesi konusunda psikoloji her ne kadar olup bitenler hakkına tasvirlerde bulunsa da bu olaylara etki eden güçleri, hangi tecrübelerin kişinin enerji merkezini böylesine kesin bir şekilde değiştirdiğini tam olarak açıklayamaz. Yine benzer bir şekilde o faktörlerin, o ana kadar niçin değişiklik meydana getirmediğini ve niçin o anda meydana getirdiğini de açıklayamaz. Bir fikre sahibizdir ve belirli bir eylemi sürekli yaparken bir gün gelir bu fikrin gerçek anlamı bizde ilk kez net olarak ortaya çıkar veya devamlı olarak yaptığımız eylemi birdenbire ahlakî bir imkânsızlık sebebiyle yapamayız. Bu noktada James'e göre bizim bütün bildiğimiz, bazı ölü fikirlerin ve ölü inançların yanında yine sıcak ve canlı duyguların olduğudur. Bunlardan biri içimizde sıcaklaşır ve canlanır ise zihnimizde onunla ilgili her şey netleşir. Diyebiliriz ki, bu sıcaklık ve canlılık sadece daha önce ertelenmiş ama şimdi aktif hale gelen hareket ettirici bir tesirdir. Ancak bu tür bir açıklama da James'in ifadesine göre sadece laf kalabalığından ibarettir. Çünkü "Bu motorun bir anda çalışmasının sebebi nedir?" sorusunun cevabını bulamamaktayız ve bizim açıklama alanımız bu durumda çok muğlak ve genel olmaktadır. Bu yüzden de bütün bu fenomenin çok keskin bir şekilde bireysel olduğu ortaya çıkmaktadır. Zihin bir fikirler sistemidir ve bu fikirlerden her birinin doğurduğu heyecanın, sevk edici ve engelleyici eğilimleri vardır. Dolayısıyla bu fikirlerden her biri birbirini engeller veya pekiştirir. Bu fikirler manzumesi tecrübe süresince eksilip artarak değişiklik arz eder. Eğilimler organizma yaşlandıkça değişebilirler. Bir zihinsel sistem, bir binanın parçalarının yer değiştirdiği gibi değişerek zayıflayabilir. Bu binanın çökmesi ise geri planda kalmış ölü alışkanlıkların veya duyguların ön plana gelmesiyle engellenebilir veya yeni bir algı, bir ani duygusal şok ve organik değişimi ortaya çıkaran bir vesile bütün dokuyu yıkabilir. Böylece ağırlık merkezi daha sabit ve istikrarlı bir davranış biçimine dönüşecektir. Çünkü yeni düzenlemede oluşan fikirler artık oraya yerleşir ve yeni yapı kalıcı hale gelir. James, bu tarz denge değişimlerinin oluşumunda eski fikirler ve alışkanlıkları, yavaşlamanın sebepleri olarak niteler. Yeni elde edilen bir bilgi ise bu değişikliklerde hızlandırıcı bir rol oynar. Bütün bu tesirler bilinçaltında yahut yarı bilinçli olarak işler ve bu sürecin neticesinde hem bu süreci yaşayan kimse hem de buna şahit olan diğer kimseler bu duruma şaşırır kalırlar. Yeni fikirlerin yanında duygusal sebepler de zihinsel yeniden düzenlemelerin etkili unsurlarıdır. Sevgi, kıskançlık, coşku, pişmanlık, kızgınlık, ümit, mutluluk, güven, kararlılık vb.

duygular bu zihin merkezlerinin yer değiştirmesinde ve ihtidanın gerçekleşmesinde patlayıcı etkiler meydana getirebilirler.⁵⁵⁰

James, ihtidanın kişisel farklılıklardan kaynaklanan farklı unsurları olduğunu dūřunmektedir. Ona gōre ihtida bazılarında daha kolay gerçekleşirken bazılarında ise neredeyse imkānsızdır. Ona gōre kendilerinde ihtidanın imkānsız gōrūldūđu kişilere bakıldığında onların enerji merkezlerinde dinī fikirlerin mevcut olmadığı gōrūlebilir. Bu kişiler pratik yōnden mūkemmel insanlar olabilirler ancak Tanrı'nın krallığının çocukları olamazlar. Dinī inanca dair bōylesine bir eylemsizlik bazı vakalarda kōken itibarıyla entelektuel de olabilir. Bir diğer deyişle bu kimselerin dinī yetileri engelleyici, yasaklayıcı, kōtūmseyci, materyalist inançlar tarafından kontrol altında tutulmuş olabilir. Pek çok kimsede bu engellemeler aşılamaz. Bu engellemeleri aşamayan kişiler, hayatlarının sonuna doğru inanmayı reddederler. řahsī enerjileri hiçbir zaman dinī merkeze ulaşamaz ve dinī merkezi sūrekli ātıl kalır. Kendilerinde dinī yōnden zevk yoktur ve bunları hissedebilme kategorisi yōnūnden eksiktirler. Ruhānī olarak kurak olan bu tabiata sahip kişiler başkalarının imanını kıskanırlar ve hiçbir zaman için inanma kabiliyetine sahip kimselerin zevkini yaşadığı iştiyakı ve huzuru elde edemezler. James bu engellenmelerin bazı kişilerde geçici olabileceklerini de kabul etmektedir. ūnkū hayatın son zamanlarında insanların bu katılığı erir ve biraz ōzūlme gerçekleşir. En kurak olan sīneye bile bir yıldırım akar. İnanın katı kalbi yumuşar ve dinī duyguya doğru ilerler. Bu tūr vakalar olduğu mūddete de bazı kimselerin asla değişmeyeceğini sōylememek gerekir.⁵⁵¹ Anlaşıldığı ūzere James, insanları ihtidası kolayca gerekleşebilenler ve daha zor gerçekleşenler olarak tasnif etmekle beraber, kimseyi asla ihtidaya ulaşamayacak kimseler olarak gōrmemektedir. Bu zorluk ve kolaylığı da zihin merkezlerindeki alışkanlıklar, duygular ve entelektuel fikirlere bağlamaktadır. Ancak bir diğer husus bu ihtidanın bazılarında kademeli olarak yavaş yavaş gerçekleştiğine, bazılarında da aniden gerçekleştiğine işaret etmesidir.

7.1. Tedrici İhtida

James, ihtidayı sūre açısından tasnif ederken tetrici ve ani ihtida biçiminde ikiye ayırmaktadır. Bunu, kişilerin zihinleri açısından tasnif ettiğinde ise iradeli ve iradesiz olarak sınıflandırmaktadır. Bu tasniflerde iradeli zihnin ihtidası tetrici ihtidaya tekabūl ederken, iradesiz zihnin ihtidası ise ani ihtidaya karşılık gelmektedir.

550 Bkz.W.James, VRE, s. 201-202.

551 W.James, VRE, s. 208.

Ancak her ikisinde de belirli bir noktaya kadar gelip daha sonrasında bir teslimiyet söz konusudur.

İradeli tipte ihtidayı gerçekleştiren değişiklik genelde tadrîcidir. Yeni ruhanî ve ahlakî alışkanlıkların parça parça inşa edilmesiyle gerçekleşir. Burada her zaman için ileriye doğru hareketin daha hızlı olduğu kritik noktalar da vardır. Pratik olarak bir şeyi yapma becerisini kazanırken nasıl ki bizim fiziksel olarak bedenlerimiz kesik kesik gelişirse bu beceri de kesintilerle ortaya çıkar. Bazen bir atlet birdenbire oyunun püf noktalarını anlar ve ondan gerçek anlamda da zevk almaya başlar. Aynı durum bir mühtedi için de geçerlidir. Aynı şekilde bir müzisyen birdenbire bir noktaya varır ve o noktada sanatın tekniğinden zevk alma tamamen azalır. Bir ilham anında müziğin kendisinden aktığı alet olur.⁵⁵²

İradeli tipin tadrîci ihtidası bir anlamda kişinin kendini yetiştirmesi, tarikatlara katılması, vaazlara gitmesi ve dinî bilgilerle kendini geliştirmesinin ardından gelen sürecin son noktası gibidir. Kişi tüm bu öğretilerin ardından ihtidaya hazır bir durumda Tanrı'nın onun elinden tutmasını, kutsamasını bekler duruma gelir. Çünkü belirli bir aşamadan sonra kişi ne kadar iradeli bir şekilde ilerlemiş olsa da iradesinin kendisini daha ileriye götüremeyeceği bir noktaya ulaşır. Bu noktada teslimiyeti kaçınılmazdır. Bu somut olarak sürekli bir ismi hatırlamaya çalıştığımız duruma benzer. Bir ismi hatırlayamıyorsak ne kadar çabalarsak çabalayalım o isim aklımıza bir türlü gelmez, sanki bir yere sıkışmıştır ve oradan çıkmamaktadır. Hatırlamaya çalıştıkça daha da uzaklaştığımızı fark ederiz. En sonunda yorulur ve hatırlamaya çalışmaktan vazgeçeriz. Vazgeçtikten bir süre sonra hatırlamaya çalıştığımız isim aniden zihnimize geliverir. James bu süreç içerisinde aslında zihnin çalışmayı bırakmadığını gayretimiz neticesinde bir araştırma sürecini başlattığını ve bulduğunda da zihnimize getirdiğini ifade eder. Biz de bu sürecin aniden olduğunu zannederiz.⁵⁵³ James, ihtidanın da böyle bir durum olduğunu düşünmektedir. Starbucks'tan referansla, böyle durumlarda pek çok vakada rahatlamanın kişi kendini zorlamaktan vazgeçinceye kadar gelmeyi reddetmesi sebebiyle şahsî iradenin terk edilmesi gerektiğini aktarmaktadır. Starbucks'ın örneklerinde bu durumları yaşayan kişilerin “Teslim olmayacağım demiştim ama iradem kırılınca her şey bitti.”, “Sadece şöyle demiştim, Rabbim ben yapabileceğim her şeyi yaptım, gerisini sana bırakıyorum.”, “Ey Rab! Senin iraden gerçekleşsin, o irade ister lanetlenmek olsun

552 W.James, VRE, s. 209-210; Bkz. C.C.H. Cook, agm., s. 146.

553 W.James, VRE, s. 209.

ister kurtarmak olsun.⁵⁵⁴ cümlelerinin ardından ihtidaya kavuşmaları teslim olunması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. James'e göre, kızgınlık, endişe, korku ve diğer istenmeyen duygulardan kurtulmanın ancak iki yolu vardır. Birincisi, bu duyguların tam aksi bir duygunun kişiye hâkim olması; ikicisi de, bizim enerjimizin mücadeleye tükenmesi ve bunun neticesinde mücadele etmekten vazgeçmesidir. Böylece kişi yıkılıp düşer ve teslim olur. Kişinin duygusal zihin merkezleri çalışmaktan vazgeçerek bir nevi grev yapar ve geçici bir işsizliğe atlar. Bencil hasta ruhun kendisi hakkındaki endişesi kapıyı tuttuğu müddetçe inançlı ruhun genişleyen güveni giremez.⁵⁵⁵

James'in bahsetmiş olduğu teslimiyete benzer bir teslimiyet durumuna İslam tasavvufunda da rastlamaktayız. İslam tasavvufunda kişinin ihtida için aşması gereken üç merhale vardır. Bunlardan ilk ikisi kişinin kendi gayretiyle ulaşabileceği 'nefis' ve 'kalp' aşamasıdır. Üçüncü aşama ise 'ruh' mertebesidir ki bu mertebeye kişi artık kendi çabasıyla ulaşamaz; ancak ruh ve cezbe ile ulaşır.⁵⁵⁶ Bu aşamada ibadet de faydasızdır. Bu yolun merdiveni cezbe-i ilahîdir. Cezbe-i ilahî ise çalışıp çabalama ile elde edilemez. İbadetin kaynağı kişi iken cezbe ancak Allah tarafından verilir.⁵⁵⁷

James, bu teslimiyet sürecinin bizzat bilinçaltı tarafından yönetildiğini düşünmektedir. Başlangıç olarak ihtida adayı kimsenin zihninde iki şey vardır. Birincisi adayın kaçmakta olduğu eksiklik, ikincisi de adayın elde etme arzusuna sahip olduğu pozitif idealdir. Ancak insanların çoğunda mevcut olan eksiklik fikri, bilincin amaçladığı pozitif ideal tahayyülüne nispetle şuurun çok daha ayrı ve belirgin kısmını teşkil eder. Hatta çoğu vakada nerdeyse tamamını kapsar. Öyle ki ihtida doğruluğa ulaşma çabasından ziyade bir nevi günahattan kaçma sürecidir. Bir kimsenin bilinçli aklı ve iradesi ideale yaklaşmak için kendini zorladığı müddetçe sadece muğlak bir şeyi hedeflemiştir. Kişinin bilinçli çabalamaları perde gerisindeki bilinçaltı müttelikleri serbest bırakır. Bunlar da kendi işleri, kendi düzenlemeleri doğrultusunda çalışmaya devam ederler. Bir süre sonra bilinçaltı benlik beceriksizce ve muğlak bir şekilde dışarıdan biri tarafından yönetilmektense idareyi ele almaya karar verir ve idare merkezi olur. Bu durumda kişi rahatlayarak iyiliği meydana getiren o büyük güce yaslanmalı, benliğini yeni bir hayata teslim etmelidir ve bu yeni hayatı yeni bir şahsiyetin merkezi yapmalıdır. "İnsanın aşırılığı Tanrı'nın bir

554 W.James, VRE, s. 211.

555 W.James, VRE, s. 215.

556 Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü* (Islahat-ı İnsan-ı Kâmil), İstanbul, 2008, s. 642.

557 Hülya Küçük, *Küpten Sızan Sırlar* (İntihâ-name-i Sultan Veled), İstanbul, 2010, s. 94.

fırsatıdır” ifadesi teslim olma vakasının teolojik dille ifadesidir. Bunun psikolojik ifadesi ise “Bırak, bir kimse elinden gelen her şeyi yap, o kişinin sinir sistemi geri kalan her şeyi halledecektir” biçimindedir. Her iki ifade de aynı hakikati ortaya koymaktadır. Şahsî enerjinin yeni merkezi bilinçaltında tasarlanarak çiçek açma dönemi gelir ve böyle bir kişi için bu noktada söylenecek şey ‘elini çek’ demek olacaktır. Her ne kadar burada psikolojinin muğlak ve soyut dili kullanılmış olsa da, her hâlükârda tasvir edilen bu kriz, bilinçli benlikleri ne olursa olsun bazı güçlerin merhametine teslim etmek anlamına gelmektedir. Bu güçler bizden daha idealler ve bizim kurtuluşumuz için çalışan güçlerdir.⁵⁵⁸ James’in bu güçlerden kastı Tanrı’dan başkası değildir.

James’e göre bu noktaya kadar psikoloji ve din mükemmel bir uyum içerisinde ilerlemektedirler. Her ikisi de bireyin dışında olan ve bireye kurtuluşu getiren bir şeyin varlığına inanmaktadırlar. Ancak psikoloji, bu güçleri bir şahsiyet olarak kabul etmeyip bilinçaltı olarak kabul ederken; din bunu Tanrı’nın doğaüstü operasyonları olarak kabul eder.⁵⁵⁹

7.2. Ani İhtida

James’in ifade ettiği ihtida türlerinden bir diğeri ise ani veya iradesiz ihtida dediği türden olan ihtidadır. Bu kişilerde yüksek bir hâl, gerekli enerji derecesine ulaştığında bütün engelleri yıkarak dışarı çıkar ve her tarafı kaplar. Bu vakalar ilahî ihsan anlayışının özellikle kendisine nispet edildiği, en çarpıcı ve hatırdan kalan, anlık ihtida vakalarıdır. James’in tedrîci ve anlık olarak isimlendirmiş olduğu ihtida türlerinin benzeri yine İslam Tasavvufunda da karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf literatüründe tedrîci ihtidaya sahip olan iradeli tipe ‘mubib’ (seven) adı verilmektedir. Bu kişiler önce iradeleriyle ihtida yolunda gayret ederler ve sonrasında cezbeye ulaşırlar. Ani ihtida türü dediğimiz iradesiz ihtidayı yaşayanlara ise İslam Tasavvufunda ‘mezcub’ (çekilmiş) adı verilmiştir. Nitekim Allah bu kişiyi iradesi olmaksızın kendine çeker.⁵⁶⁰ Bîşr-i Hafî örneği bu tarz bir ihtidaya dair meşhur bir örnektir.

James bu tip vakalara dair birçok örnek aktarmaktadır ancak kendisinin ifadesine göre içlerinde en çarpıcı olanı M. Alphonse Ratisbonne’un (1814-1884)⁵⁶¹

558 W.James, VRE, s. 212-213.

559 W.James, VRE, s. 214; James, iradeli tipin ihtidasına ve teslimiyetine dair David Brainerd’in ihtida vakasını örnek olarak göstermektedir. Burada Brainerd, James’in ihtida tanımındaki birçok duruma uygun bir ihtida yaşamıştır. Dinî anlamda zaten belirli bir seviyeye gelmiş olan Brainerd, önce mevcut durumundan rahatsızlık duyarak bir kriz içerisine düşmüş ve ardından da Tanrı ile ilgili yeni bir idrak elde etmesinin ardından bir dönüşüm yaşamıştır. Bkz. W.James, VRE, s. 216-217

560 Davud-u Kayseri, *Risaletün fi İlmi’t-Tasavvuf*, s. 124.

561 Bkz. <http://www.newadvent.org/cathen/12659a.htm> (23.12.2011)

anlık ihtida vakasıdır. İfade edildiğine göre Ratisbonne, ihtida etmiş Katolik bir papazın kardeşiymi, kendisi de ateisttir ve hiç beklenmedik bir şekilde ani bir ihtida vakası yaşamıştır.⁵⁶²

Ratisbonne’da olduğu gibi James için ani ihtida türü, bilinçaltı süreçlerin daha yoğun ve derin olması sebebiyle daha dikkate değer ve enteresan tecrübelerdir.⁵⁶³ Ona göre psikolojideki en önemli adım, 1886 yılında ortaya konan “bazı kimselerde sıradan bilinç alanının yanında ek olarak anılar, düşünceler ve duygulardan oluşan bir başka alanın var olduğu” düşüncesinin keşfidir. Bu alan normal objektif bilinç sınırının dışında olmakla beraber yine de bir tür bilinçli algılar olarak sınıflandırılmalıdırlar. James bu adımı “insan tabiatının mizacında şüphe duyulamaz bir özelliğe” işaret etmesi sebebiyle çok büyük bir adım olarak görmektedir. Ona göre psikoloji alanındaki başka hiçbir adım böylesine bir iddiada bulunamaz. Özellikle sıradan bilinç alanının dışında yer alan bir bilinçliliğin keşfi, dinin pek çok fenomenine ışık tutabilir.⁵⁶⁴ James büyük bir icat olarak gördüğü bu alan için ultra marginal, subcongester, subliminal gibi farklı isimlendirmeler kullanmış⁵⁶⁵ olsa da bugün Türkçe’de ‘bilinçaltı’ olarak isimlendirilmektedir.

James’e göre bazı kişilerde bilinçaltı alan daha sığ bir durumda iken bazılarında ise çok hareketli ve derindir. Kişinin bu marjinal durumu, kendisine bazı marjinal kazanımları da getirir. Kişi, bilinçaltından gelen bu unsurların kaynağını bilemez. Bu unsurlar böyle bir kişide açıklanamaz itkiler, engelleyiciler, takıntılı fikirler hatta görme ve işitme şeklindeki halüsinasyonlar biçiminde ortaya çıkar. Hatta bazı durumlarda bu kişilerde otomatik yazma ve konuşma da görülebilir. Bu biçimdeki bir otomatik konuşma ve yazma durumunda kişi ne yazdığının ne de konuştuğunun anlamını dahi bilememektedir ve bunlar kendiliğinden gerçekleşir. James, bu duruma Myers’den referans ile ‘otomatizm’ adını vermektedir. Bu adlandırmanın sebebi olarak ise bilinçaltında oluşan bu enerji akıntılarını göstermektedir. Otomatizm duygusal veya fikrî olabilir. Otomatizmin en basit ve somut örneği, hipnoz sonrası telkin olarak isimlendirilen durumdur. Hipnotize edilmiş bir kimseye belli bir istekte bulunması emredilir. Bu emredilen şeyin normal veya garip bir şey olması önemli değildir. Bu kişi kendisine telkin edilen sinyal geldiğinde yahut emredilen şeyin vakti geldiğinde o işi yapar. Ancak böyle yaparken daha önceki telkini hatırlamaz ve yaptığı iş ilginç bir şeyse niye öyle yaptığına dair

562 Bkz. W.James, VRE, s. 226-228.

563 W.James, VRE, s. 211; C.C.H. Cook, agm., s. 146.

564 Bkz. W.James, VRE, s. 210, 233; E. Boutroux, age, s. 361-362.

565 R. R. Niebuhr, agm., s. 228.

aniden doğaçlama olarak bahane uydurur. Benzer şekilde herhangi bir kişiye uyandıktan sonra bir vizyon izlemesi veya ses işitmesi telkin edilebilir. O kişi o vakit geldiğinde o vizyonu izler ve o sesi işitir. Niçin öyle bir ses duyduğunu veya vizyon izlediğini hatırlayamaz. Aynı durum isterik durumlarda da geçerlidir. İsterik durumlarda bilinçaltı hayat bilincinin normal alanına halüsinasyonlar, acılar, duyu ve hareket felçliği şeklinde akar. Bu bilinçaltı anılar telkinle değiştirilir veya yıkılırsa hasta hemen iyileşir. Dolayısıyla otomatizmin kaynağı kişinin bilinçaltı hayatında aranmalıdır. James'e göre otomatizmin kaynağına dair bu çalışmalar daha ileri götürülmelidirler. Nitekim aynı kaynak dinî tecrübenin kaynağını bulabilmek açısından da önemli bir kaynaktır.⁵⁶⁶

İhtidanın anî veya tadrîcî olmasını belirleyen bu bilinçaltı süreçler James'e göre kişiden kişiye farklılıklar arz edebilir. Bazı mezheplerin ve dinlerin iddia ettiği gibi ihtidanın ilahî bir ihtida olması için ani bir ihtida biçiminde gelişmesi gerektiğine dair görüşler⁵⁶⁷ James tarafından kabul görmemektedir. Ona göre ani ihtida yaşayanlar ve tadrîcî bir ihtidaya sahip olanlar arasında dinî anlamda bir derecelendirme söz konusu olamaz. Ani ve tadrîcî ihtida arasındaki fark; birinde mucizevî yapının bulunması, diğesinde daha az bulunması olarak açıklanamaz. Bu ikisi arasındaki fark, sadece psikolojik bir özellik olarak nitelenebilir. Kişinin ruhanî hükmü ve fikri sadece ampirik değerlere dayandırılmalıdır. Eğer bir ihtida halinin hayat için göze alınacak sonuçları iyiye ihtida idealleştirilmeli ve değerli görülmelidir. Nitekim sonuç bakımından kötü bir ihtidaya da sahip olunabilir. Böyle bir durumda ihtidanın doğaüstü bir kaynaktan gelmiş olması çok da önemli değildir. Ayrıca ihtidaya ermiş olmak da bir kişiyi diğerlerine göre üstün kılmaz. Birçok sıradan insan ihtida etmiş insandan dinî anlamda daha üstün kimseler olabilirler.⁵⁶⁸

Bu sebepledir ki James için burada asıl önemli olan ihtidanın gerçekleşmiş olması ve sonucunda kişide pozitif etkiler ortaya çıkarmasıdır. Yoksa ihtida ani olmuş veya tadrîcî olmuş, doğaüstü bir kaynaktan gelmiş veya sadece bilinçaltından kaynaklanmış olması çok da önemli değildir. Bununla birlikte James, sınıf farkı olmadığını kabul etmekle birlikte bu durumun ihtidanın aşırı aniliğini reddetmeyi gerektirmediğini düşünmektedir. Anlık köklü bir değişim gerçekten de vardır. Bu ihtidanın aniliğinin de kişilere göre fark eden sınırları vardır. Bazısı çok ani, bazısı ise daha yavaş bir süreç içerisinde olabilir. Eğer bir sel durumunda su insanın boyunu aşarsa o selin mutlak yüksekliği pek fark etmez. Kişi en yüce enerji merkezine

566 W.James, VRE, s. 235-236.

567 Bkz, W.James, VRE, s. 229.

568 W.James, VRE, s. 237-238, 240, 241.

ulaştığında kendisini kurtulmuş sayar ve bir başkasının merkezinin ne kadar yüksek olduğu onun için önemli değildir. Kişi küçük bir adam da olsa kurtuluşu her zaman için büyük bir kurtuluş olacaktır.

James, anî ihtidaya dair Coe'nin bir araştırması üzerinde de durmaktadır. Bu araştırmaya göre anî ihtidaya sebep olan 3 önemli faktör vardır. Bunlar;

- 1- Kişinin duygusal hassaslığı,
- 2- Kişinin otomatizme yatkınlığı,
- 3- Telkin edilebilir bir kimse olmasıdır.

James'in, Coe'den referansla vermiş olduğu ani ihtidaya dair 3 faktör kişisel farklılıklara delalet etmektedir. Peki, bu kişisel mizaçlara dayalı kaynak ani ihtidanın değerini azaltır mı? Buna James'in cevabı elbette 'hayır' olacaktır. Nitekim onun için önemli olan kaynaklar değil sonuçlardır. Din ve nöroloji konusunda da bahsedildiği gibi James'e göre bir şeyin kaynağı sonucunun değerinden bir şey eksiltmez. Coe'nin bu soruya cevabı da mizaçsal kaynağın ani ihtidanın değerini azaltmayacağı yönündedir. Nitekim ona göre dinî değerlerin nihai testi kesinlikle psikolojik bir şey değildir ve ortaya çıkış şekline dayanılarak değerlendirilemez. Ona göre dinî değerlerin testi ahlakîdir ve ahlakî olarak elde edilen değerlere dayanılarak tanımlanabilir.⁵⁶⁹

James, kişilerdeki mizaç farklılıklarının, anî ihtidanın anîliğine etkisinin yanında, bir ihtidânın tedrîci veya ani olup olamayacağı konusunda da belirleyici olduğunu düşünmektedir. Şayet kişinin bilinç alanının sınırları çok sağlam ve bilinç alanı dışındaki akıntılara izin vermiyor ise bu kişinin ihtidası tedrîci olmalıdır. Ancak bir kişinin gelişmiş ve geçirgen bir bilinç alanına sahip olması durumunda ise kişi ani bir ihtidaya sahip olabilir. Hatta bu, ani ihtida için olmazsa olmaz şartlardan bir tanesidir.⁵⁷⁰

Bir diğer önemli soru da şudur; hem tedrîci hem de ani ihtidada önemli bir etkiye sahip olan bilinçaltı, psikoloji tarafından ihtidanın kaynağı olarak gösterilmektedir. Peki, ihtidanın kaynağının bilinçaltı olması bu durumlarda ilahî bir tesirin varlığını yok mu saymaktadır? Şayet kaynak bilinçaltı ise burada ilahî tesir nerededir? James, bilinçaltı etkilerin ilahî tesiri ortadan kaldırmadığını düşünmektedir. Burada bilinçaltı bir aracı vazifesi görmektedir. Yani bir nevi duyu organı gibidir. Nasıl ki normal bilinç maddi şeyleri algılamak için kendini duyulara açıyor ise ilahî tesirlerin insana ulaşmasının psikolojik şartı da bir bilinçaltı bölgeye

569 W.James, VRE, s. 241.

570 W.James, VRE, s. 242.

sahip olmaktan geçmektedir. Yüce failerin geçişine imkân tanıyan yegâne alan, insanın bilinçaltıdır. Yani James'e göre bu alan bir nevi geçiş noktası veya kapıdır. Ancak bu alan vasıtasıyla sonlu bireyi aşan güçler bireye tesir edebilirler. Ayrıca bu tesir eden güçlerin de kabul edilmesi demek, her şeyi olduğu gibi kabullenmek anlamına gelmemektedir. Bu güçlerin etkileri de ortaya çıkardıkları tesirlerle değerlendirilmelidir. Bu güçlerin sadece aşkın oluşu, onların etkilerinin de değerli olduğu anlamına gelmez. Bazı zamanlarda şeytanın da etkisi altında kalmak mümkün olabilir. Kısacası bilinçaltı benlik, daha yüce güçlerin kişiye tesir ettiği fikrini devre dışı bırakmaz.⁵⁷¹

İhtida sürecini bölümlere ayırdığımız taktirde ilk olarak bir ihtida öncesi dönemden bahsedebiliriz; bu dönem günahlardan kaçmaya çalışma veya ideal bir gayeye ulaşma çabasında olunan döneme tekabül eder.

İkinci dönem ise ihtidanın yaşandığı süreçtir. Bu süreç içerisinde kişi, ilahî bir kudret tarafından kuşatıldığını ve problemlerine cevaplar bulduğunu hisseder. Bu süreçte imkânsız şeyler imkânlı olur. Yeni enerjiler ortaya çıkar, şahsiyet değişir ve insan yeniden doğar.⁵⁷²

Üçüncü süreç ise ihtida sonrası dönemdir. İhtida sürecinin sonunda bir mutluluk hissi ve yüce bir gücün kişi üzerinde tesir ettiği düşüncesi vardır.⁵⁷³ İhtida sonrası bütün endişe ortadan kalkar, kişi daha önceden bilmediği hakikatleri idrak ettiğini hisseder ve hayatın sırları netleşir. İhtida sonrası kişide meydana gelen bir diğer değişim ise dünyanın genelde değişmiş olduğuna dair bir inancın oluşmasıdır. Yani kişi sadece kendisinde değil dış dünyasında da bir değişiklik görür. Bir yenileşme görüntüsü bütün objeleri güzelleştirir. Kişinin içindeki ve dışındaki yenilik hissi, ihtida bildirimlerinde en sık rastlanan olgudur.⁵⁷⁴ James ihtida sonrası yaşanan değişim hissiyle ilgili olarak Jonathan C. Edwards vakasını örnek göstermektedir.

“İhtidadan sonra benim ilahî şeyleri hissetmem gittikçe arttı ve daha canlı bir hale geldi. Bu his bende içsel bir zevk ve tatlılık meydana getirdi. Her şeyin görüntüsü değişmişti. Sanki her yerde ilahî ihtişamın bir görüntüsü, sükûnet ve tatlılık vardı. Tanrı'nın mükemmelliği, hikmeti, saflığı ve sevgisi güneşte, ayda, yıldızlarda, bulutlarda ve mavi gökte, çimlerde, çiçeklerde, ağaçlarda, suda ve bütün tabiatta sanki her şeyde ortaya çıkıyordu.”⁵⁷⁵

İhtida krizinin unsurlarının en karakteristik olanı ve en sonucusu ise ortaya çıkan vecd ve mutluluk halidir. James bu duruma dair de Başkan Finney'in ihtidasını

571 W.James, VRE, s. 242; Bkz. R. R. Niebuhr, agm., s. 228.

572 W.James, VRE, s. 241.

573 W.James, VRE, s. 237.

574 W.James, VRE, s. 247.

575 W.James, VRE, s. 248.

örnek olarak vermektedir.⁵⁷⁶ Nakledildiğine göre Finney ilahî bir tesir tarafından tamamen kuşatılmış ve etkisi altına girerek bir vecd durumu yaşamıştır. Bu durumun şiddeti ancak kişinin kendi tarafından hissedilebilecek bir durumdur ve bunun başkaları tarafından tecrübe edilebilmesi mümkün değildir. Peki, bu sonuçların elde edildiği ihtida süreçlerinin kalıcılığı ne kadardır? James bununla ilgili Starbucks'ın bir araştırmasına değinmiştir ancak her ne kadar Starbucks bazı istatistikî veriler vermiş olsa da James bu sürecin geçiciliği veya kalıcılığının önemli olmadığını düşünmektedir. İhtidanın kalıcılığı veya süresinden çok asıl önemli olan şey bu tecrübenin insanlara sunduğu açılımlar ve kişideki yukarı yönlü tabiat değişikliğidir. Yani ihtida kısa bir süre için de olsa insana ruhanî kapasitesinin en yüksek noktasını gösterir. İşte, bu da ihtidanın önemini oluşturur. İhtida sonrasında kişinin hayatındaki geri dönüşler bu önemi azaltmaz. Ancak ihtidanın kalıcılığı önemini artırır.⁵⁷⁷

Genel olarak özetleyecek olursak James, ihtidayı belli bir zamana kadar bölünmüş aşağılık, yanlış ve mutsuz benliğin birleştiği ve kendisini bilinçli olarak üstün ve mutlu hissettiği, aniden yahut tedricen gerçekleşen bir süreç olarak tanımlar. Ancak ilk halde de bölünmüş halde de kişinin kendisinde dinî hakikate dair bilgiler vardır. James bilinç alanı metaforunu kullanarak Budistler ve D. Hume gibi ruhun bilincin ardı ardına gelen alanlar silsilesi olduğunu söyler ve bunu kendi amacına uygun olarak kullanmak için alır. Ardı sıra gelen alanlardan her birinin merkezî bir alt alanı olduğunu ve her birinin heyecanı içerdiğini söyler. Böylesi merkezî alt alanlar sıcaktır ve şahsî arzu ve istekler bu alanlardan hücumlarını yaparlar. Buna karşılık bizi pasif ve ilgisiz bırakan alanlar soğuktur. Bölünmüş benlikte sıcak ve soğuk alanlar birbirleri ile hızlı bir şekilde yer değiştirirler. Ancak eğer heyecanın ve sıcaklığın merkezî noktası belli bir sistem içinde kalıcı olarak yerleşirse ve bu değişiklik dinî bir değişiklik olursa buna ihtida deriz. James bu sıcak alana şahsî enerjinin alışkanlık merkezi adını verir. Bununla birlikte O, psikolojinin bu şahsî enerji merkezinin değişiminde ne olup bittiğinin genel bir tasvirini sunmakla birlikte devredeki bütün güçleri, faktörleri açıklayamadığını da söyler. Ona göre, aslında ne dışarıdan gözleyen birisi ne de bu süreci yaşayan kişinin kendisi bile enerji merkezinin değiştiğini açıklayamaz.

James'in önemli vurgularından birisi ise bilinçlilik alanları ve bunların sınırlarına dairdir. Zihinsel alanlar ister geniş olsun ister dar olsun bu alanların her biri tam olarak belli olmayan bir sınır tarafından çevrelenir. Zihnin alanlarını

576 Bkz. W.James, VRE, s. 254-255.

577 W.James, VRE, s. 256; Bkz. Richard R. Niebuhr, agm, s. 228.

belirleyen bu çizgi de bizim dikkatimizi ve davranışlarımızı etkileyen bir manyetik alana benzemektedir. Eğer bizim şu andaki bilinçlilik safhamız sınırlarıyla birlikte bir sonraki safhaya geçerse o zaman bizim enerji merkezimiz tıpkı bir pusula iğnesi gibi döner. Bunu söyledikten sonra James hemen ekstra marjinal yani sınır ötesi olarak isimlendirdiği bilinçaltı alanı ve bu alanın ihtidanın oluşumuna dair önemini vurgular. Bilinçaltı süreçlerin daha derin ve yoğun olduğu ihtida türleri daha ani ve daha etkileyicidir.

Bilinçaltına dair James'in iki bulgusu gerçekten önem arz etmektedir. İlk olarak çok güçlü bir şekilde gelişmiş bilinçaltı bölgede zihinsel faaliyet bilinçdışı olarak gerçekleşir ve bu alandan aniden aslı bilincin dengesini bozacak tecrübeler çıkıp gelir. İkinci olarak ise James, bu bilinçaltı alanın bize ani ihtidanın mümkün olan bir psikolojik tasvirini sunma imkânı sağlayacağını söyler. Bu tasvirin de Tanrı'nın dışarıdan yüce bir güç olarak ihtida tecrübelerinde doğrudan var olduğuna dair dinî inancın geçerliliğini ortadan kaldırmayacağını söyler. Yani James ultra marjinal bilinçlilik (bilinçaltı) fikrini kullanarak bizim ihtida fenomenini açıklayabileceğimizi söyler. James, bu bilinçaltından gelen hücumlar ile ihtidanın gerçekleşmesinin kişinin kendisinin ihtidasında Tanrısal bir tesirin olduğunu düşünmesine sebep olacağını ve bu düşüncenin de yok sayılamayacağını savunur.

Burada James'in iki hipoteze gerçekten de çok önem verdiği görülmektedir. Birincisi bilinçaltının hakikate açılan muhtemel bir kapı olduğu; ikincisi de ruhanî failerin yahut ona eşdeğer bir şeyin var olduğudur. Buna psikoloji bilinçaltı derken, teoloji ilahî bir müdahale olarak değerlendirir. James için ne olursa olsun sonuçta dışarıdan bir müdahale olduğunu ve her ikisinin de reddedilemeyeceğini düşünmektedir. James'in bu konuya dair düşüncesi 1901'de Henry W. Rankin'e yazdığı bir mektupta da dile getirilmektedir. James bu mektupta şu satırları yazmıştır:

“... Bizim sıradan bilinçliliğimizden daha büyük ve daha güçlü bir alanın varlığından ikna olacak bir şekilde haberdar olmaktadır. Ancak bu bilinç alanımızdan daha büyük ve daha kuvvetli olan şey bizim bilinç alanımızla sınırdadır. Bizim bilinç ötesi yahut bilinçaltı alandan aldığımız izlenimler, etkiler, heyecanlar ve duygular bizim yaşamamıza yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla onlar sayesinde, duygularımızın ötesinde bir dünya olduğundan emin olmaktadır.”⁵⁷⁸

James'in asıl ilgisi böyle yüce ruhanî failerin değeri meselesine yöneliktir. Buna karşılık James, pragmatik prensibinden hareketle şunu eklemektedir; acaba bu failerin ortaya çıkardığı tesirin önemi nedir? James der ki; bu yüce ruhanî failerin

578 Richard R. Niebuhr, agm., s. 228.

oluşturduğu tesirlerin sadece aşkın olması yani duygularımızın ötesinde olması tek başına olanların şeytanî değil ilahî olduğunu da kanıtlamaya yetmez. Önemli olan ihtida sürecinden sonra kişinin kazanımları ve nefsinin sınırlarını, kapasitesini tanımasıdır.

İhtida tecrübesini en zirvede yaşayanlar ise James'e göre azizlerdir. Azizler ihtida ve dini tecrübenin hatta dinin en önemli temsilcileridirler. Bu kişiler üzerinde yapılacak analiz ve değerlendirmeler ise dinin ve dini tecrübenin değeri hakkında önemli ipuçları sunabilecek niteliktedir.

8. AZİZLİK

James'in dinî tecrübe ile ilgili olarak en fazla üzerinde durduğu konulardan bir tanesi azizlik ve azizliğin değeridir. Kanaatimizce azizlik konusunu ele almasının sebebi ise dinî duyguların en yoğun yaşandığı kişiler olarak azizleri görmesidir. Azizler ve karakteristik özellikleri üzerinde analizlerde bulunan James, yoğun dinî duygular yaşayan bu insanların patolojik olarak görülen durumlarının aslında bu şekilde ele alınmasının yanlış olduğu üzerinde durarak bunlara aklî gerekçeler sunmaya çalışmıştır. Azizlerde yaşanan yoğun dinî duygulardan hareket edersek James'in temel amacı; azizlerde en aşırısı görülen bu dinî duyguların orta düzeyde yaşandığı, normal insanlar için de faydalı olduğu sonucuna ulaşmaktır.

James'in, dinin olgunlaşmış meyvelerinin kolektif ismi olarak tanımladığı⁵⁷⁹ azizler, acaba nasıl kişiliklerdir? Bu kişilerin zihin yapısı, normal insanların zihin yapısına göre nasıl bir durum arz eder? Azizlerin ortak özellikleri nelerdir? Bu ortak özellikler acaba sadece Hristiyan azizlere ait özellikler midir yoksa evrensel midir? Azizlerin sahip oldukları aşırı dindarâne kimlikleri ve aşırılıkları bazı dezavantajlar içermekte midir? Azizlerin bu dünyadaki değerleri nedir ve var olmaları gerekli midir? Bu sorular hakkında James'in yaklaşımlarını gözden geçirmekte yarar vardır.

Vurgulamak gerekirse James'e göre azizlerin hayata bakış açıları diğer insanların bakış açılarından çok farklıdır. Azizler dünyevî bir yargı ile yargılanırlarsa onları doğal hayattan ayrılan kişiler olarak tanımlamak gerekir. Burada sorulacak olan soru, bu kişileri diğer insanlardan bu kadar farklılaştıran iç şartların neler olduğudur. James'e göre insanî farklılıklar, dikkate alındığında bu farklılığın sebebi duygusal heyecanlanabilmeye dair etkiler ve engellemelerden oluşan farklılıklardır. İnsanın ahlakî ve pratik tutumunu belirleyen iki güç dizesi vardır, bunlardan biri itkiler iken, diğeri insanı engelleyen şeylerdir. İtkiler sürekli olarak kişiye 'evet evet' derken; engeller 'hayır hayır' derler. İnsan bu engeller yüzünden bir kavanoza

579 W.James, VRE, s. 268.

kapatılmış gibidir. Bu engeller hayat boyunca öylesine aralıksız ve daimidir ki belli bir zaman sonra bilinçaltına dönüşürler. Örneğin bir kişinin yalnız başına bir odada kaldığı düşünülürde davranışları değişiklik gösterir. Kimsenin tanımadığı bir yerde yaşarken yine davranışları her zaman yaşadığı yerden daha farklı olur. Normal şartlarda bir insan ciddi bir duygusal heyecanlanma yaşadığında bunu ortaya çıkarmayı düşündüğü anda karşısına töreler, adetler ve başka toplumsal kurallar girerek bu heyecanı yaşamaya engel olurlar.

İnsanlar bazı durumlarda bu kuralları aşabildikleri görülür. James bu konuda züppe kılıklı bir kişinin yüzünde tıraş kremiyle sokağa çıktığına dair bir örnek vermektedir. Normal şartlarda bir adamın yapmayacağı böyle bir davranışta bulunması ve engellemeleri aşması için bir sebep gereklidir ki, bu sebep de yolun karşısında bu kişinin evinin yanıyor olmasıdır. James daha etkileyici bir örnek olarak da bir bayanı örnek vermektedir. Geceleri yatmayan, yiyecek olarak çay simitle idare eden, soğukta evden dışarı çıkmayan ve tüm zorluklara itaat eden bir bayan, anne olduktan sonra hayatına aynen devam edemez. Bu bayan, annelik heyecanı ile tutulduğunda uykusuzluğa, yorgunluğa, sıkıntıya ve her zorluğa tereddüt etmeksizin göğüs gerecektir. Hatta bebeğinin çıkarttığı sıkıntılar bile bir eğlence gibi gelecektir ve çekilen sıkıntılar mutlulukla doğru orantılı olacaktır. James, bu örnekte sevdiği uğruna bir kişinin, göğüs gerebileceği sıkıntılar sonucunda mutlu olmasından kasıtlı; bazı durumlarda sıkıntı ve mutluluğun doğru orantılı olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Etkisi altında kalınan duyguların ne kadar ulvî veya süflî olduğu burada önemli değildir, önemli olan duygunun doğurduğu heyecanın güçlü olmasıdır.⁵⁸⁰

James'in bahsetmiş olduğu engelleyicilerin kırılması durumu, her durumda olumlu anlamda anlaşılmalıdır. Bazı durumlarda, kişi birbirine zıt çok sayıda duygusal heyecan yaşayabilir. Örneğin bir askerin durumu bu konuda örnek olabilir. Savaş durumundaki bir asker 'korkaklık' nitelemesiyle karşılaşmamak adına arkadaşlarıyla beraber düşmana karşı koşarak gider. Arkadaşlarını taklit etme eğilimi onu savaşa doğru sürükler. Bu arada kendi iç dünyasında da sahip olduğu ölüm korkusu sebebiyle zaman zaman duraksar. Nitekim hiçbir duygu tam olarak üstün gelemez. Bulunduğu birlikteki arkadaşlarının cesareti ve gazabı onun zihnine hâkim olduğu taktirde bu durum askere bir cesaret sınırı verecektir. Ancak buna mukabil birliğin herhangi bir bozgunla paniklemesi ise korku sınırını verecektir ve asker kimin ne dediğini düşünmeden kaçacaktır. İşte bu hâkim heyecanlanmalarda, normal

580 W.James, VRE, s. 259-261.

durumlarda imkânsız olan şey normalleşir çünkü engelleyiciler bu heyecanlar karşısında ayakta duramazlar.

Duygusal heyecanlanırlık durumu James'e göre, enerjik yapı oluşturması sebebiyle çok önemlidir. Mesela kararlılık, azimlilik, kızgınlık enerjik bir şekilde yaşama arzusunu ifade eder. Bu duygulardan kızgınlık kadar tüm engellemeleri yıkabilen bir duygu yoktur. Kişi çok kızgın olduğu durumlarda en tatlı lezzetlerden vazgeçebilir, en yakın dostunu hayatından silebilir hatta tüm sosyal çevresini bile terk edip yalnızlaşabilir.⁵⁸¹ Şu ana kadar verilen örnekler ve tanımlar görüldüğü üzere geçici değişimler üzerinedir. Acaba bu duygusal heyecanlanmalar kişilerde kalıcı hale gelebilirler mi? James'e göre sabit karakter farklılıklarındaki durum da aynen geçici değişimlerdeki gibidir. Belli bir duygusal eğilime sahip kimsede bütün engellemeler alışkanlık gereği ortadan kalkar ve yerlerini başka türlü engellemelere bırakırlar. Bazı insanların duygulara dair doğuştan bir dehası varsa onların hayatları sıradan insanların hayatından garip bir şekilde farklıdır. Çünkü bu tarz insanları normal engelleyiciler engelleyemez ve bu kişiler sıradan engelleri, bilinçli bir şekilde yıkar geçer. Pek çok kimsede bu kişiler gibi idealler uğruna yaşama arzusu olsa bile, bu kişilerin sahip oldukları yeterli öfke her insanda yoktur. James bütün bu engellemelerin sönük veya silik tabiatlı kimselerin harekete geçmesini engelleyen güçlü ve hâkim engelleyiciler olduklarını düşünmekle beraber ifadeyi tersinden alırsak bu engellemelerin güçlü iradelere sahip insanlar tarafından aşılabildiğini söylemektedir.⁵⁸²

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kişilerdeki şahsî enerji merkezlerinde soğuk olan yerler bazen sıcak olan yerlerle yer değiştirir ve şahsî enerji merkezi haline dönüşürler. İşte James'in tanımlamış olduğu bu şahsî enerji merkezleri bazı kimselerde dinî alana yerleşir. Şahsî enerjisinin dinî merkezinde yaşayan ve manevi coşkunluklarla harekete geçirilen bir kişi daha önce mevcut bulunan şehvi ve maddi hayatından, benliğinden tam olarak farklılaşır. Yüreğindeki yeni aşk, içerisinde daha önce arız olan ve tabiatını aşağıya çeken 'hayır'ları yakar ve bu kişiyi bedensel yönün etkisinden kurtarır. Bu kişinin kalbindeki taş duvarlar yıkılır, katılık ve sertlik yerine bir yumuşaklık hâsıl olur, işte bu kişiler azizlerdir.⁵⁸³ Benzer durum pek çok insanda bir film seyrettiğinde veya kitap okuduğunda veya başka bir durumda ağladığında da gerçekleşir. Ağlayan kişinin gözyaşları, sanki kişinin içindeki barajları yıkarak gelir ve kalbini yumuşatır. Ancak pek çok kişide hâsıl olan bu

581 W.James, VRE, s. 262.

582 W.James, VRE, s. 264.

583 W.James, VRE, s. 268.

yumuşaklık hali geçicidir ve katılık tekrar geri gelmektedir. Azizlerde ise bu eski katılık geri dönmez ve erime tabiatı yerleşerek neredeyse daimî bir hale gelir. Bu kalpteki erime durumu, diğer yüce duygular için de geçerlidir. Bu durum azizlerde tadrîci veya ani bir durumla ortaya çıkabilir ancak her iki durumda da kalıcıdır.⁵⁸⁴

James'e göre azizliğin belirli bir fotoğrafı vardır ve bu fotoğraf bütün dinlerde aynıdır. Bu fotoğrafların özellikleri de kolaylıkla tespit edilebilir. James'in bu fotoğrafta aradığı unsurlar acaba nelerdir? Azizlerin karakteristik özellikleri nelerdir?

8.1. Azizlerin Karakteristik Özellikleri

James, azizlere dair dört temel karakteristik özellikten bahsetmektedir. Bu özellikler azizler açısından evrensel özellikler olarak kabul edilir. Bu konuda azizlerin hangi dinlere veya mezheplere mensup oldukları fark etmez.

1) Bu özelliklerden ilki, bu dünyanın bencil ve değersiz çıkarlarından oluşan hayattan daha üstün bir hayatta olma duygusudur.

2) Hayatın Tanrı⁵⁸⁵ ile bağlantılı olduğu duygusu ve kendilerini O'nun kontrolüne teslim etme iradesi.

3) Büyük bir mutluluk ve özgürlük durumu. Bu özgürlük hali sınırlayıcı benliğin dış çizgileri ortadan kalktığında ortaya çıkar.

4) Duygusal merkezin sevecen, uyumlu ve ahenkli duygulara doğru yönelmesi, bir başka deyişle 'hayır, hayır'dan 'evet, evet'e doğru yöneliş.⁵⁸⁶

James, bu temel iç durumların pratik sonuçlarının da var olduğunu ve bunların da dört temel başlık altında toparlanabileceğini ifade etmektedir. Bu sonuçları şu şekilde tasnif ve ifade edebiliriz.

8.1.1. Sıflık

Duygusal merkezin yer değışikliğı ile birlikte ilk olarak sıflığın artışı ortaya çıkar, ruhanî uyumsuzluklara olan hassasiyet artar. Ruhanî karmaşa çekilemez bir durumdur. Varlığın yabani, vahşî ve hissî unsurlarından temizlenmesi bir zorunluluk haline gelir. Bu tür unsurlarla temas vesilelerinden kaçınılır. Aziz ruhanî uyumu derinleştirmeli ve dünyadan uzak durmalıdır.⁵⁸⁷ Zihnin bütün objeleri ve meşgaleleri artık zihnin anahtar notası haline gelen özel ruhanî heyecana göre düzenlenmelidir. Ruhanî olmayan herşey ruhun saf suyunu kirletmesi sebebiyle menfurdur. Bu ahlâkî

584 W.James, VRE, s. 264-265.

585 James, buradaki Tanrı terimi yerine 'ideal güç' ifadesini kullanmaktadır. İdeal gücün ise Hristiyanlıkta 'Tanrı' olarak ifade edilebileceğini ifade etmektedir, bu sebeple de biz de bunu dinler açısından genelleştiririz 'Tanrı' olarak kullanabiliriz.

586 W.James, VRE, s. 269; J. Polet, agm., s. 9; Bkz. E. Boutroux, age, s. 357.

587 W.James, VRE, s. 271.

duyarlılığın yüceltilmesiyle karışık olarak Tanrı için kendini feda etme heyecanı da vardır. Saflık çoğu zaman tadrîci olarak elde edilirken, bazı durumlarda ise ruhanî aşk o kadar hâkim olur ki saflık bir anda elde edilir.⁵⁸⁸

James'e göre saflık duygusuna sahip olmak adına dünya nimetlerine itibar edilmemelidir ve insanî gururu azaltacak yollara başvurulmalı ve sadece Tanrı'ya iltifat edilmelidir. Dünyevî zevklerden uzak kaldıkça ruhun safiyeti daha fazla artacaktır. Bu süreçler içerisinde kişi zor durumlarla karşılaşabilir hatta toplumdan tamamen uzaklaşabilir. James'in buna dair de birçok örneği bulunmaktadır. İlk Quakerların kendi zamanlarında Hristiyanlığın dünyevîliğine dair verdikleri savaştan daha zor olan sosyal alanda samimiyetlerini muhafaza etmek amacıyla verdikleri savaşı anlatan George Fox'un durumu bu konuda önemli bir örnektir.⁵⁸⁹ Quakerlarda⁵⁹⁰ üç temel kural vardır. Bunlardan ilki, hiç kimseye siz diye hitap etmemek ve herkese sen diye hitap etmektir. İkinci kural ise insanlara saygı ünvanlarının verilmemesidir. Üçüncü ve son olarak da kimseye karşı şapka çıkarmamaktır.⁵⁹¹ Quaker'lar bu prensipler sebebiyle toplum tarafından ciddi şekilde dışlanma ve aşağılanmalara maruz kalmışlardır.

James, ahenk ve saflık duygusunun belirli bir dereceye ulaştıktan sonra kişide dış dünyada yaşayamayacağı kadar etki uyandırabileceğini düşünmektedir. Bu kişiler, ruhlarını temiz tutabilmek için dünyadan kaçmaktan başka çare bulamazlar. Bu şekildeki kutsal zihinli kişiler için ahenk ve saflıktan uzak kalmak çekilmez bir eziyettir.⁵⁹²

Saflık konusundaki titizlik uç noktaya ulaştığında, aşırılığa vardığı kabul edilmelidir. Bu aşırılıklar konusunda ise James aşırı durumları bile makul gören bir tavır sergilemektedir.

Teopatik⁵⁹³ karakterlerde Tanrı sevgisi diğer sevgilerle bir arada bulunmamalıdır. Anne, baba, kardeşler ve arkadaşlar insanı meşgul eden engeller olarak görülürler. Bu sebeple de James'in ifadesine göre bu kişiler, dengesizliklerin ortadan kalktığı küçük bir dünya oluşturmak üzere dünyadaki düzensizlikleri terk ederler. Önce eğlence sonra toplum, iş ve aile ortadan kalkar. Bu halvetin ileri derecesinde gün, belirli dinî eylemler için saatlere bölünür ve daha da ilerisinde tüm

588 W.James, VRE, s. 286; James'in tadrîci saflık faaliyetine dair örneği Billy Bray (1794-1864) isimli bir vaizin yaşadığı tecrübeden alınmaktadır. Bkz. W.James, VRE, s. 287

589 Bkz. W.James, VRE, s. 288-289.

590 <http://www.quakerinfo.org> (23.11.2011)

591 James'in bu konuda George Fox'tan vermiş olduğu örnek için bkz. W.James, VRE, s. 288-289.

592 W.James, VRE, s. 292.

593 Teopatik: Tanrı sevgisi ile zihni tamamen kuşatılan ve tüm insanî sevgileri dışlayan bir zihni yapıya sahip kimseleri tanımlamak için James, bu kavramı kullanmıştır; W.James, VRE, s. 335; bkz. Jeff Polet, agm., s. 9.

zaman bu dinî faaliyetlere ayrılır. Bu saflığı çlgınca isteyen kimse ancak bu şekilde temiz ve özgür hissedebilir.⁵⁹⁴

James bu tür bir saflığı, aklın iğne ucu kadar kaldığı durumlar olarak görmekte ve arzulanan ve gerekli olan bir saflık olmadığını düşünmektedir.⁵⁹⁵

8.1.2. Ruh Kuvveti

Yoğun dinî duygularla hayatın genişlediği hissi insana öylesine manevi bir güç verir ki şahsî itkiler ve engelleyiciler önemini kaybeder. Sabır ve kudretin sınırları artar, korkular, tedirginlikler gider ve onun yerine mutlu bir sükûnet hali gelir.⁵⁹⁶ Böyle bir iç durum halinde kişi teslim olmuştur ve tüm benliğini Tanrı'ya bırakır. Bu duruma bir nevi tam tevekkül durumu diyebiliriz.

James, bu zihin haline dair Voysey'in bir tanımının çok hoşuna gittiğini ifade etmektedir. Buna göre, bu yüksek dinî heyecanı yaşayan kişi için Tanrı'nın bir olduğu duygusu mutlak bir sükûnet ve huzur kaynağıdır. Bu duygu, tevekkül eden kimselere arız olan bütün korkuları uzaklaştırır. Tanrı'nın yakınlığı korku ve endişeye karşı daimî bir emniyettir. Ancak bu, onlar fiziksel olarak güvendedirler anlamına gelmemektedir. Bu bir zihin hali olup şayet onlara bir zarar isabet edecek olsa bile o zarara tahammül edebilecek duruma gelmeleridir. Çünkü onları koruyan Rab'dir ve Tanrı'nın iradesi olmadan hiçbir şey onlara isabet edemez. Eğer başa gelen zarar Tanrı'nın iradesi ise bu onlar için bir musibet değil, rahmettir. Bu kimseler için Tanrı insanları seven ve uyumayan bir koruyucudur. Hiçbir şey onun iradesi olmadan zarar veremez.⁵⁹⁷

James, teslimiyetteki bu sükûnet durumunu, cennete inancın alışıldık bir neticesi olarak görmektedir. Ona göre bir insan dindar olmasa da bunu kolayca anlayabilir. Bir insan içinde bulunduğu sıkıntılar ne kadar çok olursa olsun hayatının mutlak olarak kendisinin güvendiği bir gücün bakımında ve gözetiminde olduğunun farkında ise bu kimsenin sınırlarını yatıştırması, ateşini soğutması ve sıkıntısını bastırması elbette ki mümkündür. Daha derin bir dinî yapıya sahip insanlarda benliğin kendisini bu kuvvete, bu kudrete teslim etmesi daha da derin bir aşk ve şevk halindedir. Kim olursa olsun 'Tanrı'nın dediği olur' sözünü der ve aynı zamanda hissederse, bütün zayıflıklara karşı korunaklı olur. Dingin zihinlilik durumu, kişiden kişiye mizaçlara göre değişir. Ağır tabiatlı kimsede bu dingin zihinlilik daha ziyade

594 James'in aşırılıklar olarak nitelendirdiği bu kademeye dair örneği Gonzagalı Aziz Louis (1568-1591)'in hayatına dair biyografi yazarından alınmaktadır. Örnek için bkz. W.James, VRE, s. 343-344.

595 W.James, VRE, s. 345.

596 W.James, VRE, s. 271.

597 W.James, VRE, s. 272; James, bu ruh haline dair Jonathan Edwards isimli bir bayanın durumunu örnek olarak aktarmaktadır. Bkz. W.James, VRE, s. 273-275.

teslimiyet ve kendini salıverme şeklindedir. Şen şakrak kimsede ise zihin dinginliği sevinçli bir rıza şeklindedir.⁵⁹⁸

James'e göre bu şekildeki şahsî sorumluluktan kurtuluş, endişeden sükûnete, kabul ediciliğe ve huzura geçiş iç dinginliğin en mükemmel olanıdır. Şahsî sorumluluğun terk edilmesi, özellikle ahlakî pratikten farklı olarak dinî pratiğe has temel bir davranıştır. Bu kişiler sürekli bir zikir durumundadırlar ve hiçbir zaman gelecek için endişelenmezler ve günün sonunda ne çıkacak diye tedirginlik duymazlar.⁵⁹⁹

Teslimiyet durumunun aşırı bir hal alması ise James'e göre bağınazlık duygusuna sebep olabilir. Şiddetli bir şekilde bağlı ve dar bir zihin insanüstü bir güce sadece kendisinin bağıllığı hak ettiği duygusu ile birlikte olduğunda ortaya çıkan şey, bağıllığı idealize etmektir. Kutsal insanların etrafında oluşan efsaneler yüceltme bitkisinin meyveleridir. Buda, Muhammed (A.S), O'nun arkadaşları ve birçok Hristiyan azizleri şan ve şeref için üretilmiş o maksatlı ağır anekdotlar cevheri ile kaplıdır. Ancak bu tür övgüler bayağı, sanal ve aptalcadır. Bunlar insanın yanlış yönlendirilmiş övme eğilimlerinin dokunaklı ifadeleridirler. Bu zihin halinin doğrudan bir neticesi de Tanrı'nın onuru, şan ve şerefine olan düşkünlüktür. Bu aşırı bağlı zihinde Tanrı'ya karşı en ufak bir saygısızlık ve ihmale kızılmalı, Tanrı'nın düşmanları rezil edilmelidir. Aşırı dar zihinlerde ve aktif iradelerde böyle bir özen zihni kaplayan bir takıntı haline gelebilir. Haçlı seferlerinin tavsiye edilmesi, öğütlenmesi ve katliamların ortaya çıkmasının sebebi, Tanrı hakkında vehmedilen bir saygısızlığı ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir. Bu durum kiliseler tarafından da alevlendirilmiştir. Azizlere has ruh hali ve mizaç, ahlakî bir mizaçtır ve bu türden bir mizaç acımasızdır. Sienalı Catherine Hristiyanlar arasındaki savaşı durdurmak için can atarken, Hristiyanlar arasındaki birliği sağlamak amacıyla Türkleri⁶⁰⁰ yok etmeyi hedefleyen bir haçlı seferi düzenlemekten daha iyi bir metot düşünemezdi. James, serbest düşünürlerin din ve fanatizmi ikiz kardeşler olarak nitelendirmelerinin hemen reddedilemeyecek bir suçlama olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, fanatizm dinin negatifleri hanesine eklenebilecek bir aşırılıktır. Fanatizm, karakterin buyurgan ve agresif olduğu yerlerde bulunur. Zayıf tabiatlarda bağıllık güçlü fakat akıl zayıftır.⁶⁰¹

598 W.James, VRE, s. 281-286.

599 W.James, VRE, s. 285-286.

600 James'in Türklerden kastı Müslümanlardır.

601 W.James, VRE, s. 333-335; James, bu duruma örnek olması için Margaret Mary Alacoque'nin durumunu nakleder. Bkz. W.James, VRE, s. 336-337

8.1.3. Hayırseverlik ve Merhamet

Azizlerin temel iç durumlarının pratik sonuçlarından bir diğeri ise hayırseverlik ve merhamet duygusudur. Duygusal merkezin yer değiştirmesiyle birlikte hayırseverlik ve hemcinslerine olan yumuşaklık ve şefkat duygusu artar. Antipatiye götüren sıradan motifler engellenir. Aziz, insanlar arasında şefkate engel olan antipatiye götüren duyguları ortadan kaldırarak düşmanlarını bile severek dilencilere bile kardeşiymiş gibi davranır.⁶⁰² James'e göre hayırseverlik ve kardeşlik aşkı her zaman için vazgeçilmez teolojik erdemlerden biri olarak görülmüştür. Kardeşlik aşkı, Tanrı'nın dostane huzuru ve Tanrı düşüncesiyle elde edilen güven duygusundan kaynaklanır. Ona göre, bu kardeşlik fikri, insanoğlunun Tanrı'yı herkesin babası olarak görmesi düşüncesiyle çok uyumludur. Ancak bu fikir kesinlikle teizmin bir neticesi olmayıp Hinduizm ve Stoacılık gibi dinlerde de görülmektedir. Bu ruh hali, insanoğlunun tabiatının eğilimli olduğu karakteristik bir duygudur.

Özellikle vecd, aşırı heyecan, aşırı mutluluk gibi duygular genişleyici duygu türleridirler ve bütün genişleyici duygulara sahip olan kişilerin bu durumları devam ettiği sürece, bu kişiler kendilerini unutarak başkalarına faydalı işler yaparlar. Bu duyguların marazî halinde bile aynı şeyle karşılaşılır. Bu kişilerin zihinleri kıskançlığa, öç almaya ve nefrete kapanarak tamamen iyi niyete ve merhamete açık bir hale gelir.⁶⁰³

James, sevinç ve şefkat arasında organik bir bağ kurmaktadır ve bu iki duygunun azizlerin hayatında aynı anda var olmasının doğal olduğunu söylemektedir. James, birçok ihtida bildiriminin de sevinç ve şefkat arasındaki ilişkiye delil olduğunu iddia etmektedir. Nitekim bu bildirimlerden bazılarında ihtida sonrasında yaşananlar anlatılırken, “başkaları için çalışmaya başladım”, “aileme ve arkadaşlarıma karşı şefkat hissine sahip oldum”, “herkes için iyi düşünmeye ve arkadaşlarımı daha çok sevmeye başladım” gibi ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır. James'e göre hayırseverlik nasıl açıklanırsa açıklansın sıradan tüm engelleri ortadan kaldıran bir duygudur.⁶⁰⁴

James, hayırseverlik ve merhamete dair, gençliğinde yarı profesyonel bir boksör olan ve çok sevilen bir Hristiyan davetçisi olan Richard Weaver örneğini vermektedir.⁶⁰⁵ Weaver, kendisine kötülük eden ve saldırıp yumruk atan kişiye bile

602 W.James, VRE, s. 271.

603 W.James, VRE, s. 275-277.

604 W.James, VRE, s. 277.

605 Bkz.W.James, VRE, s. 278-279.

hiçbir tepki vermeyerek, kendine düşmanlık yapan birini bile sevebilecek bir karaktere sahiptir.

James, bu denli merhamet sahibi bir ruh halini de irdeleyerek “düşmanını sev” sözü üzerinde durmaktadır. Ona göre bu söz sadece arkadaşın olmayan kimseleri sev demek değil, gerçekten de düşmanlarını sev demektir. Bu söz ya sadece şarka ait sözlü bir ifrat olarak değerlendirilebilir yani sadece yapabildiğimiz kadar düşmanlıklarımızı teskin etmeyi ifade eder ya da gerçekten de samimi ve zahirî bir anlamda değerlendirilir. Ona göre bu söz çok nadir olarak zahirî anlamda anlaşılmalıdır. Acaba genel itibariyle böylesi birleştirici ve insanlar arasındaki farkları ortadan kaldıracı bir duygu seviyesinin gerçekten de var olup olmadığı sorusuna cevap aranmalıdır. Zira bu öyle bir duygu seviyesidir ki düşmanlığı bile ortadan kaldırmakta ve düşmanlığın dostluğu ortadan kaldırmasına engel olmaktadır. James, eğer iyi niyet böylesi bir heyecan derecesine ulaşabilirse bu heyecan derecesinin kendilerine hâkim olduğu kimselerin insanüstü varlıklar olarak görünebileceğini düşünmektedir. Böylesi kimselerin hayatları ahlakî olarak diğer insanlarınkinden farklı olacaktır. Böylesi bir duygu yaşanmadığı taktirde bu heyecanın tesirlerinin ne olacağına dair bir şey söylenemez. Psikolojik olarak ve ilkece “düşmanını sev” akidesi kendi içinde çelişkili olmayıp sadece âlicenaplığın son sınırınıdır. Bu ilke köklü bir şekilde takip edilir ise genel itibariyle içgüdüsel davranış kaynaklarından ve mevcut dünyanın düzenlemelerinden uzaklaşmayı kapsamaktadır. Bunun neticesinde de kritik nokta aşarak bir başka varlık âleminde doğmuş olunur. Daima dinî duygu, kendisini başka bir âlemin yakında ve erişim alanında olduğunu hissettirir. İçgüdüsel nefretin engellenmesi sadece düşmanlara sevgi göstermek ile değil, aynı zamanda şahsî olarak menfur olan kimselere de sevgi göstermek ile ortaya konabilir. James, azizlik vakayinamelerinde buna dair ilginç itki karışımlarının da bulunduğunu ifade eder. Bu karışım züht, saf iyi niyet ve tevazu olmak üzere üç unsuru içermektedir. Bazı azizlerin⁶⁰⁶ cüppelerini pis dilencilerin kaftanıyla değiştirdikleri durumlarda bu üç prensip aktif haldedir. Yine cüzzamlı hastaların ve diğer hoşa gitmeyen hastalıkların tedavisine hayatlarını vakfeden dindar kimselerde de bu üç prensip etkin haldedir. James, bu vakayinamelerde çok daha aşırı vakalara rastlandığını ve bu aşırılıkların ancak hayırseverlik ile birlikte var olan kendi nefsinin

606 Asisili Francis’in cüzzamlıları öpmesi, Margaret Mary Alacoque, Francis Xavier ve Aziz John’un hastalarının yaralarını dilleriyle temizlemeleri vb. örneklere ismi zikredilen bu azizlerin vakayinamelerinde sıkça rastlanmaktadır.

öldürme arzusu ile açıklanabileceğini ifade eder.⁶⁰⁷ Bu noktada dinî tecrübenin önemine bir kez daha vurgu yapar.

Merhamet ve hayırseverliğin aşırılığına dair en önemli suçlama, James'in ifadesine göre parazit ve dilencileri besleme iddiası olabilir.⁶⁰⁸ Ayrıca aziz kolay itimat etmesi sebebi ile evreni düşmanın eline kolayca teslim edebilir, karşı koymaksızın kendi hayatına son verebilir. James, Spencer'ın "mükemmel insanın davranışı ancak kendi çevresi mükemmel olduğunda mükemmeldir" sözüne de atıf yapmaktadır ve bu sözü "azizlere yakışan hayat, herkesin aziz olduğu bir ortamda akledilebilecek bir davranıştır. Azizler az bulunduğu yerlerde mükemmel davranış uygunsuz olacaktır" cümlesiyle değiştirmektedir. Ancak yine de James, genel olarak insanların, ateşe ateşle karşılık vermenin, gasp eden gaspçıları vurup öldürmenin, hırsızları hapse tıkmamanın ve dolandırıcıları da toplumdaki dışlamanın en doğru düşünce olduğunu düşünmelerine rağmen böyle sert kurallardan ve kaidelerden oluşan bir dünyanın mevcut zamanda yaşanan dünyadan daha yaşanmaz olacağını düşünmektedir. Sürekli şüphe içinde olmaksızın aldatılmayı göze alan bu azizler, insanlığa gösterdikleri şefkat ve acımaları ile peygamber özelliklerine sahip kişilikler olabilirler. Pek çok durumda azizlerin karşılaştıkları kimselere, geçmişlerine ve bütün görüntülerine rağmen değerli kimseler olarak davranmaları, bu kişilerin kendilerini gerçekten de değerli olarak görmelerini sağlamış ve mucizevî bir şekilde olumlu anlamda dönüşmelerini sağlamıştır. Bu noktada pek çok kimsede görülen bu aşırı insanî hayırseverliğin gerçekten de yaratıcı sosyal bir kuvvet olduğu ve bunun toplumda belli bir derecede fazileti gerçekleştireceği kabul edilmelidir. Bu anlamda azizler iyiliği oluşturan ve arttıran kimselerdir. Gerçekte geri döndürülemez sanılan pek çok insan azizler sayesinde geri kazanılabiliştir.⁶⁰⁹

8.1.4. Zühd

Azizlerin iç durumuna dair pratik sonuçlardan sonuncusu ise "zühd"tür. Kelime anlamı olarak soğuk ve ilgisiz davranmak, rağbet etmemek anlamına gelen "zühd", tasavvufî anlamda ise Hakk'a yönelmek için dünyadan el etek çekmek, eşyaya dair tüm isteklerin düşmesi anlamlarına gelmektedir.⁶¹⁰ İngilizce karşılığı olan "asceticism" ise kendini adamanın aşırı noktası, kişinin Tanrı arzusuyla sıkı bir

607 W.James, VRE, s. 279-281.

608 W.James, VRE, s. 345.

609 W.James, VRE, s. 346-347.

610 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001, s. 389; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, s. 282; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul, 2008, s. 588.

kendini adama sonucu rahatlığa dair şeyleri terk etmesi anlamına gelmektedir.⁶¹¹ James ise züht kavramını kendini teslim etme duygusunun ileri derecede ihtiras ve aşk halinde olması sonucu nefsi öldürmeye varması olarak tanımlamaktadır. Kendini teslim etme öyle bir hal alır ve bedenın sıradan engelleyicilerine öyle baskın gelir ki aziz, fedakârlık ve kendini adamaktan pozitif bir zevk almaya başlar. Bu zevk, onun yüce kudrete olan bağlılık derecesinin ölçüsü ve ifadesi haline gelir.⁶¹² Züht hali, saflık konusundaki titizliğin uç noktaya vardığı bir durumdur.⁶¹³

James, insanların zühde dair tutumlarında ve zühdü yaşama derecelerinde kişisel farklılıkların önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu bir makinenin belirli bir voltajda veya bir insanın kan basıncının en iyi olduğu duruma benzemektedir. Bazı insanlar 140 mm'lik kan basıncında en iyi fiziksel anlarını yaşayabilirken, bazıları daha düşük veya yüksek basınçlarda fiziksel olarak en uygun şartlar içerisindedirler. Bunun gibi bazı ruhlar da sakin havada mutluyken, bazıları da gerilimli ve güçlü irade isteyen durumlarda mutludur. İşte bu gerilimden hoşlanan ruhlar için kazanılan her şey, fedakârlıklar ve kişinin kendisine koyduğu bazı yasaklarla ödenmelidir. Aksi takdirde kazanılan şeyler çok ucuza gelmeleri sebebiyle istenilen tadı veremezler. Bu türdeki ruhlar dindar olduklarında ise gayret ve negatif olumsuzluk ihtiyaçlarının ibresini kendi doğal nefislerine yöneltirler. Zahidâne hayat da bunun neticesinde ortaya çıkar.⁶¹⁴

James, zühdün psikolojik düzeylerini altı kademe olarak sıralamaktadır. Bu kademeler zühdün basit seviyelerinden uç seviyelerine doğru şu şekilde sıralanmaktadır;

1. Bu seviyede züht organik zorluğun ve kolaylığı sevmemenin bir ifadesi biçimindedir.
2. Yeme ve içmede mutedil olmak, basit giyinmek, iffetli olmak ve vücudu genel olarak beslememek, tam bakımını yapmamak, bütün bunlar temizlik sevgisinin meyveleridirler.
3. Bu sayılan şeyler aşkın sevginin meyveleri de olabilir. Yani kişi bunları Tanrı'sı olarak kabul ettiği zata bir fedakârlık amacıyla da yapabilir.
4. Zahidâne nefis tezkiyeleri ve işkenceler nefsin veya insanın kendisi hakkındaki kötümser duyguları sebebiyle de olabilir. Bu duygular, günah çıkarmayla ilgili teolojik inançlarla birleşmiştir. Dindar kimse, kendisini

611 William D. Hasley, *Macmillan Contemporary Dictionary*, İstanbul, 1988, s. 55.

612 W.James, VRE, s. 270.

613 W.James, VRE, s. 293.

614 W.James, VRE, s. 295.

bu şekilde kurtardığını, özgürleştirdiğini düşünebilir ve yine o ahirette yaşayacağı acılardan kaçmak için bir kefarete, günah çıkarma olarak görebilir.

5. Psikopat kimselerde nefse zulmetme gayriaklî bir şekilde ortaya çıkabilir ve bu durumdaki bir kişide nefsi öldürme, saplantı olarak ortaya çıkabilir. Çünkü kişi kendisinde bir kötülüğün var olduğunu ve ancak bu yolla kendisinin temizlendiğini düşünmektedir.
6. Zahidâne egzersizler daha nadir durumlarda vücudun hassasiyetinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkabilir.⁶¹⁵

James'in zühd derecelendirmesi çok net olmamakla birlikte genel anlamda bir derecelendirmeyi içermektedir. Aksi taktirde bu derecelendirme şablonunu kullanarak mevcut vakaları tam bir tasnife tabi tutmak pek de mümkün görünmemektedir. VRE'de zühdün seviyelerine dair örneklerle şimdi sırasıyla bir bakalım.

Zühdün birinci derecesi genelde kişinin kendini bazı zevklerden alıkoyması şeklindedir. Mesela bunlardan bir tanesi sıcağın rahatlığından rahatsız olmaktır. James'in bu seviyeye dair örneği, sıcak yatağından rahatsız olan bir kişiye aittir;

“Geceleri yatağımda sıcağa bağlı olmaktan sıklıkla utanırım. Ne zaman bu utanma duygusu aklıma gelse saatin kaç olduğuna bakmaksızın kalkar ve bir dakika soğukta dururum.”⁶¹⁶

İkinci ve üçüncü seviyedeki zühd ise daha sistematik ve açıktır. James'in ikinci ve üçüncü derece zühde dair örneği ise Starbucks koleksiyonundan alınmıştır;

“Oruç tuttum ve bedenimi öldürme pratiğini yaptım. Gizlice sert gömlekler yaptım ve gömleğin batan taraflarını sırtıma denk getirdim. Ayakkabımın içine küçük çakıl taşları koydum ve geceleri üstüme hiçbir şey almadan yerde uyudum.”⁶¹⁷

Dördüncü seviyeden bir zühtte ise kişinin kendi hakkındaki kötümser fikirleri etkilidir ve Hristiyan teolojisinin günah çıkarma inancıyla paraleldir. Kişi bu yaptıkları sayesinde günahlarından arındığını düşünmektedir. James'in buna dair örneği metodizmin ilk laik vaizi olan John Cennick'i anlatan bir yazıdan alınmıştır;

“Cennick 1735'te kendisinin günahkâr olduğuna inandı ve birdenbire şarkı söylemeyi, kart oynamayı ve tiyatroya gitmeyi kesti. Bazen Katoliklere has bir manastıra gidip hayatını halvet içerisinde geçirmeyi arzuladı. Diğer zamanlarda ise bir mağarada yaşamayı, dökülmüş yapraklar üzerinde uyumayı, orman meyvelerinden geçinmeyi arzuladı. Uzun oruç tuttu, günde dokuz defa

615 W.James, VRE, s. 293.

616 W.James, VRE, s. 296.

617 W.James, VRE, s. 296.

dua etti. Kendisi gibi çok büyük bir günahkâr için kuru bir ekmeği hayal etmeyi bile nefesine bir düşkünlük olarak telakki etti ve bu yüzden patatesle, meşe palamuduyla, yaban elmasıyla ve otlarla hayatını idame ettirmeye başladı. Çoğu zaman ağaç kökü ve ot yiyerek yaşamak istedi. Sonunda 1737 yılında Tanrı'yla huzuru buldu ve mutlu bir şekilde kendi yoluna devam etti."⁶¹⁸

Görüldüğü üzere Cennick örneğinde ileri derecede bir melankoli ve korku mevcuttur. Cennick bu korku, hüznün ve günahlarından kurtulmak için fedakârlıklarda bulunmakta ve bunu da kendi arzularını kurban ederek yapmaktadır. Buradaki temel amaç, güvenliğini satın almak ve Tanrı'nın gazabından emin olmaktır.

Beşinci seviyedeki ileri züht durumu ise nefse bir zulüm halini alır. Bu kişide nefsi öldürme bir saplantı haline gelir. James'in akıl sınırlarının ötesindeki bir nokta olarak tanımladığı bu örneği 14. yy. Alman mistiklerinden Suso (1295-1366)'nun⁶¹⁹ kendine yaptığı işkence itiraflarını üçüncü bir ağızdan yazdığı, klasik dinî bir dokümandan almıştır;

“Suso gençliğinde ateşli ve hayat dolu bir mizaca sahipti. Ancak bu durum kendini hissettirdiğinde ona şiddetli bir acı verdi ve bu yüzden vücudu hükümlanlığı altına almanın çarelerini aradı. Uzun zaman kıldan gömlek ve demir zincir taktı. Onu çıkarmayı kendine yasakladığı için vücudu kanayana kadar çıkarmadı. Gizli bir şekilde kendisine bir iç giysisi yaptırdı. O iç giyside deriden şeritler vardı ve onun içinde de sivriltilerek törpüyle keskin hale getirilmiş pirinç madeninden yüz elli adet çivi vardı. Çiviler her zaman vücut tarafına dönüktü. Elbisesini çok dar yaptırdı. Elbise onun etrafından dolaşıp ön taraftan bağlanacak, böylelikle iç giysi bedenine daha sıkı oturacak ve sivri çiviler bedenine batacak şekilde düzenlenmişti

Kendine eziyet etme uygulamalarına yaklaşık olarak on altı yıl devam etti. Bu sürenin sonunda, kanı donduğu ve bedeninin ısısı bozulduğu bir zamanda, Paskalyadan önceki yedinci pazar günü ona, Tanrı'nın artık bu uygulamanın gerekmediğini söylediğini ileten, cennetten bir haberci görüldü. Bunun üzerine o da çileden vazgeçti ve herşeyi akan bir ırmağa bıraktı...”⁶²⁰

Suso'ya dair benzer birçok örnek James tarafından verilmekle birlikte hepsi birbirinden ileri seviyede nefse zulüm içerikli uygulamaların birer örneğidirler. James bu tip bir ruh halini patolojik olarak görmektedir.

Altıncı seviyedeki züht ise acıya dair hassasiyetin artık yok olarak acının mutluluk haline geldiği bir durumdan ibarettir. Bu konudaki alıntı ise bir kadına aittir. Bu kadın bir ‘Kutsal Kalp Tarikatı’nın kurucusudur ve ruh hali şu şekilde anlatılmaktadır;

618 W.James, VRE, s. 297.

619 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/575571/Heinrich-Suso> (24.11.2011)

620 W.James, VRE, s. 302-304.

“Onun acı sevgisi tatmin edilemezdi. O, Tanrı’nın rızası için acı çekmeye fırsatı olduğu müddetçe kıyamete kadar mutlu bir şekilde yaşayabileceğini söylerdi. Kutsal birliğin ve acının onun tatmin edilemez arzusu olduğunu söylerdi. Mektuplarında sürekli olarak sadece acı sayesinde hayatının yaşanabilir olduğundan bahsederdi...”⁶²¹

James, zühdün bu ileri aşamalarında aşırılık ve patolojik yönlerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bu insanları bugünün değerlendirmesiyle şarlatan olarak görmekten çok, iyi niyetli bir değerlendirmeye tabi tutmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. James, beden ve sağlığın korunması gerekliliğine dair Buda, Katolik öğretiler ve Liberal Protestanlığın görüşlerine değinmektedir. Bunlara göre Tanrı’ya hizmette sağlığa ihtiyaç vardır ve sağlık hiçbir zaman için nefsi köreltme egzersizlerine kurban edilmemelidir.⁶²² James bunları kabul etmekle birlikte zühde dair bu aşırılıklara rağmen elde edilmek istenen sonucun önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre, gerçekten de bedenden kurtulmuş bir kimse zevklere, acılara, çokluğa veya mahrumiyete karşı kayıtsız kalabilir.

Zühd, iki kez doğum felsefesinin özünü temsil etmektedir. Her ne kadar zühdün aşırı yanları sebebiyle eksik tarafları olsa da dünyada gerçekten de yanlış olan bir şeylerin var olduğuna inancı temsil etmesi bakımından önemlidir. Gerçekten de bu dünyadaki yanlışlarla yüzleşilmesi gerekmektedir. Bu yüzleşme sürecinde de ruhun kahramane kaynaklarına başvurulması ve gereken acıların çekilerek bedenin tahakkümünden kurtulması gerekmektedir. Nitekim James, kendi zamanına dair insanlığın rahatına aşırı düşkünlüğüne de değinmektedir. O, kendi çağının ruhunun önemli bir kısmını oluşturduğunu söylediği maddi refah ve zenginliğe köle olmanın insanları erkeklikten ve yiğitlikten uzaklaştırdığını düşünmektedir. Bu sebeple zühdün aşırılıklarının bir kenara bırakılıp mahrum kalma ve sıkıntı şeklinde ortaya çıkan ürünlerinin objektif şekilde olacağı zühde bir yol bulunmalıdır.⁶²³

James, gerçekten de önyargısız bir değerlendirmede bulunarak zühde dair aşırılıkları kabul edip bunu pragmatik metot içerisinde değerlendirmekte ve ıslah edilmiş bir züht anlayışının insanlığın faydası açısından önemli olduğunu vurgulamakta ve kanaatimizce de bu konuda tutarlı görünmektedir. Nitekim bizden yaklaşık bir asır önce insanların maddi refaha ve zenginliğe verdikleri önemin zararlarına değinen James bugün yaşıyor olsa idi, kendisinin ne kadar da tutarlı olduğunu görebilecekti. Günümüzde insanlık kendi arzuları, zevk ve rahatlarının

621 W.James, VRE, s. 306.

622 W.James, VRE, s. 351.

623 W.James, VRE, s. 354.

devamı için ürettiğinden fazlasını tüketmekte ve tüketimi karşılamak arzusuyla her geçen gün daha zayıf insanlara karşı zalimleşen bir zihin haline evrilmektedir. Aşırı tüketim ve komformizm birkaç yıl öncesinde Amerika'yı ekonomik bir darboğaza sokmuş ve arkasından Irak gibi zengin petrol kaynakları olan ülkeleri işgal ederek açıklarını kapatma yolunda daha vahşi bir devlet olma düşüncesini beraberinde getirmiştir. Yine günümüzde Avrupa'da aşırı tüketim Yunanistan, İspanya ve İtalya gibi devletleri ekonomik bir darboğaza sokmuş, yüzyıllar öncesinde felsefesi ortaya konmuş olan, bütün Hristiyan milletlerinin ortak devleti yani "Tanrı Devleti" anlayışına tekabül eden Avrupa Birliği'ni dağılmanın eşiğine getirmiştir. Yine aşırı tüketim ve maddi refah anlayışı dünya çapında sosyal dengesizliklere sebep olarak Amerika ve Avrupa gibi kıtalarda obezlik ve beraberinde getirdiği hastalıklardan, Afrika ve Asya'da ise açlıktan ölen insanların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sosyal dengesizliğin faturası ise henüz ödenmemiş olmakla birlikte gelecekte ciddi problemlerle karşı karşıya kalınabileceğine dair dikkate alınması gereken önemli bir konudur. Kanaatimizce James'in bir asır öncesinde pozitif bir kanala yönlendirilerek kullanılması gereken zühd anlayışı geç kalınmadan tekrar gündeme alınmalı, daha özgür ruh ve düşünce sistemine sahip, beden ve maddiyatın esaretinden kurtulmuş yeni nesillerin yetiştirilmesi gerekmektedir.

James, zühd konusunu anlatırken kilisenin nefsi köreltmeye dair iffet, itaat ve fakirlik üzere üç temel yol önerdiğini ifade etmektedir. Bu üç temel yolun tamamı yine bir fedakârlık ve kurban anlayışından gelmektedir. Kişi iffet ile bedenini, fakirlikle malını mülkünü, itaat ile de aklını ve iradesini kurban eder. James'in bu üç temel yola dair de alıntıları bulunmakla birlikte sadece açıklayıcı özellikler taşıyan örnekler olmaları açısından bunlara yer vermeyeceğiz. Kısaca özetlememiz gerekirse buradaki iffet kişinin cinsel arzularını kontrol altında tutmasıdır. Gonzagalı Aziz Louis'in Hz.Meryem'e bekârlığını adaması örneği⁶²⁴ bu nevi bir nefis köreltme metodudur. İtaat ise kilisede üstlere itaat anlamına gelmektedir. Aynı anlayış İslam tasavvufunda mürşide itaat olarak ortaya çıkmaktadır. Kişi her durumda üstünün dediğine uymalıdır. Bu anlayışa göre Tanrı, insanları yaptıkları fiillerden ziyade üstüne uyup uymamaktan dolayı sorumlu tutacaktır. Kişi bir teknedeki yolcu gibi kendini kaptana emanet etmelidir. James'in buna dair örnekleri ise Aziz John Climachus ve Aziz Ignatius'un teslimiyete dair

624 W.James, VRE, s. 341.

yazdıklarına⁶²⁵ dayanmaktadır. Fakirlik ise kişinin rızık konusunda tamamen Tanrı'ya kendini teslim etmesidir. Buna dair örnek ise Antoinette Bourignon'un (1616-1680)⁶²⁶ biyografisinden aktarılmaktadır.⁶²⁷

James'in azizliğe dair karakteristik özellikler ve bunların pratik sonuçlarına dair tasnif ve tasvirleri hakkındaki bilgileri bu kadarla sınırlı tutmak yeterli olacaktır. Onun din ve dindar anlayışı bakımından azizler üzerinden yaptığı değerlendirmeler önemli bulgular içermektedir.

8.2. Azizliğin Değeri

James, azizliği değerlendirirken Kant (1724-1804)'ın "Saf Aklın Kritiği" adlı eserinin adından esinlenerek "saf azizliğin kritiği" üzerinde durduğunu ifade eder. Ona göre azizliğin değeri ahlakî ve teolojik standartlar ile ölçülemez ve azizliği değerlendirirken de pragmatik metot ile değerlendirmek gerekmektedir.⁶²⁸

Azizliğin değerlendirmesinden önce dinî ve ahlakî değerlerle ilgili olarak insanlığın düşünce biçiminin zamana göre değişiklikler gösterdiğini ifade eden James, bu değişikliklerin sebeplerine ve biçimlerine de değinmektedir. Ona göre son zamanlarda insanlığın dinî ve ahlakî düşüncesinde ortaya çıkan seküler değişiklik çok çarpıcıdır. Eski tanrılar yaygın seküler seviyenin altına düşmüş ve inanırlılıklarını kaybetmişlerdir. Kendisini tatmin edecek ve öfkesini bastırarak kanlı kurbanlar isteyen bir Tanrı, ciddiye alınamayacak kadar hunhar olarak görünmektedir. İlkel zamanlarda insanların, gücü kan akıtmada ve kurbanlarda görmeleri sebebiyle aynı özellikleri tanrılarına da ithaf edilmiştir. İnsanlar tanrılarını kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun ortaya çıkmasında asıl faktör psikolojiktir. Fakat tasavvurlar her ne şekilde olursa olsun insanlar tanrılarını kendilerine verdiği veya vereceği meyvelere göre seçerler. Bu meyveler ne zaman değersizleşir veya vazgeçilemez insanî isteklerle çelişip zedelenir ve tahkir edilebilir olursa o zaman o Tanrı da gözden düşer, kısa zaman içinde ihmal edilir ve unutulur. Aynı şekilde Roma ve Yunan tanruları Paganlar tarafından, Katolik Tanrı düşüncesi Protestanlar tarafından bu şekilde değerlendirilmiştir ve herkes torunları tarafından bu şekilde yargılanacaktır.⁶²⁹

James'in Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasında asıl faktörün psikolojik olduğu görüşü, Feuerbach (1804-1872)'ın yansıtma din teorisindeki Tanrı tasavvuru

625 W.James, VRE, s. 310; Mürşide itaat ile ilgili olarak bkz. Mevlâna, *Mesnevi*, I/2969, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991, s. 239.

626 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/75874/Antoinette-Bourignon> (25.11.2011)

627 Detalylı bilgi için bkz. W.James, VRE, s. 316.

628 W.James, VRE, s. 321-322.

629 W.James, VRE, s. 323; Bkz. John R. Shook, s. 90.

açıklamasıyla benzeşmektedir. Tanrı tasavvuru ile ilgili psikolojik alt yapı iddiası, ülkemiz düşünürlerinden Mehmet S. Aydın'ın "Din Felsefesi" kitabında da ifade edildiği gibi belki Mısır ve Eski Yunan tanrıları hakkında geçerli olabilir. Ancak M.S. 620'lerde Mekke'de yaşayan bir Arap'ın ideallerinin yansıması ile Kur'an'ın 'Tanrı' kavramı arasındaki ilişkiyi açıklayamaz.⁶³⁰

James, azizliği değerlendirirken sağduyu ile test etmek gerektiğini söyler. Dinî hayatın ideal insanı olarak azizleri değerlendirirken insanî ölçütler kullanılmalıdır. Gerçekten de sağduyu ve insanî ölçütler kullanılarak yapılan bu testin değerlendirmesinde, din ideal bir hayat olarak ortaya çıkarsa bu dinî hayatı gerektiren teolojik inançlar da itibar görmelidir. Bu testte yapılan işlem insanî olmayanın elenmesi, insanî olanın varlığının devam ettirilmesidir. James'e göre tarihe samimi ve tarafsız bir şekilde bakıldığında hiçbir dinin kendisini bu prensibin dışında uzun süre devam ettiremediğini kabul etmek gerekir. Muhtelif hayatî ihtiyaçlara cevap veren dinler ise kendilerini kabul ettirmişlerdir. Birçok din, ihtiyaçları ihlal etmeleri sebebiyle bu ihtiyaçlara daha iyi cevap veren dinlerin kendi yerlerini almasına engel olamamıştır. Hiçbir din, hükümlerini müsellem kesinliğine borçlu değildir. James, bu düşüncelerin insanları sistematik şüphecilğe itebileceği eleştirisine de cevap olarak ihtiyatlı olmak ile körü körüne şüpheli olmak arasını ayırmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre hiçbir düşünürün vardığı sonuç şüpheden korunmuş değildir, buna deneyciler de dâhildir. Elindeki gereçlerin mükemmel olmadığını kabul eden bir kimse, gereçlerinin yanılmaz olduğunu iddia eden kimseye göre hakikate ulaşmada daha şanslıdır. Bu sebeple hakikatin daha büyük kapıları açıldığında o hakikati kabul etmek için hazır olmak, yapılacak olan en iyi iştir. Yarı tanrılar gittiğinde, gerçek tanrıların geleceğini bilmek gerekir. Bu sebeple de dinî fenomenler hakkında farklı fenomenlerin bulunduğu gerçeği kaçınılmazdır.⁶³¹

James, bu gerçeğin yanında daha temel bir sorun olarak insanın düşüncelerinin bu alanda mutlak olarak tek biçimci olup olamayacağını sorgular. Acaba tüm insanların dini aynı mı olmalıdır? Tüm insanlar aynı meyveleri kabul etmeli veya aynı rehberleri takip etmek zorunda mıdır? Bu konuda James, farklı insan tiplerinin farklı din ve Tanrı anlayışlarına sahip olabileceklerini ifade eder. Bazıları için teselli

630 Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara, 1992, s. 217.

631 W. James, VRE, s. 326; R. R. Niebuhr, agm., s. 320.

eden ve itimat veren bir din uygun iken, bazıları için ise korkutma ve takdir etme dini daha uygundur.⁶³²

James'in din derken ele almış olduğu din, birinci el din diye tanımladığı din anlayışıdır. Acaba bu birinci el din ne demektir? Tarihe bakıldığında görülmektedir ki, kural olarak dindar dahiler müritlerini cezp etmişler ve çevrelerinde bir topluluk oluşturmuşlardır. Bu tür din birinci el bir dindir. Ancak bu topluluklar organize olacak kadar güçlendiklerinde kendilerine has cemaat hedefleri olan kilise okullarına dönüşmüşlerdir. Siyasetin ruhu ve dogmatik yönetimin dogmatik hâkimiyet arzusu, öz olarak masum olan bu cemaate dâhil olur ve burayı kirletir. Bu sebeple de günümüzde din denildiği takdirde kaçınılmaz olarak akla şu veya bu kilise gelmektedir. Bazı insanlar için kilise sözcüğü o kadar çok riyakârlık, despotluk, bayağılık ve hurafe anlamlarına gelir ki bu kişiler "dine ölüm" sözünden iftiharla bahsederler. Hatta kilisesi olan kimseler bile diğer kiliseleri lanetlemekten geri durmazlar.⁶³³ Bu ise ikinci el dindir. James de aynı şekilde ikinci el dediği kurumsallaşmış din anlayışından pek hoşlanmaz ve gerçek din olarak birinci el dini kabul eder.⁶³⁴

James'e göre, ikinci el din yani cemaatçi kilise ruhu ile saf içsel hayat birbiriyle karıştırılmamalıdır. Cemaatçi kilise ruhu yani ikinci el din anlayışı, din hakkındaki olumsuz algıların da sebebidir. Kabilevî cemaatçi kilise psikolojisi dini bir maske gibi kullanarak kabilevî içgüdülerini ortaya koyabilmektedir. Tarihteki din savaşları, farklı cemaat mensuplarının dışlanması, öldürülmesi vs. sadece dinî görünümü ancak altında kabilecilik içgüdüsüyle gerçekleşmiş olaylardır. Bu sebeple, dindarlık geçmişteki kötülüklerden sorumlu tutulamaz.⁶³⁵

James'e göre azizler, insana yönelik aşırı şefkatleri sebebiyle dinî inancın meşalesinin büyük taşıyıcıları ve karanlığı temizleyen kimselerdir. Onlar dinî inancın öncüleridirler. Bu anlamda onlar dünyadan öndedirler. Bu yüzden onlar, dünyanın halleri içerisinde mantıksız gibi görünürler, ama onlar dünyaya telkin veren ve henüz uyanmamış potansiyel iyilikleri canlandıran, hayat veren kimselerdir. Onlar insanların önünden geçerlerken insanlar doğal bir bayağılık halinde olamazlar çünkü etkileyicidirler ve bir ateş gibi tek tek insanları tutuştururlar. Onların insana dair aşırı güveni olmadığı takdirde, insanlığın geri kalanı ruhanî bir gerileyişe maruz kalacaktır. Aziz bazen şefkatini israf edebilir ve hayırseverlik duygusunun bir

632 W.James, VRE, s. 327; Bkz. C.C.H. Cook, agm., s. 140; J. R. Shook, age, s. 89.

633 W.James, VRE, s. 327, 331; Celal Türer, WJAA, s. 134; E. Boutroux, age, s. 347.

634 J. R. Shook, age, s. 87.

635 W.James, VRE, s. 331.

kurbanı olabilir. Ancak onun hayırseverliğinin sosyal evrimdeki genel fonksiyonu hayatî ve vazgeçilmezdir. Azizlerin hep arzu ettiği hayırseverliği ve teslimiyeti, hiç arzu etmeyen bir kimse bu metotların başarılı olup olmadığını söyleyemez. Azizler bu metotlar işe yaradığında kuvvet sahibi olmaktan ve dünyevî tedbirler almaktan daha başarılı olurlar. Çünkü güç insanları yok eder. Ancak teslimiyet başarılı olduğunda düşmanları dosta çevirir. Hayırseverlik de objelerini yeniden doğuşa tabi tutar. Azizlere has bu metotlar yaratıcı enerjilerdir. Azizin daha iyi bir dünya hayali, insanlara genel olarak hâkim olan yavanlığa dair onları teselli etmekle kalmaz, bu dünyayı yaşanmaz olarak hissettikleri bir zamanda bazı insanları ihtida ettirirler. Ortam onların idaresi sebebi ile güzelleşir ve iyileşir. Aziz iyiliğin etkili bir mayasıdır ve dünyevî olanı semavî olana yavaş yavaş dönüştüren kişidir. Azizler sertliğin genel hâkimiyetinin ucunu kırarlar ve iyi bir düzenin yavaş işleyen mayalarındırlar.⁶³⁶

James, azizleri değerlendirirken birkaç noktada birden değerlendirmektedir. Bunlardan bir tanesi de sosyal ilişkilerdeki faydalarıdır. Bu kişiler herhangi bir teşekkür beklemeden üzerlerine düşen her görevi kabul ederler. Bir ihtiyaç durumunda bir insan hiç kimseye güvenemeyeceği kadar azizlere güvenebilir. Azizin saflığı onda bir arkadaş olarak temiz bir insan imgesi oluşturur. Mutluluk, sabır ve kendine karşı katı olma gibi azizlerdeki tüm bu özellikler yüce mükemmelliklerdir. Bütün milletlerin azizleri bu özelliklerini mümkün olan ölçüde ortaya koyarlar. Bir aziz sadece duygusal olarak ve tecrit edilerek yargılanmamalıdır. Bilakis aklî ölçütlerimizle onları kendi çevresine yerleştirerek tüm fonksiyonları hesaba katılarak hüküm verilmelidir. Azizlerin özsel nitelikleriyle arazları birbirine karıştırılmamalıdır. Dünyayı gagaları ve pençeleriyle kavrayan kimselerle karşılaştırıldığında azizler çok evcil ve zararsız kümes hayvanları gibidirler. Öyle azizler vardır ki sakalı tutulup çekilse karşılık vermezler. Böyle bir insan hiçbir zaman korkunçlukla dolu bir hayret hissi uyandırmaz. Azizlerin farklı çekicilikleri vardır, onların çekicilikleri farklı duygulara hitap eder. Örneğin kadın erkeği ne kadar şiddetli görürse ona o kadar hayranlık duyar; dünya insanı, yöneticisini ne kadar sorumsuz ve hesaba çekilemez görürse o kadar tanrılaştırır. Kadın da erkeği zarâfeti ve yumuşaklığı ile etkiler. Aziz de dünyayı benzer bir şey ile büyüler.⁶³⁷

James, ideal insan kavramına ve Nietzsche (1844-1900)'nin azizler hakkındaki görüşlerine de değinmektedir. Nietzsche'ye göre azizler korkaklığı, sinsiliği ve

636 W.James, VRE, s. 348-351.

637 W.James, VRE, s. 360.

kölelikten başka bir şeyi temsil etmezler. Onlar gerekli hâkimiyete sahip olmayan ve hâkimiyetleri durumunda insan türünü tehlikeye atacak insanlardır. James, Nietzsche'nin bu antipatisini hastalıklı bir durum olarak görmektedir. Nietzsche'nin ideal adam olarak gösterdiği etçil zihinli, güçlü ve ergin erkek, azizin kendi nefesine karşı sert olmasında marazilikten başka bir şey görmez ve ondan iğrenir. James, burada öz olarak iki nokta olduğunu düşünmektedir. İdeal insan tiplemesinde ideali belirlerken acaba bizim adapte olmamız gereken dünya, görünen dünya mıdır yoksa görünmeyen dünya mıdır? Ayrıca bizim için bu dünyada uyum aracı agresiflik midir yoksa teslimiyet midir? James'e göre her iki âlem de kabul edilmeli ve dikkate alınmalıdır. Öncelikle görünen âlemde her iki özellik de gereklidir ancak, burada mesele vurgunun az mı yoksa çok mu olduğu meselesidir. Aziz tipi mi yoksa güçlü insan tipi mi daha idealdir? James aziz, şövalye ve centilmen tiplmelerinin her zaman için mutlak idealliğin müddeileri olduklarını ifade eder. Askerî dinî tiplerde ise ideal tiplerden her ikisi de karışmıştır. Ampirik felsefede ise ideallik meselesi görecelidir. Örneğin mükemmel bir at tanımı istemek saçmadır. Zira yük çeken at veya yarışlarda koşacak atlar farklı durumlarda idealdirler. Bu yüzden azizliği tartışırken, insanlığın ideal bir tipi olup olmadığı sorusunu sorarken bu açıyı gözden kaçırmamalıdır.⁶³⁸

James'e göre davranıştaki idealite bir uyum meselesidir. Herkesin agresif olduğu bir toplumda iç çatışmalar o toplumun yok olmasına sebep olur. Bazılarının agresif, bazılarının ise itaatkar olduğu toplumda belirli bir düzen olacaktır ve bu karışıma insanlık çok şey borçludur. Agresifliğin olmadığı sadece sempati ve dürüstlüğün olduğu bir toplum hayal etmek ise çok zor değildir. Küçük bir arkadaş topluluğu böyle bir toplumu gerçekleştirebilir. Soyut olarak düşünüldüğünde böyle bir toplum ideal bir toplumdur. Zira böyle bir toplumda her iyilik sürtüşme olmaksızın gerçekleşebilir. Azizler böyle bir topluma uygundur. Azizinin huzuru ve çekiciliği dostları üzerinde etkili olacaktır. Onun teslimiyetini istismar edecek kimse olmayacaktır. Bu sebeptendir ki aziz, soyut olarak güçlü insandan daha güçlü bir insan tipidir. Nitekim o tasavvur edilecek en yüce topluma uygundur. Böyle bir toplumun gerçekte var olup olmadığı önemli değildir. Güçlü insan tipi ise topluma zarar veren bir tiptir.⁶³⁹ Bu sebeptendir ki ideal toplumun ideal insanı olan azizlik, bu tipe göre üstün bir şahsiyettir.

638 W.James, VRE, s. 361-362; C.C.H. Cook, agm., s. 144; E. Boutroux, age, s. 358.

639 W.James, VRE, s. 362-363; Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion-William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996, s. 100-101 (Bu eser, bu dipnot tan itibaren WJPR olarak kısaltılacaktır.)

James'e göre azizler güçlü arzuları ve iyilikleriyle çevrelerini aydınlatırlar ve kendileri yumuşadıkça dış çizgileri de genişler. Azizler atmosfere ve bir arka plana sahip resimler gibiyken, onların karşısına konan dünyanın güçlü insanları kuru, sert ve bayağı tuğlalar gibidirler. Azizlere has nitelikler grubu, dünyanın refahı için vazgeçilmezdir. Onlar daha iyi bir dünyevî düzenin hamurudurlar. Bu sebeple eğer becerilebilirse herkes aziz olmalıdır. Herkes kendine göre din çeşidini ve azizlik miktarını seçmelidir. Bunun için insanların sahip olduğu birçok yol vardır.⁶⁴⁰ İnsanlar bu yolları kendi kişisel özellikleri ve ihtiyaçlarına göre seçme hakkına sahip olmalıdırlar.

Dini tecrübeyi doruk noktasında yaşayan azizler konusu kadar James'in önem verdiği bir diğer konu ise mistisizm konusudur. Nitekim mistik tecrübeler kişilerin dini hayatında karşılaşılabildikleri sıra dışı durumlar olmaları sebebiyle olağanüstü hallerin kabulünde önemli bir yer işgal etmektedirler.

9. MİSTİSİZM

James'in mistisizm hakkındaki konferansları, o konferanslara varıncaya kadarki araştırmalarının nihai noktasıdır. O, mistisizm hakkındaki düşüncelerini ifade etmeden önce bir mistisizm tanımı yapmakta ve mistisizmin sınırlarını çizmektedir. Mistik tecrübelerin işaretlerinin neler olması gerektiği üzerinde duran James, mistik tecrübeleri de bir merdivenin basamakları gibi belirli seviyelere ayırmaktadır. Mistisizmi sporadik ve metodik⁶⁴¹ mistisizm olarak ikiye ayıran⁶⁴² James, sporadik mistik durumlara örnekler verdikten sonra metodik mistisizm olarak isimlendirdiği Hinduzim,⁶⁴³ Budizm,⁶⁴⁴ Vedantizm,⁶⁴⁵ Müslümanlık⁶⁴⁶ ve Hristiyanlıkta sistematize edilen mistik akımları tanımlamıştır. Metodik mistisizm olarak isimlendirmiş olduğu mistik akımları, o dinlerdeki biçimleri açısından tanımlayan James, bu tecrübelerle dair ilave bilgiler aktarmadığı için bu başlık altında Hinduizm, Budizm, Vedantizm, Müslümanlık ve Hristiyanlığa dair mistisizm konularına girmeden sadece James'e göre mistik tecrübelerle ait alametler, mistik tecrübelerin seviyeleri ve mistisizmin önemine dair düşünceler araştırmamız açısından yeterli olacaktır.

640 W.James, VRE, s. 364.

641 **Sporadik:** İngilizce 'sporadic' olarak yazılmakta ve 'ara sıra' anlamına gelmektedir. Çalışmamızda ise ara sıra ortaya çıkan mistik tecrübeler anlamına gelmektedir. **Metodik:** Mistik uygulamalar sonucunda elde edilen ve kalıcı olarak devam eden mistik durumlardır.

642 R. R. Niebuhr, agm., s. 231.

643 W.James, VRE, s. 386; Bkz. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya, 1993, s. 298-301.

644 W.James, VRE, s. 386; Bkz. Mehmet Aydın, age, s. 347.

645 W.James, VRE, s. 386-387.

646 W.James, VRE, s. 388-390.

Mistisizm kelimesi eski Yunanca'da "dilsiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri yummak" gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise insanı ahlâken yüceltme, özündeki hakikati kavratma, görünen dünyanın ötesinde görünmeyenin şuuruna erdirmeye ve dinlerin derûnî yönüdür.⁶⁴⁷ James, şahsî dinî tecrübelerin merkezinin ve kökünün bilincin mistik hallerinden geldiğini⁶⁴⁸ düşünmesi sebebiyle mistisizm ve mistik tecrübeler üzerinde önemle durmaktadır. James, mistik tecrübe yaşamamış olması sebebiyle mistik tecrübelerden ikinci el olarak bahsedebileceğini ifade etmektedir. Kendisinin mistik tecrübe yaşamayışını da kişisel yapısının buna uygun olmaması ile açıklamaktadır.

James'e göre mistik hallerde kişi kendisinin Tanrı ile birlik ve beraberliğini hissettiği gibi, şahsî faaliyet merkezinin bu birlik ve beraberliğin sonucu olarak değiştiği duygusuna da sahiptir. Mistik haller, din duygusunun bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilemez. Bunlar yaşanan dinin özünde yer alan, yani dinde daha büyük bir varlık ile birleşme ve kaynaşmadan doğan bir büyüme hissini ulaşılabileceği en son şekildir.⁶⁴⁹

9.1. Mistik Tecrübenin Alametleri

James, mistik tecrübenin tanımını yaparken bu tecrübelerin anlatılamazlık, noetik nitelik, geçicilik ve pasiflik olmak üzere dört temel alameti olduğundan bahsetmektedir. Bu dört temel alametin ilk ikisi her tecrübeye ortaya çıkan alametler iken, son ikisi her zaman görülmeyebilir.

James'in mistik tecrübelerin alametleri olarak nitelediği bu alametler birçok düşünür tarafından değişik şekillerde tasnif edilmişlerdir,⁶⁵⁰ ancak birçoğunda temel özelliklerin aynı olduğu görülmektedir.⁶⁵¹ Şimdi James'e göre bu alametler nelerdir, bunlar üzerinde duralım.

9.1.1. Anlatılamazlık (Ineffability)

James'in mistik tecrübelerin alametleri olarak ifade ettiği dört alametten ilki, dile getirilemezlik yani anlatılamazlıktır. İslam tasavvufunda da ifade edildiği üzere mistisizm de tasavvuf gibi hâl ilmi değil kâl ilmidir.⁶⁵² James'e göre de mistik tecrübe doğrudan tecrübe ile anlaşılabilir ve başkalarına aktarılamaz. Ona göre mistik haller,

647 H. Kâmil Yılmaz, age, s. 12-13.

648 W. James, VRE, s. 360; Willam James, TLWJ-II, s. 149; R. R. Niebuhr, agm, s. 230.

649 E. Boutroux, age, s. 355; Celal Türer, VJAA, s. 140.

650 Bkz. Walter Terence Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdülâtilif Tüzer, İstanbul, 2004, s. 42; Eveleyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1960, s. 81; Thomas Hywel Hughes, *The Philosophic Bases of Mysticism*, T.&T. Clarck, Edinburgh, 1937, s. 65-90; Jess Byron Hollenbeck, *Mysticism; Experience, Response and Empowerment*, Pennsylvania, 1989, s. 41; Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, New York, 1989, s. 54.

651 Bkz. M. Peterson, B. Reichenbach, W. Hasker, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, İstanbul, 2006, s. 38-43.

652 H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000, s. 20.

akıl hallerinden ziyade duygu hallerine benzemektedir. Hiç kimse bir duyguyu yaşamayan kimseye o duygunun niteliğini ve değerini açıklayamaz. Bir senfoninin değerini bilmek için müzik kulağına sahip olmalıdır. Bir aşığın ruh halini anlamak için âşık olmak gerekir. Kalpten ve kulaktan yoksun biri müzisyeni veya aşığı tam olarak çözemez ve muhtemelen onu zayıf zihinli biri olarak, yaptıklarını da saçma olarak tanımlar. Bu sebeple bir mistik de kimsenin kendini anlamadığını düşünür.⁶⁵³ James ve onun gibi düşünenler dinî tecrübenin anlatılamaz olduğunu ifade ettiklerinde, buna karşı çıkan ve anlatılabilirliğini savunan düşünürler de vardır.⁶⁵⁴ Ancak kanaatimizce James'in burada anlatılamazlıktan kastı, yaşanan duygunun tanımlanamazlığıdır. Örneğin aşk hakkında birçok şey yazılıp çizilmesine rağmen aşkı ancak yaşayan kişiler bilirler. Nitekim aşk da mistik tecrübeler gibi herkeste farklı farklı yaşanıp farklı etkiler bırakan bir duygudur. Ancak âşık olan kişi her ne kadar yaşadığı şeyleri tanımlamaya, anlatmaya çalışsa da duygularını tam olarak tasvir edemez. Bu tecrübelerin anlatılamazlığı, taşıdıkları yoğun duygulardan kaynaklanmaktadır. Bir başka örnek verecek olursak ağlamak da duygusal bir durumun dışavurumudur. Ağlayan kişinin gözyaşlarının fiziksel açıdan hangi sebeplerle ve hangi hormonların hangi organları harekete geçirmesiyle gözlerden aktığını belki açıklayabiliriz, ama o kişinin yaşadığı yoğun duygusal süreci anlayamayız.

Mistik tecrübelerin anlatılamazlığına dair bir başka itiraz ise bu tecrübelerin anlatılamazlıkları sebebiyle felsefi olarak reddedilmelerinin gerektiğini savunan kişilere aittir. Örneğin George Nakhnikian mistik tecrübelerle itiraz edenlerden biridir. Ona göre keşif yoluyla bilgi kavramı aslı olarak anlamsızdır, çünkü bu görüş, öznenin ilahî olanla ilgili tecrübelerinin kavramsal terimlerle açıklanamayacağı şeklindeki tutarsız bir görüşü içermektedir. Nakhnikian mistik tecrübelerle ilgili olarak şöyle söylemektedir;

“Mistiğin iddiaları epistemolojik geçerliliğe sahip olamaz çünkü mistiğin bakış açısına göre meselenin özü olan (mistik tecrübenin) ifade edilemeyen kırıntıları hiçbir zaman tartışılmaz.”⁶⁵⁵

653 W. James, VRE, s. 367; John. R. Shook, age, s. 85; Bkz. E. Boutroux, age, s. 353; Richard R. Niebuhr, agm., s. 232; Anika Jones, “Religious Experience According to William James and Howard Thurman”, Journal of Moral Education, vol. 32, No. 4, Atlanta, 2003, s. 430.

654 Bkz. Peter Moore, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, New York, 1978, s. 102-105; Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, New York, 1978, s. 54; Richard Gale, “Mysticism and Philosophy”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn and David Shatz, New York, 1982, s. 304.

655 George Nakhnikian, “On The Cognitive Import of Certain Conscious States”, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York, 1961, s. 163; Ellen Kappy Suckiel, WJPR, s. 55.

Nakhtikian'ın iddiasının temeli: “Söyleyemediğimiz şeyler hakkında felsefe yapamayız.” düşüncesine dayanmaktadır. Mistiklerin, tecrübelerinin tarif edilemeyeceğini söylemeleri doğrudur. Ancak bu mistik tecrübeler hakkında söylenecek veya düşünülecek hiçbir şey kalmamıştır anlamına gelmez.⁶⁵⁶

Mistik tecrübenin alametlerinden ikincisi ise Noetik bir nitelik taşıma özelliğidir.

9.1.2. Noetik Nitelik (Noetic Quality)

Mistik haller duygu hallerine çok benzemekle birlikte, onu yaşayan kimseler onları bir bilgi hali olarak görürler. Mistik haller, akıl tarafından derinliği ölçülemeyen hakikat derinliğine dair içgörü hali olmakla birlikte aydınlanma, ilham ve vahiy hali olup anlamlı ve önemlidirler. Bununla birlikte kural olarak mistik haller o hali yaşayan kimsenin o andan sonraki hali için garip bir otorite duygusu meydana getirirler. James'e göre, anlatılamazlık ve bahsetmiş olduğumuz noetik nitelik herhangi bir halin mistik olarak tanımlanması için yeterlidir. Diğer iki alamet olan geçicilik ve pasiflik ise mistik tecrübelerde daha az belirleyicidir.⁶⁵⁷

Noetik nitelik, Celal Türer'in “William James'in Ahlak Anlayışı” isimli kitabında “aklı faaliyetle ilgisinin az oluşu” biçiminde tanımlanmıştır.⁶⁵⁸ İngilizce sözlüklerde “noetic” kelimesinin karşılığı olarak ise “aklılık” ifadesine yer verilmektedir. “Noetic” kelimesinin akıl üstü bir nitelik anlamına geldiği düşüncesiyle Celal Türer'in bu tanımının daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Mistik tecrübeye dair üçüncü karakteristik özellik de geçiciliktir.

9.1.3. Geçicilik (Transiency)

James, karşılaştığı vakalar ve araştırmaları neticesinde mistik hallerin uzun süre devam etmediği; yarım saat, en fazla bir veya iki saat içinde bittiği sonucuna ulaşmıştır. Ona göre, mistik tecrübe gerçekleşikten sonra onun niteliği zihinde ancak kusurlu bir şekilde tekrar üretilebilir. Fakat yeniden oluşturulduklarında onların niteliği hatırlanır. Her bir mistik tecrübe bir öncekinden daha gelişmiş bir şekilde yaşanır.⁶⁵⁹

Mistik tecrübenin kısa süreli olduğu ve geçiciliğine dair de itirazlar bulunmakta ve bu özelliğin mistik tecrübeye dair tanımlayıcı bir nitelik olamayacağı iddia edilmektedir. Örneğin Ken Wilber (d.1949) yetkin bir mistiğin en büyük hedeflerinden birinin “en yüksek bilinç hali” olarak ortaya koyduğu bilinç düzeyinde

656 E. K. Suckiel, WJPR, s. 55.

657 W. James, VRE, s. 367; J. R. Shook, age, s. 85; Anika Jones, agm., s. 430-431.

658 C. Türer, WJAA, s. 141.

659 W. James, VRE, s. 367; J. R. Shook, age, s. 86; Anika Jones, agm., s. 431.

sadece meditasyon esnasında değil, sürekli olarak kalmak olduğunu ifade eder. Wilber, kendisinin bu bilinç halinde 7-8 yıl kaldığını ifade etmektedir.⁶⁶⁰ Burada Wilber ve James'in aynı tip bir mistik tecrübeden bahsetmedikleri açık olarak görünmektedir. James'e göre insanların kişisel özelliklerine göre mistik deneyimler çeşitlilikler gösterse de bu deneyimler o kadar yoğundur ki, yaşayan kişi neredeyse reel dünyadan tamamen kopmaktadır. Anladığımız kadarıyla bu tecrübe esnasında kişi ne yemek yiyebilir ne de başka bir iş ile uğraşabilir. Wilber'in bahsettiği 7-8 yıl gibi bir süreçte bu şekilde yaşamak mümkün görünmemektedir. Büyük olasılıkla Wilber'in kastettiği şey mistik tecrübenin getirdiği aydınlanmanın etkisidir.

Mistik tecrübelerle dair dördüncü ve son özellik ise pasifliktir.

9.1.4. Pasiflik (Passivity)

Mistik hallerin gelmesi, dikkati sabitlemek, belli bedensel eylemlerde bulunmak veya mistik hallere ait el kitaplarından yardım alınarak hazırlık türünden gönüllü eylemler ile kolaylaştırılabilir. Ancak zihnin karakteristik bir türü devreye girdiğinde mistik sanki kendi iradesinin askıda kaldığını ve gerçekten de doğaüstü bir kuvvet tarafından bağlanıp tutulduğunu hisseder. Bu kavranma dolayısıyla mistik haller kendisine birisi haber verirken konuşma, otomatik olarak yazma ve medyumlara has özelliklerde olduğu gibi ikincil ve alternatif fenomenler ile ilişkilendirilir. İlişkilendirilen bu fenomenler sadece birer aracıdır. Tecrübe sonrasında fenomenin ne olduğu tam olarak hatırlanmaz ve kişinin sıradan hayatı için bir önem taşımaz. Bu mistik hallerin içeriğine dair bazı hatıralar zihinde kalır ve kişide bu hallere dair güçlü bir duygu oluşturarak kişinin iç hayatını meydana geldikleri zaman aralığında değiştirirler.⁶⁶¹

James'e göre dört temel niteliğini verdiğimiz mistik tecrübelerin bir de kişiden kişiye ve durumdan duruma değişen değişik seviyeleri mevcuttur. Bu seviyeler birinden diğerine geçilen seviyelerden ziyade kendi başlarına farklı boyutları olan seviyelerdir.

9.2. Mistik Tecrübe Seviyeleri

James, mistik tecrübeyi çok geniş bir çerçevede içinde ele almakta ve bir merdivenin basamakları gibi görmektedir. Fakat bu basamaklar birinden diğerine geçmek için geçilmesi gerekli olan bir merdiven biçiminden çok yan yana dizilmiş ve küçükten büyüğe doğru sıralanmış sütunlar gibidirler. Üçüncü dereceden bir mistik tecrübe için birinci ve ikinci seviyedeki mistik tecrübelerin yaşanmış olması

⁶⁶⁰ Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 149-150.

⁶⁶¹ W. James, VRE, s. 368; J. R. Shook, age, s. 86; Anika Jones, agm., s. 431.

şart değildir. Kişinin zihinsel durumu ve ortama göre bu seviyeler değişik biçimlerde yaşanabilir. Bu mistik tecrübe seviyeleri özel bir dinî iddiası bulunmayan fenomenlerden başlayıp uç noktalara kadar giderler. Şimdi bu mistik tecrübe seviyelerini gözden geçirmeye ve değerlendirmeye çalışalım.

9.2.1. Ani Kavrayış

James'e göre mistik seviyenin ilk adımı ve en düşük seviyede olanı kişinin bir sözcük veya ifadenin anlamını aniden kavraması biçiminde gerçekleşmektedir. Örneğin bir kişi "Ben bu sözü ömrüm boyunca duydum ancak sırrını yeni kavradım." dediğinde bahsetmiş olduğumuz basit seviyedeki bir mistik hali yaşamış demektir. Sözcükler, denizde veya karadaki ışığın tesirleri ve müzik sesleri zihnin uygun olduğu durumlarda mistik tecrübeyi ortaya çıkarabilirler. Bu tarz bir tecrübe zihinde aniden beliren bir ışıldama, bir sezgi gibi kişinin bazı şeylerin farkına varmasını sağlarlar.

9.2.2. Anlık Hisler

Mistik tecrübelerin ikinci basamağında da James'in ani bir his olarak tanımladığı, bugün ise adına "deja vu"⁶⁶² dediğimiz bir his durumudur. Bu his sırasında kişi bir mekânda daha önceden var olduğu, belli insanlarla daha önceden tanıştığı veya belli şeyleri daha önceden yaşadığını hisseder. Böyle durumlarda kişi sanki kendisine mistik ışınlarla dokunulmuş gibi hisseder. Bu dokunuşlar unutulmuş rüyaların göz kırpmaları gibidirler. Sanki o anda olup biten herşey daha önceden yapılmıştır. Ama bu şeyin nerede olduğu hatırlanılmaz ve kişi böyle bir şeyi dil ile ifade edemez. James'in anlık hisler dediği bu duygu, bugün "deja vu" kavramı altında bazı nörolojik sebeplerle oluşan bir beyin illüzyonu olarak açıklanıyor olsa da bu anlık nörolojik durumun o anda neden gerçekleştiği açıklanamamaktadır. Nitekim James'in daha önceki ifadelerine de dayanarak böyle bir his durumunun nörolojik sebeplerinin, bu his durumunun varlığını ve bilinçaltı aracılığıyla zihne bir dış müdahale olduğu düşüncesini çürütecek bir değerleri yoktur.

9.2.3. Trans Halleri

Bir diğer mistik tecrübe seviyesi ise kişinin bir trans halini yaşıyor olduğu durumlardır. James'in ifadesine göre sanılandan çok daha fazla insan bu tür trans

662 **Deja vu:** Beynin, yorgunluk veya başka sebeplerden dolayı bir görüntü, ses, vb. herhangi bir girdiyi, giriş anı sırasında algılayamaması ve bu girdiyi algıladığında ise bu olayı daha önce yaşadığı hissine kapılması durumudur. Bir baksa teoriye göre ise beynin sağ lobu ile sol lobunun milisaniyeden daha küçük bir zaman farkı ile çalışmasından da kaynaklanabilir. Bir taraf diğer taraftan önce algıladığı için, geç algılayan taraf bu olayın daha önce yaşanmış olduğu yanılsamasına kapılır. Bu durum sinir aksonlarındaki küçük bir sapmadan kaynaklanır. Yoğun miktarda alkol alımının ertesi sabahı gerçekleşme ihtimali yüksektir.

hallerini yaşamış olabilir. James, bu hali ifade etmek için J.A. Symonds (1843-1893)'un başına gelen bu tip bir durumu onun dilinden aktarmaktadır;

“Kaslarım dinlenmiş bir durumda kilisedeyken, arkadaşlarımla beraberken, okurken ve genellikle de düşünürken aniden bu halin yaklaştığını hissettim. Bu ruh hali karşı koyulamaz bir şekilde aklıma ve irademe sahip oldu ve ebediyetmiş gibi devam etti. Sonra tıpkı anestezi etkisinden uyanır gibi hızlı duygular serisi içinde kayboldu...”⁶⁶³

9.2.4. Anestezik Mistik Bilinç

James'in mistik durumlara dair bir sonraki basamağında ise sarhoş edici maddelerin ve anestezinin oluşturduğu bilinç durumunda yaşanan mistik haller yer almaktadır. Alkolün mistik bilinçle ilgisi, genelde insanın uyanık olduğu zamanlarda, soğuk gerçeklerin ezdiği mistik melekeleri uyandırma gücü sebebiyledir. James'e göre, insan ayık olduğu durumlarda çevre etkilerinden kurtulamaz ve “hayır, hayır” halinde bulunur. Sarhoşluk ise insanın bulunduğu daireyi genişletir ve “evet” demesine sebep olur. Alkol, kendisine müptela olan kişileri eşyanın soğuk tarafından alarak sıcaklık merkezine getirir ve kişiyi hakikatle birleştirir. James'e göre fakir ve bilgisiz kimseler için alkol, senfoni konserlerinin ve edebiyatın yerini tutar. İnsanlar sırf sapkınlıkları sebebiyle alkol peşinde koşmazlar. Alkol hayatın daha derin sırrının ve trajedisinin bir parçası olmakla beraber, daha sonraki dönemlerinde ise genel olarak zehirleyen bir şeydir. James, nitro oksit ve eterin hava ile yeterince karıştığı durumlarda mistik bilincin olağanüstü derecede uyarıldığını ve bunları içine çeken kimseye hakikatin derinliklerinin görüldüğünü ve bu konuda birçok kişiden nitro oksit transı sırasında metafizik ilhamlar aldıklarına dair bildirimlere sahip olduğunu iddia etmektedir. James, yıllar öncesinde bu konu hakkında yaptığı araştırmaları sonucunda insanın uyanık bilincinin yani rasyonel bilincinin dışında tamamen farklı potansiyel bilinç türleri olma ihtimali sonucuna vardığını ifade etmektedir. Kişi normal bilinçten ayrıldığında bu potansiyel bilinç biçimleri devreye girer ve gerekli uyarıcıyla karşılaştığı anda gözünün önü aydınlanır. Bu sebeptendir ki, James'e göre evrenin tek zihin halinin, uyanıklık halindeki zihin hali olduğunu ve bunu mutlak doğru olduğunu kabul ederek diğer potansiyel zihin durumlarını iptal etmek uygun bir ifade değildir. Alternatif bilinç halleri sıradan bilinçten ayrılırlar ve formüller sunmasalar bile tutumları belirlemektedirler.⁶⁶⁴

Anestezik mistik hallerin ana unsurunun uzlaşısı olduğunu ifade eden James, bu haldeki bir kişi için tüm zıtlıkların kaybolduğunu ve herşeyin birleştiğini iddia

663 Horatio F. Brown, John Addington Symonds, *A Biography*, vol. I, London, 1895, s. 29-30; W.James, VRE, s. 371-372.

664 W.James, VRE, s. 374; Bkz. E. Boutroux, age, s. 350.

eder. Ona göre bu, bir nevi monistik içgörüdür ve her şey farklı formlar içerisinde kaybolur. Böyle bir halde, her şey Tanrı'da birleşir ve bu hali yaşayan kişi de Tanrı ile bir olur. Tanrı'dan daha derin başka biri kalmaz ve tek olan kalır, çok olanlar değişir giderler. James'in bu tanımını okuyunca akla hemen İslam Tasavvuf tarihinde kendilerinden çok bahsedilen ve "ene'l-hakk" dedikleri için birçok kişi tarafından küfürle itham edilen mutasavvıflar⁶⁶⁵ gelmektedir. Bu mutasavvıfların da birçoğu Allah ile bir ve aynı olduklarını söylemeleri yüzünden tekfir edilmişlerdir. Görüldüğü üzere James'in bu tanımlaması, tasavvuf tarihinde benzer açıklamalar yapmış ve tekfir edilen mutasavvıflarımızın durumuna da ışık tutması bakımından önemlidir. Anlaşılan odur ki, bu tür bir mistik tecrübe esnasında kişinin zihni tamamen bir bütünleşme içerisine girerek kendisini Tanrı ile bir ve aynı görmektedir. Kısacası James, bu tip söylemlerin kişilerde oluşan farklı bir bilinç boyutunun doğal sonucu olarak ortaya çıktığını düşünmektedir.

Alkol, uyuşturucu vb. maddelerin kişilerdeki mistik duyguları uyarıp uyardığına dair Batıda ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu uyuşturucu maddelerin mistik tecrübeye dair ciddi etkileri olduğunu öne sürenlerin sayısı hiç de az değildir.⁶⁶⁶ Örneğin Aldous Huxley'in "The Doors of Perception" adlı eserinde halüsinasyona yol açan maddelerin ölçülü olarak dinî bağlamda kullanılabileceğinden bahsedilmektedir. Huxley'e göre bu maddeler, mistik yaşantılara yol açan duyguları uyandırmaktadırlar. Bu tip maddeleri bizzat kendisi de deneyen Huxley, meskalin⁶⁶⁷ bağlı olarak ortaya çıkan mistik tecrübelerini klasik mistiklerin tecrübeleriyle eş değer görmüştür. Huxley'in dışında W.N. Pahnke de mistisizm ile uyuşturucu arasındaki ilişkiyi, bilimsel olarak incelemiştir. Pahnke, Karfreitag⁶⁶⁸ araştırmasında bir grup ilahiyat öğrencisi üzerinde deney yapar. Grubu ikiye bölen Pahnke, birinci grupta yer alanlara psilocybin⁶⁶⁹ uygularken, diğer gruptakilere ise tadı ve kokusu ilaca benzer etkisiz tabletler verir. Ancak bu deneye katılan gruptardan hiçbiri hangi ilacı aldığını bilmemektedir. Daha sonra her iki grup da kutsal Cuma ayinine katılır. Pahnke her iki grup üzerinde, ayin sırasında yaşadıkları tecrübeleri tespit etmek üzere bir dizi araştırma gerçekleştirir. Ayin

665 Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 400-403.

666 Bkz.R.C. Zachner, *Zen, Drugs and Mysticism*, New York, 1974, s. 88-111; James H. Austin, *Zen and The Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, London, 1998, s. 425-430, 436; John Horgan, *Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spirituality*, New York, 2003, s. 25-29, 150, 174-175; Timothy Leary, *The Politics of Ecstasy*, New York, 1970, s. 38, 107, 111; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, London, 1976, s. 179-180; L.Masters and Jean Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, 1966, s. 258-259, 302-312.

667 **Meskalin**: Fenetilamin grubundan halüsinojenik bir alkaloiddir.

668 **Karfreitag**: Hristiyanlıkta Paskalya Yortusu'ndan önceki kutsal Cuma günü.

669 **Psilocybin**: Uyuşturucu enzimlere sahip bir mantar türünden elde edilen uyuşturucu madde.

sırasında yaşanan tecrübelerle dair elde ettiği bilgileri değerlendiren Pahnke, önemli bulguları ortaya çıkarmış ve psilocybin kullananların, etkisiz ilaç kullananlara göre çok daha belirgin bir tatmin yaşadıkları sonucuna ulaşmıştır. Bu araştırma ve elde edilen sonuçlar, görüldüğü üzere halüsinasyonlara yol açan maddelerin belirli koşullar altında mistik yaşantılara yol açabileceğine dair bir delil teşkil etmektedirler.⁶⁷⁰ Deneyin güvenilirliği, ortamı, deneklerin buna hazır oluşları vs. gibi konular tartışılabilir. Ancak her şeye rağmen bu tip uyuşturucu ve alkol maddelerinin James'in bahsetmiş olduğu zihin merkezlerinin ısınması ve soğuması sürecindeki sınır bölgelerini incelediği ve insanları rasyonel düşünce sınırları içinde kalmak zorunda hissetmekten alıkoyduğu düşüncesinin birçok görüş ve deneyin desteğiyle doğru bir görüş olduğu kanaatini edinmekteyiz. Elbette ki her mistik tecrübenin alkol veya uyuşturucu tesiriyle gerçekleştiği söylenemez. Bunlar ancak bazı durumlarda kişinin zihin merkezlerinin incelenerek aniden ısınan alanların müsebbibi olabilirler. Hatta bazı araştırmalarda insan beyninin kendi kendine uyuşturucu etkisi sağlayacak yetilerinin bulunup bulunmadığı üzerinde çalışılmaktadır. Şayet bu mümkün bir şey ise mistik tecrübeler sırasında zihnin sınırları arasındaki geçişleri engelleyen duvarların incelticisinin beynin üretmiş olduğu bu doğal uyuşturucu olduğunu söylemek mümkün olabilir.

James'in anestezi tecrübeye dair de bir örneği bulunmaktadır. Bu örnek yine Symonds'un tecrübelerinden aktarılmaktadır;

“Boğulma ve tıkanma geçtikten sonra, kendimi tamamen bir boşlukta hissettim. Daha sonra bazen siyah bazen de etrafta neler olup bittiğine dair görüntüler veren şiddetli ışık parıltıları ortaya çıktı. Ruhum birdenbire, açıkça benimle meşgul olan, beni adeta yoğun kişisel “huzur” gerçeğiyle tutan Tanrı'nın farkına varınca ölüme yaklaştığımı zannettim. Onu üzerime vuran bir ışık gibi hissettim. Hissettiğim vect halini tarif edemem. Sonra, anestezinin verdiği etkiden yavaş yavaş uyandıkça, benim önceden dünyayla olan alakam geri dönmeye, Tanrı'yla ilişkide olduğum hissi ise sönmeye başladı... Ancak hakikate dair hissî bir soru hala durmaktadır. Benim bedenim dışarıdan gelen tesirlerin ve fiziksel ilişkilerin farkında olmadığında, hakikate dair derûnî hissin bir vehim veya aldanış değil de bir tecrübe olması mümkün müdür? Yine ben o anda bazı azizlerin her zaman hissederek söyledikleri şey olan Tanrı'nın ispatlanamaz ama inkâr da edilemez kesinliğini hissetmiş olabilir miyim?”⁶⁷¹

670 Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdulkerim Bahadır, İstanbul, 2004, s. 69-70.

671 W. James, VRE, s. 377.

James'in bizzat kendi kendine yaptığı nitro oksit denemeleri de mevcuttur. Bu deneyler sırasında eline kalem kâğıt alarak bir şeyler yazmaya çalışmış ancak pek de anlamlı şeyler yazamayınca bu deneylere son vermiştir.⁶⁷²

9.2.5. Huzur Tecrübeleri

James'in mistik deneyimler merdivenindeki en üst basamakta ise huzur tecrübeleri vardır. Bu tecrübeler Tanrı'nın doğrudan ve aniden farkına varıldığı tecrübeleri kapsamaktadır ve şu veya bu şekilde tüm huzur tecrübelerinde ortaktır. James, huzur tecrübesine örnek olarak Trine isimli birinin bir memurdan naklettiği mistik tecrübeyi göstermektedir. Bu memur görevde olmadığı bir zamanda, akşam evine giderken öylesine canlı bir birlik hali yaşar ki, sonsuz güçle olan birliğini öyle fark eder ki, bu sonsuz ruh onu öylesine doldurur ki sanki havalanmıştır ve ayakları kaldırıma zor değmiştir.⁶⁷³ James, bu tecrübeye dair birçok örnek vermekle beraber bu konudaki son bir örneğine daha yer verip bu tecrübe biçimini de sonlandırabiliriz. Bu örnek ise J. Trevor'un otobiyografisinden aktarılmaktadır;

“Parlak bir pazar sabahı karım ve çocuklarım Macclesfield'deki Üniteryan Kiliseye gittiler. Sanki tepelerdeki güneşin ışıltısını, parlaklığını terk edip kiliseye gitmek o anda benim için ruhanî bir intihar gibiydi. Onlarla birlikte olmanın imkânsız olduğunu ve hayatımda yeni bir ilham ve genişleme ihtiyacını hissettim. Bastonum ve köpeğimle çıktım ve üzgün, isteksiz bir şekilde karımı ve çocuklarımı kasabaya gitmeleri için bıraktım. Gündüzün o sevimliliğinde tepelerin ve vadilerin güzelliğinde üzümlük ve pişmanlığım kayboldu. Yaklaşık bir saat ‘Cat and Fiddle’ denen yere götüren yolda yürüdüm ve tekrar geri döndüm. Dönerken aniden bir uyarı olmaksızın tasvir edilemeyecek kadar şiddetli içsel bir huzur, sevinç ve güvenlik hali ile cennette olduğumu hissettim. Işık banyosu yapmış gibiydim. Sanki dışsal durum içsel etkiyi oluşturmuştu. Sanki etrafımdaki manzara daha net olarak ortaya çıkmıştı ve bana öncekinden daha yakındı. Sanki bende bedenim ötesine geçme duygusu hâsıl olmuştu... Bu derin duygu azalan bir güçle eve varıncaya kadar devam etti ve daha sonra da kayboldu.”⁶⁷⁴

James'in mistik tecrübe hiyerarşisindeki tecrübe seviyeleri görüldüğü üzere en basit bir ani kavrayıştan insanın kendini kaybettiği durumlara kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu sebeple James'in mistik tecrübenin alanını ziyadesiyle geniş tuttuğu sonucuna varabiliriz.⁶⁷⁵ Kanaatimizce James'in mistik tecrübeleri bu kadar geniş tutmasının sebebi her insanın az ya da çok yaşamış olduğu benzer tecrübelerin

672 W.James, VRE, s. 373-374; J. Polet, “William James and The Moral Will”, Humanitas, vol.14, is. 2, 2001, s. 42; R. R. Niebuhr, agm, s. 231.

673 W.James, VRE, s. 379.

674 W.James, VRE, s. 382-383.

675 James'in mistik tecrübe seviyeleri için bkz. W.James, VRE, s. 368-383; R. R. Niebuhr, agm., s. 231.

bazı özel kişilerde çok daha derin bir biçimde yaşanmış olduğu sonucuna varmak suretiyle bu tarz tecrübelerin var olduğunu ve rasyonelliğini vurgulamak amaçlıdır. Nitekim her insan kendisinde bu tecrübeleri en alt seviyede veya orta seviyede yaşamaktadır ve bunun bir ileri veya iki ileri seviyede daha yaşanamayacağını iddia etmek mantıksız olacaktır.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere James mistisizmi sporadik ve metodik olarak iki biçimde ele almaktadır ve şu ana kadar verdiği örnekler de sporadik mistik tecrübelerle dair örnekler ve özelliklerdir. Bunun yanında James, metodik mistisizme de dinler bağlamında temas etmektedir. Hinduizm, Budizm, Vedantizm, İslâm ve Hristiyanlık'taki mistik bilinç geliştirme biçimlerine temas eden James, bunlar hakkında sadece tanımlayıcı bilgiler vererek bu dinlerin metotları ve yolları hakkında tanımlamanın ötesinde özel bir bilgi vermemektedir. Sadece bu dinlerdeki mistik tecrübelerle dair örnekler aktararak mistisizmin metodik biçiminin niteliğini göstermektedir.⁶⁷⁶ Ancak bizlerle ilişkili olması bakımından tasavvuf düşüncesi hakkında James'in İslâm mutasavvıfı olarak sunduğu ismin Gazalî (1058-1111) olduğunu ve tasavvuf tanımından alıntı olarak da Gazalî'nin *el-munkız*⁶⁷⁷ adlı eserinden bir bölüme yer verdiğini, ayrıca kendi ifadesiyle İslâm Tasavvuf düşüncesi hakkında ciddi bir birikimi olmadığını, bu sebeple de İslâm Tasavvufu'nun Hinduizm tesirleriyle İslâm dünyasına girdiğinin düşünülebileceğine⁶⁷⁸ dair bir fikir beyan ettiğini ifade edebiliriz.

James'in mistisizme dair görüşlerini ele aldıktan sonra mistisizmin değeri hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

9.3. Mistik Bilincin Değeri

James, mistik tecrübeleri değerlendirirken de pragmatik ve ampirik metoddan taviz vermemektedir. Bu tecrübelerin de sonuçlarına göre değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. Bununla birlikte mistik hallere dair üç temel değerlendirme yapmaktadır. Bunlardan ilki, mistik hallerin kendilerine arız olan kişiler üzerinde mutlak hâkim olduğu ve hâkim olmaya da hakkı bulunduğu dair yaptığı değerlendirmedir. Ona göre, bir psikolojik gerçek olarak şiddetli mistik haller, bu mistik hale maruz kalan kişiler üzerinde otorite sahibidir. Bu haller bu kişi için o anda oradadır ve gerçekten de vardır. Bu sebeple rasyonalizmin bu hakikat hakkında mırın kırın etmesi nafi'dir. Şayet bir kişiye arız olan mistik hakikat,

676 Bkz. W.James, VRE, s. 383-393.

677 W.James, VRE, s. 388-391; İmam-ı Gazalî, *Dalaletten Hidayete (el-Munkız min-ad Dalal)*, çev. Ahmet Subhi Fırat, İstanbul, ts, s. 70-81.

678 W.James, VRE, s. 388.

kişinin kendisi sayesinde yaşayabileceği bir kudrete sahip olursa bu mistik hali yaşamayan çoğunluğun mistik hale inanan kişinin hayatına ve nasıl yaşaması gerektiğine müdahale hakkı yoktur. Bu kişilere ne kadar müdahalede bulunulursa bulunulsun boşunadır. Onlar hapishaneye de atılsalar, tımarhaneye de atılsalar onların fikirleri değişmez. Hatta inançlarına daha sağlam bağlanmalarına sebep olur. James'e göre aslında mistiklerin kendi inançlarını desteklemek için zikrettikleri kant ile rasyonel zihinlerin aklı inançları tabiat olarak benzerdirler. Akılcıların algılama ve gerçeklik anlayışları duyulara dayanırken, aynı şekilde mistikler için de kendi olguları doğrudan idraklerle algılanır. Onların duyu organları çalışmasa da onlar kesinlikle epistemolojik niteliklerinde duygularını kullanırlar. Kısacası mistik, öyle kolayca saldırıya maruz kalabilecek kadar güçsüz ve korunaksız değildir. Onlardan ister hoşlanılsın ister hoşlanılmasın kendi inançları doğrultusunda başkalarını rahatsız etmeden yaşamalarına müsaade edilmelidir.⁶⁷⁹

James'in mistisizm ile ilgili olarak üzerinde durduğu ikinci değerlendirmede mistik olmayanların mistiklere tanınması gereken özgürlüğün aynı şekilde mistik olanlar tarafından da mistik olarak yaşamak istemeyenlere karşı da tanınması gerektiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte mistikler kendi tecrübe ettikleri ve yaşadıkları hayat biçiminin birçok kişi tarafından yaşandığını ve bu sebeple de yanlış olmalarının mümkün olmadığını söyleyerek diğerleri üzerinde dayatmada bulunmamalıdır. Nitekim bu sadece rakamlar ile ilgili bir durum olup; aksi bir iddia rasyonalistler tarafından da ileri sürülebilir ve onlar da mistisizme inanmamak üzere geniş bir uzlaşma oluşturabilirler. İnsanlar tercih ettikleri kalabalıkları kendi hayatlarına uygun olmaları sebebiyle tercih ederler. Bu gruplardan birinin diğerinden fazla olması onların hakikatini değiştirmez. James aynı zamanda bu mistik gruplara ciddi bir biçimde bakıldığında aralarında mutluluğa ulaşma dışında çok fazla ortak yönün de bulunmadığını ifade etmektedir. Hatta mistisizm biçimlerinden dinî mistisizm, en özel yere sahip olmasına rağmen birçok ekole bölünmüştür ve bu ekollerin bile kendi aralarında birçok farkları vardır. Dinî mistisizmlere bakıldığında bazılarının monist, bazılarının düalist, bazılarının ise panteist oldukları rahatlıkla görülebilir. Bu farklılıklar dışında mistik duygular, kendine has duygusal özelliklere uygun bulabildikleri tüm felsefe ve teolojiler ile bir evlilik ilişkisi kurabilirler. Bu sebeple de mistik duygular herhangi bir inancın lehine olacak şekilde de değerlendirilmemeli ve mistik duyguların saygınlığı bir inanç sisteminin öne

679 W. James, VRE, s. 408; Bkz. Celal Türer, WJAA, s. 140; R. R. Niebuhr, agm., s. 232.

çıkarılması için de kullanılmamalıdır.⁶⁸⁰ Nitekim görüleceği üzere birçok inanç biçiminde metot veya uygulama farklılıklarına rağmen mistik unsurlar bulunabilmektedir.

James'in mistisizme dair üçüncü önemli değerlendirmesi ise mistik hallerin geldikleri nokta sebebiyle değil, sonucunda insana kazandırdıkları sebebiyle değerli görülebileceği iddiasıdır. James, dini mistisizmin genel mistisizmin sadece yarısı olduğunu, bunun dışında ders kitaplarında sadece delilere dair yazılanlar dışında bir gelenekleri olmayan ve genelde paranoya biçiminde gelişen mistisizmin de gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtir. Bu mistisizmde, dinî mistisizmin aksine şeytanîlik ile karşılaşılır. Bu tür durumlarda da aniden kavrayış, dinî mistisizmdekine benzer sesler, görüntüler, rehberler ve dış güçler tarafından kuşatılma hissi mevcuttur. Ancak bu sefer duygular kötümserdir ve rahatlamadan ziyade bir sıkıntı söz konusudur. Anlamlar korkunç, kuvvetler ise hayatın düşmanlarıdır. James, her iki mistik duygu biçiminin de kaynağının bilinçaltı olduğunu, orada şeytan ve meleğin bir arada bulunduğunu, bu sebeple de bilinçaltından gelen her şeyin sırf oradan gelmesi sebebiyle doğru olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu sebeple bilinçaltından gelen herşey tıpkı dünyada sıradan biçimde elde ettiğimiz tüm bilgiler gibi ampirik metotlarla test edilerek süzülmalıdır. Ayrıca mistik haller aşk, hırs gibi heyecanlanmalardan ibarettir ve kural olarak sadece bilincin sıradan dış datalarını duyuyüstü bir anlam katarak alırlar. Bizim sahip olduğumuz vakıalara yeni bir anlam katarak aktif hayata dair bir bağlantı sağlar ve duygularla algılanan şeyleri reddedemezler.⁶⁸¹

Sonuç olarak, James, mistik tecrübelerin kişilerin kendi tercihlerine bırakılması gerektiğini, bu tür tecrübelerle elde edilen bulguların kimseye dayatılamayacağını, mistik hallerin sırf mistik olmaları sebebiyle bir otoriteye sahip olamayacaklarını, mistik tecrübelerde de aynen duyu tecrübeleriyle elde edilen bilgilerdeki gibi hataların olabileceğinin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Ancak şu da bir gerçektir ki üst derecedeki mistik haller, dinî bir mistik algısı olmayanların dahi etkilenebilecekleri yönlerde işaret edebilirler. Bu tecrübelerin muhataplarının elde ettikleri sükûnet, emniyet ve güven gibi duygular görmezden gelinemeyecek tezler sunarlar. Ayrıca mistik hallerin iyimserliği üzerinde durulup yorumlandığında, mistik hallerin anlamına dair en doğru bilgiler elde edilir. Mistik hallerin sundukları

680 W.James, VRE, s. 409-410.

681 W.James, VRE, s. 411-412; E. Boutroux, age, s. 356; R. R. Niebuhr, agm., s. 232.

bilgilerin doğruluğuna dair ihtimal vermek, dinî bilincin üzerine dayanacağı şey olacaktır.⁶⁸²

James'in kendi sistemi içinde tutarlı görünen mistik tecrübe görüşü; mistik tecrübenin kültürden kültüre değişiklik göstermesi sebebiyle genel geçer bir hüküm sahibi olamaması, mistik tecrübe ile bu tecrübenin yorumu arasındaki farklılıklar, mistik tecrübenin özellik itibarı ile objektiflik ölçütünü taşıyamaması, bu tecrübeyi yaşayanların doğru veya yalan söyleyip söylemediğinin anlaşılabilmesi gibi sebeplerle eleştiri ve itirazlara maruz kalmıştır. James, bu eleştiri sahiplerinin öncelikle pragmatik ölçütün değerini anlayamadıklarını, meseleye pragmatizm açısından bakmadıklarını söyler. Bu noktada James'in görüşlerinin yetersiz olduğunu söyleyebilirsek bile, bu eleştirilerin hiçbiri mistik tecrübenin sadece bir hayal olduğunu ispatlayabilecek bir niteliğe sahip değildir. James'e göre mistik tecrübe, her ne kadar Tanrı'nın varlığı düşüncesine götürmede zorlukları beraberinde taşıyorsa da özellikle "kalbin temizlenmesi" aşaması ahlakî bir aşamadır. Bu sebeple mistik tecrübe yalnız başına kişiyi Tanrı'ya götüremese de daha yüksek yaşama halinin, ahlakî yaşayışın gerçekleştirilmesinde büyük rol oynar.⁶⁸³

James'in mistik tecrübeler yaşamamış olduğunu ve mistik tecrübeleri ikinci elden aktardığını daha önce de ifade etmiştik. Ancak bizim James'in yaşamadığını ifade ettiğimiz mistik tecrübe türü basit seviyelerdeki değil de en azından üçüncü seviyenin üstündeki seviyelerdir diyebiliriz. James hem kendisinin böyle bir tecrübe yaşamadığını ifade etmekte hem de mistik tecrübenin herkesce yaşanabilen türlerine de örnek vermektedir. Bu sebeple bu konu çok net olmasa da yukarıda ifade ettiğimiz gibi üst düzey bir mistik tecrübe yaşamamış olması sebebiyle James mistik tecrübe yaşamamış olduğunu söylemiş olabilir. Bunun yanında James mistik tecrübeye dair bir sempati de duymaktadır. Onun bu tecrübelerle verdiği önem ve bu tecrübelerle inanmasının sebebini anlamak için onun hakikat teoremindeki düşünceleriyle bağlantı kurmak gerekmektedir. James, mistik tecrübeye dair doğrudan bir kanıt inanmaktan çok, dolaylı kanıt dediği doğrulama biçimiyle mistik tecrübeleri doğrulamaktadır. Ona göre bir şey direkt olarak doğrulanamıyor ise dolaylı olarak da doğrulanabilir. James'in gözlemlediği tecrübeler ve bu tecrübeleri yaşayan kişilerin ifadeleri arasındaki tutarlılıklar, ifadelerinin gerçeklerle ilişkisi, onların bu tecrübeleri yaşamalarının altında yatan sebepler, bu tecrübe sonrasındaki davranış biçimleri ve onların bu davranışlarından doğan kişisel ve toplumsal pozitif sonuçlar

682 Willam James, VRE, s. 410-413; R. R. Niebuhr, agm., s. 231.

683 C. Türer, WJAA, s. 142; Bkz. C. S. Yaran, age, s. 35.

James'in bu tecrübelerle dair dolaylı kanıtları bir delil olarak kabul etmesi için yeterli görünmektedir. Dolaylı da olsa bir kanıtı sahip olabilen mistik tecrübelerin doğru olabileceği ihtimali, reddedenlerin toptancı yargılarına nazaran daha yüksek görünmektedir.

İhtida, azizlik ve mistisizm gibi üç önemli ve zor konudan sonra James dini tecrübenin daha basit türlerinden bahseder. Bunlar günah çıkarma, kurban, dua gibi tecrübe türleridir.

10. DİĞER DİNİ TECRÜBE TÜRLERİ

James, ihtida, zâhidlik, azizlik ve mistisizm gibi konuların ardından kurban, günah çıkarma ve dua gibi dini ibadetlere de kısaca değinmektedir. Özellikle dua konusuna özel bir önem vermektedir. James'in dini tecrübe türlerinden kabul ettiği ve dini kitaplarda en fazla kendisinden bahsedilen dua, kurban ve günah çıkarma hakkındaki görüşleri acaba nelerdir? Duanın bir geçerliliği ve etkisi var mıdır? Duanın bütün türleri aynı mıdır? Günah çıkarma acaba gerçek bir niteliğe sahip midir? Kişilerin günahları affedilebilir mi? Kurban nedir? Eski ve yeni kurban anlayışlarında bir değişim var mıdır?

10.1. Dua

James, duaya dair, döneminde yapılan negatif eleştirileri temel alarak bunların haklı eleştiriler olmadığını ortaya koyma amaçlı yorumlarda bulunmakta ve duayı önce Tanrı'dan bir şey isteme amaçlı ve onunla bağlantıda kalma amaçlı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tanrı'dan bir şeyler istemeye dair olan duaları ise fiziksel sebep-sonuç kurallarına göre işleyen ve hastalıklardan kurtulma vb. gibi kişilerin psikolojik etkilerinin de rol oynayabileceği konular hakkında yapılan dualar olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

James, hastalarla ilgili olarak yapılan dualar hakkında, belli ortamlarda duanın iyileşmeye katkıda bulunduğu dair medikal bir olgunun var olduğunu düşünmektedir. Hasta kişilerde dua terk edildiğinde moral sağlığının da bozulması sebebiyle negatif etkiler meydana gelir. Havanın düzgün olması için yapılan dualar ise James'e göre farklı değerlendirilmelidir. Kuraklıklar ve fırtınalar fiziksel sebeplerle ortaya çıkarlar ve dualar bu konuda olacak olanları engelleyemezler.⁶⁸⁴

Tanrı'dan bir şeyler istemek için yapılan duaları, duanın sadece bir kısmını teşkil eder. James'e göre dua, daha geniş bir anlamda ele alınarak Tanrı ile derunî bir

684 W.James, VRE, s.444.

ilişki olarak görüldüğü takdirde bilimsel eleştirinin ona dokunamayacağı görülür. Bu geniş anlamdaki dua dinin ruhu ve özüdür.⁶⁸⁵

James, kişilerin yaptıkları dualarda karşılıklı bir alış-veriş duygusunu hissetmelerini önemsemekte ve bu alış-veriştten elde edilecek sonuçların da hakiki ve sahte dinin belirleyicisi olabileceğini düşünmektedir. Bunun yanında duanın tesir alanını da subjektif olarak görmektedir. Ona göre dua sırasında hemen değişikliğe uğrayan şey dua eden kişinin zihnidir.⁶⁸⁶ Dini literatürde her ne kadar kişiler duanın sonuçlarını Tanrı'ya güvenleri sonucunda kendilerine verilen hediyeler olarak görüyorlarsa da dualar sonucunda gerçekleşen şey dua eden kişi ve Tanrı arasında kurulan ilişki biçimindeki değişikliklerdir. İnsan kendisiyle Tanrı arasında öyle bir ilişki kurar ki sonunda işleyiş insana göre değişmek yerine insan o işleyişe göre değişerek uyum sağlar. Böyle bir durumda doğanın dış yüzünün değişmesine gerek yoktur. Doğaya bakan kişiye göre doğanın anlam ve ifadesi de değişir. James bu durumu bir kişinin bir şeye severek veya sevmeyerek bakmasına benzetmektedir. Ona göre doğanın dış yüzü sıcak veya soğuktur, ancak kişi soğuk olarak gördüğü yönlere sevgiyle baktığında o alan sıcak bir hale dönüşür. Şu halde bir kişinin duyguları dua vasıtasıyla Tanrı ile temas halinde olduğu takdirde korku ve bencilliğin ortadan kalkmasına bağlı olarak insan bu ruh dinginliği içinde güzel fırsatlar yakalar. Bu insanlar için sanki bütün kapılar açılır, bütün yollar düzeler ve eski dünyasının yerine yeni bir dünya gelir. Böyle bir bakışla bakıldığında ve herşey Tanrı'ya nispet edildiğinde yaygın olan durumlarda daha üstün ifadeler bulunur ve alışkanlığın tanıdık şeylere verdiği ölümlük ortadan kalkarak bütünsel bir değişiklik meydana gelir. Bu durum uykusundan uyanmış bir zihin halinin durumuna benzer.⁶⁸⁷

James'e göre, dindar kimseler tabii olayların kendilerinde meydana getirdikleri rahatsızlıkları da ilahi maksatla ilişkili görürler ve bunu bir imtihan olarak görürler. Dua böyle bir durumda bu kişilere imtihana sabretme gücü sağlar. O halde dualı hayatın her aşamasında görülmektedir ki, Tanrı tarafından kişinin ihtiyacı olan şeyi sağlamak üzere bir enerjinin indirildiği ve o enerjinin fenomenal âlemde iş gördüğüne dair bir inanç vardır. Bu iş görme halinin gerçek olduğu kabul edildiği takdirde bu enerjinin doğrudan tesirinin subjektif veya objektif olması çok da önemli

685 W.James, VRE, s.444; R. R. Niebuhr, agm, s.232; Bkz. E. Boutroux, age, s. 355; C. Türer, WJAA, s.136; E. K. Suckiel, WJPR, s.116-117.

686 W.James, VRE, s.445; R. R. Niebuhr, agm, s.233; E. K. Suckiel, WJPR, s.116.

687 W.James, VRE, s.445-455.

bir fark oluşturmaz. Temel dini husus, duada diğer zamanlarda uyuşuk halde bulunan enerjinin aktif hale gelerek ruhani tesirin ortaya çıkmasıdır.⁶⁸⁸

James'in dua ve duanın etkilerine dair de birçok alıntısı⁶⁸⁹ bulunmakla birlikte genel olarak dua hakkındaki ifadelerini anlayabilmemiz açısından gerekli olmadıkları için bunlara değinmeyeceğiz. Dua konusunda James, Tanrı ile ilişki kurulması bağlamında insanların bu ilişki sonucunda elde ettikleri gerçek sonuçları da Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak görmektedir. Ona göre bilinç veya bilinçaltı alan vasıtasıyla fenomenal dünyada gerçek etkiler oluşturan sebepler de gerçek olarak nitelendirilmelidir. Onun bu görüşlerini uygulamış olduğu pragmatik metot bağlamında da değerlendirdiğimizde tutarlı görmekteyiz. Nitekim gerçek dünyaya etkileri açısından empirik, pozitif etkiler sebebiyle de pragmatik bir durumun duada söz konusu olduğu aşikar görünmektedir.

10.2. Günah Çıkarma (Confession)

Dilimizde "itiraf" anlamına gelen "confession" terimini biz teknik olarak Hristiyanlık'ta günah çıkarma olarak bilinen uygulama anlamında ele almaktayız. Nitekim James, "confession" terimi altında bu uygulamaya işaret etmektedir.

James, günahların itirafını psikolojik olarak ele almaktadır. Ona göre günahların itirafı, duygunun daha derunî ve ahlâkî bir aşamasına karşılık gelmektedir. Günah çıkarmak bir kimsenin ihtiyacı olduğunu düşündüğü genel bir temizlenme sisteminin parçasıdır. İtirafıta bulunan bir kişi için artık sahtelikler bitmiş, gerçeklikler başlamıştır ve o kimse artık çürümüşlüğü dı­şa vurmıştır. Bu kişi günah­tan ve bu çürümüş­lükten gerçekten kurtulmamış olsa da en azından riyakâr bir şekilde erdemli rolü yapmaz ve doğru bir şekilde yaşamaya başlar.

Bu uygulamaya duyulan ihtiyaç günahkâr açısından bakıldığında kolaylıkla reddedilmez. Kişi günahının kapalılığı ve içindeki irinin patlayıp rahatlığa kavuşması gereğini hisseder. Bu kişiler için günahı dinleyen şahsın çok değerli biri olmasına gerek de yoktur. Önemli olan kişinin bu sırrını açığa vurması ve içindekini boşaltmasıdır. James, günah çıkarma ile ilgili olarak da kişisel yapıların etkili olduğunu düşünmektedir. Katolik Kilise'nin tamamen faydacı sebeplerden dolayı günah çıkarma geleneğini yerleştirmeleri ve İngilizce konuşan Protestanların tabiatları icabı pek de sosyal olmamaları sebebiyle günahlarını sadece Tanrı'ya açması kişisel yapıların günah çıkarmaya etkisi hakkında örnek olarak verilebilir.⁶⁹⁰

688 W. James, VRE, s.456-457; R. R. Niebuhr, agm, s. 233.

689 Bkz. W.James, VRE, s. 444, 446, 447-449, 451-453,454-455, 456.

690 W.James, VRE, s. 443.

James'e göre günah çıkarma diyebileceğimiz bu gelenek psikolojik bir ihtiyaçtır ve kişinin rahatlamasına sebep olması dolayısıyla kolaylıkla reddedilmemelidir. Tam olarak James'in Tanrı'ya yapılan itiraflar hakkında ne düşündüğünü ifadelerinden anlayamasak da onun düşünce yapısıyla düşündüğümüzde burada önemli olan itiraftan duyulan temizlik ihtiyacı sebebiyle yapılmasıdır. Bunun kilisedeki bir papaza veya direk Tanrı'ya yapılması çok da önemli değildir. Hatta herhangi bir kişiye yapılması bile aynı ihtiyacın giderilmesinde kullanılabilir.

10.3. Kurban

James, neredeyse tüm dinlerde bir şekilde var olan kurban kavramının kültür rafine oldukça değişim gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre kültür rafine olup incelidikçe yanan sunaklar ve erkek keçilerin kanı yerine daha ruhani kurbanlara yönelmişlerdir. James'e göre Yahudilik, İslâm ve Budizm kurban ritüeli açısından birbirlerine benzemektedirler. Ancak Hristiyanlıkta ise kurban fikri mecâzî olarak İsa'nın kendini kurban etmesinde mevcuttur. Bu dinler zaman geçtikçe gereksiz kurbanlar yerine kalbin sunaklarına ve iç benliğin terk edilmesi suretiyle ortaya konan kurban metotlarına doğru yönelmişlerdir.⁶⁹¹ James, bu tarz nefsin kurban edilmesine dair birçok yorum ve örneğe ise zahitlikle ilgili meselede değinmiştir.

James'in kurban ibadetleri hakkındaki görüşlerine baktığımızda kişilerin kendi nefis ve arzularına dair isteklerini kurban etmeleri anlayışının dinlerde mevcut olduğunu kabul etmekle birlikte daha ilkel ve gereksiz olarak gördüğü hayvan kurban etme gibi ibadetlerin devam ettiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim James'in kendisinin de itiraf ettiği gibi İslam hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması İslam'da bu tip bir kurbanın ortadan kalkmış olduğu gibi yanlış bir fikre kapılmasına sebep olmuş olabilir. Hayvan kurban etme biçiminde yapılan ibadetin altında yatan sebepleri yeteri kadar bilmiyor olması da bunları gereksiz ve kaba olarak görmesine sebep olmuştur. Kanaatimizce James, özellikle İslam'daki kurban uygulamasının altında yatan bireysel ve toplumsal yardımlaşma bilinci, yardım edebilmenin verdiği rahatlama ve huzur gibi psikolojik boyutları gerektiği kadar analiz edebilmiş ve pragmatik süzgecinden geçirebilmiş değildir. Bu ibadetin toplumsal ve psikolojik faydası pragmatik olarak da görmezden gelinemeyecek kadar faydalı ve gerekli bir ibadet olarak görülebilir.

691 W.James, VRE, s. 442.

SONUÇ

W.James, inançlı ve entelektüel bir ailede dünyaya gelmiş, ciddi maddi sıkıntılar yaşamadan çocukluk ve gençlik dönemlerini geçirmiştir. Ayrıca yetiştiği aile ortamı ve bu ailenin entelektüel yapısı onun felsefi gelişiminde önemli bir paya sahip görünmektedir. Yine babasının dindar kişiliğinin James'in bilinçaltını ve dine olan ilgisini oldukça etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Pragmatizm düşüncesinin gelişmesinde Charles Sanders Peirce'i kurucu, William James' geliştirmesi, John Dewey'i ise zirveye taşıyan kişi olarak nitelendirebiliriz.

Peirce, pragmatizmi kavramlar üzerinde kullanırken James bu bakış açısını teoloji üzerine çevirir. Başlangıçta bir metot ve araç olmaktan öteye geçemeyen pragmatizm, günümüzde de halen birçok kaynakta sadece metot ve bakış açısı olarak gösterilse de James'in bu metodu felsefi problemlerin çözümünde kullanmış olması onu bir felsefi anlayış haline getirmiştir denilebilir.

W.James, felsefeyi bizatihi insan gayelerine hizmet eden bireysel enerji ve mizaç ile ortaya çıkan çok önemli bir teleolojik ürün olarak görür. Çünkü ona göre felsefenin amacı ne ise pragmatizmin amacı da aynıdır. Bu nedenle W.James'e göre felsefe, günlük hayatın somut tecrübî özelliklerine her noktada uygulanabilmelidir. Felsefi bir iddia veya sistem ona inananların hayatlarında makul sonuçlara sahip değilse pragmatik olarak anlamsız sayılır. Bu bağlamda James, kendini kavramsal analizlerle sınırlayan her türlü felsefeyi de eleştiren, felsefe ve pragmatizmin amaçlarını aynıleştiren bir düşünce yapısına sahiptir.

James'in pragmatik anlayışının felsefi anlamda diğer düşüncelerden en önemli farklarından birisi olarak mutlak doğrulara sahip olmayışını gösterebiliriz. Bugün için pratik sonuçları olan ve değerli bir şey, yarın için çok anlamsız bir hale gelebilir. Bunun açık örneklerini günümüz Amerika'sının hayat tarzında sıklıkla görmek mümkündür. Örneğin bir Amerikan üniversitesinde pratik anlamda faydası olmayan bir ders anında müfredattan kaldırılırken, ihtiyaç duyulan yeni derslerin hemen eklendiği görülür. Bugün pragmatizmin Amerika'da, bir hayat felsefesi, eğitim felsefesi, siyaset felsefesi ve hatta bir din felsefesi anlamında varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Pragmatist anlayış günümüzde sıradan insanlar nezdinde menfaatçilik anlamındaki bir olumsuz düşünce olarak görülse de pratikçilik, umutçuluk gibi

düşünceleri içinde barındıran entelektüel ve önemli bir felsefe anlayışı görünümündedir.

James'in sağduyu anlayışı dünyanın ebediyen tamamlanmamış, her zaman kendine yeni bir şeyler eklenen veya eksilen bir varlık olduğu görüşüne dayanır. Bu sebeptendir ki, bilgi de tamamlanmamış ve eksiktir. Her zaman için yeni eklemelere açık, gelişen ve değişen bir özellik taşır. Bilginin gelişimi ise su damlacıklarının birbirlerine eklenmesi gibidir. Yeni doğrular, yeni deneyimlerin ve eski doğruların birbirlerini etkilemeleri sonucu ortaya çıkar. Bu şekilde en eski doğruların kalıntılarını en yeni doğrularda görmek mümkündür. James, insanları sağduyuya ve tüm düşüncelerine dair bilgilerini irdelemeye davet etmekle birlikte bu çeşitli düşünce biçimlerinin ortadan kaldırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Onun bu düşüncesi çoğulcu hakikat anlayışı ve mutlak hakikatlerin var olmadığı düşüncesiyle de uyumlu görünmektedir.

James, tekabüliyet ve tutarlılık teorilerine alternatif olarak pragmatik hakikat teorisini ortaya koymaktadır. Burada temel amaç ise hakikatin mahiyeti ile ilgili geleneksel problemi çözmek ve tüm tartışmalara rağmen çözümlenemeyen metafizik tartışmalara dair pragmatik metodu alternatif olarak sunmaktır. James'e göre hakikat keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, aksine icat edilmeyi bekleyen bir şeydir. Hakikatlere dair James'in bu görüşünün, tüm geleneksel hakikat teorilerinin dışında orijinal bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Bu hakikat teorisinde temel kriter ise doğrulanabilirliktir. Bu doğrulanabilirlik ise nesnel anlamda somut bir değişiklik, fayda ve tatmin sağlamakla ortaya çıkar. Doğrulanabilirlik aktüel veya gelecek zamanda olabilir. James'in mutlak hakikatlere dair görüşü de orijinal bir yapıdadır denebilir. Çünkü ona göre mutlak hakikatler de mevcut değildirler ve günü geldiğinde insanlar tarafından icat edileceklerdir.

James'in hakikat anlayışında ilk kez doğru fikirlerin pratik değeri fikirlere karşılık olan nesnelere pratik değerinden çıkarılmıştır denebilir.

İnsanın inanma arzusu James'in üzerinde durduğu önemli bir sorundur. James, inanmanın herkesin hakkı olduğunu, kayıtsız bir imanı savunmaktan çok bireyin kişisel risk alanında kişisel iman hakkının meşruiyetini savunur. Ona göre gerekli deliller bulunana kadar beklenmesi gerektiği düşüncesi din ile ilgili konularda rasyonel bir anlayış değildir. İnsanlar hakiki önermeler karşısında yeterli delili beklemeksizin inanma hakkına sahiptirler. James'in "inanma arzusu" anlayışı Pascal'ın matematiksel inanç teorisi temeline dayanıyor görünse de, sadece

matematiksel oranlar vermenin yanında rasyonel sebepler de öne sürmesi sebebiyle daha detaylı ve daha sağlam temellere oturtulmuş bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.

James'in pragmatik din anlayışına dair görüşlerini ifade ederken bir başka önemli orijinal fikre yer verdiği görülür. O da âlemin menşeinin Tanrı veya madde olduğu tartışmasının anlamsızlığıdır. Çünkü ona göre yapılması gereken şey âlemin menşesine dair boş tartışmanın yerine âlemin geleceği sorgulanmalıdır. James, madde kaynaklı bir dünyanın geleceğe dair insanlığa sadece yok oluş ve karanlığı vaat edebileceği, Tanrı fikrine dayalı bir dünyanın ise kurtuluşu vaat edebileceği düşüncesiyle, Tanrı temelli bir dünyayı pragmatik anlamda kurtuluş fikrini içermesinden dolayı daha rasyonel bulur.

James'in mizaç farklılıklarının felsefe farklılıklarının da sebebi olduğuna dair görüşünün dinî farklılıklar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu farklılıklar ise mutlak hakikatlerin var olmadığı bir dünyada James için kargaşadan çok bir zenginliğin ifadesidir. Dolayısıyla James için herkesin kendi dininin hakikat olduğu bir dünyada aslında tüm dinler de birdir ve Tanrı tasavvurlarının da hangi biçimde olduğu fark etmez diyebiliriz.

James'in kişisel inancına dair bazı kaynaklarda dindar bir kişiliğe sahip olduğu ifade edilirken bazılarında da bunun aksi olduğu yönünde değerlendirmeler vardır. Ancak James çocukluğundan beri Hristiyan kaynakları ile uğraşmış, bunlar kendi çocuklarına da öğretmiştir. Hristiyanlığın kurumsal yapısına karşı eleştirel bir tavır içinde olan James'in bir kilise dindarlığından çok Tanrı ile aracısız bir ilişki içinde olmak anlamında duygusal bir dindar olduğunu ifade edebiliriz.

James'in din ve nöroloji ilişkisini ele alırken, tıbbî materyalistlerin birçok dinî şahsiyetin yaşamış olduğu olağanüstü hallerin fiziksel hastalıklarla ilgili olarak ortaya çıkan şeyler olduklarına dair düşüncelerini eleştirdiği görülür. Çünkü ona göre nasıl ki, bilimsel dehaların ortaya koydukları eserlerin sadece kendileri değerlendiriliyor ve dehanın sahip olduğu fiziksel maraziyeler göz önünde bulundurulmuyorsa dinî alanın dehalarının da ortaya koydukları ürünler öylece değerlendirilmelidir. Zira dinî tecrübeyi nörolojik kaynaklı reddediş çabası boşunadır. Bu iddiasında James'in peygamberler de dâhil olmak üzere birçok önemli dinî şahsiyete yakıştırılan nörolojik hastalıklar ve bunlardan dolayı da getirdikleri ürünleri yok sayan materyalistlerin düşüncelerine önemli bir eleştiride bulunduğu söylenebilir. James'in bu tezi birçok ilahi dinin kaynaklarını materyalist saldırılara karşı rasyonel bir temellendirme biçimi olarak kullanılabilir.

Gerçeklik dünyasına etki edebilen zihinsel objelerin kendilerinin de gerçekten var olduklarını düşünen James, duyu organlarıyla algılanmaya dayanan gerçeklik ölçeğini de değiştirmiştir diyebiliriz. James'in bu ölçeğine göre, artık nesnel dünyaya etki eden, görünen ve görünmeyen her şey gerçek olmuş olur.

İnsanları sağlıklı zihinli ve hasta ruhlu olarak iki kategoriye ayıran James'in bu konudaki ayrımları çok net ve açık görünmemektedir. En önemli ayrımı hasta ruhlu kişilerin kötülüğü görmezden gelemeyen bir yapıya sahip olmaları ve ihtida sürecine ihtiyaç duymaları yaklaşımıdır. İnsanların dinî yaşantılarının karakterleriyle yakın bir ilişki içerisinde olduğu düşüncesi James'in orijinal ve önemli bir tespiti olarak zikredilebilir. Karakterin dinî yaşayış üzerindeki etkisi, sadece aynı dinî yaşayış içerisinde farklı tarzların ortaya çıkmasıyla ilgili değil, aynı zamanda hangi dini benimseyeceklerine de etkide bulunduğu görülür.

İnsanların bazı durumlarda yaşadıkları iç çatışmalar sonucu ortaya çıkan çift karakterli bölünmüş benlik durumunun şifasını ihtidada gören James, ihtida sürecini de zihin merkezlerinin yer değiştirmesinde bulur. Zihin merkezleri fikri insan zihninin kategorize edilmesi ve ihtida durumunun bilimsel olarak açıklanması açısından önemlidir.

İhtida süreçlerine dair James'in bilinçaltı teorisi yeni bir algı boyutunu ortaya koyar. Bu bağlamda insanın algılama yetisinin sadece duyu organlarıyla sınırlı olmadığı, insan zihninde bilinçaltı bölge gibi algı yetisine sahip farklı bölümlerin de var olduğu fikri o dönem için daha var olup olmadığı bile tartışma konusu olan zihnin bilinçaltı alanı ve fonksiyonuyla ilgili önemli bir adımdır diyebiliriz. Bilinçaltı alan James düşüncesinde Tanrı ile kurulan ilişkinin temel aracıdır denilebilir.

James'e göre ihtida sürecini en üst düzeyde yaşayan ve dinî kişiliklerin en mükemmel temsilcileri azizlerdir. Nietzsche'nin "üst insan" tiplemesinin tam karşısına azizleri koyarak James, dinin üst insanını materyalist anlayışın üst insanından daha ideal bir tip olarak görmektedir.

W.James'in aşırılıkları giderilmiş zühdün faydasına dair düşünceleri sosyal bir proje olarak uygulandığı takdirde, sadece bir milletin değil, gerçekten de tüm dünya insanların birçok sıkıntısına çare olabilecek bir çözüm görünümündedir.

Ani kavrayıştan tutunuz da huzur tecrübelerine kadar birçok mistik tecrübeyi geniş bir yelpazede ele alan James, mistik tecrübelerin hakikatini belirlerken de tam bir pragmatisttir. Onun dini tecrübeye dair ölçütü bir tecrübenin kişiler üzerinde olumlu tesirler bırakıp bırakmamasıyla yakından ilişkilidir. Bu ölçüt bir tecrübenin ilahi veya şeytani olup olmadığına da belirleyicisidir.

Mistik tecrübe yaşamamış olanların bu tecrübeye sahip kişileri kolayca reddedemeyeceklerini savunan James, akılcıların algılama ve gerçeklik anlayışlarını duyulara dayandırabildikleri gibi, mistiklerin de aynı şekilde kendi olgularını doğrudan idraklerine dayandırabileceklerini, diğer taraftan da bu tecrübeleri yaşamış kimselerin de yaşamayan kimselere kendi tecrübelerine inanmaları için baskı yapamayacaklarını savunarak mistik tecrübelerine inancı fertlerin şahsi kanaatlerine bırakmıştır.

James'in dua sonucunda ortaya çıkan durumun nesnel bir değişim olmayıp kişinin âleme bakış açısının değişmesinden kaynaklanan subjektif bir hal olduğuna dair düşüncesi ise mevcut dua tanımlamaları içerisinde en orijinal düşüncelerden biridir denilebilir.

Neredeyse tüm felsefi düşüncelerinde dinin rasyonelliğini ortaya koymaya çalışan James, inananlar için önemli veriler ve dayanaklar oluşturmayı başarmış görünmektedir. James'in düşüncelerinin, saf bir zihinle düşünen ve anlamaya çalışan kimseler için ciddi açılımlar sağlayabilecek bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda James'in dini tecrübe ve epistemolojik anlamdaki birçok düşüncesine temas ettik. Daha önce Celal Türer tarafından çalışılmış olan James'in ahlak anlayışının dışında "radikal empirizm", "çoğulcu evren" ve "gerçeklik" düşünceleri araştırmaya değer önemli konular olarak göze çarpmaktadır.

KAYNAKÇA

WILLIAM JAMES'İN ÇALIŞMALARI

KİTAPLAR VE MAKALELER

- A Pluralistic Universe*, New York, 1909.
- Essays in Radical Empiricism*, New York, 1912.
- L'Expérience Religieuse*, çev.(Fransızca) Frank Abuzit, Paris, 1906.
- “Philosophical Conceptions and Practical Results”, *University Chronicle*, vol.1, September 1898.
- Pragmacılık*, çev. Muzaffer Aşkın, İstanbul, 1986.
- Pragmatism*, edt. Bruce Kuklick, Indianapolis, 1941.
- Pragmatism*, New York, 1907
- Psychology*, Cleveland, 1948.
- Ruhiyat*, cilt 1-2, çev. M.Fehmi, İstanbul, 1933.
- Selected Papers on Philosophy*, Toronto, 1947.
- Some Problems of Philosophy: A Begining of an Introduction of Philosophy*, New York, 1911.
- Talks to Teachers on Psychology*, New York, 1939.
- The Letters of William James*, vol. II. ed. Henry James, Boston, 1920.
- The Meaning of Truth*, New York, 1996.
- The Philosophy of William James*, edt. The Modern Library, New York, Tsz.
- The Principles of Psychology*, cilt I-II, New York, 1890.
- The Varieties of Religious Experience* “A Study in Human Nature”, New York, 1962.

The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, New York, 1898.

The Writings of William James, ed. John J. Mc. Dermott, New York, 1967.

WILLIAM JAMES HAKKINDAKİ ÇALIŞMALAR

1- KİTAPLAR

ALLEN G.W., *William James*, New York, 1967.

CALLOT Emile, *William James et Le Pragmatisme*, 1985, Paris, 1985.

FEINSTEIN H. M., *Becoming William James*, New York, 1984.

FLOURNOY Theodore, *The Philosophy of William James*, New York, 1917.

LAPOUJADE David, *William James, Emprisme et Pragmatisme*, Paris, 2007.

MAIRE Gilbert, *William James et le Pragmatisme Religieux*, Paris, 1933.

MOORE G. E., *William James*, New York, 1965.

PERRY Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*,

Nashville&London, 1996.

PERRY Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, vol. I-II,

London, Tsz.

SUCKIEL Ellen Kappy, *Heaven's Champion, William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996.

SUCKIEL Ellen Kappy, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN, 1984.

TÜRER Celal, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Ankara, 2005.

VANDEN BURGT Robert J., *The Religious Philosophy of William James*, Chicago, 1981.

2- MAKALELER

BROWN Hunter, "The Retrieval of 'liveness' in William James's Will to Believe", *International Journal for Philosophy of Religion*, Sayı 42, Nedherland, Tsz.

COOK C.C.H., "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: The Nature of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Pyschological Type", *Journal of Beliefs&Values*, vol. 24, no. 2, August 2003.

DUCLOW Donald F., "William James, Mind-Cure, and the Religion of Healthy-Mindedness", *Jorunal of Religion and Health*, Vol.41, No.1, Spring 2002.

JONES Anika, "Religious Experience According to William James and Howard Thurman", *Journal of Moral Education*, vol. 32, No.4, Atlanta, 2003.

KALLEN Horace M., "Introduction", *The Philosophy of William James*, New York, Tsz.

NIEBUHR Richard R., "William James on Religious Experience" *The Cambridge Companion to William James*, edt. Ruth Anna Putnam, New York, 1997.

POLET Jeff , "William James and the Moral Will", *Humanitas*, Vol.14, Issue 2, 2001.

RECK Andrew J., "A Pragmatic Theory of Truth", *Selected Writings: George Herbert Mead*, UFC, 1981.

RUETENIK Tadd, "Fruits of Health, Roots of Despair: William James, Medical Materialism and Evaluation of Religious Experience", *Journal of Religion and Health*, Vol.45, No.3, Fall 2006.

TAVES Ann, “William James Revisited- Rereading The Varieties of Religious Experience in Transatlantic Perspective”, *Zygon*, vol. 44, no. 2, June/2009.

TÜRER Celal, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimname*, XVII, Kayseri, 2009/2.

DİĞER ÇALIŞMALAR

1- KİTAPLAR

AÇIKGENÇ Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 2007.

AJDUKIEWICZ Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2007.

AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

ARSLAN Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2002.

ARSLAN Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1999.

AUSTIN James H., *Zen and The Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, London, 1998.

AYDIN Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara, 1992.

AYDIN Mehmet, *Din Fenomeni*, Konya, 1993.

BLONDEL Maurice, *Mistisizm*, çev.Özkan Gözel, İstanbul, 2008.

BOCHENSKI J. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. S. Rıfat Kırkoğlu, İstanbul, 1997.

BOLAY Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2004.

BOLAY Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996.

BOLAY Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 2004.

BORCHERT Bruno, *Mysticism*, York Beach, Maine, 1994.

BORING E. G., *Amerikan Ruhiyatı*, çev. Muzaffer Şerif, İstanbul, 1933.

- BOUTROUX Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, İstanbul, 1997.
- BOYDSTON Jo Ann, *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale, 1973.
- BRENT Joseph, *Charles Sanders Peirce: a life*, Bloomington, 1998.
- BROWN Horatio F., John Addington SYMONDS, *A Biography*, vol. I, London, 1895.
- BRUNNING Jacqueline, Paul Forster (edt.), *The Rule of Reason*, Toronto, 1997.
- BUCHLER Justus, *The Philosophy of Peirce*, London, 2000.
- BUDAK S., *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, 2000.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.
- CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.
- CLARK W.H., *The Psychology of Religion*, New York, 1958.
- CONKIN Paul C., *Puritans&Pragmatists*, New York, 1968.
- CÜCELOĞLU Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul, 2004.
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Felsefeye Giriş*, Bursa, 1999.
- DANCY Jonathan, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Burkinghamshire, 1991.
- DANOVAN Peter, *Interpreting Religious Experience*, London, 1998.
- DAVIS Caroline Frank, *The Evidential Force of Religious Experience*, New York, 1989.
- Davud-u Kayserî, *Risaletün fi İlmi 't-Tasavvuf*, Tsz.
- DELEDALLE Gerard - DALTON T. H., *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs*, Bloomington, 2000.
- DEWEY John, *Essays in Experimental Logic*, Chicago, 1916.

- DEWEY John, *Human Nature and Conduct*, New York, 1930.
- DEWEY John, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, 1967.
- DEWEY John, *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920.
- DEWEY John, *The Essential Dewey*, vol 1. edt. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Bloomington, 1998.
- DOĞAN Nejat, *Pragmatizmin Felsefi Temelleri*, E.Ü.İ.İ.B.F.D. Sayı 20, Ocak-Haziran, 2003.
- DURANT Will, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 2002.
- EARLE William James, *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslam Tasavvufu*, çev. H.Kâmil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- EMİROĞLU İbrahim, *Sufi ve Dil*, İstanbul, 2002.
- ERDEM Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 2009.
- ERDEM Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000.
- ERTÜRK Ramazan, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara, 2004.
- FANCHER Raymond E., *Ruhbilimin Öncüleri*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1990.
- FONTRDONA Juan, *Pragmatism and Management Inquiry: Insights from the Thought of Charles S. Peirce*, Westport, 2002.
- GAZALÎ, *Dalaletten Hidayete* (el-Munkız min-ad Dalal), çev. Ahmet Subhi Fırat, İstanbul, Tsz.
- GLOCK C.Y.- STARK R., *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965.
- GODIN André, *Psychologie des Expériences Religieuses*, Paris, 1981.
- GÜNDÜZ Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, 1998.
- GÜNGÖR Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, 1998.
- GÜRÜN O. A., *Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1991.

- HABEGGER Alfred, *The Farther: A life of Henry James*, New York, 1994.
- HALSEY William D., *Macmillan Contemporary Dictionary*, İstanbul, 1998.
- HAY David, *Religious Experience Today: Studying the Facts*, London, 1990.
- HEIMSOETH Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, İstanbul, 1986.
- HICK John, *Philosophy of Religion*, Prentice-hall, 1963.
- HOLLENBECK Jess Byron, *Mysticism; Experience, Response and Empowerment*, Pennsylvania, 1989.
- HOLM Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdulkerim Bahadır, İstanbul, 2004.
- HOOD Ralph, *The Psychology of Religion*, New York-London, 1996.
- HORGAN John, *Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spiritually*, New York, 2003.
- HOUSER Nathan- ROBERTS Don D.- EVRA James Van, *Studies in the logic of Charles Sanders Peirce*, USA, 1997.
- HÖKELEKLİ Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, 2003.
- HUGHES Thomas Hywel, *The Philosophic Bases of Mysticism*, T.&T. Clarck, Edinburgh, 1937.
- İKBAL Muhammed, *İslam 'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. S. Huri, İstanbul, 2002.
- JOHNSON L.R., *Focusing on Truth*, London, 1991.
- KAM Ömer Ferit, *Dinî Felsefî Sohbetler*, Ankara, 1990.
- KANT Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trc. Werner S. Pluhar, Indianapolis, 1996.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004.
- KETNER Kenneth Laine, edt. *Peirce and Contemporary Thought*, USA, 1995.

KIMBLE Gregory A., *Portraits of Pioneers in Psychology*, ed. Michael Wertheimer -Charlotte White, Washington, 1991.

KIRKHAM Richard L., *Theories of Truth*, Cambridge, 1992.

Kitab-1 Mukaddes

KOÇ Turan, *Din Dili*, İstanbul, 1998.

KUCKLICK Bruce, *A History of Philosophy in America*, Oxford, 2001.

KÜÇÜK Hülya, *Küpten Sızan Sırlar (İntihâ-name-i Sultan Veled)*, İstanbul, 2010.

LEARY Timothy, *The Politics of Ecstasy*, New York, 1970.

LEBUA James H., *The Psychology of Religious Mysticism*, New York, 1925.

MAGEE Bryan, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000.

MARCELL David W., *Progress and Pragmatism*, Westport, 1974.

MARTIN Jay, *The Education of John Dewey: A Biography*, New York, 2002.

MASLOV Abraham, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, 1996.

MASTERS L. - HOUSTON Jean, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, 1966.

MAYER F., *Yirminci Asırda Felsefe*, çev. Vahap Mutal, İstanbul, 1992.

MISAC C.J., *Verificationism; Its History and Prospects*, New York, 1995.

MOORE Edward C., *American Pragmatism*, New York, tsz.

MORRIS Charles, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York, 1970.

MOSER Paul K. (edt), *The Oxford Handbook of Epistemology*, New York, 2002.

MUNITZ Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy*, New York, 1981.

- MURREY Murphy G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Massachussets, 1961.
- ÖZAKPINAR Yılmaz, *İnsan Düşüncesinin Boyutları*, Ankara, 2002.
- ÖZLEM Doğan, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, 1997.
- PARKER Kelly A., *The Continuity of Peirce's Thought*, USA, 1998.
- PARRINDER Geoffrey, *Mysticism in the Wold's Religions*, London, 1976.
- PATRICK J. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, London, 1994.
- PEARS David, *Bilgi Nedir*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara, 2004.
- PEIRCE Charles Sanders , *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler, New York, 1955.
- PEIRCE Charles Sanders, *Charles S. Peirce, Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1966;
- PEIRCE Charles Sanders, *Collected Papers*, Cambridge, 1966.
- PEIRCE Charles Sanders, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic*, ed. James Hoopes, USA, 1991.
- PEIRCE Charles Sanders, *The Essential Peirce*, vol. 1-2, ed. Peirce Edition Project, Bloomington, 1998.
- PEIRCE Charles Sanders, *The Essential Writings*, New York, 1972
- PETERSON Michael- HASKER William- REICHENBACH Bruce- BASINGER David, *Akıll ve İnanç*, İstanbul, 2006.
- PLATON, *Şölen*, İstanbul, 2004.
- POOLE Cecil A., *Mysticism*, California, 1982.
- RANDALL John Herman - BUCHLER Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1982.

- RICHARDS Graham, *Psikolojiyi Yerli Yerine Oturtmak*, çev. Süleyman Topal-Ali Yılmaz, İstanbul, 2005.
- ROTH Robert J., *Radical Pragmatism*, New York, 1988.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cornwell, 2000.
- RÛMÎ Mevlâna Celâleddîn, *Mesnevi*, I/2969, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991.
- RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1996.
- SCHARFSTEIN Ben Ami, *Mystical Experience*, London, 1973.
- SCHEFFLER Israel, *Four Pragmatists*, New York, 1974.
- SCHLEIERMACHER Friedrich, *The Christian Faith*, Edinburgh, 1928.
- SCHUON Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul, 1997.
- SCHUSTERMAN Richard, *Practicing Philosophy*, New York, 1997.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (Islahat-ı İnsan-ı Kâmil)*, İstanbul, 2008.
- SHOOK John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, İstanbul, 2003.
- SMART Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, New York, 1968.
- SMITH John E., *Themes in American Philosophy*, New York, 1970.
- STACE Walter Terence, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul, 2004.
- STROH Guy W., *American Philosophy*, Princeton, 1968.
- STROOL A.-POPKIN R., *Introduction to Philosophy*, New York, 1963.
- SWINBURNE Richard, *The Existence of God*, London, 1979.
- TAFTAZÂNÎ, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1980.
- THAYER Horace Standish, *Meaning and Action*, New York, 1973.
- THAYER Horace Standish, *Pragmatism Calssical Writings*, Indianapolis, 1982.

- The Columbia Encyclopedia, New York, 2009.
- TITUS Harold H., *Living Issues in Philosophy*, New York, 1967.
- TUNALI İsmail, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2009.
- TÜRER Celal, *C. Sanders Peirce'in Pragmatik Felsefesi*, İstanbul, 2003.
- TÜZER Abdullatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul, 2006.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001.
- UNDERHILL Eveleyn, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1960.
- UZUN Erkan - UZUN Serkan, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2002.
- ÜLKEN H.Ziya, *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul, 1936.
- WAAL Cornelis de, *On Peirce*, Wadsworth, 2001.
- WALL George, *Religious Experience and Religious Belief*, USA, 1995.
- WELLS Harry K., *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, çev. Tahsin Yılmaz, İstanbul, 2003.
- WHITE Morton, *Pragmatism and American Mind*, London, 1975.
- WIENER Philip P., *Evaluation and Founders of Modern Pragmatism*, New York, 1969.
- WILLIAMS John R., *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Ontario, 1979.
- WULFF David M., *Psychology of Religion*, New York, 1997.
- YANDELL Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, London, tsz.
- YARAN Cafer S., *Dini Tecrübe ve Meûnet*, İstanbul, 2009.
- YILMAZ H.Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000.
- ZACHNER R.C., *Zen, Drugs and Mysticism*, New York, 1974.

2- MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

BAÇ Murat, Epistemoloji, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.V, ed. Ahmet Cevizci, 2008.

BİLGİN Önder, “William James Pragmatizmine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *F.Ü.İ.F.D.*, 15/1.

COLELLA E. Paul, “Reflex Action and The Pragmatism of Giovanni Papini”, *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 19, No. 3, 2005, PA, s. 187.

EŞEL Ertuğrul, “Dini ve Mistik Deneyimlerin Bilişsel ve Nörobiyolojik Düzenekleri”, *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, Cilt: 19, Sayı: 2, 2009.

GALE Richard, “Mysticism and Philosophy”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M.Cahn and David Shatz, New York, 1982.

JACKMAN Henry, “Prudential Arguments, Naturalized Epistemology, and the Will to Believe” *Transactions of the C. S. Peirce Society*, Winter 1999, vol.XXXV, No. 1.

KATZ Steven T., “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T.Katz, New York, 1978.

KÖK Mustafa, “Nureddin Topçu’da Mistik İmanın Estetik ve Felsefi Temelleri”, *Ata. ÜİFD*, Erzurum, 1997.

KÜLAHOĞLU Ş., “Gelişim ve Öğrenme Psikolojisine Giriş”, *Eğitim Psikolojisi*, ed. Binnur Yeşilyaprak, Ankara, 2003.

MOORE Peter, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T.Katz, New York, 1978.

NAKHNIKIAN George, “On The Cognitive Import of Certain Conscious States”, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York, 1961.

New York Times, 12 Mart 1951.

PEIRCE Charles Sanders, “The Philosophy of Pierce”, *Selected Writings*, ed. Justus Buchler, New York, 1978.

PEIRCE Charles Sanders, Charles Sanders Peirce, “The Fixation of Belief”, *Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1958.

PEIRCE Charles Sanders, “The Fixation of Belief”, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic*, ed. James Hoopes, Chapel Hill, NC, 1991.

PEIRCE Charles Sanders, “How to Make Our Ideas Clear”, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic*, ed. James Hoopes, Chapel Hill, NC, 1991.

TOPÇU Nurettin, “Hakikat Düşmanı Üç Felsefe”, *Yarınki Türkiye*, İstanbul, 1999.

TÜRER Celal, “Amerika’da Felsefe”, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 2003.

WILBER Ken, “Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for an Integral Theory of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies: Cognitive Models and Spiritual Maps*, vol. 7, No. 11-12, Nov/Dec, Charlottesville, 2002.

WILLIAMS John R., Amerikan Din Felsefesi, çev. M. Türkeri, M. Yıldız, *Tabula Rasa*, Yıl 2, Sayı 4, Isparta, 2002.

YAVUZ Kerim, “Din Psikolojisi”, *DİA*, c. ix, 1994.

3- İNTERNET SAYFALARI

<http://www.bookrags.com/research/ribot-thodule-armand-18391916-eoph>

(27.09.2011)

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/575571/Heinrich-Suso> (24.11.2011)

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/75874/Antoinette-Bourignon>

(25.11.2011)

http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=208 (10.09.2011)

http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=50 (10.09.2011)

http://www.christianmystics.com/traditional/quakers/George_Fox.html (10.09.2011)

<http://www.nigmetkoklu.com/pdf/tbi/tbidn/Ses.pdf> (26.09.2011)

<http://www.quakerinfo.org> (23.11.2011)

<http://www.saintpaul.gen.tr/stpaul.php> (10.09.2011)

<http://www.fas.harvard.edu/~phildept/facultyhistory.html> (16.12.2011)

<http://www.newadvent.org/cathen/12659a.htm> (23.12.2011)

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/215092/Charles-Fourier> (10.04.2012)

<http://www.macroevolution.net/louis-agassiz.html#.T4RBXpmRFbw> (10.04.2012)

<http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/renouvier/>

(10.04.2012)