

**T. C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI  
DOKTORA TEZİ**

## **JOSIAH ROYCE'UN DİN ANLAYIŞI**

**Mehmet DEMİRTAŞ**

**Danışman  
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN**

**İZMİR-2012**

## **YEMİN METNİ**

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Josiah Royce’un Din Anlayışı**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

**TARİH**

**...../.....2012**

**Mehmet DEMİRTAŞ**

## **ÖZET**

**Doktora Tezi**

**Josiah Royce'un Din Anlayışı**

**Mehmet DEMİRTAŞ**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Felsefe ve Din Bilimleri Programı**

İnsan, var olduğu andan itibaren kendisi ve dış dünya ile ilgili her şeyi merak etmiş ve bu merak duygusuyla onlara ilişkin çeşitli düşünceler ileri sürmüştür. Öyle ki, tarih boyunca insan mutlaka bir şeylere inanma ihtiyacı duymuştur. Bu nedenle insan, inansa da inanmasa da din onun hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Dolayısıyla nerede insan var ise, orada genelde bir dinin varlığından söz edilebilir. İşte insanın bu iki özelliği yani düşünme ve inanma onu diğer varlıklardan ayırt eden en önemli vasfıdır.

Amerikan idealist felsefe geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Josiah Royce, din ve felsefe üzerine çeşitli araştırmalar yapmış, felsefenin dini yönü olduğu gibi dinin de felsefî yönünün olduğunu iddia etmiştir. Mesela o, Kant'ın temel soruları olan “nasıl bilebilirim, neyi bilebilirim ve ne yapmalıyım?” gibi soruların felsefî öneme haiz olduğu kadar dini öneme de haiz bir mesele olduğuna vurgu yapar. Çünkü bu sorulara hem felsefe hem de din, kendi bakış açısıyla çözüm bulmaya çalışır. Şüphesiz ki, Royce'un felsefenin dini yönüyle daha çok anlatmak istediği şey; dinin pratik, duygusal ve teorik bakış açısıyla ele alındığı gibi, felsefî bir bakış açısıyla da incelemeye konu edilebileceğidir.

Hegel, Pierce ve özellikle de Kant' dan çok fazla etkilenmiş olan Josiah Royce, hayatının son dönemlerinde din felsefesi ve ahlak üzerine daha fazla yoğunlaşmış, idealizm ve pragmatizmi uzlaştırmada başarılı olmuş ve çok farklı alanlar üzerinde eserler ortaya koyarak mutlak idealizmin Amerika'daki

en önemli temsilcilerinden biri olup, Amerika'nın 'Altın Çağına damga vurmuş çok önemli filozoflardan biri olarak bilinmektedir.

Özellikle dini doğru anlama konusunda dinin kaynaklarının nasıl anlaşılması gerektiğine vurgu yapan Royce, insanın kurtuluşunu bir "davaya/ideale" kendisini tam olarak vermesinde ve 'evrensel (dinî) topluluğa' aidiyet duygusunu tüm yaşamı boyunca taşımasında bulur. Ona göre, eğer birey bu sadakat duygusuyla hayatını düzenlerse, nihai kurtuluşa erer ve gerçek mutluluğa, huzura ulaşmış olur.

Anahtar Kelimeler: Din, Kurtuluş, Dava/İdeal, Felsefenin Dini Yönü, Sadakat, Evrensel Dinî Topluluk, İdealizm, Pragmatizm.

## **ABSTRACT**

**Doctoral Thesis**

**Doctor of Philosophy (PhD)**

**Religious Insight of Josiah Royce**

**Mehmet DEMİRTAŞ**

**Dokuz Eylul University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Philosophy and Religion Sciences**

**Philosophy and Religion Sciences Program**

Man, from the beginning of human history, have been curious about everything connected with his being and the external world; and with this curious feeling he put forward various thoughts regarding them. He has been full of enthusiasm in he search of these issues. Besides, he has always been in the need of believing in somethings throughout history. So, religion has been considered, whether man believes or not, as inseperable part of human life. Hence it can be safely said that religion manifests itself wherever human being is. Accordingly, two human features, namely his ability to think and believe, are the most important characteristics that distinguish him from all other creatures.

Josiah Royce, who is one of the most significant propenents of American philosophical tradition of idealism, conducted several researches on religion and philosophy, and contended that philosophy has a religious aspect and the other way round. For instance, he emphasizes that such Kantian questions as “How can I know?”, “What can I know” and “What should I do?” have philosophical as well as religious importance. For, both philosophy and religion attempt to resolve these questions from their own distinctive perspective. What Royce actually means by “religious aspect of philosophy” is that religion is likely to be examined from practical, emotional and theoretical standpoints as well as philosophical standpoint.

**Josiah Royce, who was inspired from Hegel, Peirce and especially Kant, has extensively involved in philosophy of religion and ethics in his last years and has been succesful in idealism with pragmatism. He is known as a notable philosopher produced some works on various fields who has engraved his mark on “Golden Age” of America as one of the most considerable advocates of absolute idealism in America.**

**Royce finds the salvation of man in his total submission to “cause /ideal” and his carry having himself through his life with the sense of belonging to “universal (religious) community”, throughout his life for Royce, if a person shapes and organizes his life with the sense of loyalty, he reaches the ultimate salvation and as well as genuine happiness and peace.**

**Keywords: Religion, Salvation, Cause /Ideal, Religious Aspect of Philosophy, Loyalty, Community of Universal Religious, Idealism, Pragmatism.**

## **JOSIAH ROYCE'UN DİN ANLAYIŞI**

### **İÇİNDEKİLER**

|                       |      |
|-----------------------|------|
| TEZ ONAY SAYFASI..... | ii   |
| YEMİN METNİ.....      | iii  |
| ÖZET.....             | iv   |
| ABSTRACT.....         | vi   |
| İÇİNDEKİLER.....      | viii |
| KISALTMALAR.....      | x    |
| GİRİŞ.....            | 1    |

### **BİRİNCİ BÖLÜM**

#### **ROYCE'UN DİN ANLAYIŞI VE KÖTÜLÜK- DİN İLİŞKİSİ**

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| 1.1 DİN ANLAYIŞINI OLUŞTURAN TEMEL UNSURLAR.....                | 17 |
| 1.1.1 Din Kavramının Analizi.....                               | 17 |
| 1.1.2 Vahiy.....                                                | 23 |
| 1.1.3 Akıl.....                                                 | 34 |
| 1.1.4 Dini Tecrübe.....                                         | 41 |
| a) Bireysel.....                                                | 41 |
| b) Sosyal.....                                                  | 45 |
| 1.2 ROYCE'UN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BAKIŞI.....                     | 49 |
| 1.2.1 Kötülük Problemine Genel Bakış.....                       | 49 |
| 1.2.2 Royce' da Kötülük Problemi.....                           | 54 |
| 1.2.3 Acı Çekmenin Dini Yönü.....                               | 57 |
| 1.2.4 “Eyüp Problemi” ve Kötülük.....                           | 61 |
| 1.2.5 Kötülükle Mücadele.....                                   | 70 |
| 1.2.6 Royce'un Kötülük Problemine Bakışında Sadakatin Yeri..... | 76 |

### **İKİNCİ BÖLÜM**

#### **ROYCE'UN DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ**

|                                                 |    |
|-------------------------------------------------|----|
| 2.1 DİN-FELSEFE İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ..... | 80 |
|-------------------------------------------------|----|

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.1 Royce' a Göre Felsefenin Dini Yönü.....                                 | 84  |
| 2.1.2 Royce' a Göre Tanrı ve Mutlak Kavramı.....                              | 89  |
| 2.1.2.1 Tecrübe ve Düşüncenin Mutlak Birliği Olarak Her Şeyi Bilen Tanrı..... | 89  |
| 2.1.2.2 Her Şeyi Bilen Tanrının Bireyselliği ve İradesi.....                  | 94  |
| 2.1.3 İnsan ve Tanrının Birliği.....                                          | 104 |
| 2.1.4 Hata Olasılığı ve Hakikat Anlayışı.....                                 | 111 |
| 2.1.5 Dünya ve Birey.....                                                     | 124 |

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **SADAKAT AHLAKI VE “SADAKAT”**

#### **AÇISINDAN HİRİSTİYANLIĞIN BAZI PROBLEMLERİ**

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| 3.1 ROYCE' DA “SADAKAT” KAVRAMI.....                            | 130 |
| 3.1.1 Sadakatin Doğası .....                                    | 130 |
| 3.1.2 Sadakate Sadakat .....                                    | 140 |
| 3.1.3 Sadakat ve Vicdan.....                                    | 149 |
| 3.1.4 Sadakat ve Hakikat .....                                  | 159 |
| 3.1.5 Sadakat ve Din.....                                       | 167 |
| 3.1.6 Sadakat Eğitimi.....                                      | 175 |
| 3.2 SADAKAT- HİRİSTİYANLIK İLİŞKİSİ.....                        | 185 |
| 3.2.1 Royce'un Hıristiyanlığın Problemine Bakışı.....           | 185 |
| 3.2.2 Hıristiyan Yaşam Doktrini.....                            | 189 |
| 3.2.3 Modern Zihin ve Hıristiyanlık .....                       | 192 |
| 3.2.4 Mistisizm Eleştirileri.....                               | 194 |
| 3.2.5 Topluluğun Doğası ve Evrensel Topluluk .....              | 198 |
| 3.2.6 Hıristiyanlık Bir Sevgi ve Sadakat Topluluğu Mudur? ..... | 204 |
| 3.2.7 Bireyin Ahlakiliği Sorunu.....                            | 213 |
| 3.2.8 Royce'un Yorum Teorisi.....                               | 216 |
| <b>SONUÇ</b> .....                                              | 237 |
| <b>KAYNAKÇA</b> .....                                           | 245 |

## KISALTMALAR

|                |                                                                      |
|----------------|----------------------------------------------------------------------|
| <b>AÜB</b>     | Ankara Üniversitesi Basımevi                                         |
| <b>AÜİFD</b>   | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi                       |
| <b>Bkz</b>     | Bakınız                                                              |
| <b>C</b>       | Cilt                                                                 |
| <b>CG</b>      | The Conception of God                                                |
| <b>S</b>       | Sayı                                                                 |
| <b>Çev</b>     | Çeviren                                                              |
| <b>Ed</b>      | Editör                                                               |
| <b>İÜ</b>      | İstanbul Üniversitesi                                                |
| <b>JRIB</b>    | Josiah Royce an Intellectual Biography                               |
| <b>Kıs</b>     | Kısaltımı                                                            |
| <b>Krş</b>     | Karşılaştırınız                                                      |
| <b>KSÜİFD</b>  | Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat<br>Fakültesi Dergisi |
| <b>LJR</b>     | The Letters of Josiah Royce                                          |
| <b>LTJR</b>    | Life and Thought of Josiah Royce                                     |
| <b>MEB</b>     | Milli Eğitim Bakanlığı                                               |
| <b>MER</b>     | The Meaning and End of Religion                                      |
| <b>MPJR</b>    | The Moral Philosophy of Josiah Royce                                 |
| <b>MÜİFY</b>   | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları                    |
| <b>ODTÜSBE</b> | Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü              |
| <b>PC</b>      | The Problem of Christianity                                          |
| <b>PL</b>      | The Philosophy of Loyalty                                            |
| <b>RAP</b>     | The Religious Aspect of Philosophy                                   |
| <b>s</b>       | Sayfa                                                                |
| <b>ss</b>      | Sayfalar arası                                                       |
| <b>SBE</b>     | Sosyal Bilimler Enstitüsü                                            |
| <b>SGE</b>     | Studies of Good and Evil                                             |
| <b>SMP</b>     | The Spirit of Modern Philosophy                                      |
| <b>SRI</b>     | The Sources of Religious Insight                                     |
| <b>TFD</b>     | Türk Felsefe Derneği                                                 |
| <b>TDK</b>     | Türk Dil Kurumu                                                      |
| <b>TDVY</b>    | Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları                                      |

|             |                                                           |
|-------------|-----------------------------------------------------------|
| <b>Trs</b>  | Tarihsiz                                                  |
| <b>Vb</b>   | Ve benzeri                                                |
| <b>Vol</b>  | Volume                                                    |
| <b>WI</b>   | The World and Individual                                  |
| <b>WJOE</b> | William James and Other Essays, on The Philosophy of Life |
| <b>Yay</b>  | Yayınları                                                 |

## GİRİŞ

### a) Araştırmanın Amacı

Josiah Royce, Amerikan felsefesinin ikinci dönemi kabul edilen, “Altın Çağ” ında yaşamış bir yazar, psikolog ve felsefe tarihi, mantık, din, ahlak alanı gibi geniş bir alanın bilgi birikimine sahip çok yönlü ilmi kişiliği olan bir filozoftur.<sup>1</sup> “Altın Çağ”dan maksat ise, Charles S. Pierce, Josiah Royce, Santayana, William James gibi filozofların 1890’ların sonunda Harvard felsefe bölümünün üyeleri olmaları ve 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında eserleriyle dünyanın pek çok yerinde adından söz ettirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Royce gibi çok geniş bir alanın bilgi birikimine sahip bir filozofu yakından tanımak için öncelikle kronolojik olarak hayatını bilmek ve felsefede ulaştığı zirve noktasına hangi aşamalardan geçerek vardığına değinmek, bırakmış olduğu eserlerin ne derece önem arz ettiğini ve ilmi kişiliğini ortaya koymak araştırmamızın amaçlarından biri olacaktır.

Amerikan felsefesinin son dönem büyük filozofları, ortaya koymuş oldukları fikirlerle birçok kimseyi etkilemiş ve kendilerine günümüze kadar hep ilgi duyulmuştur; ancak bu kadar kıymetli eserler veren bir filozof, maalesef 1960’lı yıllara kadar pek dikkate alınmamıştır. Öyle ki, John McDermott ve John Clendenning gibi akademisyenler öğrencilerine üniversitede ders verirken, Royce üzerinde çok durmuşlar ve iki akademisyen Royce’un eserlerini bir araya getirme kararı vermiştir. Bu çalışmalardan sonra Josiah Royce, yeterince tanınmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren Royce üzerine dünyanın birçok yerinde araştırmalar artmıştır. Hâlbuki Amerikan felsefesinin “Altın Çağı’nda” yaşamış, ömrünün çoğunu, özellikle meslek hayatının uzunca bir dönemini, Harvard’da felsefe öğretmekle ve felsefe bölümünün başkanlığını yaparak geçirmiş bir filozofun, ilmi kişiliğinin yaklaşık kırk yıl sonra keşfedilmeye çalışılması, bize göre büyük bir eksikliklerdir.

Diğer taraftan Josiah Royce, çok geniş bir alanın bilgi birikimine sahip olmasına rağmen, maalesef ülkemizde onun hakkında yeterince araştırma yapılmamış, sadece birkaç kıymetli çalışma ve ansiklopedik çalışmadan başka yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum böylesine önemli bir filozofun fikirlerinin Türk okuyucuları tarafından tanınmasını geciktirmiştir.

---

<sup>1</sup> Celal Türer, “Amerikan Felsefesinin Özellikleri”, **KSÜİFD**, S. 1, 2003, ss. 112-113.

Çalışmamızın konusu, “Josiah Royce’un Din Anlayışı” başlığından da anlaşılabilceği üzere daha çok Royce’un din anlayışıdır; fakat zaman zaman onun felsefe ve ahlak gibi din anlayışının ayrılmaz parçaları olan iki alanla ilgili düşüncelerine de özellikle din felsefesi bağlamında yer vermeye çalışacağız.

Şüphe yok ki, bir filozofun din anlayışını o kadar kolay bir iş değildir. Çünkü filozofların öncelikle içinde yaşamış oldukları dini, kültürel, ailevi ve çevresel faktörlerin etkisi göz önünde bulundurulmadan onların din anlayışlarını tam olarak kavrayamayız. Aslında bu, filozofların sadece din anlayışı için değil, başka konularla ilgili düşünceleri için de geçerlidir. Filozofların hayatlarına baktığımızda fikirlerinin genellikle dönem dönem ya değiştiğini ya da değişerek geliştiğini görürüz; lakin onların düşünce iklimlerinin ne tür bir değişime maruz kaldığını iyi bilmemiz için içinde yaşadıkları sosyal, siyasi, dini ve felsefi zemini de göz ardı etmememiz gerekir. Özellikle söz konusu olan din gibi çok geniş ve derin bir alan olunca, bu hassasiyet daha da artar.

Nitekim insan toplumsal bir varlık olduğundan ister bir dine inansın, isterse inanmasın içinde yaşadığı toplumun, ailenin ve mensup olduğu çevrenin dini hayatından bir şekilde etkilenir, doğal olarak da sahip olduğu ya da çok iyi tanıdığı din hakkında bir anlayışa sahip olur. Böylece kişinin belli bir din anlayışına sahip olmasında, içinde yaşadığı tecrübelerin büyük bir etkisinin olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bu da gösteriyor ki, bir filozofun din anlayışının ağırlık merkezi tabiatıyla doğup büyüdüğü ve içinde yaşadığı toplumun dini olacaktır. Mesela, Hristiyan inancının hâkim olduğu bir ülkede yetişen bir filozofun, dinden anladığı ve din hakkında ortaya koyduğu fikirlerin çoğu, Hristiyanlık hakkındaki düşüncelerinden ibaret olacaktır. Bu, filozofun başka dinler hakkında hiçbir şey bilmediği ya da onları tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmez. Bizim burada ifade etmeye çalıştığımız şey, filozofların kendi inançları doğrultusunda ya da toplumda hâkim olan inancın tezahürleri neticesinde söz konusu din veya dinler hakkında bir anlayışa sahip olmalarıdır. Kuşkusuz bu durum, filozofların eserlerinde çoğunlukla mensup oldukları toplumun inançlarına hem daha fazla yer vermelerine, hem de o inanç ekseninde olumlu veya olumsuz düşünceler ortaya koyarak bir din anlayışına sahip olduklarına delalet eder.

Filozofumuz Josiah Royce’un hayatına baktığımızda, onun Evangelist bir çevre içinde doğup yetiştiğini görürüz. Ayrıca, o tarihlerde Amerika’ya, Avrupa ve

diğer ülkelerden çok fazla göç olmaktadır. Savaşlar, kargaşalar, ırk ayrımı, sınıf mücadeleleri gibi olumsuz şartlar içinde yetişen Royce'un sadece din anlayışı değil, diğer konulardaki düşünceleri bu durumdan etkilenmiştir.

Royce'a göre din konusundaki anlayışlar, konusu itibariyle, diğer anlayışlardan farklıdır ya da dinin kendine özgü farklı özellikleri olan konuları vardır. Din, uzun ve karmaşık bir tarihe, çok değişik şekillere ve inanç objelerine sahiptir. Bu yüzden çağdan çağa, nesilden nesile, bireyden bireye kendi özellikleri içinde muazzam bir şekilde farklılık gösterir.<sup>2</sup> Dinin bu özelliği; anlayan, algılayan ve anlatanlar açısından farklılık göstermektedir. Özellikle filozofun dini anlama, algılama ve ifade etme biçimi, doğal olarak diğerlerinden farklıdır. Çünkü filozoflar, sistematik düşünen ve o yönde düşüncelerini ortaya koyan kimselerdir. Bu nedenle, belli bir din anlayışına sahip olmak demek, bir anlamda o din hakkında felsefi bir anlayışa sahip olmak demektir. Filozofun felsefi anlayışının çizgisiyle, din anlayışının çizgisi belli bir paralellik arz eder.

İşte, Royce gibi çok geniş bir alanın (mantık, felsefe, psikoloji, din, ahlak) bilgi birikimine sahip olan bir filozofun düşüncelerinin ülkemizde yeterince bilinmemesi, bizi bu çalışmaya iten en önemli sebeplerden biridir. Öyle ki, bize göre Royce'un sadece din anlayışı değil, mantık, felsefe, ahlak ve psikoloji gibi alanlardaki düşüncelerinin de dilimize kazandırılması gerekir. Bu çalışma, kısmen de olsa bu düşüncelerin bir parçasını umarım gerçekleştirmiştir. Araştırmamız boyunca, Josiah Royce'un din anlayışını nasıl ele aldığını ve temellendirdiğini, hangi tür eleştirileri yaptığını ve bu eleştirilerin din anlayışına ne tür katkılar sağladığını ortaya koymaya çalışacağız. Kendi kültürümüz açısından ise, özellikle Royce'un "Hristiyanlığın Problemi" (*The Problem of Christianity*) adlı eserinde Hristiyanlıkla ilgili pek çok konuyu eleştirel bir şekilde ele almasının önemini ve bu tür bir yaklaşımın tüm diğer din mensuplarınca da gerçekleştirilmesinin doğru bir din anlayışına ulaşmada çok büyük katkı sağlayacağını ifade etmeye çalışacağız.

## **b) Araştırmanın Yöntemi**

Royce'un düşüncelerini mümkün olduğu ölçüde bizzat, kendi eserleri ve onun hakkında yapılan çalışmaları dikkate alarak incelemeye çalışacağız.

---

<sup>2</sup> Josiah Royce, **The Sources of Religious Insight**, the Trustees of Lake Forest University, New York, 1914, s. 7.

Çalışmamızın metodu “betimleyici” bir yaklaşımın yanı sıra, zaman zaman da yorumlayıcı ve analitik olacaktır.

Çalışmamızda İngilizce kavramların, Türkçe karşılığı parantez içinde verilecektir. Zaman zaman Royce’un din felsefesiyle alakalı olan eserlerinden alıntılar yapılacaktır. Aynı zamanda Royce’un düşüncelerinin kırk yılı aşkın bir süreç içerisinde nasıl gelişip, dönüşerek üst noktalara ulaştığını göreceğiz. Bu bağlamda biz Royce’un düşünce sürecini üç kısma ayırıyoruz:

1) Royce’un erken dönem eserlerinin oluşumunu sağlayan anne ve ablasının vermiş olduğu din eğitimi ile Fakülteyi bitirdikten sonraki Almanya seyahatinde Kant, Fichte ve F. C. Schelling gibi Alman İdealistlerin görüşlerinin etkisinde kaldığı, aynı zamanda Hegel ve Schopenhauer’in kendisi üzerinde çok fazla tesirinin olduğu dönem.

2) Charles Pierce’in pragmatik felsefesinden etkilendiği dönemdir. Bu dönemde William James’le olan yakın arkadaşlığından dolayı onunla girmiş olduğu felsefi tartışmalarda özellikle James’in “*The Varieties of Religious Experience*” (Dini Tecrübenin Çeşitliliği) isimli eserine çok fazla eleştiriler yapmış ve bu esere karşılık kendi düşüncelerini “Dini Anlayışın/Nüfûz etmenin Kaynakları” (*The Sources of Religious Insight*) adlı eserini yazarak ortaya koymuştur.

3) Sonuncusu ise, 1910 yılında oğlu Christopher ve arkadaşı W. James’in ölümüyle derin bir acı ve ıstırap duygusunu yaşadığı dönemdir. Hatta o, bu acı ve ızdırap neticesinde kısmi felç geçirmiştir. Yaşamış olduğu bu kötü tecrübenin etkisiyle Royce, “Kötülük Problemi” gibi konuları bu olgun döneminde ele almıştır.

Royce’u anlamaya çalışırken onun bu bahsettiğimiz dönemlerde yaşamış olduğu sosyal ve psikolojik durumu göz önünde bulundurmalıyız. Öyle ki filozofumuz, sosyal olaylara hiçbir zaman kayıtsız değildir. Savaş yıllarında yaşayan düşünürümüz, Birinci Dünya Savaşının çok acımasız bir savaş olduğunu ve Almanya’nın dünyayı çok kötü bir hale getirdiğini vurgulamış, Alman halkının değil Almanya’yı yönetenlerin kendi kişisel hırslarının vatandaşlarına çok zarar verdiğini ifade etmiştir.<sup>3</sup> Hatta o, savaşın acımasız yüzünü ortaya koymak için “Savaş ve Güvence” (*War and Insurance*) adında bir eser bile yazmıştır. Bu da onun bir filozof olarak günlük olaylardan ve dünyanın sorunlarından kendisini hiç uzak tutmadığını gösterir.

---

<sup>3</sup> Josiah Royce, **The Duties of Americans in The Present War**, Address Delivered at Tremont Temple Sunday, January S. 30, 1916, ss. 6-7.

“Josiah Royce’un Din Anlayışı” başlığı altında yapmış olduğumuz bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın amacı, önemi ve Josiah Royce’un hayatı ve ilmi kişiliğine yer verilmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Royce’un din anlayışını oluşturan temel unsurlar bağlamında onun din anlayışında çok önemli gördüğü akıl, vahiy ve tecrübenin ne tür bir öneme sahip olduğunu ve kötülük probleminin ne derece din anlayışını etkilediğini; ikinci bölümde, Royce’un din-felsefe ilişkisi üzerine düşüncelerini, özellikle onun din-felsefe arasındaki ilişkiye bakışının farklı yönlerini; üçüncü bölümde ise, Royce’un ahlak felsefesi olarak da adlandırabileceğimiz sadakat felsefesini ve onun kısmen de olsa Hıristiyanlığa yansımalarının ortaya çıkardığı belli başlı problemleri değerlendirmeye çalışacağız.

### **c) Josiah Royce’un Hayatı ve İlmî Kişiliği**

Josiah Royce, XIX. y.y.’ın sonlarına doğru ABD’de ortaya çıkan ve İngiltere’de kine benzer özellikler taşıyan idealist felsefenin öncü bir ismi, mutlak idealizmin Amerika’daki en seçkin temsilcilerinden biridir. 20 Kasım 1855’te California’nın küçük bir kasabası olan Grass Valley’de, Josiah ve Sarah Elenor Bayliss Royce’un dördüncü çocukları olarak dünyaya gelen Royce’un erken dönem eğitimini, Hıristiyanlığa gönülden bağlı bir dindar olan ve Grass Valley’de bir okulun müdireliğini yapan annesi ile kız kardeşleri üstlenmiştir. Daha sonra 1866 yılında San Francisco’da Lincoln İlköğretim Okuluna kaydolar. Kızıl saçlı, çilli, oyun oynamaktan pek hoşlanmayan, çekingen ve utangaç yapıya sahip olan Royce, bu durumdan hiç hoşnut değildir. Çünkü okul yıllarında fiziki görünümü arkadaşları tarafından biraz alay konusu olmuştur. O, bir maden şehrinin gürültülü ortamında çocukluğunu çevreleyen bir atmosferde dindarlığın da egemen olduğu bir çevrede yetişmiştir. Dedesi Royce ise, yaşamı boyunca Hıristiyan ahlakının en yüksek ilkelerine sahip bir kişi olarak bilinir. Royce’un babasının Kitab-ı Mukaddese ait biraz bilgisi olsa da çok eğitilmiş bir kişi değildir. Annesi ise, tam aksine dini konularda daha eğitilmiş bir insandır ve aynı zamanda bir öğretmendir. Her şeye rağmen Josiah Royce’un gelişimine yardım eden etkenlerin hepsinden en dikkat çekicisi, annesinin dini konularda Royce üzerinde inkâr edilemez bir etkisinin olduğudur. Royce’un yaşadığı evde dini atmosfer kutsal kitaba olan ilk aşinalık ve annesiyle olan din

eğitimi süreci onun yazılarına, düşüncelerine ve karakterine yansır. Royce, yaşamının çoğunu birey ve dünya arasındaki ilişkiyi araştırarak geçirir. <sup>4</sup>

1870 yılında Royce, Californiya Üniversitesi'ne hazırlık sınıfı öğrencisi olarak kaydolur. 1875 yılında Edebiyat fakültesinden mezun olur. Üniversite yıllarında özellikle Platon ve Alman edebiyatına ilgi duyar. Spencer ve Mill'in eserlerine olduğu gibi Joseph Le Conte'nin öğretilerine de ilgi duymuştur. 1875 yılında üniversiteden mezun olduğunda bir konuşma yapması için seçilir. Konuşması yerel iş adamlarınca çok beğenilir ve bir grup iş adamı ona Almanya'da üniversite sonrası eğitimi için bir yıl burs imkânı sağlar. Bu süre içinde felsefeye olan ilgisini de devam ettiren Royce, dilbilim üzerine mastırını yapar ve Heidelberg, Leipzig ve Göttingen'deki konferanslara katılır. Böylece filozofumuz, Almanya'da kaldığı bir yılı Kant, Schopenhauer ve Schelling ile ilgili olan felsefi çalışmaları için bir ön hazırlık dönemi olarak kullanmış olur. O, 1877 yılında Berkeley'deki California Üniversitesi'ne girer. Öğrencilik yıllarında California üniversitesinde hiçbir resmi felsefe dersleri almadığına dikkat çeken Royce, kendi kendine felsefe okuduğunu özellikle Mill ve Spencer'ın eserlerine hayranlık beslediğini ifade etmiş ve bir üniversite öğrencisi olarak çok derin felsefi konulara merak sarmıştır. <sup>5</sup> Nitekim felsefeye olan merakını "Metafizik" adlı eserinde şöyle özetler:

*Özellikle Mill'in düşüncelerinden çok etkilenmiştim. Aynı zamanda Herbert Spencer'in etkisinde kalmıştım. Mill, Berkeley'ci bir dünyanın değerini tümüyle kabul eden eleştirel bir empristti. Ben, Mill'in etkisiyle kararlı bir şekilde şüpheli eleştirel bir emprist oldum. Hepimiz makul olan bir şeye yönelmeyi arzu ederiz o yüzden düşündüğümüz şeyi keşfetmeye niyetleniriz. Herbert Spencer'in kendi evrimsel teorisi üzerinde hakikatin gerekliliğini yeniden ifade etme çabası hiçbir zaman beni tatmin etmedi. Ben böyle bir ruh haliyle Alman İdealizmine yöneldim. Özellikle de Kant, Fichte ve bir olaydan yola çıkarak Schopenhauer'e yöneldim. Bu üç Alman filozofu beni en çok etkileyenler oldu. 1875'den 1883'e kadar benim felsefi düşüncem belirlendi. Kant, benim problemlerime kısa bir süre için çok kesin bir çözüm gibi göründü, fakat ben onu anlamayı çok zor buldum.*<sup>6</sup>

Böylece Royce, felsefi araştırmalarına ilaveten bir yılını Almanya'da Kant, Schopenhauer ve Schelling üzerine yoğunlaşarak geçirir. O, 1878 yılında Amerika'ya döndükten sonra, Johns Hopkins Üniversitesi'ne bir yüksek lisans öğrencisi olarak kaydını yaptırır. 1878 yılında Kaliforniya Üniversitesi'nde İngiliz

<sup>4</sup> John Clendenning, **The Life and Thought of Josiah Royce**, The University of Wisconsin Press, London, 1985, ss. 1-24.

<sup>5</sup> John K. Roth, **Ed. The Philosophy of Josiah Royce**, Hackett Publishing Company, New York, 1982, ss. 1-14.

<sup>6</sup> Josiah Royce, **Metaphysics**, State University of New York Press, New York, 1998, ss. 82-82.

Dili ve Edebiyatı Profesörünün asistanı olur. 1880 yılında Katharine Head ile evlenir. Çiftin 1882 yılında ilk oğlu Christopher doğar. Ardından Edward (1886) ve Stephen (1889) adlarında iki çocuğu daha olur.

1880'li yıllarda düşünürümüz, Harvard Üniversitesi'nden Johns Hopkins Üniversitesi'ne ziyaret için gelen Prof. William James'le tanışır ve onun düşüncelerine ilgi duyar. Johns Hopkins'te başlayan arkadaşlıkları daha da derinleşir ve uzunca bir süre devam eder. Royce ve James çok derin felsefi farklılıklarına rağmen, daima birbirlerine sadık ve yardımsever olmuşlardır. 1882'de çoğunlukla James'in etkisi nedeniyle Josiah, bir öğretici olarak Harvard'dan gelen teklifi kabul eder. Royce'un doktorası Johns Hopkins'te kabul edildikten sonra, California Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Fakat onun görevi üniversiteye yeni başlayanlara İngilizce öğretmek olacaktır. Hâlbuki Royce, felsefe öğretmeye daha çok imkân tanıyan bir çevrede olmayı arzu etmiştir. Böylece başlangıçta sadece bir yıl için Harvard'da ders vermesine rağmen, ailesiyle Cambridge' e gider.

Filozofumuz Royce'un Harvard'da eseri beğenildikten sonra, onun orada kalması için gerekli düzenlemeler yapılır. İlk büyük eseri olan “Felsefenin Dînî Yönü” (*The Religious Aspect of Philosophy*) isimli eserini 1885'te yayınlar. Bu eser ilk yayınlandığında James tarafından çok beğenilir ve James, Royce'un eseriyle ilgili olarak, “Uzun zamandan beri görmediğim kadar en sağlam, en derin, en insani ve en yeni felsefi eserlerden biri”<sup>7</sup> demiştir. Bu eser onun kariyerinin ilk büyük eseridir. Aynı yıl Harvard'da bir Profesörün asistanı olarak ifade edilebilecek kalıcı bir pozisyon kazanır. Harvard'da kaldığı dönem boyunca öğrencileri T. S. Eliot, George Santayana ve W. E. Du Bois'e kendi düşüncelerini aktarır ve halka birçok konferans verir. 1886'da “California Tarihi” (*History of California*), isimli eserini yazar.

Royce, 1888'de bazı sinirsel rahatsızlıklar yaşar, bir aylığına çıktığı bir deniz yolculuğu sayesinde dinlenme fırsatı bulur ve eski sağlığına kavuşur. 1892'de Harvard'da Felsefe Tarihi Profesörü olur. 1894-1898 yılları arasında Felsefe Bölüm Başkanı olarak hizmet verir. Bu yıllar boyunca birçok eleştiri ve makale yazarak Amerikan Felsefe Geleneği içinde sivrilmeye başlar. 1892'de “Modern Felsefenin Ruhı” (*The Spirit of Modern Philosophy*) ve 1895'de “Tanrı Kavramı” (*The Conception of God*) adında iki kitap yazar. 1898'de Charles S. Pierce'in bir dizi makalesi ile meşgul olur. Onun özellikle mantık ve metafizik arasındaki ilişkiyi

---

<sup>7</sup> Roth, s. 27.

inceleyen, “Şeylerin Muhakemesi ve Mantiğı” (*Reasoning and Logic of Things*) isimli çalışması üzerinde yoğunlaşır.

Royce’un “Gifford Konferansları”nı içeren ve 1899-1901 yılları arasında yayınlanan “Dünya ve Birey” (*The World and The Individual*) isimli iki ciltlik çalışması vardır. O, ilkinin 1899, diğerini de 1900 yılında Aberdeen Üniversitesi’nde verdiği “Gifford Konferansları” ile üst üste saygınlık kazanır. Felsefi teorilerinin küçük detaylarını incelediği “Gifford Konferansları”, Royce’un yaşamı ve düşüncesinde dönüm noktası olur. Onun bir felsefeci olarak kazandığı ün, 1902’de Psikoloji Profesörü ve 1903’de Felsefe Profesörü olması ile onaylanır. 1900’lü yıllar Royce’un zirvede olduğu yıllardır ve henüz 45 yaşında iken elde ettiği bu başarılar, yaşamındaki önemli gelişmelerin de tetikleyicisi olmuştur. Bu sonraki dönemde felsefi gelişimi, Alman idealizmiyle biçimlenmiş olup özellikle; Kant, Hegel, Schopenhauer, Pierce’in mantığı ve William James’in iradeci (*voluntaristic*) psikolojisiyle biçimlenmiştir.<sup>8</sup>

Keskin felsefi zekâsının bir göstergesi olan (*The World and The Individual*) isimli eseri, Royce’un başarı ve övgülerle birlikte, aynı zamanda önemli itirazlarla karşı karşıya kalmasına neden olur. Pierce, özellikle Royce’ un kullandığı mantığı eleştirir. Bu eleştiri karşısında Royce, merkezi kanıtlarını ve aynı zamanda matematiksel mantığını oluştururken uyguladığı çalışma programını yeniden gözden geçirmeye koyulur. Onun bu çabası, 1900’lü yıllarda inşa etmeye çalıştığı öğreti ve yayımlarında iki farklı özellik olarak belirir. Bu özelliklerden ilki, formel mantık ve metafiziksel spekülasyonlarının temeli olarak matematiksel kavramlara olan büyük güveni sonucunda; ikincisi, yaşamın somut fenomenlerini (toplumun doğası, dini deneyimler, ahlâki eylemler, kötülük ve acı problemleri) anlamak için bir araç olarak gördüğü felsefe üzerine yaptığı vurgular sonucunda belirginleşmiştir.

<sup>8</sup> **Encyclopedia of Social Sciences**, Ed. Edwin R.A. Seligman, The Macmillian Company, New York, 1937, C. 13. s. 451.

➤ **Volontorism:** ( İradecilik) Genel olarak, doğayı ve insan deneyiminin çeşitli yönlerini, akli bir tarafa bırakarak, tümüyle irade kavramının ışığında yorumlayan görüş ya da felsefi akım; insan iradesinin akıldan üstün olduğunu ve dolayısıyla toplumsal, psikolojik, vb. sınırlama ve koşullamaları aşabileceğini öne süren görüş olarak iradecilik, hem teorik ve hem de pratik hayatta, bilgilenme sürecinde veya eylemle ilgili kararlara ulaşmada iradeyi temele alır, iradeyi temel yeti ya da meleke olarak ön plana çıkartan görüştür. Bununla birlikte eşyanın varlıklarının bilgisinin ve ruhi hadiselerin esasında fikir yahut tasavvurun değil iradenin olduğunu; eşyanın hakikatinin kıyas yoluyla değil, iradenin akla uymayan meyilleri vasıtasıyla anlaşılması lazım geldiğini savunan fikir akımıdır. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Engin Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 561, **Bkz.** Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 291.

Öte yandan, Royce'un kendi dönemi içerisinde fikir tartışması yaşadığı ya da fikirleriyle hesaplaşmak istediği kişi çoğunlukla en yakın arkadaşı ve dostu olan William James'tir. Aynı şekilde William James da Royce'u bazı konularda eleştirmiştir. Mesela James, daima insan yaşamındaki din fenomenlerinin doğru anlamlarına yönelik olarak ortaya koyduğu tartışmalar konusunda, Royce'un "Gifford Konferanslarına" katıldıktan sonra, yakın dostunun idealizmine karşı birçok kanıt ortaya koyarak ona karşı eleştiriler yöneltmiştir. Ona yönelik hiçbir kasıt taşımayan bu eleştirilerinde William James, onun görüşlerinin imkânsız olduğunu göstermeye çalışmıştır. James'a göre Royce'un savunduğu biçimde Mutlak Bilenin var olabileceği kabul edilse bile, böyle bir varlığa neden ihtiyaç duyulduğu noktasında Royce'un sunduğu deliller yeterli ve inandırıcı değildir. James, Royce'un Mutlak Varlığının sadece gereksiz değil, aynı zamanda insanın moral çabaları ve özgürlüğünün önünde güçlü bir barikat olabileceğini vurgulamıştır. Royce, Mutlak'ın iradesi ve her şeyi kapsayan bilgisi ile samimi özgür bireylerin varlığı arasında bir çelişki olmadığını belirtmesine rağmen; William James, Royce'un idealizm doktrininin hem aşırı spekülatif ve epistemolojik açıdan zayıf, hem de insan iradesi ve moral duyguları üzerine yaptığı olumsuz etkiler nedeni ile pek sağlam bir temele sahip görmemiştir. Bu eleştiriler karşısında Royce'un idealizm savunması, o dönemdeki felsefi eğilimlerin değişiyor olması nedeniyle özellikle, pragmatizmin belirginleşmesi ve artan etkileri nedeni ile pek de başarılı olamamıştır. Royce ve William James arasında geçen bu uzun süreli tartışma, "Mutlak'ın Savaşı" (*The Battle of The Absolute*) olarak bilinir ve bu tartışmanın izleri her iki düşünürün görüşlerinde de açıkça görülebilir. 1907 ve sonraki yıllarda Royce, sorunsuz bir kişisel yaşam boyutuna ulaşmada felsefi ilginin önemini vurgulamaya başlamıştır. Başlangıçta metafiziksel doğruları keşfinde kendisine yardım etsin diye biraz soyut ve formel bir felsefe ortaya koyan Josiah, sonra belki de yaşadığı sıkıntılar nedeni ile metafiziksel doğrulara ilâveten hikmeti ve bilgeliği arama çabasını da sistemine dahil etmiştir.

Sistematik ve teorik felsefeyi bırakması anlamına gelmemekle birlikte Royce, bugün "pratik" ya da "uygulamalı" felsefe olarak adlandırabileceğimiz şey üzerine yazı yazmaya başlar. Onun etik ile ilgili ilk büyük çalışması 1908'de yazdığı "Sadakat Felsefesi" (*The Philosophy of Loyalty*) isimli eseridir. Bu çalışması ile Royce, etiğe 'sadakat sanatı' olarak ifade ettiği farklı terimler ilave etmiştir. 1908'de "İrk Sorunları" (*Race Questions*), "Taşralılık" (*Provincialism*) ve "Diğer Amerikan Problemleri" (*Other American Problems*) adında makalelerini de yayımlar.

William James'in "Dini Tecrübenin Çeşitliliği" (*The Varieties of Religious Experience*) isimli eserinin popüler olduğu ve akademik başarılar kazandığı yıllarda Royce, James'in bu çalışmasında dini deneyimler ve bireyler üzerine fazlaca vurgu yaptığını düşünür. Ancak Royce, James'in din felsefesini onun ölümüne kadar herhangi bir şekilde çözümlemeye çalışmamıştır. Royce'un ilk eğitimi, güçlü bir Protestan dünya görüşü üzerinedir. O, her zaman Hristiyan düşünce geleneğinin yansımalarını hayatında hisseder ve yazılarında da Kitab-ı Mukaddes'le ilgili tutarlı ve samimi duygular taşır. Bununla birlikte düşünürümüz, insanların oluşturduğu bir toplum tarafından deneyimlenen inanç fenomenlerini anlama ve açıklamada, kendisine yardım edebilecek bir din felsefesini aramıştır. Dini inanç fenomenleri arasında derin farklılıklar vardır ve bunlar metafiziksel bir noktaya kaymaktadır.

Royce, 1910 yılı Ağustos'unda William James'in ölümü ile yakın arkadaşı ve meslektaşından mahrum kalmıştır. Aynı yılın Eylül'ünde ilk çocukları olan Cristopher'un da ateşli tifodan ölmesiyle iki büyük acıyı birden yaşar. Bu dönemler onun büyük ıstıraplar çektiği dönemlerdir. Böylece James hayattayken onun din felsefesi üzerine çözümlemeye girişmeyen Josiah, James'in ölümünün ardından, 1911'de "William James ve Yaşam Felsefesi Üzerine Diğer Denemeler" (*William James and Other Essays on The Philosophy of Life*) başlıklı çalışmasını yayımlar. Aynı yıl, James'in din felsefesi üzerine de yoğunlaşır ve James'e cevap niteliğinde makaleler yazar. Bu çalışmaları 1912'de "Dini Anlayışın/Nüfuz Etmenin Kaynakları" (*The Sources of Religious Insight*) eseriyle yayımlanır. Bu eserde, Royce'un son dönem düşüncesinde bir araya gelmeye başlayan teorik ve pratik muhakemelerden bahsedilmektedir.

1912'nin başlarında filozofumuz hastalanır, iyileşme dönemi boyunca özellikle Hristiyanlığın ilkelerini göz önüne alarak, din anlayışının kaynaklarının ana hatlarını belirlemek niyetiyle din felsefesini incelemeye devam eder. Aynı zamanda kendi metafiziğindeki rahatsız edici noktalara çözümler bulmak amacı ile Pierce'in yazılarına tekrar döner. Söylev ve yayımlarında ihtiyaç duyduğu teknik araçları Pierce'in semiyotik ya da işaret teorisinde bulur. 1913'de yayımlanan "Hristiyanlığın Problemi" (*The Problem of Christianity*) adlı eseri, Royce'un önceki düşüncelerinde yer alan "Mutlak Bilen" (Absolute Knower) kavramı yerine, doğruyu arayan ruhların her birine rehberlik edebilecek bir açıklama sunacak olan "Sonsuz Topluluk" (*Infinite Community*) kavramını ortaya atar. Realiteyi oluşturan bu "evrensel topluluk", üyelerinin işaretlerin anlamlarını sürekli olarak oluşturup-geliştirdikleri düşüncesi üzerinde yükselen büyük bir anlayış sayesinde oluşmaktadır. Bu taslak ile Royce,

Hristiyan doktrin ve deneyimlerinin birçok anahtarını açıklamaya ve uzlaştırmaya çalışır.

Son felsefi başarılarından sonra sadece birkaç yıl yaşamasına rağmen düşünürümüzün son dönemleri yaşamındaki en parlak dönemler, yani başarısının zirveye ulaştığı dönemler olarak belirir. Onun (*The Sources of Religious Insight* ve *The Problem of Christianity*) eserleri dışında kayda değer diğer çalışmaları; 1916'da yayımlanan “Büyük Topluluk Umudu” (*The Hope of The Great Community*) adındaki eserinin yanında metafizik üzerine olan birkaç konferans ve California Üniversitesi'nde verdiği bir dizi konferanslardan oluşmaktadır. Mezun olduğu okulda verdiği bu konferanslarını “Topluluk Ruhı” (*The Spirit of The Community*) başlıklı konuşması ile sonlandırır. Birinci Dünya Savaşı patlak verince filozofumuz, uluslar arasındaki düşmanlıkları sona erdirmek üzere aracı olmak ve dolayısıyla savaşın gelecekteki etkilerini azaltmak için ekonomik gücü sigorta ya da güvence olarak kullanmaya yönelik pratik bir öneri taslağı hazırlar. 1914'de yayımlanan “Savaş ve Güvence” (*War and Insurance*) isimli eseri ile ‘evrensel topluluk’ adına politik ve ekonomik bir öneri sunma cesaretini gösterir. Ayrıca Royce'un ölümünden sonra yayımlanan (*The Hope of The Great Community*) adlı eserindeki altı makaleden dördü de küresel politikalar ve Birinci Dünya Savaşı ile doğrudan ilgilidir.

Royce, 14 Eylül 1916'da hayata gözlerini kapar. 1892'den hayatının sonuna kadar Harvard'da Felsefe Tarihi Profesörü olarak kalmış ve pragmatik idealizmi ve sadakat etiğiyle ün kazanmıştır. Hegel ve Kant, onun düşüncelerinin oluşumunda çok önemli iki filozoftur. Öyle ki Royce, 14 Eylül 1916 yılında Cambridge'de vefat ettiğinde arkasında verimli bir yazar ve üstün bir öğretici olarak şerefli bir ün bırakmıştır. Royce'un çalışmaları özellikle felsefe, etik, din felsefesi ve toplum felsefesi ile ilgilenen filozof ve teologlar için verimli bir kaynak olarak görülmüştür.<sup>9</sup>

Kant ve Hegel'in düşüncelerinden çok fazla etkilenen filozofumuz, başlangıçta daha ziyade bilgiyle ilgili problemler üzerine yoğunlaşmıştır. Nitekim onun Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtı da, hata (*error*) probleminden yola çıkarken, Tanrı'ya “Mutlak Bilin” olarak gönderimde bulunan bir delildir. O, aynı bağlamda anlam problemi üzerinde yoğunlaşmış ve bir kavram ya da düşüncenin gerçeklikle olan ilişkisini araştırmıştır. Bir düşüncenin içsel anlamı ile dışsal anlamını birbirinden ayıran Royce, örneğin bir idenin içsel anlamını söz konusu düşünceye sahip olan zihindeki niyet, buna karşın dışsal anlamını da gönderimde bulunduğu nesne olarak

<sup>9</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/Royce>. Erişim Tarihi. (15.02.2011)

dile getirir. Varlık meselesini de bu bağlamda ele alan düşünürümüz, varlık problemine verilecek dört cevaptan sırasıyla; realizm, gizemcilik, eleştirel rasyonalizm ve idealizmden sadece sonuncusunun, düşünceyle gerçek arasındaki yarığı kapatabildiğini ifade ederek, evrendeki amacın ve amaçlılığın bilincine bu düşünceyle varabileceğimizi iddia eder. Buna göre hakikati ifade edebilmek, gerçekliği açıklayabilmek ve anlam problemini çözebilmek için bir mutlak kavramına ihtiyaç duyulduğunu öne süren Josiah, bireylerle Mutlak'ı uzlaştırmak için de dünyanın somut bireyselliğinin bir ifadesi olarak Mutlak irade ve düşüncenin varoluşunu kabul etmiştir.<sup>10</sup>

Royce'un felsefesi Batı felsefe geleneğindeki sistem kurucularla karşılaştırıldığında, onun için Mutlak İdealizmin en iyi Amerikan temsilcisidir demek mümkündür.<sup>11</sup> Bir başka açıdan onun felsefesi, belli bir zaman ve yerde yaşayan insanları bir yaşam felsefesinde bir araya getirmektir denilebilir.<sup>12</sup> Royce'un Harvard, California ve Johns Hopkins gibi üç Üniversitede ün yapmış en önemli filozoflardan biri olduğu şüphesizdir. Onun, (*The Religious Aspect of Philosophy*) adlı eserinin 1885'te yayınlanmasıyla, eserin yeniliği, gücü ve samimi ruhu felsefe camiası tarafından kısa zamanda tanınmasına vesile olur ve bu dönemin ardından Royce'u çok verimli bir dönem takip eder. Öyle ki, her yıl farklı şehir ve üniversitelerde sayısız konferanslar verir.

Royce, daima bir inanan, çok dikkatli, ısrarcı ve araştırmacı; sadece eleştiren değil, aynı zamanda pozitif düşünmeyi seven bir kimse olarak bilinir. Üstelik hayata çok geniş bir açıdan bakar. Bazen eğlendirici, bazen de bitmek tükenmek bilmeyen bir enerjiyle kutsal bir perspektiften hayata bakar.<sup>13</sup> Şüphesiz o, konferansların ve seminerlerin tabiri caizse, tam aranan adamıdır. Hatta konferansları katılımcılar üzerinde çok güçlü bir etki bırakır.<sup>14</sup> Mesela, onun derslerini takip eden öğrencilerinden Charles Lewis Slattey, kendi üzerinde nasıl bir etki bıraktığını şöyle ifade eder: "Ben Ortodoks inanca sahibim. Josiah Royce'un Ortodoksluğa ait düşünceleri olumsuz değildi. O, Tanrı'ya kavuşma ve ona ibadet etmeye meyilli birisiydi. Beni dinin bazen şefkat gösterdiği kapalı odaların dışından, tamamen açık

---

<sup>10</sup> Cevizci, ss. 890-891.

<sup>11</sup> **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillian University. Press, 1967, C. 7, s. 225.

<sup>12</sup> Jacquelyn Ann K. Kegley, "Josiah Royce in Focus ", **European Journal of Pragmatism and American Philosophy** Indiana University Press, Bloomington, 2008, C. 2, S. 1, s. 5.

<sup>13</sup> William E. Hocking, Ed. **Contemporary Idealism in America**, New York, The Macmillan Company, 1932, s. 7.

<sup>14</sup> Robert S. Woodworth, "Josiah Royce", **National Academy of Sciences**, Washington, 1959, s. 387.

boşluklara kaldırır ve gökyüzünde çok uzaklardaki ufuklara bakmaya doğru götürürdü. Çok geç olsa da ona minnettarlığımı sunmak istiyorum.”<sup>15</sup> Santayana’ya göre de Royce, tam bir filozof olduğunu duruşuyla ve keskin zekâsıyla hemen belli ederdi. Onun, Royce ile ilgi düşünceleri ise şu şekildedir:

*Royce ile herhangi bir konu hakkında konuşmaya başlayan kişi, daha en ufak bir cümle kurmadan, onun etrafıca açıklamalarını dinlemek zorunda kalır ve hiçbir zaman da onu hazırlıksız yakalayamaz. Muhatabı ne tür bir ders kitabı ve ansiklopediden bahsederse bahsetsin, bahsedilen kitap ve ansiklopediler hakkında onun zaten bilgi sahibi olduğunu fark eder. Royce ile konuşan bir kimse, onun muhatabının zihninde bir belirsizlik etkisi bıraktığını düşünebilir. Fakat bu, onun her şeyi başka şeylerle beraber etraflı bir şekilde düşünmesinden kaynaklanır.*<sup>16</sup>

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, bu kadar farklı alanların bilgi birikimine sahip ve aynı zamanda o alanlar hakkında çok fazla eserler veren bir filozofun, konferanslarını ve derslerini takip edenler üzerinde böylesine bir iz bırakması gayet doğaldır. Çünkü Royce, aynı zamanda çok dikkat çekici bir anlatım tarzıyla tüm dinleyenlerin ilgisini çekmiştir. Kuşkusuz tüm bilgiler onun ilgi alanına girer, hatta onun uzmanlıkları arasında daha öncede belirttiğimiz gibi psikoloji, mantık, etik, metafizik, doğa ve din felsefesi de yer almaktadır. O, matematik, biyoloji, müzik ve şiir gibi sanat alanlarıyla da ilgilenmiştir.

Royce, 1915’te Walton Otelde kendi onuruna verilen bir yemekte hayatını ve geçirdiği düşünce ikliminin aşamalarını anlatmıştır. Şimdi onun sözleriyle kendisini nasıl tanıttığını özetle, görmeye çalışalım.

*1855 yılında California’da doğdum. Doğup büyüdüğüm kasaba, doğumumdan beş-altı yıl önce kurulmuş olan Sierra Nevada’da bir maden kasabasıydı. En eski hatıralarım benden yaşça büyük olanların, yeni bir toplum dediklerinde ne demek istediklerini çok sık merak etmeyi de kapsar. Eski madencilerin kazı yerlerinde bıraktıkları izlere sık sık bakardım ve çok sayıda çam gövdesinin çürüdüğünü ve ıssız bir yerde ölü bulunan bir madencinin mezarının kendi evimden çok uzakta olmadığını görürdüm. Sade insanlar, o civarda yaşamışlar ve yine orada ölmüşlerdi. İnsanlar buraya yerleştiklerinden beri, öyle görünüyor ki bu çeşit bir yaşam tarzını devam ettirmişlerdir. Çam ağacı gövdeleri ve mezar yaşlı görünüyordu. Gün batımı güzeldi. Sacramento Vadisine bakıldığında geniş manzara etkileyiciydi. Memleketimi seven insanlardan buraların onları da etkilediğini çok kez işitmişimdir. Bu yerde yeni diye adlandırılması gereken neydi veya bu durumda kaba olan neydi merak ettim ve yavaş yavaş hayatımın işinin bu merakın ne anlama geldiğini keşfetmek olduğunu hissetmeye başladım.*

<sup>15</sup> Charles Lewis Slattery, **Certain Amerikan Faces**, E. P. Dutton & Company, New York, 1918, s. 64.

<sup>16</sup> George Santayana, **Character & Opinion in The United States**, Charles Scribners Press, 3. Baskı, New York, 1921, ss. 97-98.

*Felsefede ilk öğretmenlerim annemle kız kardeşlerimdir ve bir kaç yıl onlar kendi evimizde bana eğitim vermişlerdi. Benden büyük olan kız kardeşlerim bana okumayı öğretti. Evimizde, İncil çok sık okunurdu; Pazar ayinlerine katılmaktan genelde memnun olmasam da hatırladığım kadarıyla hafızamda önemli bir yer tutan İncil hikâyelerini annemin okumasından çok büyük zevk duyardım. Bu açıdan evde aldığımız eğitim, şu anda düşündüğüm gibi hiç de aşırı katı değildi. İncil hikâyeleri beni büyülerdi. Pazar ayinlerine katılmama konusunda ilk baştaki inatçı ve pasif direnişim, sonraları galiba isyankârcaydı. Oturma odasındaki masa üzerinde bulduğum geniş baskılı İncil'den (New Testament) kendi isteğimle okuduğum en eski hikâye kıyametle ilgili olardı.*

*Diğer yandan bana yaşça en yakın olan ablamdan, uzun süre diyalektik eğitimi aldım. Doğruyu göstermek için oldukça sabırlı olan ablam, benden üç yaş büyüktü. Kendi görüşlerimi devam ettirme konusunda ben de ısrarlıydım. O, sakın olduğu için nadiren şiddetli tartıştığımızı ve sevgili annemin, ağız dalaşı çok fazla felsefi olduğu zaman, benim bir saat sessiz kalmamı sağladığını hatırlıyorum. Eğitime ihtiyaç vardı, fakat diyalektikte ısrarla bastırılmak hiç etkili olmadı. Çok aktif bir çocuk değildim. Fiziksel bir becerim veya çevikliğim yoktu. Ürkek ve beceriksizdim. Fakat kız kardeşlerim beni nazik gözetimleri altında tutmayı başaramadıklarında az ya da çok ufak tefek yaramazlıklarım olmasına rağmen genellikle neşeli, çabuk sinirlenmeyen biri olarak görünmüşümdür.*

*İç Savaş zamanında büyüdüğüm için yakınımıdaki insanlardan bu savaşla ilgili çok fazla şey duydum; ancak onun sonuçlarıyla ilgili yakından hiçbir şeye şahit olmadım. Bu meselede de diğer hayat problemlerinde olduğu kadar belirsiz ve kararsız kalmıştım. Fakat anlama konusunda şevклиydim. En eski büyük vatanseverlik deneyimim, İç Savaş sonunda Lincoln'ün suikast haberini duyduğum zaman oldu. Buna dayanarak, ülkem kadar dini bir inanca da sahip olduğumu fark ettim. Her ikisi de daha önce ifade ettiğim şevk ile ilişkilendirilmedikçe, annemin ve kız kardeşlerimin etkileriyle açıklanmadıkça etkisiz ilgilirdi.*

*Haziran 1866 gibi, San Francisco'da Dilbilgisi Okuluna başladım. Yaklaşık bin çocuktan biriydim. Eğitim metotları bana yeniydi. Kızıl saçlı, çilli, köylümsü görünüşüm ve erkek çocukların oyunlarını oynayamamam nedeniyle arkadaşlarım beni genellikle, göze hoş görünmeyen biri olarak gördüler. Beni kabullenemeyen çocuklar ilk tanıştırmayı 'toplumun majestesi' olarak yaptılar. Galiba tanışma bu şekilde uzadıkça bu bana keder verir oldu. İşte bu acı, sonunda benim için iyi bir şeye de vesile oldu. Yıllar sonra, 'Problem of Christianity'nin ilk cildinde, hatırladığım, okul arkadaşlarımdan bana çok sık verdiği bu eğitim dersini özetledim. Yine de arkadaşlarım tamamıyla kırıcı değildi. Dilbilgisi Okulunda kurulan ve hayat boyu süren arkadaşlıklarım oldu. Hâlâ ne zaman sevgili California'lı arkadaşlarımla karşılaşsam mutlu olurum. 1875 yılında lisans eğitimimi tamamladığım Kaliforniya Üniversitesine 1871 yılında başladım.*

*Üniversite öğrenimi yıllarımda başlıca felsefi etkiler:*

1. Üzerimde gerçekten çok ve derin etkisi olan Profesör Joseph Le Conte'nin öğretileridir. Kendisi L. Agassiz'in eski bir öğrencisidir ve aynı zamanda jeologdur. Nispeten Darwin (1809-1882) Teorisinin ilk

savunucularındandır ve o günlerde Kaliforniya Üniversitesinin semasında büyük bir ışıktır.

2. Üniversite yaşamımın son iki yılında İngilizce öğretmenim Edward Rowland Sill'in kişisel etkisi.

3. O yıllarda okuduğum John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1820-1903)'in edebi etkisi. O zaman, Kaliforniya Üniversitesinde düzenli bir ders dizisi yoktu.

Mezuniyetten sonra Almanya'da çalıştım; sonra Johns Hopkins Üniversitesinde ve daha sonra 1878'den 1882'ye kadar Kaliforniya Üniversitesinde eğitime devam ettim. 1882'den beri Harvard'da çalışıyorum. Almanya'da Rudolf Hermann Lotze'u (1817-1881) duydum ve bir süreliğine çok kuvvetli bir şekilde onun etkisinde kaldım. Schopenhauer'i okumam Almanya'daki öğrencilik hayatımda bir diğer güçlü etkiydi. Kant'ın felsefesine uzun süre büyük oranda dikkat ettim. Fakat 1890'dan önceki yıllar boyunca kendimi hiç Hegel'in, Aydınlanmacıların veya Kartezyenlerin herhangi birinin güçlü etkisi altında hissetmedim. Almanya'daki eğitimim süresince, şiir felsefesine büyük bir özen ve sebat ederek yorumladığım ve okuduğum Romantik Ekolün çok büyük etkisi altında olduğumu itiraf etmeliyim. Bununla birlikte, ilk önceleri mantık üzerine çok güçlü ilgi duydum ve uzun süre vasat bir matematik bilgisi almayı arzu ettim.

Tüm bu sürece göz attığım zaman, beni harekete geçirici en derin şeyler ve problemlerin merkezinde, henüz yavaş yavaş bilincime yerleşen 'ideal topluluk' (Idea of the Community) fikri olduğunu çok güçlü bir şekilde hissediyorum. Kız kardeşlerim ve ben, Sacramento Vadisine baktığımızda dağların ötesindeki muhteşem dünyayı merak ettiğimizde çok yoğun bir şekilde duygu yaşarız. Pratik biri değilimdir, 'takım oyununa' gelince daima sosyal yönden beceriksiz, politika konusunda bilgisiz, komitelerin etkisiz bir üyesi ve somut sosyal girişimlerin zayıf bir yardımcısı konumunda kalmışım. Bu arada çocukluğumda olduğu gibi büyük bir uzlaşmazcı ve kesinlikle isyankârlığa bir eğilimim vardır. İçinde bulunduğum ve her zaman benimle olan toplumun karşılaştığı heyecan tek kelimeyle saf ve içtendi. Topluma hizmette bu doğal ve içtenliğe karşı, benim bugünlerde öğreterek açıklamaya çalıştığım toplumdan saklanışımızı, korunmamızı öğreten ilgi daima anlamlıdır.

Hayat öğretisinin sonucunda geldiğim nokta şudur ki; doğrunun ve gerçeğin doğasını çözmeye, mantıki ve metafiziksel meselelerle bağlantı kurmaya ve sınıflarıma öğretmeye çalışıyorum ki, bu bana şu anda çok fazla romantik gelmiyor.(...) Fakat insanlığın acımasız ve hak etmediği bir acıyla mahvolduğu, insanoğlunun düşmanlarının zafere ulaşacak gibi göründükleri bir zamanda; insanlığın tümünün en derin, en hayati ve pratik çıkarları tehlikeye atıldığı bir anda, bana niçin bu kadar nazik bir şekilde dikkat kesiliyorsunuz! Şu andaki buhranın beni ne kadar derinden etkilediğini ve büyük toplum için sizin harika kibarlığınıza teşekkür etmekten, bizim ve 'Topluluğun' birlikte daha iyi zamanlar göreceğini ümit etmekten başka bir şey elimden gelmediğini ve bunu ifade ederken de ne kadar acı hissettiğimi müsaadenizle söylemek istiyorum. Ayrıca,

*insanoğlunun bu savaştan gereken dersi çıkarmadıkça, bu buhranı atlatmasını da dileyemem.*<sup>17</sup>

Royce hakkında yapmış olduğumuz bu otobiyografik alıntı, onun hayatının en önemli kesitlerini özetlemektedir. Diğer taraftan Royce, 6 Mayıs 1896'da arkadaşı Frank Thilly'e yazdığı mektupta, felsefi tarzının kendinden önceki düşünürlerin düşüncelerinin etkisiyle oluştuğunu ifade eder. Öyle ki o, idealizminin "Kant'ın tesiriyle şekillendiğini biraz da Hegel'in etkisinde kaldığını belirtir.<sup>18</sup> Royce'un öğrencilik ve erken döneminde etkilendiği filozoflarla orta ve olgun döneminde etkilendiği filozofları birbirinden ayrı tutmak, onun felsefesinin gelişim seyrini anlamak için önemli bir anahtardır.<sup>19</sup> Royce, idealist anlayışında Kant, Hegel ve Fichte'in; ahlak anlayışında Schopenhauer'in etkisindedir. Düşünürümüzün Kant'a olan hayranlığı o kadar çok büyüktür ki, ona göre eğer Kant olmasaydı, 19. Yüzyıl felsefesinin idealizm hareketinden söz etmek bile imkânsızdı.<sup>20</sup> Royce'un, Schopenhauer'la olan ilişkisi Schopenhauer'in kötümser bir ahlak filozofu, Royce'un ise iyimser bir ahlakçı olmasından kaynaklanır. İyi-kötü, kötülük ve ahlak anlayışının tanım ve değerlendirilmesinde ikisinin yaklaşımı birbirlerin farklıdır.<sup>21</sup> Bunun yanında Royce, Herbert Spencer'den özellikle onun "evrim düşüncesi"nden etkilenmiş ve hatta onunla ilgili "Herbert Spencer ve Onun Evrim Kavramına Katkısı" (*Herbert Spencer and Contribution to The Concept of Evoluton*) adında bir eser bile yazmıştır.<sup>22</sup> Kısacası felsefesinde Alman İdealistlerinin olduğu kadar, Amerikan pragmatik geleneğinin izlerini de barındıran Josiah, Amerikan Pragmatik geleneğinden kopuk olmaktan çok, çeşitli açılardan onunla uyum içinde olmuştur.

<sup>17</sup> Royce'un, Walton Hotel'de, büyük kısmı otobiyografik olarak verdiği beyanattan kısaltılarak alıntılanmıştır. Ed. Randall E.Auxier, **Paper in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday**, Thoemmes Pres, 2000, ss. 279-286, **Krş.** John Kaag, "American Interpretations of Hegel: "Josiah Royce's Philosophy of Loyalty", **History of Philosophy Quarterly** C. 26, S. 1, 26, Number 1, January, 2009, ss. 83-84.

\* Royce'un Hegel'den etkilendiği ancak onu tamamen Hegelci olarak kabul edemeyeceğimizi John Kaag, makalesinde ileri sürmüştür.

<sup>18</sup> John Clendenning, **The Letters of Josiah Royce**, (The University of Chicago Pres, London, 1970, s. 346. **Bkz.** Claudio Marcelo Viale, "Extending West's Analogy Royce, Mead, and American Philosophy", **Ideas Valores**, Ağustos, 2008, Colombia, S. 137, s. 28.

<sup>19</sup> Frank M.Oppenheim, **Royce's Mature Ethics**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993, ss. 177-197.

<sup>20</sup> Josiah Royce, **Lectures on Modern Idealism**, New Haven Yale University Press, New Haven, 1919, s. 5.

<sup>21</sup> Önder Bilgin, **Sadakat Ahlakı**, Ümit Ofset, Ankara, 2009, s. 21.

<sup>22</sup> Josiah Royce, **Herbert Spencer and Contribution to The Concept of Evoluton**, Fox, Duffield & Company, New York, 1904, ss. 9-11.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ROYCE'UN DİN ANLAYIŞI VE KÖTÜLÜK-DİN İLİŞKİSİ

#### 1.1 Din Anlayışını Oluşturan Temel Unsurlar

##### 1.1.1 Din Kavramının Analizi

“Din ya da dini inanç nedir?”, gibi din kavramıyla ilgili soruları din tarihçileri ve din felsefecileri uzun zamandır sora gelmiş ve onların bu sorulara verdikleri cevaplar genellikle birbirinden farklı olmuştur. Şüphesiz ki, bir filozofun din anlayışını ele alırken öncelikle din kavramının tarihsel süreç içerisinde nasıl anlaşıldığının ve genel olarak bilim insanları tarafından nasıl tarif edildiğinin bilinmesinde yarar vardır. Çünkü din anlayışının daha iyi anlaşılması için “din” kavramından ne anlaşıldığının iyi bilinmesi gerekir.

Fakat şunu hemen belirtmek gerekir ki, “din” kavramıyla ilgili olarak bazı din tariflerinde dinin bilgi veren yönüne, bazılarında psikolojik yönüne, bazılarında ise kelâmî ve sosyolojik yönüne ağırlık verilmesi<sup>23</sup> nedeniyle her alanın yapmış olduğu din tarifi, daha çok dinin bir yönüne önem verildiğini gösterir. Nitekim yapılan bu tariflerin hiçbirisi üzerinde bir birlik sağlanamamıştır.<sup>24</sup> Din tarifleri arasındaki farklılaşma, mahiyetinden çok, dinin bütününi teşkil eden değişik boyutlardan hangisinin daha çok önemsendiğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, din terimini tanımlamak zordur; çünkü bir insanın din hakkında düşündüğü şey, metafizik boyutun yanında onun bir bütün olarak evren ve yaşam hakkında düşündüğü şeyi de teşkil eder.<sup>25</sup> Dinin tanımındaki bu güçlükte, epistemolojik açıdan din incelenirken, tarif edici durumundaki insan ile tarif edilen durumundaki din arasındaki ilişkinin ve bağın açıklığa kavuşturulmasındaki sıkıntılar da bulunmaktadır.<sup>26</sup> Bununla birlikte din kavramının tanımında birtakım benzerliklerle beraber, tanımın unsurları arasına girmesi gereken zıtlıklar ve uzlaşmazlıklar da yer almaktadır.<sup>27</sup> Bundan dolayı din, çok yönlü ve karmaşık bir yapı; aynı zamanda oldukça zengin ve karmaşık bir fenomendir. Hem harici ve deruni unsurlarının bir arada ele alınmasından ortaya çıkan bir karmaşıklığa hem de tarihte çok çeşitli

<sup>23</sup> Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1994, (DF) s. 6.

<sup>24</sup> Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ocak Yay, 2. Baskı, Ankara, 1993, s. 5.

<sup>25</sup> Wilfred Cantwell Smith, **The Meaning and End of Religion**, New York, 1963, ss. 21-22.

<sup>26</sup> Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 20.

<sup>27</sup> Hüsamettin Erdem, **Din-Felsefe Münasebeti**, Konya, 1997, s. 21.

inanç sistemleri şeklinde ortaya çıkması ve hala bu şekilde devam ediyor olmasından neşet eden bir karmaşıklığa sahiptir.<sup>28</sup> Belki de din, bütün insanî kültürel etkinlik alanları içinde tanımlanması ve belirlenmesi en güç olan bir kurumdur.<sup>29</sup> Dolayısıyla bütün bunlar dinin bu derece farklı tanımlanmasına yol açmakta ve tam bir tanımının yapılmasına imkân vermemektedir.

Farklı din tariflerini gördükten sonra, din kavramının sözlüklerde ve ansiklopedilerde ne şekilde tanımlandığına değinmekte yarar vardır. Din kavramı, bazı ansiklopedi ve sözlüklerde şu şekilde tanımlanmıştır: a) İnanca dayanan “doğa-üstü” tasarımlar ve işlemler sistemi,<sup>30</sup> b) doğaüstü güçle çeşitli kutsal varlıklara, Tanrı’ya inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum,<sup>31</sup> c) evrenin yaratıcısı, yöneticisi olarak beşer üstü bir varlığa da bir güce ibadet ve itaat etme,<sup>32</sup> d) birbirleriyle yakından bir şeyleri paylaşan insanların tereddütlerini ortadan kaldıran ve birleştiren bir bağ,<sup>33</sup> e) Bir Tanrı’ya ya da tanrılara belirli bir inanç sistemi ve bu sistemle ilgili olan aktiviteler,<sup>34</sup> f) yapıcı yahut yaptırıcı bir Tanrı’ya ve onun eylemlerine inanç beslemek, buyruklarına baş eğmek,<sup>35</sup> g) bir Tanrı’ya inanç, itaat, gidilecek yol, hesaplaşma, ibadet,<sup>36</sup> h) insanın, kaderini bağlı gördüğü üstün bir güç veya ilkeye inancı ve bu inancın sonucu olan bir yaşama kuralı yaratabilecek zihni ve ahlaki tutum,<sup>37</sup> ı) insanın kutsal saydığı gerçeklikle ilişkisi, bu ilişkinin çerçevesini oluşturan inançlar, öğretiler, değer yargıları, davranış kuralları, tapınma biçimleri ve kurumsal yapılar,<sup>38</sup> belli bir inanç, pratik, duygu, ruh ve tutumun bir karakteristik özelliklerini yansıtan bir olgu<sup>39</sup> ve en azından insanın Tanrı’ya saygısından kaynaklanan şuurlu bir ilişki,<sup>40</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Sözlüklerde ve ansiklopedilerde bu şekilde tarif edilen din kavramını acaba, filozoflar ve teologlar ne şekilde tanımlamıştır? Özellikle Batı düşüncesine sahip bazı filozof ve bilim adamları din kavramını birbirlerinden farklı şekillerde

<sup>28</sup> Ninian Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi” **Çev. A. İhsan Yitik, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 7, İzmir, 1992, s. 424.

<sup>29</sup> Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., 2. Baskı, Ankara, 1996, s. 219.

<sup>30</sup> Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, 10. Basım, İstanbul, 1996, s. 63.

<sup>31</sup> **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara, 1988, s. 378.

<sup>32</sup> **Websters New World Dictionary**, New York, 1951, s. 1225.

<sup>33</sup> **The Encyclopedia of Religion**, New York, 1987, C. 12, s. 283.

<sup>34</sup> **Collins Cobuild Essential English Dictionary**, London, 1988, s. 669.

<sup>35</sup> Hüsamettin Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yay., Konya, 1999, s. 125.

<sup>36</sup> **Yeni Türk Ansiklopedisi**, Ötüken Yay., İstanbul, C. 2, 1985, s. 671.

<sup>37</sup> **Meydan Larousse**, Meydan Yay., İstanbul, C. 3, 1970, s. 705.

<sup>38</sup> **Ana Britanika**, İstanbul, 1987, Ana Yay., C. 7, s. 280.

<sup>39</sup> **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Ed. James Hastings, Columbia University, New York, 1951, s. 662.

<sup>40</sup> J. Macbride Sterrett, **Reason And Authority in Religion**, Griffith Farren Okeden & Welsh, London and Sydney, 1890, s. 31.

tanımlamışlardır. Mesela Rudolf Otto'ya göre din, insanın kutsal saydığı şeylerle olan ilişkisidir. E. B. Taylor dini, ruhi varlıklara inanç olarak görmektedir. Max Müller ise, insanın sonsuzu kavramasını sağlayan akıl ve mantığa tabi olmayan zihni bir meleke veya yetenek şeklinde tanımlar. Schleiermacher için din, mutlak itaat duygusundan ibarettir. Durkheim'e göre, bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemidir.<sup>41</sup> Ninian Smart dini; çeşitli doktrinleri, efsaneleri, ahlaki öğretileri, ritüelleri, sosyal kurumları olan ve farklı dini tecrübelerle canlılık bulan altı boyutlu bir organizma olarak tanımlar.<sup>42</sup> Kant'a göre din, insanın bütün vazifelerinde ilahi emrin bilinmesi ve tanınmasının yanında, ahlakın gösterdiği ödevlerin, Tanrısal bir buyruk olarak görülmesidir.<sup>43</sup> Nietzsche için din, bazı fizyolojik hadiseleri, insanların kendi vücutları hakkındaki cehaletleri yüzünden yanlış yorumlamalarından kaynaklanır.<sup>44</sup> W. James'e göre din, insanların tek başına kaldıklarında ilahi olana bireysel tecrübe, eylem ve hislerle kendisini vermesidir.<sup>45</sup> John Dewey ise; dinsel değerlerin gerçekte ahlaksal değerler olduğu görüşündedir.<sup>46</sup> A. N. Whitehead dini, bireyin sahip olduğu yalnızlık ile baş başayken yapıp ettikleri şeyler olarak değerlendirir ve kişisel yöne ağırlık verir.<sup>47</sup> Diğer taraftan o, dinin temel olarak değerle alakalı olduğunu ifade ederek dinin, değerlerle sarmalandığını ve onu değerlerden ayırt etmenin mümkün olmadığını iddia eder. Çünkü dünya, ferdiyetlerin herbirinin varlığında asli olan değerün unsurlarını içerir. Hiçbir ferd kâinattaki diğer bireylerle ahenk oluşturuncaya kadar tam bir mümkün gelişmeyi başaramaz.<sup>48</sup> Hume'a göre din, görünmez zeki bir güce inanma yolundaki evrensel eğilimdir.<sup>49</sup> J. Locke ise dini, akıl ve vahiy ilişkisi bağlamında değerlendirerek, akıllı insanların dini hayatlarında tek ve yeterli bir rehber olarak kabul etmeyerek, dinin tabîî din olduğu şeklindeki görüşleri benimsemez.<sup>50</sup> Russell için din, toplumsal bir olgudur<sup>51</sup> ve bunun

<sup>41</sup> Tümer-Küçük, s. 6.

<sup>42</sup> Ninian Smart, s. 438.

<sup>43</sup> Heinz Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi kitapevi, İstanbul, 1986, s. 183. **Bkz.** Osman Pazarlı, **Din Psikolojisi**, Remzi Kitapevi, 23. Basım, İstanbul, 1982, s. 29. K. Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 6, Ankara, 1959, (DMÜ) s. 127.

<sup>44</sup> Fehmi Baykan, **Nietzsche'nin Felsefesi**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 35.

<sup>45</sup> William James, **The Varieties of Religious Experience**, The New American Library of World Literature, Inc. 5. Baskı, New York, 1958, s. 42.

<sup>46</sup> John-Herman Randall, Jr.-Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, Çev. Ahmet Aslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1989, s. 240.

<sup>47</sup> Alfred North Whitehead, **Aşkına Ölümsüzlük**, Çev. A. Baki Güçlü, Ark Yay., 1. Baskı, Ankara, 1994, s. 92.

<sup>48</sup> Celal Türer, "Whitehead'in Din Felsefesi", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 2, Sayı. 2, 2002, s. 37.

<sup>49</sup> David Hume, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi, 3. Baskı, Ankara, 1995, s. 97.

<sup>50</sup> İsmail Çetin, **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 87.

<sup>51</sup> Bertrand Russell, **Neden Hristiyan Değilim**, Çev. Ender Gürol, İlke Kitapevi, 1. Basım, İstanbul, 1996, s. 24.

yanında bir inanç ve duyuş biçimidir.<sup>52</sup> Hegel, dini ikiye ayırır; tarihi din ve mutlak din. Ona göre tarihi din, Allah'ın insanlara vahyetmiş olduğu dindir. Mutlak din ise dinin felsefi bilgisidir, yani insanın Tanrı ile olan ilişkisidir.<sup>53</sup> Paul Tillich ise dini, ruhun şartsız anlama doğru yönelmesi şeklinde ifade eder.<sup>54</sup> Emile Boutroux'a göre din, Tanrı ile yani bütün var olan yahut var olması gereken şeylerle birlikte onunla olan bir iştiraktır. Özellikle hangi din seçilirse seçilsin, bir kuram ve eylem bütünü olarak görülmekle birlikte dinin hiçbir şekilde ne yalnızca kuramsallığa ne de yalnızca eylemselliğe indirgenebileceği düşünülemez.<sup>55</sup>

Öyle anlaşıyor ki, Batı dünyasında dinin tarifinde bir ittifak yoktur. Din adamları, kilise ve ahlakçılar, kendi görüşlerine uygun tarifler yaparken; filozoflar da çeşitli yönlerden din kavramından ne anladıklarını ortaya koymuşlardır. Diğer taraftan, İslam bilginlerinin yapmış oldukları çeşitli din tarifleri ise birbirine çok yakın ve benzerlik arz etmektedir. Şimdi biraz da İslam düşünürlerinin dini nasıl tarif ettiklerine bakalım.

Gazali'ye göre din, kul ile Rabbi arasındaki muameledir.<sup>56</sup> Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği şeyleri kabule çağıran ilahi bir kanun,<sup>57</sup> Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinip kabul edilmesinin bir sonucu olarak ona boyun eğmek ve teslim olmak; istisnasız bütün herşeyin tam olarak ona ait olduğunu kabul etmek ve ibadeti, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yapmaktan ibarettir.<sup>58</sup> İkbâl için din, bir bakıma hayat, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götüren bir yol,<sup>59</sup> Ahmet Hamdi Akseki'ye göre ise, akıl sahiplerini kendi ihtiyarlarıyla (özgür seçimleriyle) bizzat hayır olan şeye (özü gereği iyi olana) götüren ilahi bir yol ve peygamberlerin vahye dayalı tebligatıdır.<sup>60</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın din tarifi ise, akıl sahiplerini kendi güzel arzuları ile bizzat iyilikleri yapmaya sevk eden bir ilahi nizamdan ibarettir.<sup>61</sup> Seyyid Hüseyin Nasr ise dini, insanı gerçeğe bağlayan şey olarak tanımlar.<sup>62</sup>

<sup>52</sup> Bertrand Russell, **Din ile Bilim**, Çev. Akşit Göktürk, Say Yay., 6. Basım, İstanbul, 1994, s. 18.

<sup>53</sup> Mehmet Bayraktar, **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yay, 1. Baskı, Ankara, 1997, ss. 53-54, **Krş.** Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarihte Akıl**, Kabalcı Yay, İstanbul, 1995, ss. 130-133.

<sup>54</sup> Paul Tillich, **Din Felsefesi**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 82.

<sup>55</sup> Nermi Uygur, **Kuram-Eylem Bağlamı**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s. 117.

<sup>56</sup> İmam Gazâlî, **İhyâ' Ulûmî'd-Din**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1974, s. 531.

<sup>57</sup> Tümer-Küçük, s. 8.

<sup>58</sup> Hanîfî Özcan, **Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk**, MÜİFY, İstanbul, 1995, s. 40.

<sup>59</sup> Muhammed İkbâl, **İslam' da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay, 2. Baskı, İstanbul, trhs. s. 250.

<sup>60</sup> A.Hamdi Akseki, **İslam**, İstanbul, 1943, C. I, ss. 7-8

<sup>61</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Azim Yay, İstanbul, s. 93.

<sup>62</sup> Günay Tümer, "Din", **İslam Ansiklopedisi**, TDV. Yay, İstanbul 1994, C. IX, s. 315.

Bütün bu tariflerden de anlaşılıyor ki, dinin sözlük ve terim anlamı ile genel ve özel anlamı birbirinden farklıdır. Genel din, sadece bir Allah'a kulluk etme bilincidir, yani Tanrı'nın doğrudan eseridir. Onda araçlara yer yoktur. Genel din evrenseldir, peygamberler ise genel dinin somut bir göstergesidir. Bu şekilde insanlar tek Tanrı'ya ulaşabilirler.<sup>63</sup> Bu özellikleri bir araya getiren daha tasviri bir tanım şöyle yapılabilir:

*Din, ferdi ve ictimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Müteal ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, onun iradesine tabi olmaktır. Bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradî faaliyetlerde bulunma meselesidir.*<sup>64</sup>

Görülüyor ki, din kavramı insanların zihinlerinde aslında aynı anlamı çağrıştırmamıştır. Mesela, bir Hristiyan ve bir Müslüman'ın zihnindeki din fikri, birbirinden farklıdır. Hatta semavi dinleri bir tarafa bırakacak olursak, ilkel kabile dinleri için nasıl bir tanım yapılacağı zihinleri daima meşgul etmiştir. Öte yandan, Max Müller'in insana sonsuzu idrak etme yeteneği kazandıran zihni bir meleke veya istidat şeklinde yapmış olduğu din tarifi, tabiatıyla ilkel dinleri dışarıda bırakarak ona atıfta dahi bulunmazken, semavi dinlerdeki mevcut pek çok özelliği de göz ardı etmektedir.<sup>65</sup>

Dinlere dışarıdan bir gözlemci olarak baktığımızda, onlarda iç ve dış olmak üzere iki yönünün ön plana çıktığını görürüz. Birincisi, dinlerde bir itikat ve duygu hali bulunur. İkincisi ise, bu manevi temayülün ve inancın eyleme dönüştüğü ibadet alanı bulunur. Belki de şöyle denilebilir: "Din ne sadece teori, ne sadece duygu, ne de sadece sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesidir. Onda teori kadar ve hatta teoriden de çok pratik önemlidir."<sup>66</sup> Dolayısıyla dinin sadece tek bir yönünü ele alarak yapılan tarifler yeterli olmamıştır. Aynı şekilde dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife varmak için önce, "dini yaşantının şuurdaki aksini yani, şahsi deneme yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını tahlil etmek ve elde edilen sonucu ampirik dini materyalin kendisi ile karşılaştırmak lazımdır."<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Hasan Şahin, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Önder Yay. Ankara, 2000, ss. 35-36.

<sup>64</sup> Aydın, **DF**, s. 6.

<sup>65</sup> Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 4, İzmir, 1987, s. 405.

<sup>66</sup> Mehmet Aydın, **Âlemden Allah'a Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 32.

<sup>67</sup> Birand, **DMÜ**, s. 130.

Öyle ki, tarihi devirlerde ve onun öncesinde de insanoğlu bazı inançlara sahip olarak yaşamıştır. Cantwell Smith'e göre, insanın din terimine isnat ettiği anlam onun varlık içinde bulduğu anlama bir anahtar olabilir. Ona göre, insan daima her yerde ve her zaman isimlendirilen belli bir dindarlık içinde olmuştur; ancak Smith, ilkel toplumlarda dindar insanların herhangi bir din kavramını düşünerek dindar olmadıklarını, aksine onların yönelimlerinin Tanrı'ya ya da "Aşkın olana" doğru olduğunu ifade ederek, bu durumun kavramsız dindarlığa bir örnek teşkil edeceğini ifade eder.<sup>68</sup>

Bir bütün olarak dinin tanımındaki temel unsurları özetlenecek olursa, ilk olarak, "nereden geldik, nereye gidiyoruz?", gibi büyük sorulara cevap olarak insanlara bir "dünya görüşü" sunmak. İkinci olarak, 'nasıl yaşamalıyız?' sorusu karşısında onlara bir 'yaşam biçimi' (ahlak ve ibadetler) önermek. Üçüncü olarak, bu dünya görüşü, yaşam biçimi öğretisi ve öğütlerini oluşturan sistemin epistemolojik kaynağının çeşitli ideolojilere benzemeden kişisel deneyimler ve salt insani çabalardan uzak "akıl üstü bir kaynağa" dayanması ve bir inananlar topluluğuna sahip olmasından ibarettir.<sup>69</sup>

Netice itibarıyla, bu din tariflerinin kısa bir takdimine ihtiyaç duymamızın sebebi, din kavramından ne anlaşıldığının din anlayışıyla yakın bir ilişkisi olmasındandır. Bize öyle geliyor ki, din kavramı tanımlanırken, tanımlı yapan filozoflar ve bilim insanları belli bir din anlayışını ya da anlayışlarını, din kavramına dâhil etmişlerdir. Yani onlar, içinde yetiştikleri dinin unsurlarını öyle veya böyle kendi açılarından ele alıp, dine karşı olumlu ya da olumsuz değer yargılarını katarak, dini tanımlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla din kavramının bu kadar farklı bir tanımının olması ya da ondan anlaşılan anlamın bu kadar değişik olmasının sebebi, her bir dini gelenek mensubunun içinde yetişmiş olduğu kültürel, siyasi, örfi anlayışların tabiatıyla din anlayışına yansımalarından ibaret olsa gerekir. Aksi takdirde, din konusunda bu kadar farklı bir tanımlama ve anlayıştan söz etmek pek mümkün olmazdı.

Filozofumuz Royce ise dini, uzun ve karmaşık bir tarihe, çok değişik şekillere ve inanç objelerine sahip, çağdan çağa, nesilden nesile, bireyden bireye, kendi özellikleri içinde muazzam bir şekilde farklılık gösteren bir değer olarak tanımlar. Ona göre, kendi sahip olduğu dinin yegâne din olduğunu tasavvur eden bir kimse,

---

<sup>68</sup> Smith, **MER**, s.19.

<sup>69</sup> Cafer Sadık Yaren, **Din Felsefesine Giriş**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 13.

dinin ne olduğunu tam olarak anlayamaz.<sup>70</sup> Bu bağlamda, düşünürümüzün din anlayışının temelini oluşturan unsurlar ve onun içinde yetişmiş olduğu Hristiyan kültür ve yaşam tarzı, filozofumuzun din anlayışında belirleyici bir etken olmuştur. Doğal olarak da Royce, çoğunlukla Hristiyan din anlayışının etkisi altında kalmıştır. Ancak bu durum, Josiah'ın Hristiyanlığı tamamen savunduğu anlamına gelmez. Düşünürümüz, Hristiyanlıkla ilgili düşüncelerini olumlu ve olumsuz olarak, iki ciltlik (*The Problem of Christianity*) eseriyle ortaya koyar. Şimdilik biz, Royce'un Hristiyanlığa bakışını detaylı olarak ele alacak değiliz. Ancak ileriki bölümlerde onun Hristiyanlığı bakışını ve düşüncelerini ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

### 1.1.2 Vahiy

Bir filozof olarak Josiah Royce'un en önemli özelliklerinden biri, felsefi kavramları ve terimleri eserlerinde daima doğru bir şekilde tanımlayıp analiz etmesidir. Filozofumuz, dinin temel unsurunu oluşturan kavramları tartışırken, öncelikle söz konusu olan kavramdan ne anladığını net bir şekilde her yönüyle ortaya koyar. Kavram analizini yaptıktan sonra tanımlamış olduğu ya da kavramdan anlaşılan anlam üzerinden düşüncelerini ifade eder. Böylece okuyucunun kavram kargaşası yaşamamasının önüne geçer ve düşüncelerini, sınırlarını belirlemiş olduğu tanımlamalardan yola çıkarak bir tutarlılık içerisinde devam ettirir. Aslında bu, mantıktaki “bir akıl yürütmenin başında, bir terime verilen anlam ne ise o akıl yürütme boyunca, o terim hep aynı anlamı taşımalıdır”,<sup>71</sup> ilkesine uymanın önemini ifade eder. Eğer kişi, bu doğrultuda doğru düşünmenin prensiplerine uyarsa, onun zihni fikirde hataya düşmekten uzak kalır<sup>72</sup> ilkesinden hareket etmesi onun bu kavramları ne kadar dikkatli bir şekilde kullandığının göstergesidir. Zaten, Royce gibi fikirlerini sistemli bir biçimde ortaya koyan bir filozoftan bunun aksine bir şey beklemek doğru olmaz.

Royce, din anlayışı ve vahiyle ilgili düşüncelerine öncelikle, “anlayış/nüfûz etme” (*insight*) kavramını analiz ederek başlar. Ona göre, “anlayış/nüfûz etme” sözcüğü bir tür bilgiyi ifade eder; fakat “anlayış/nüfûz etme” sözcüğü genelde bizim bilgiden anlayıp isimlendirdiğimiz şeyi ayırmamız nedeniyle önemli bir zenginliğe

<sup>70</sup> Bruce Kuklick, **Josiah Royce An Intellectual Biography**, The Bobbs-Merrill company, New York, 1972, s. 7.

<sup>71</sup> İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2004. s. 16.

<sup>72</sup> İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yanlışları**, MÜİFY., İstanbul, 1993, s. 14.

sahiptir. Düşünürümüz, bunu şu örnekle açıklamaya çalışır: “Bir insan mesleğini yerine getirdiğini bilir; fakat o, başarılı bir kimse ise, hem mesleğinin kuralları ve özelliklerine hem de onu başarıya götüren vasıtalar içinde bir ‘anlayışa’ sahip demektir. Diğer taraftan insan, tanıdıklarının yüzünü ve isimlerini bilir; ancak bu kimse, o tanıdık arkadaşlarının karakterleri hakkında bir takım anlayışlara sahiptir.”<sup>73</sup> Bu örneklerde de ileri sürüldüğü gibi, “anlayış/nüfûz etme” sözcüğü özel bir tür isim ve bir bilgi derecesidir. “Anlayış/nüfûz etme” sözcüğü, belirli bir alan genişliğini, bilinen bir zenginliği ve tutarlılığı muhafaza etmeyi içerir. “Anlayış/nüfûz etme”, bir bütün içinde bizim pek çok gerçeklerin birliğinin farkına varmamızı sağlayan bir bilgidir ve aynı zamanda bizi bu gerçeklerle, insanların birleştikleri bir bütünle sıkı kişisel bir temas içine getirir.

Royce’a göre nüfûz etmede üç işaret vardır: Alan genişliği, tutarlılık ve görüşlerin birliği ile kişisel temasın yakınlığı. Bu üç tür işaret, bir şeye nüfuz etme bilgisinin ilk elden tecrübesini gerektirir. Aynı zamanda nüfuz etme (vukuf) ile bilinen obje, somut özellikler gösterir. Bu nedenle ne saf algılar, ne de saf kavramlar anlayışı üretmeye yeterli olur. Bir insan bir bakıma istediği kadar bazı görüşlere sahip olabilir; fakat ona göre biz, bir anlayışa sahip isek, bütün bu düşüncelerle alakalı olan şeyleri bir sanatçının bütün bir kır manzarasında araştırıp gördüğünü, bir dağın tepesinden onu incelemeye çalışan bir kimse gibi görebiliriz. Şüphesiz, bütün bir organik süreci anlamayı amaçlayıp, hayatın amacını kavramaya çalışan bilimin bir öğrencisi olarak veya o manzarayı resmetmeye çalışan kıymetli bir biyografi yazarı olarak beşeri bir karakteri düşünebiliriz. Yine aynı şekilde bildiğimiz meselemizle sadece tutarlı olma konusunda ısrarcı olmayız, aynı zamanda yakın ve kişisel olmada da ısrarcı oluruz. Bu anlamda “anlayışa/nüfûz etmeye” ikinci elden sahip olamayız. İnsan pek çok şeyi tekrarlaya tekrarlaya ve söylentiyle öğrenebilir; ama o, belli bir anlayışı kazanırsa, kendi bireysel tecrübesinin yardımı olmadan kazanır. Nitekim yukarıda bahsedilen tutarlılık ve alan genişliği olmadan bizzat deneyimin kendisi anlayışı meydana getirmede etkili değildir.<sup>74</sup>

Royce, “anlayış/nüfûz etmenin” birçok değişik türde insanlara ait olabileceğini ve çok farklı konularla alakalı olabileceğini ifade eder. Ona göre çoğu cahil insanlar, kendilerini samimi bir şekilde ilgilendiren meselelerde büyük bir anlayışa sahip olmuştur; fakat bunun aksine çoğu bilgin insanlar da, herhangi bir konuda hemen

---

<sup>73</sup> Royce, **SRI**, s. 5.

<sup>74</sup> Royce, s. 6.

hemen hiçbir anlayışa sahip olamamıştır. Anlayış/Nüfuz etme, bir teknik uzman araştırmacının ya da hevesli bir kimsenin garip tasarrufuna ait değildir.

Royce, “Dini Anlayışın/Nüfûz Etmenin Kaynakları” isimli eserinde nüfûz etmeyi, bir bütünde var olan gerçek birlikteliğin farkına varmamızı sağlayan bir bilgi olarak tanımlar. Öyle ki, bu tip dini bilgiye karşı gösterilen ilgi insanın kurtuluşudur. Çünkü Josiah, insan ihtiyacının dinin temel özellikleri gibi korunması gerektiğini açıkça belirtir. Bu ihtiyaç, insanın biraz daha geniş ve evrensel yükten, kusurlardan, mantıksızlıktan, kötülükten, sefaletten, kederden, değersiz olmaktan, gûnahtan özgür bırakılmasıyla ilgilidir. Bu düşünce, iki basit düşünceye bağlıdır. İlki, beşeri hayatın nihai bir amaca sahip olması; ikincisi ise, insanın doğal olarak bu amacı kaybetme korkusu yaşaması ve hayatını başarısız kılma duygusu taşımasıdır.<sup>75</sup> Diğer taraftan Royce’a göre, biz hayata anlam verme, bilme, kendi özümüzü kontrol etme, doğal kaosa son verme ve düzen getirme gibi ruhların gücünü ve barış için ikincil derece doğal arzuların savaşımını yapmak ve kendiliğimize sarılma gereğini duyarız. Şüphesiz bu anlatılanlar, insanların ihtiyacı olan şeylerdir. Böylece yaşamak insanların ideali olur. Çünkü bu ihtiyaç acil olmakla beraber, idealde insandan çok uzaktır, fakat insan kurtuluşa ihtiyaç duyar.<sup>76</sup>

Kısacası düşünürümüze göre biz insanlar, hem tereddütlü hem de doğal olarak çatışan istekleri, arzuları, tutkuları olan varlıklarız. Hayatın en yüksek amacı, bu doğal kargaşalık üzerinde zafer kazanmak ve diğer her şeyin üstünde hayata dair bir plan kurmak, arzularımıza birlik vermek, eylemlerimizi düzenlemektir. Royce, böyle bir zafer ve bütünleşmiş hayatı idrak etme, aynı zamanda onu başarılı bir şekilde yaşama ihtiyacı içinde olduğumuza dikkat çeker. Ona göre maksadımız şu olmalıdır: “Kendine hâkim olma, birlik ve barış”. Bu ise, manevi gücün desteği ve hayatın tüm kargaşalığının üstünde dünyada zafer kazanma isteğidir.<sup>77</sup>

Filozofumuz açısından burada en önemli olan soru, din anlayışının konusu itibariyle diğer anlayışlardan farklı bir özelliğe sahip olup olmadığıdır. Ona göre din, uzun ve karmaşık bir tarihe, çok değişik şekillere ve inanç objelerine sahiptir. Bu yüzden, çağdan çağa, nesilden nesile, bireyden bireye, kendi özellikleri içinde muazzam bir şekilde farklılık gösterir. Kendi sahip olduğu dinin yegâne din olduğunu tasavvur eden bir kimse, dinin ne olduğunu tam anlamıyla anlayamaz.<sup>78</sup> Din

---

<sup>75</sup> Kuklick, s. 167.

<sup>76</sup> Kuklick, s. 31.

<sup>77</sup> Kuklick, s. 45.

<sup>78</sup> Kuklick, s. 7.

anlayışının amacı, insanın en yüksek amacı başarma çabasının bilgisini araştırmasından ibarettir. Bu çaba başarılı olmadığında Royce, onu çok acımasız bir durum olan dünyadaki kötülük olarak açıklar

Şunu hemen belirtmek gerekir ki Royce, din anlayışını kurtuluş yolu içindeki anlayış olarak tanımlar. “Kurtuluş” (*Salvation*) kavramı her din ve inanç açısından hem kültürel hem de yaşam tarzı bakımından farklı şekillerde tanımlanmış ve değerlendirilmiştir. Burada kurtuluşla özellikle insanın kurtuluşu ile anlatılmak istenen şey nedir, insan kendini ne tür şeylerden koruyarak kurtuluşa ermek ister? gibi bir soru haklı olarak sorulabilir. Bu sorulara verilecek cevaplar çok uzun ve detaylı bir çalışmayı gerektirir; ancak biz burada, kurtuluş kavramının daha çok vahiy ve dini tecrübe açısından taşıdığı önem üzerinde duracağız. Bu bağlamda din anlayışında vahyin yeri ve önemi konusuna değinirken, vahiyle ilgili genel bir kavram tahlili yaparak, vahyin dinler açısından taşıdığı önemi ele almaya çalışacağız.

Vahiy kavramı, her dinde temel olan bir kavramdır. İnsan ile Tanrı’nın bir tür iletişimi demek olan bu kavram, ansiklopedilerde ve bazı önemli düşünürlerin eserlerinde; ima, işaret, gizli ve hızlı bir şekilde bildirmek, birine konuşmak, ilham, iki şeyin birbirine yaklaşması, kitap, fısıldamak, anlayış, emir, ses, seslenme ve bağırma,<sup>79</sup> peygambere Tanrı’nın insanlara iletmesi için bir buyruk veya düşüncenin bildirilmesi,<sup>80</sup> Tanrı tarafından bazı hakikatlerin iletişimsel olarak, tabiatın olağan seyrinin ötesinde olan vasıtalarla, akli olan varlıklara yani insanlara ulaştırılması,<sup>81</sup> insanoğluluyla ilahi bir iletişim,<sup>82</sup> mükemmel bir biçimde otantik olmuş olan hakikatlerin insanlara bildirilmesi,<sup>83</sup> Allah’ın tarihe özel bir şekilde müdahalede bulunması<sup>84</sup> ve kısaca Tanrı’nın insana kendini ifade etmesi,<sup>85</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Görülüyor ki, semavi dinlerin ana eksenini oluşturan vahiy kavramı ile ilgili olarak filozoflar tarafından çok çeşitli tanımlar yapılmıştır. Vahiyle ilgili yukarıda aktarmaya çalıştığımız tanımlar, farklı din mensuplarınca kabul edilen ortak tanımlardır. Vahyin muhtevası ve fonksiyonu ile ilgili herhangi bir düşünce ileri

<sup>79</sup> A. J. Wensinck, “Vahiy”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 13, İstanbul, 1986, s. 142, **Krş.** M. Watt, **İslam Vahyi**, Çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yay. Ankara, 1982, ss. 31-37. Toshihiko Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, Ankara, tarihsiz, ss. 147-155.

<sup>80</sup> **Türkçe Sözlük**, Hasan Eren-N.Gözyayın-İ.Paladır-T.Tekin-H.Zülfikar, C. 2, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Basım Evi, Ankara, 1988, s. 1548.

<sup>81</sup> **The Encyclopedia of Philosophy**, “Revelation”, The Macmillian Company, New York, 1967, s.189.

<sup>82</sup> **The Encyclopedia of Religion**, “Revelation” Macmillian Publishing Company, New York, 1987, C. 12. s. 356.

<sup>83</sup> John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall Press, New Jersey, 1973, s.52.

<sup>84</sup> Recep Kılıç, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 51, 2010, s. 6.

<sup>85</sup> J. Macbride Sterrett, s. 32.

sürüldüğünde; her din mensubu, tabiatıyla içinde bulunduğu ve sahip olduğu dinin vahiy anlayışını yegâne mutlak doğru olarak kabul eder; ancak çalışmamızın bu bölümünde, ne vahiy kavramının linguistik ve etimolojik tahlili üzerinde, ne de bir felsefe problemi olarak vahyin imkânı üzerinde derinlemesine duracağız. Böylesine bir araştırma çalışmamızın sınırlarını aşacağından, daha çok din anlayışında vahyin nasıl bir yer işgal ettiğini, özellikle Royce'un bu konudaki düşüncelerini ele almaya çalışacağız.

Vahiy kavramı nasıl anlaşılırsa anlaşılın, analitik açıdan iki varlığın yani, Tanrı ve insanın bir arada var olmasını gerektirir. Vahiy, ister Mutlak Varlığın sonlu olana kendini ifşa etmesi, isterse Mutlak Varlığın sonlu olana iletişimsel olarak hakikatleri bildirmesi olarak anlaşılabilir, her iki durumda da kendisini sonlu olan bir varlığa açan bir Tanrı ve O'nun sözlerini anlayan, hayatına tatbik eden, akıllı bir varlığın var olmasını gerektirir.<sup>86</sup> Tanrı'ya imandan söz edebilmek için bu hükmün vahiy ile desteklenmesi gerekir.<sup>87</sup> Eğer bir vahiy meydana gelmişse, orada bir fenomen var demektir. Vahiy durumunda açıkçası, konuşan ve işiten ayrımı söz konusudur.<sup>88</sup> Vahyin kaynağının en geniş anlamıyla aşkın bir varlık olduğu açıktır. Kısacası vahyi nasıl düşünersek düşünelim, onun nasıl meydana geldiği hakkında ne kadar yorum yaparsak yapalım, şayet vahyin imkânına inanıyorsak, bizim dışımızda başka bir doğaüstü gücün varlığını ve etkisini kabul ediyoruzdur. Bu nedenle, Tanrı veya ilahi bir varlığa inanmayan bir kimse, vahiy kavramının kendi analitik açılımı gereği vahye de inanmıyor demektir. Dolayısıyla vahyi tartışmak, bir anlamda ulûhiyet konusunu tartışmak demektir. Kısacası, ulûhiyete layık olan Varlık, vahyin doğruluğunun teminatı olarak kabul edilmektedir.<sup>89</sup>

Royce'un din anlayışının ana kaynağı vahiydir. Onun bununla anlatmak istediği şey, kurtuluş yolu ve ona olan ihtiyacın din anlayışında çok önemli bir yer işgal etmesidir. Mesela, bir muhalif kimse din anlayışının ana kaynağı olarak vahiy adına kendi durumunu kısaca şu şekilde ifade eder: İnsan, kurtuluşu için kendi ihtiyacını Tanrı'nın arzusunun ne olduğunu öğrenerek ve sahip olduğu doğal arzunun bir sonucunu keşfedip, Tanrı'nın arzusuna uygun olmadığını öğrenerek ulaşır. Diğer taraftan insan, hangi süreçle Tanrı'nın kendisini korumaya istekli olduğunu keşfeder ve "kurtuluş yolu" hakkında bilgileri öğrenir. Royce'a göre, bu her

<sup>86</sup> Karl Rahner, **Hearer of The World** (Laying the Foundation for a Philosophy of Religion), Translation and with an Introduction, by Andrew Tallon, The Continuum Publishing Company, New York, 1994, s. 40.

<sup>87</sup> Özcan, **EAI**, s.109.

<sup>88</sup> Terence Penelhum, **Problems of Religious Knowledge**, The Macmillian Press, London, 1971, s. 87.

<sup>89</sup> Aydın Işık, **Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize**, Elis Yay., Ankara, 2006, s. 27.

iki tür bilgi esasında bizzat Tanrı'nın vahyinin, o kişinin kurtuluş planı ve arzusuna aracılık etmesiyle ortaya çıkar. Zira Tanrı'yı terk eden insan, bu şeyleri öğrenemez.<sup>90</sup> İlahi kurtuluşun tarihi bu nedenle daima insanın kurtuluş tarihinde ortaya çıkar. Vahiy, daima imanla var olur.<sup>91</sup> Düşünürümüz, kurtuluş için insanların ağlamasını herhangi bir zamanın ya da imanın bir meselesi olarak görmez. Nitekim o, "kurtuluş" ile ilgili olarak Budizm'de Nirvana'ya ulaşmak isteyenlerin, bütün arzularını bir tarafa bırakarak, o hedefe ulaşmaya çalıştıklarını ve artık geri dönmediklerini, yani bu dünyanın sıkıntılarından uzak olduklarına dikkat çekerek, onların kendi var oluşlarının sıkıntılarından bağımsız olduklarını ifade eder. Böylece Royce, bu düşüncenin "kurtuluşa olan ihtiyacın bir yönü olarak görülebileceğinden bahseder.

Şüphesiz, dinlerdeki kurtuluş anlayışının birbirlerinden farklı olması doğaldır. Her din, kurtuluşu kendi inancı doğrultusunda aramaktadır; ancak, burada Hristiyanlık ve İslamiyet açısından vahiy konusunda ne tür farklılıkların olduğuna kısaca değinmekte fayda vardır. Çünkü bu iki dine vahiyden anlaşılan anlam aynı değildir. Hristiyanlar için vahyin iki yönü vardır: Birincisi: Tanrı'nın belirli hakikatleri önerme formunda bildirmesi şeklinde anlaşılan 'önerme merkezli model'. İkincisi ise: Tanrı'nın Hz. İsa'ya hulûl ederek 'kendisini' ifşa etmesi şeklinde anlaşılan modeldir. Bu ikincisi, Tanrı'nın kendi zatını bizzat açığa vurmasıyla, 'kişi merkezli vahiy modeli' olarak isimlendirilebilir.<sup>92</sup> Önerme merkezli birinci modeli birçok Hristiyan yüzyıllar boyunca tıpkı Müslümanların Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilen bir Tanrı kelamı olduğuna inandıkları gibi, İncil'deki sözlerin de İncil yazarlarına Tanrı tarafından ilham verilerek oluştuğuna inanmışlardır. Tanrı, onlara o şekilde ilham vermiştir ki, onların yazdıkları O'nun sözlerinden ibaret olmuştur. Ancak bu model etkisini zamanla yitirmiş ve ikinci model olarak bahsettiğimiz Hz. İsa'nın bizzat kendisinin 'Tanrı Kelamı' olarak görülmesi daha fazla önem kazanmıştır.<sup>93</sup>

M. Watt, vahiy Tanrı'nın bir faaliyeti olarak görür ve Tanrı'nın bu yolla insanlarla irtibat kurduğunu, onları bir tutum takınmaya ve işbirliğine çağırdığına işaret ederek, İslam vahiyi ile Hristiyan vahiyi arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre Allah, daha önce yaşamış olan insanlara nasıl peygamberler gönderdiyse, Hz. Muhammed'i de vakti gelince peygamber seçip öncelikle Mekke halkına göndermiş ve bu yolla onlara ilahi mesajını iletmiştir. Watt'a göre Hz. Muhammed'in seçilmesi

---

<sup>90</sup> Royce, **SRI**, s. 20.

<sup>91</sup> Karl Rahner, "Foundation of Christian Faith" **On Introduction to the Idea of Christianity**, Dlt, London, 1978, s. 142.

<sup>92</sup> Kılıç, s. 7.

<sup>93</sup> Watt, ss. 23-24.

ve ona vahiy gelmesi, Allah'ın faaliyette olduğunun bir göstergesidir. Öyle ki, bu faaliyet tüm insanlığa yöneliktir ve zamanla Hz. Muhammed'in vazifesi bir 'uyarıcı' olmaktan çıkıp, müminlerin işlerini yönetmeye kadar gitmiştir. İşte bu durumu, yani Peygamberin faaliyetini Watt, Allah'ın faaliyeti olarak görüp değerlendirerek, Hristiyanlıktaki vahiy kavramı hakkında söylenenlerin, İslam'ın vahiy kavramı için de aynen söylenilebileceğine inanır.<sup>94</sup>

Watt'ın bu düşüncesini İslam'la bağdaştırmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü her iki dinde de Tanrı'nın neyi vahyettiği sorusuna verilen cevap aynı değildir. İslam vahyinde vahyedilen şey bir dizi hakikat iken, Hristiyanlıkta vahyedilen şey Tanrı'nın Zatı'dır, yani İsa'nın kendisidir. Watt, vahyi Tanrı'nın bir faaliyeti olarak gördüğünden, Hristiyanlıkta "Tanrı'nın İsa'ya hulul etmesi" düşüncesini İslam itikadına da uygulayarak, bir anlamda iki din arasında bir benzerlik ve ortak yön bulmaya çalışmaktadır.<sup>95</sup> Dolayısıyla bu düşüncenin tutarlı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Kuşkusuz, Tanrı'yı tabiat ya da herhangi bir insan sesi ve fiiliyle özdeşleştirmek de doğru değildir.<sup>96</sup>

Tanrı'yı, tabiat ya da herhangi bir insan sesi ve fiiliyle özdeşleştirme düşüncesi aslında çok tehlikeli sonuçlara neden olur. Kuşkusuz İslam'a göre yüce Allah, Hz. Muhammed'e hem kendisi hem de diğer hakikatler hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca inananlara bir takım emir ve yasaklardan bahsederek nasıl bir hayatı yaşaması konusunda uyarılarda bulunur. Hz. Muhammed'in buradaki görevi sadece, Tanrı'dan aldığı mesajı insanlara aktarmak ve onlara bu mesajın nasıl uygulanacağını anlatıp göstermekten ibarettir. Yani, onun görevi bir anlamda insanlara örnek olmaktır; fakat Hristiyanlıkta kabul edilen inanca göre, İsa'nın görevi sadece bir uyarıcı ve örnek insan olmak değildir. Aynı zamanda İsa, bizzat Tanrı'nın somutlaşmış, ete kemiğe bürünmüş ve vahyin de ta kendisi olarak görülür. Eğer bu düşünce mutlak hakikat olarak kabul edilirse, o zaman burada şöyle bir sorunun ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bizzat İsa'nın şahsı vahyin ta kendisi ise, o zaman onun her söylediği vahiy olur. O'nun, vahyin dışında bir hayatı ve sözleri olamaz. Öyle ki vahiy olarak ortaya çıkan bir varlık, yaşadığı her anı Tanrı/vahiy olarak yaşar. Bu nedenle böyle bir varlığın kendine ait özel bir hayatını düşünemeyiz. Çünkü söz konusu olan varlık aşkın bir varlıktır. Bu anlayışa göre diyelim ki, İsa evlenseydi ve çocukları olsaydı, o zaman hem eşinin hem de çocuklarının Tanrılık

---

<sup>94</sup> Watt, ss. 24-25.

<sup>95</sup> Kılıç, s. 11.

<sup>96</sup> H. D. Lewis, "Revelation and Authority" **Philosophy of Religion** English University Press, London, 1965, s. 230.

vasıflarının olması kaçınılmaz olurdu. Öyle ki, bunun bir silsile halinde babadan oğula geçtiğini düşünürsek, içinden çıkılmaz bir problemle karşı karşıya kalırız.

Öte yandan, Hristiyanlıkta olan bu durumu İslam'la bağdaştırmak doğru değildir; çünkü Hz. Muhammed, bir beşerdir ve Tanrılık iddiasında bulunmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in beşeri yönüyle ilgili birçok ayet vardır.<sup>97</sup> Bu ayetlerin hiçbirinde Hz. Muhammed'in beşer-üstü ve Tanrılık gücüne sahip olduğu ile ilgili hiçbir işaret yoktur. Yüce Allah Hz. Muhammed'i 'şahit', 'uyarıcı' ve 'müjdecî' olarak göndermiştir. Bu ayetlerin çoğunda onun apaçık bir uyarıcı ve rahmet peygamberi olduğuna dikkat çekilmiştir. Aslında Hz. İsa'da Tanrılık iddiasında bulunmamıştır, ama kendisinden sonra bir takım insanlar tarafından Tanrı'nın oğlu vasfıyla nitelendirilmiştir.

Bilindiği üzere Hz. Muhammed, kırk yaşında peygamber olmuş ve yirmi üç yıllık peygamberlik görevinin her devresinde, her saniyesinde kendisine vahiy gelmemiştir. O'nun sözleri ve uygulamaları (hadis ve sünnetleri) vahyin dışındadır. Müslümanlar bu ikisini vahiy gibi görmez. Kısacası Hz. Muhammed, Tanrı tarafından kendisine hakikatlerin bildirildiği bir beşer ve ölümlü bir varlıktır. O, evlenmiş, çocukları olmuş hem bir baba hem bir eş, hem de insanların çok sevdiği güvenilir bir insandır. Müslümanlar, Hz. Muhammed' in vahyin dışındaki yaşamını yani, dünyevi işlerdeki konumunu ve çocuklarını hiçbir zaman ne beşer-üstü bir noktaya çıkarmış, ne de bunlarda Tanrılık vasfının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki Hristiyanlıkta İsa'nın tüm insanların günahlarına kefarete olarak acı çekerek ölümü, ardından tekrar dirilmesi ve tekrardan ortadan kaybolup kıyamete yakın Mesih olarak gelmesi, yani bir anlamda Tanrılık vasıflarına sahip olması gibi görüşlerin İslam'ın vahiy anlayışıyla örtüşmesi mümkün değildir.

Bize öyle geliyor ki, Hristiyanlar vahiy anlayışlarını ağırlıklı olarak kişi merkezli düşündüklerinden hata etmektedirler. Çünkü Hz. İsa'nın kendisinin vahiy olması demek, bir anlamda tüm yaptıklarının yanlış ve eksiksiz olduğuna inanmak demektir. Şüphesiz bu anlayış kabul edilirse, onun her söylediği söz ve her yaptığı fiil vahiy olur. Bu da onu insan olmaktan çıkartıp, Tanrılık vasıflarına sahip olan bir

<sup>97</sup> **Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali**, Hayrat Neşriyat İlmi Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in beşeri yönünü anlatan ayetler şunlardır:

Kehf Sûresi 110. ayette şöyle buyrulur: "De ki: "Şüphesiz ben ancak sizin benzeriniz olan bir beşerim; yalnızca bana sizin ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor. Kim Rabbin kavuşmayı umuyorsa artık salih bir amelde bulunsun ve Rabbin ibadette hiç kimseyi ortak tutmasın."

**Hz. Peygamberin beşeri yönüyle ilgili diğer ayetler için bkz. (33/45), (33/46), (33/1-2), 33/3), (42/13), (42/15), (42/6), (42/8), (42/48), (33/40), (42/23), (34/47), (25/56-57), (5/67).**

varlık olarak görmek demektir. Tanrı'nın insan olarak dünyada yaşaması, acı çekmesi ve ölmesi, aslında Hristiyanları antropomorfizme (Tanrı'nın insan şeklinde düşünülmesi) götürür. Bu anlayış, Tanrı'nın aşkınlığına, yüceliğine, Mutlak varlığına zarar verir. Öyle ki, onun acı çektilerle öldürülmesi, güçsüz ve çaresiz bir varlık olduğu düşüncesini çağırıştırır. İslam'a göre Tanrı, tüm bu söylenenlerden münezzehtir. İslâm dini Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleriyle eşsiz ve benzersiz olduğunu bildirmekle en üstün ve mükemmel din olmak şerefine hak kazanmıştır.

Hristiyanlık ve İslam arasındaki vahiy anlayışını kısaca mukayese ettikten sonra, Royce' un vahiy anlayışına dönebiliriz. Filozofumuza göre dinî paradoks, bütün dinler tarihi ve tecrübede en derin olgulardan biridir. Royce, vahiy ile ilgili düşüncelerini ele alırken vahye inanan insanla, vahyi insanlara ulaştıran aracı arasındaki ilişkiyi, banka ile mudi arasındaki ilişkiye benzetir. O, vahiy ile ilgili olarak yapmış olduğu bu benzetmeyi şu şekilde ifade eder:

*Bir bankada bir mevduat sahibi, kendi arzusunu bir çek imzalayarak ortaya koyar. Banka ise mevduat sahibinin bu şekilde arzusunu ortaya koymasını nasıl kabul edebilir? Cevap: Alışılmış iş düzeninde işlem yapan banka, bu ifşayı gerçek olarak kabul eder. Çünkü banka memurları, mevduat sahibinin imzasını yeterli bir güvenle bilir ve bu nedenle hemen onu tanır. Şüphesiz ki, konu genellikle belli bir sahtekârlık riskine de imkân verir. Buradaki ilkeyi bir ilâhi vahyin gerçekliğini kabul eden bir kimsenin durumuyla alakalı olarak uygulayabiliriz. 'Ben bu vahyin Tanrı'dan geldiğini bilirim' önermesini savunmada, vahye inanan esasında aynı anlamda kişisel olarak ve aynı vasıtayla güya ilahi imzayı ve ilahi var oluşun bizzat kendisini ifşa ettiği şeyle bilir. Şayet senin isteğin Tanrı'nın vahyine inanıp ona güven doğrultusunda olursa, o zaman bu en geniş öneridir. Tanrı'ya inanan kimse, onun imzasını bilir.*<sup>98</sup>

Royce'un bu örneği ile ilgili olarak akla hemen şöyle bir soru gelir: "Böyle bir ilahi imzanın bilgisi inanan bireyin zihninde nasıl ortaya çıkar?" burada sorulması gereken en önemli sorulardan biri budur. Royce, bir vahyin her kabulünün bir şeylere bağlı olduğunu ve onun bireylerin zihinlerinde benimsenmesi gerektiğine inanır. Ona göre bu şey, zaten Tanrı'ya inanan insanın ilahi bir vahyin diğer tür bilgilerden ayırt edildiğini ve onların temel alametler olduğunu bildiği bir güvencedir. Başka bir deyişle vahiy, her ne sebeple olursa olsun ya da olmasın, sadece kişinin onu ilahi bir vahiy gibi muhafaza etmesi durumunda düşünülebilir. Zaten bir kimse, vahyin gerçek alametlerini kendince bilir ve ilahi arzunun kanıtlarına bağladığı imzasına aşınadır. Royce, İlâhi bir arzu içinde vahyin inanan kişiye bildirilebileceğini ifade eder. Bir ilahi varlığın doğasıyla ilgili kişisel bilgiler o ilahi varlık hakkında her şeyin temeli olarak daha fazla bir anlayışı bilmeye imkân verir. Royce'a göre, insanlara rehberlik için bir vahye çağrıda bulunan bir kimse, içinde ilahi tabiatın

<sup>98</sup> Royce, **SRI**, s. 22.

ifadesini ihtiva eden, aynı zamanda kurtuluş yolu ve ihtiyacı içinde kişisel ve bireysel tecrübeyi kapsayan bir şey üzerine kendi çağrısını dayandırmaktan kaçınmaz.<sup>99</sup>

Royce, vahiy olmadan karanlıkta kalan kimselerin aydınlatılamayacağını, mucizelerin de kendi başına yetersiz olacağını düşünür. Çünkü düşünürümüze göre, alamet ve harika kabilinden olan şeyler, ilahi arzunun zarafetine olan şeyleri derunen öğretmez ve bu yol insanları bilgilendirmek için uygun değildir. Kısacası, her ne şekilde olursa olsun ulaşılabiliyor bir din anlayışı varsa, bireysel olarak insanların kendi tecrübesi olmadan onları istediği şeye ulaştıramaz.

Royce'a göre bu durum dini bir paradokstur. Bir kimsenin öne sürdüğü ve en azından bilmeyi ümit ettiği şey, din anlayışıyla ilgili her hangi bir sorusu olduğunda; insanın kaderi, sorumluluğu, alinyazısı ve bütün doğasıyla yapmak zorunda olduğu bir şey söz konusudur. Bu tip konular bizim yaşamımızı ne şekilde kazanacağımız ya da dünyevi başarıyı ne şekilde elde edeceğimizle alakalı olan bir konu değildir; ancak bu tip meseleler, Royce için kurtuluş ihtiyacımız ve ne şekilde korunacağımızla ilgilidir.<sup>100</sup>

Öyle ki, din anlayışında vahyin yeri ve önemi, bir anlamda vahye inanan insan için insanın tabiattaki yeri ve önemi gibidir. Çünkü hayatını vahiy çizgisine göre uyarlayan bir kimse, yaşadığı sürece hayatının anlamı ve değerini inanmış olduğu vahye göre belirler. Ne tür bir vahiy olursa olsun, insanın tabiatla olan ilişkisi konusunda vahiy mutlaka bir takım şeyler söyler. İnsan, tabiattaki yeri ve önemini bir anlamda vahiy sayesinde öğrenir. Sadece akıl ile insan, tabiattaki yeri ve önemi konusunda yeterli bir anlayışa sahip olamaz. Eğer bu durum vahiyle desteklenirse, kişi kendi kurtuluşunu ve hayatının değerini daha farklı olarak algılayacaktır. Hatta John Locke'a göre insanın vahye muhtaç olmasının en önemli sebebi, onun kendisine verilen tabii yetilerinin sınırlı olmasıdır. Yani Tanrı, bize bilgiye ulaşmamız için bazı yetiler vermiş olmakla birlikte, bu yetilere belirli sınırlar çizmiştir. Bu nedenle bizim var olan ve var olabilecek bütün varlık ve olayları sahip olduğumuz sınırlı yetilerle bilmemiz mümkün değildir; ancak bize verdiği yetilerin sınırını en iyi bilen bir varlık olan Tanrı, bu sınırların ötesinde kalan alanlarda bizi aydınlatacak başka bir yardımcıyı hizmetimize sunmuştur ki, bu da vahi'dir. Locke' a göre mesela vahiy olmasaydı, Tanrı'ya nasıl ibadet edileceği bilinemezdi.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Royce, s. 23.

<sup>100</sup> Royce, s. 24.

<sup>101</sup> İsmail Çetin, **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yay., Ankara, 1995, ss. 86-87.

İşte bütün bu düşünceler ışığında Royce, semavi dinlerin ilahiyatla ilgili olarak bazı gerçek güçleri, prensipleri ya da bizi koruyan varlıkları anlatmak istediğine işaret eder. Fakat bu ilahiyatla ilgili olan şeyler vahiyle nasıl bilenebilir? vahiy yoluyla bilgi sadece karanlıktan aydınlatan, içinde kişisel tecrübenin yeterli bir iç ışık olarak var olduğu kimsede, doğa ve onun alametleriyle ilgili olarak apriori bir bilgiyle bütün vahiyleri tecrübe etmesine yani, ilahi arzunun imzasına izin veren tüm şeyleri öğretir; ancak bu durum şu sorunu ortaya çıkarır: Kişinin cahil, yanılabılır ve anlayışı zayıf birisi olması, onu koruyan herhangi vahiy sayesinde var olan alametler üzerinde karar vermesi gerektiği durumda, sahip olması gereken ilahiyat ve hayatın anlamıyla ilgili olarak samimi bir şekilde bilinen bütün şeylerin planının, içten bilgisine ulaşması gerektiği düşüncesi nasıl test edilebilir? Royce için kendi kaderi ve görevi hakkında o kadar habersiz olan bir varlığın her noktada bir rehber ihtiyacı olduğu hususu bir paradokstur.<sup>102</sup>

Royce'un açıklamalarından anlaşılıyor ki, kişinin bireysel tecrübesi içinde bir şey var olmadıkça ve onun vahiy sayesinde kurtuluş yolunu tanımasıyla elde ettiği alametler kendisini koruyabilse de, herkes ilahi hakikatin koruması içinde bu iç ışıktan bir şeyin var olduğunu söylemelidir. Eğer bu olmazsa din anlayışı imkânsız olur ve o vakit sadece vahiy (özel vahiy) insanlara yardım edemez. Filozofumuza göre, böyle bir iç ışıkla ilgili olarak eğer varsa şunları sormalıyız: “Gelenekten, vahiyden, teoriden, evrenle alakalı bilgilerden, bütün diğer kaynaklardan uzak bir biçimde kendi bireysel tecrübemiz, kurtuluş yolu ihtiyacı hususunda ve her türlü gerçek tesirleri ya da ilahi varlıkları bize söyleyebilir veya ihtiyacımız olduğunda bize yardım etmek için araya girebilir mi,<sup>103</sup> yani vahiy olmadan içimizdeki bir iç ışıkla bu bahsi geçen şeyler hakkında bilgi sahibi olabilir miyiz?” İşte bu tür soruların cevabını bundan sonraki bölümde, özellikle din anlayışında bireysel ve sosyal tecrübenin önemi başlığı altında ele almaya çalışacağız.

---

<sup>102</sup> Royce, **SRI**, s. 25.

<sup>103</sup> Royce, s. 26.

### 1.1.3 Akıl

Aklın dini anlamada ne tür bir öneme sahip olduğu hususu, çok eski zamanlardan itibaren tartışılmış fakat filozoflar ve din bilginleri arasında bu konuda tam bir fikir birliği olmamıştır. Dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi öyle çok kolay bir şekilde izah edilecek ve ortak bir kanaate varılacak bir konu değildir. Öncelikle “akıl kavramından ne anlıyoruz”, “onun gücü ve fonksiyonları nelerdir?” gibi soruların cevaplanması konuyu anlamamız açısından bize ışık tutacaktır.

Akıl kavramı; düşünme, anlama, hafıza, öğüt, kanıt,<sup>104</sup> varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, insanı insan yapan onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran bir nitelik gibi anlamlara karşılık olarak gelmektedir.<sup>105</sup> Düşünürümüz Royce, akıl sözcüğünü kesinlikle bir şeyi analiz etme gücü olarak anlar. O, aklın kullanışı ile mantıklı olma arasında bir ilişki bulunduğu kanaatindedir. Mesela, kötü huylu ya da önyargılı bir insandan “mantıksız” olarak bahsettiğimizde, bu kişinin sadece soyut düşünceleri tanımlayamadığını, onlara biçim veremediğini, ifadelerinin anlamlarını analiz edemediğini anlatmayız; aynı zamanda bu tip insanların bazen kavgacı bir şekilde düşünceli ve çok fazla soyut kavramları kullanmaya istekli olduğunu ifade etmiş oluruz. Söz konusu bu kişiyi mantıksız olarak adlandırdığımızda, onun yaşamının sorumluluğunu ve arkadaşlarının ilgisini dar çerçevede ele aldığını anlatmak isteriz. Açıkçası bütün değerli şeyler ve gerçek ilişkiler arasında onun eksik görüşe sahip olduğunu ifade ederiz. Biz, bu kavgacı insana “mantıklı ol!” dediğimizde, biraz daha geniş açıyla hayata bak.. Hemen değil, biraz daha sonra olaylara bak.. Geniş ol! Tek taraflı düşünme, düşüncelerinin hepsini bir araya getir ve anlayışlı ol! Deriz. “Anlayış” olarak tanımlanan şey, aslında zihnimizde sahip olduğumuz bir şeydir.<sup>106</sup> Bu tip bir kullanımda akıl sözcüğünü Royce, soyut düşüncelere biçim verme gücü olarak görür ve onu sezginin karşıtı olarak görmez. Bu anlamda aklın gücünü Aristo ışığa; Farabi ise, Güneş’e benzetir.<sup>107</sup>

Akıl, bir şeyi etraflı bir şekilde anlama gücüdür. O halde yukarıda da belirtildiği gibi, mantıksız insan bir şeyi belli bir zamanda anlayamayan insandır. Mantıklı bir insan ise; özet yapabilir, bir sorunun farklı yönlerini düşünebilir, farklı güdülerini karşılaştırabilir, dağınık bir çeşitlilikten daha çok bütünle ilgilenmeyi tercih

<sup>104</sup> **Türkçe Sözlük**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, s. 34.

<sup>105</sup> **İslam Ansiklopedisi**, “Akıl”, TDVY., İstanbul, 1989, C. 2., s. 238.

<sup>106</sup> Royce, **SRI**, s. 85.

<sup>107</sup> Farabi, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla)**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 208.

edebilir. Royce'a göre, bütün bunlar bir süreci ifade eder ve aslında bu muhakeme etme süreci aklın analiz yapabilmesi için gerekli ve yararlıdır. Çünkü bunlar, insanın ulaşamayacağı sezgi formu ve tecrübe türünü ihtiva eder. Açıkçası akıl ve tecrübe, birbirinin karşıtı değildir. Öyle ki, akletme sürecinin pek çok yönü vardır. Akıllı bir kişi; içgüdüyü, hissi, etkileyici inancı, anlaşılamayan sezgileri küçümsemez. Çünkü bu kişi, tüm bu şeylerin beşeri olduğunu ve vazgeçilmez olduğunu aklın gerçek işleyişinin üzerine dayandığını bilir.<sup>108</sup>

Royce'a göre biz, akli matematik, fizik ve kimya gibi bilimlerde yeni bulgular bulmak için kullanırız. Akıl, anlamsız ve verimsiz bir analizle uğraşmaz. Bilakis o, bizim tecrübeyle ilgili araştırmamızı zenginleştirir. Filozofumuza göre, "akıl" *reason* sözcüğü ile "anlayış/nûfuz etme" *insight* sözcüğü arasında belli bazı benzerlikler bulanabilse de "anlayış/nûfuz etme" birçok tutarlı görüşü yansıtır. Bu nedenle bir şeye nüfuz etme, rasyonel anlayışı gerektirir. Bu öyle bir anlayıştır ki, kendi bütünlüğü içinde ilişkileri ve gerçekleri gören bir bilgi gibi içten ve türlü türlü olan bir bilgidir. Doğru anlayış eğer yerine getirilirse, onun empirik olması gerekir. Çünkü doğru anlayış gerçeklerle yüz yüze gelmek demektir. Bu durumda sezgi onları araştırmalı, kavramaya çalışmalı ve onlarla samimi olmalıdır. Öyle ki, rasyonel olma kendi bütünlüğü içinde onları düşünmek demektir.<sup>109</sup> İşte bundan dolayı bazı düşünürler imanı bir akıl modu olarak görür ve imanın ne olduğu ile ilgili soruya verilecek cevabın, aklın ne olduğu ile ilgili soruya verilecek cevapla aynı olduğu fikrini benimserler.<sup>110</sup>

Diğer taraftan Royce'a göre aklın yeri ve önemiyle ilgili en önemli görüşleri Platon ileri sürmüştür. Ona göre insan, akıl sayesinde duyular dünyasının ötesine yükselebilir, aynı zamanda sonsuz varlığa ve idealar âlemine katılabilir. Platon'un idealar âlemiyle anlatmak istediği şey, sonsuz gerçeklikler dünyasıdır. Josiah, sadece filozofların akli bir din anlayışının kaynağı olarak görmediğini,<sup>111</sup> aynı şekilde filozoflar kadar derin düşünmeyen pek çok insanların da akli din anlayışının kaynağı olarak gördüklerinden söz eder. Bu ikincilere göre akıl, kendisini bizzat eylem, arzu ve amaçlarıyla, kısacası somut ve dolaylı olarak kendi sonucuyla ortaya koyar.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Royce, **SRI**, ss. 87-93.

<sup>109</sup> Royce, ss. 93-102.

<sup>110</sup> **Religion and Philosophy**, Ed. Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 23.

<sup>111</sup> Royce, **SRI**, s. 22.

<sup>112</sup> Royce, s. 124.

Royce, Platon'un görüşlerinin özellikle Hristiyanların geleneksel Tanrı kavramını etkilediğini ve ruhun ölümsüzlüğü, hakkındaki düşüncelerinin de bunda etkili olduğunu söyler. Öyle ki Royce, İncilin girişinde hakikat ve dini düşüncelerin, aklın kavrayış ve mahiyetiyle ilgili olan görüşlerin, çoğunlukla eski felsefenin biçim vermesiyle şekillendiğine dikkat çeker. Bir başka açıdan bakıldığında, aklın dini anlamadaki yeri ve önemi ile ilgili yapılan tartışmalar, özellikle Batı dünyasında son dört-beş asırdır bilim-din çatışmasının temelini oluşturmuştur. Mesela; ateistler, Materyalistler, Ateist varoluşçular ve dine karşı olan diğer akımlar, dinin savunduğu iddiaları, Tanrı, ahiret, nübüvvet, mucize vb. akıl-dışı olarak görmüştür. Bu akımların çok yoğun saldırıları karşısında özellikle Hristiyan ilahiyatçıların çoğu, inancın özünü tamamen esrarengiz görmek veya inanma fiilini "gözü kapalı bir bağlanış ya da sıçrayış" şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>113</sup> Santayana'ya göre dinler çok, akıl ise tektir. Din bilinçli düşünceler, ümitler, istekler ve ibadet objelerinden oluşur. Merhamet etme ve dua onun en önemli yönüdür. Akıl ise bir bakıma bizim kendimizi ifade edebileceğimiz salt ilke ve potansiyel düzeni içermektedir. Biz bu ilkelere uyar ya da uymayız. Din, yaşama bir düzen koyar. Akıl da doğal yönüyle bazı şeyleri ona ilave eder.<sup>114</sup> Bu bağlamda aklın varlığın başlangıcını keşfedebilme ayrıcalığına sahip olduğunu duraksamadan kabul etmemiz zorunludur. Aksi takdirde bütün insanlık bilgisinin iflası ilan edilmiş olur.<sup>115</sup>

Hâlbuki İslam inancına mensup düşünürler ise konuya Hristiyan ilahiyatçıların baktığı çerçevede bakmamıştır. Mesela büyük İslam düşünürü Matüridi'ye göre akıl, Allah'ın vahdaniyet ve yaratılıştaki tüm gayenin nedenini bilme ve kavrama gücüne sahiptir. Hatta ona göre, "sağlam akıl" din konusunda insanlar için bir sorumluluk kaynağıdır ve sorumluluk yüklemeyi gerektiren önemli bir sebeptir. Bu nedenle Allah'ın varlığı ve birliği hakkında bunları anlamak için "vahye" bile gerek yoktur. Çünkü Allah, akıllı insanlara bir delil olarak vermiştir.<sup>116</sup> Akıl yürütme insan için fitridir ve onun kullanılmamasını istemek zatî ve biricik tabiatını terk etmesini istemektir. Matüridi, akıl yürütmenin insanı bazı yanlışlara götürse de, onun özünde faydalı bir iş olduğu düşüncesindedir.<sup>117</sup> Burada ayrıca şunu ifade etmek gerekirse, tabiatla akıllı sayesinde en güçlü varlık insandır. İnsan tabiatın bir

<sup>113</sup> Mehmet Aydın, **İslam'ın Evrenselliği**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, ss. 102-103.

<sup>114</sup> **Religious Belief and Philosophical Thought**, Ed. William P. Alston, "How Religion may be an Embodiment of Reason", George Santayana, Harcourt, Brace & World Inc, New York, 1963, s. 568.

<sup>115</sup> M. Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Ülä, (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)**, İnsan Yay., İstanbul, 1994, ss. 64-65.

<sup>116</sup> Özcan, **MDÇ**, ss. 80-81.

<sup>117</sup> J. Meric Pessagno, **The Muslim World**, Matüridi'ye Göre akıl ve dini tasdik", **Çev. İlhami Güler**, Hartword University, S. 69, s. 22.

parçasıdır ve bundan dolayı kendi varlığına bir neden aramak zorundadır. Dolayısıyla her şeyin sebebini bilmek ister, bunu da ancak akli sayesinde yapabilir.<sup>118</sup>

Aklın dini anlamadaki yeri ve önemiyle ilgili görüşlerin bir kısmını sıkı bir eleştiriye tabi tutan Royce ise, tarihsel olarak insanın dini görüşlerinden bazılarını gerçekten aklın ne kadar işlediği ve görevini yerine getirdiği ile alakalı olarak görür. Ona göre akıl, sadece geçmişte değil, şu anda da bir anlayışın kaynağıdır. İnsan, yaşamında her ne zaman aklın ilkelerini karşılaştığı problemlere uygulamaya kalkarsa, kendine bir güven gelir ve yaşamına riayet etmeyi öğrendiğinde Tanrı bütün bir aklıyla bu amacı üstlenir.<sup>119</sup> Öyle ki insan, Tanrısal bir akla güvenmenin

<sup>118</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, 5. Baskı, AÜB, Ankara, 1987. s. 56.

Şüphesiz ki, iki farklı inanç mensupları (Hristiyan ve Müslümanlar) açısından aklın dindeki yeri çok değişik biçimde değerlendirilmiştir. İslam inancına göre “aklı olmayanın dini de olmaz” sözü, aslında İslam’ın akla ne kadar önem verdiğinin en önemli kanıtlarından biridir. Çünkü Kur’an, akli olmayanın duyuları vasıtasıyla algıladıklarını değerlendiremeyeceğini belirterek: “Akılları olmayan sağırlara işittirebilir misin? demektedir. Kur’an, duyu ile akıl arasındaki sıkı münasebete dikkat çekmiştir. Duyu verileri olmadan düşünmenin imkânsızlığı da vurgulanmıştır. Gerçekten de din, bir noktaya kadar akılla doğrulanabilir, ancak onun daha derin ve daha gizemli hakikatleri sadece iman sayesinde kavranabilir. Bundan dolayı vahyin gerekliliği Tanrı düşüncesinde temellenir. Bir anlamda akıl, din olarak tanımlanır. İslam düşünürlerine göre akıl, vahyi anlayabilecek bir güce ve imkâna sahiptir. Kuşkusuz Allah, akli vahyi anlayabilecek bir biçimde yaratmıştır. Eğer akıl, Allah’ın ilettiği mesajı anlayabilecek bir kudretten yoksun olsaydı, o zaman zaten insanın sorumluluğundan da bahsedilemezdi. Hâlbuki Yahudilik ve Hristiyanlık, din konusunda genelde akıl ve akıl yoluyla üretilen bilgilere pek değer vermez ve onu çok kere bilgi olarak da nitelendirmez. Çünkü akıl, onlara göre nefsin bir vasıtasıdır ve o, hep bu nefsanî değerlere yaklaşır. Bazı Yahudi ve Hristiyan filozofları ilk zamanlarda akli sadece dini dogmaları anlamlandırmada ve temellendirmede yardımcı bir unsur olarak kullanırken, daha sonra Tertullian’ın imanı bilgi ve akıldan üstün tutmasıyla, akli devre dışı bırakmış ve “saçma olduğu için inanıyorum” anlayışını temel felsefe haline getirmiştir. Çünkü ona göre iman, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ve tutkulu bir bağlılığı ifade eder. Akıl ve imanın ortak bir yönü yoktur. İnanılan şeyler aslında imkânsız olan şeylerdir. İmanda paradoks eksik olmaz; paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. İşte bu yüzden Tertullian’ın “Saçma olduğu halde değil, bilakis saçma olduğu için inanıyorum” şeklindeki sözü, onun hem kendi anlayışını hem de radikal imancılığını açık ve net bir biçimde yansıtır. Görülüyor ki Hristiyanlıkta iman, kişinin iradesi sayesinde bir sıçrayışla ulaşılabildiği bir alan olarak değerlendirilir.

Hâlbuki İslam’da iman, akıl ile beraber hareket eder ve akıl imandan çok ayrı bir alan olarak değerlendirilmez. “Aklima yatmıyor ama inanıyorum” anlayışı Kur’an’ın ruhuna tamamen terstir. Kur’an, bu düşünceye şu ayetle cevap verir: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri (makul düşünebilenler) için ibret verici deliller (işaretler) vardır. Bunun yanında Kur’an-ı Kerim’de birçok ayet “düşünesiniz”, “akledesiniz” v.s. şeklinde biter. Kur’an’a göre tefekkür ve teemmül gücünü kullanmayanlar, kalpleri olduğu halde anlayamayanlar, gözleri olduğu halde görmek istemeyenlerdir. Öyle ise, aklın din anlayışındaki yeri konusunda Kur’an bize apaçık doğaya dikkatli bir şekilde bakmamızı (nazar etmemizi) ve var olanlar üzerinde derin bir düşünce içerisine girmemizi öğütüyor. Kur’an, aklımızı tamamen devre dışı bırakmamızı istemiyor. Bizzat aklımıza daha yakın geldiği için Allah’a inanıyoruz, düşüncesine vurgu yapar. Kısacası saçma olduğu için değil, aklımızla ulaştığımız son nokta inanmayı gerektirdiği için inanıyoruz anlayışına önem verir. Bu anlamda İslam’da akılcılığın esası, Allah’ın ve âlemin, Allah’ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabileceği fikridir. Bu (fikir), Allah hakkında Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatlarının akıl kanalıyla kavranabileceği anlamına gelmektedir. Âlem hakkında ise, âlemin yaratımı ve yapısı, insan ve fiillerinin mantıken anlaşılabilmesi anlamına gelir. **Bkz.** Yunus Suresi: 10/42, Hüsameddin Erdem, **Din-Felsefe Münasebeti**, Sebat Yay. Konya, 1997, ss. 123-124., Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 40, Ankara, 1999, s. 166.

kendisine ne fayda sağlayacağı konusu ile ilgili şu soruları sormadan edemez: Her şeyi kuşatan bir Tanrı anlayışını tasavvur etmek kişiye ne tür bir yarar sağlar, her şeyi gören ve dünyayı ihtiva eden bir akıl, kendi bütünlüğü içinde bizim daha basit dini sezgilerimizi doğal arzularımızın kaosundan kurtarıcımız olarak aramayı bize hatırlatır mı? Royce, bu tip Tanrısal bir akla hizmet etmeye sadık olan insanların olduğunu iddia eder ve şu soruyu sormadan edemez: “Eğer Tanrısal akıl sonsuz, mükemmel ve tüm gerçekliği bir bütün olarak görür de bu da onun tek fonksiyonu olursa, bu kişi o bütünde görevini nasıl yerine getirebilir?” kuşkusuz, sonsuz olan varlık hiçbir yardıma ihtiyaç duymaz. Royce’a göre biz insanlar, aynı zamanda hayatı değerli bir şekilde yaşamayı öğreten daha kişisel bir kurtarıcıya ihtiyaç duyarız. Her şeyi gören ve her şeyi kavrayan Tanrısal bir akıl karşısında insan ne yapmalıdır, bu kişi böyle bir varlığı sevebilir mi? Tanrı, her şeyi bilendir ve yaşamda amacımızı belirlemiştir.<sup>120</sup> Diğer taraftan Hegel’e göre Tanrısal akıl, aynı zamanda kendini meydana getirme gücüne sahiptir. Tanrı denilen şey salt iyiliğin idesi değil, bilakis bir gerçekliktir. Bu nedenle Hegel, dünya tarihinin Tanrısal öngörünün planından başka bir şey olamayacağını iddia eder ve akla temel olan her şeyin Tanrının planı olduğunu ifade eder.<sup>121</sup>

Kuşkusuz akılla ilgili olarak Royce’un yapmış olduğu bu analizler, aklın din anlayışındaki yerinin nasıl olması gerektiği hususunda onu şöyle bir soru sormaya itmiştir: “Beşer-üstü bir yaşam türünün reel bir olgu olduğu ile ilgili herhangi bir delile sahip miyiz?”, ona göre mistikler ve pek çok inançlı kimseler bu soruya “evet” cevabını verir. Çünkü onlar, sezgi ve hisleriyle böyle bir delile sahip olduklarını düşünürler. Öyle ki onlar; sezgiyle, hisle, Tanrı tarafından ifşa edilen ışıkla kurtuluşa ereceklerine inanırlar. Royce’a göre biz, bir insanın kurtuluş yolu ile ilgili sezgisinin diğer bir insana sadece yanıltıcı ve aldatıcı bir düşünce olarak görünebildiğini biliriz.<sup>122</sup>

Royce, aklın din anlayışındaki önemini özellikle pragmatizmin hakikat iddialarıyla ele alarak, onun tutarlı ve tutarsız tarafıyla değerlendirmeye çalışır. Bilindiği üzere düşüncümüz, özellikle Pierce’in etkisinde kalmış ve W. James’la olan yakın arkadaşlığından dolayı belli bir dönem pragmatizmin etkisini yaşamıştır. Zaman zaman da bazı konularda onlara hak vermiştir.

---

<sup>119</sup> Royce, **SRI**, s. 127.

<sup>120</sup> Royce, ss. 127-130.

<sup>121</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995, s. 79.

<sup>122</sup> Royce, **SRI**, s. 104.

W.James'a göre dini konulardaki inanç, bilinçaltının esrarengiz derinliklerinden kaynaklanır. Ona göre, bazı filozof ve teologlar Tanrı'nın varlığını kanıtlama iddiasında olmasına rağmen, aslında hiçbirini tam olarak Tanrı'ya inanmaz. Tanrı'ya inanç, sezgiyle anlaşılan bir şey olup, aslında değerden başka bir şey değildir. Akıl bu tip konularda sadece soyut kavramlara bir isteklik duyulması nedeniyle kullanılır.<sup>123</sup> Royce, din alanında aklın kullanımına yönelik iki tür itirazın olduğunu söyler. Birincisi, soyut kavramları kullanma ve biçimlendirme süreci. İkincisi ise iddiaları analiz etme ve birleştirme süreci. Bu tesbitin ardından Royce, şöyle bir soru sorar: "Pragmatizm bizi bir din anlayışına sahip olmaya zorlar mı?" o, bu soruya James' in "hayır" cevabını verdiğini belirterek, pragmatizmin hakikat anlayışının bu düşüncüyü savunan filozoflar tarafından da beşeri olarak görüldüğüne dikkat çeker. Pragmatizme göre, hiçbir şey insanları beşer-üstü ya da doğa-üstü gerçekler, varlığın formları, canlı ve manevi gerçekliklerin var olduğu inancını göz önünde bulundurmaya zorlayamaz. Hakikat ya da bu tip inançlar hakkındaki inanç, insanların kendi somut dini tecrübesi açısından test edilmek zorundadır. Bu tip inançlar diğerleri gibi doğru olabilmek için "işe yarar" olmalıdır. Yani bu inançlar her nerede ortaya çıkarsa davranışa yöneltmeli ve bu davranış sonucunda duygu birliğine, güce, azizlere, diğer manevi mükemmellik biçimine götürmelidir. Ruhun meyvesi, bir dini doktrinin empirik sonucudur. James için dini hakikat kendi başarısını "işe yaramasında" meydana getirir. Ona göre akıl, aslında çok az bir kullanıma sahiptir; fakat eylem canlı bir yaşamdır. James'a göre insanların inancını yaptığı davranışlarla test etmesi bir bakıma dinin bir ifadesi olarak görülür.<sup>124</sup> James, kural olarak hiçbir fayda sağlamayan bir teori ve olguya inanmayacağını ifade eder.<sup>125</sup>

Royce ile ilgili bütün bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, akıl insanın sahip olduğu en önemli bir güçtür. Bu güç sayesinde insan kendini, doğayı ve varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Aklın dini anlamadaki yeri, aslında insanın yaşamında aklına verdiği önemle paralellik arz eder. Çünkü insanoğlu sahip olduğu akıl gücüyle yaşamını devam ettirir. Din, insan yaşamının içinde olsa da olmasa da insan onunla ilgili fikirler ileri sürer ve böylece bir anlamda din, insanın değer yargısını oluşturduğu bir alandır. Böylesine geniş bir alanda insan, tabiatıyla akli sayesinde bir anlayışa sahip olur. İnsanoğlu aklını bir tarafa bırakarak hiçbir anlayışa sahip olamaz. Öyle ki düşünme, muhakeme, analiz ve sentez gibi en soyut

---

<sup>123</sup> Royce, ss. 82-84.

<sup>124</sup> Royce, ss. 143-144.

<sup>125</sup> William James, **Felsefi Metinler: Pragmatizm**, "İnanma İradesi", Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul, 2004, s. 191.

işlemleri akıl sayesinde yaparız. Aklın önemini inkâr edip belli bir din anlayışına sahip olan kimseler aslında yanlış bir tutum sergilemişlerdir. Doğal olarak da sahip oldukları inançlar hep eleştirilmeye mahkûm olmuştur. Kuşkusuz din, tamamen akıl ile ilgili ya da insanın kendi akıyla oluşturduğu bir yapı değildir. Özellikle semavi dinlerde vahiy, dinin temelini oluşturur; ancak İslam dini daha önce de belirttiğimiz üzere, akla diğer dinlerden daha fazla önem vermiş ve daima insana akıyla düşünüp hareket etmesini tavsiye etmiştir. Hatta Matürîdî'nin deyişiyle insanın aklını kullanmasını Allah emretmiştir. Çünkü ona göre, gerek dış dünyada gerekse kendimizde bulunan düzen ve incelikler ancak akıl ve nazar ile kavrayabileceğimiz şeylerdir.<sup>126</sup> Gerçekten de Kur'an'da insanı aklını kullanmaya davet eden birçok ayette bilgi edinmede aklın ve düşünmenin ne kadar önemli olduğu bize anlatılır.<sup>127</sup>

Netice itibarıyla insanoğlu, akıl sayesinde inandığı dini doğru anlamak için gönderilen vahyi özellikle, akıl süzgecinden geçirerek yorumlamaya çalışmıştır. Diğer taraftan dinde faydayı öne çıkaran felsefi akım ise, aslında inancı son derece basitleştirip, insanın varlık hakkında tam anlamıyla düşünmesini ve bir bakıma hakikati bulmasını engellemektedir. Eğer bu yaklaşımı doğru olarak kabul edersek, o zaman herkese göre doğru olur ve fayda sağlayan inanç yararlı; fayda sağlamayan inanç ise zararlı olarak anlaşılır. Bize göre bu anlayış, yani inancın “değer” alanından çıkarılıp somutlaştırılması, onun çok basit bir faydacılığa hapsedilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla semavi dinler açısından bu düşüncenin benimseneceği kanaatinde değiliz.

---

<sup>126</sup> Hanifi Özcan, **Matürîdîde Bilgi Problemi**, MÜİFY, İstanbul, 1993, s. 76.

<sup>127</sup> **Bkz. Kur'an- ı Kerim' de ki akılla ilgili belli başlı ayetler:** 2: 44, 2: 73, 2: 75, 2: 76, 2: 170, 2: 171, 2: 179, 2: 197, 2: 242, 2: 269, 2: 282, 3: 7, 3: 65, 3: 118, 3: 190, 4: 5, 5: 58, 5:100, 5: 103, 6: 32, 6: 140, 6: 151, 7: 66, 7: 67, 7: 169, 8: 22, 10: 16, 10: 42, 10: 100, 11: 51, 11: 78, 11: 87, 12: 2, 12: 109, 12: 111, 13: 4, 13: 19, 14: 52, 16: 12, 16: 57, 21: 10, 21: 67, 22: 46, 23: 80, 24: 61, 25: 44, 26: 28, 28: 60, 29: 35, 29: 63, 30: 24, 30: 28, 36: 62, 36: 68, 37: 47, 37: 138, 38: 29, 38: 43, 39: 9, 39: 18, 39: 21, 39: 43, 40: 54, 40: 67, 43: 3, 45: 5, 49: 4, 56: 19, 57: 17, 59: 14, 65: 10, 67: 10, 89: 5.

#### 1.1.4 Dini Tecrübe

##### a) Bireysel Açıdan

Din anlayışında bireysel dini tecrübenin yeri ve önemi konusuna geçmeden önce, öncelikle “dini tecrübe” kavramına kısaca değinmekte fayda vardır. Dini tecrübe kavramı, geniş anlamdaki deneyim ya da tecrübe kelimesiyle, tecrübeye bariz bir şekilde dini olan şeyin teorilerinin birleşmesinden meydana gelir. Etimolojik olarak tecrübe (*experince*), Grekçe “empeiria” teriminden ne’şet etmiştir. Başlangıçta bu kelime, gerçek bir sınamayla deneme veya test etme eylemini çağrıştırırken, daha sonraları bilginin kaynağı olabilecek olgu ve olayların fiilen gözlenmesini ifade eder. Bu nedenle standart sözlük tanımlanması, ilk olarak tecrübenin doğrudan doğruya yaşam deneyimi olduğuna işaret eder.<sup>128</sup> Dinin anlaşılmasında bir anahtar olarak dini tecrübe kavramına dikkat çeken en önemli düşünürlerin başında Friedrich Schleiermacher gelir. Onun bu kavrama dikkat çekmesinin asıl sebebi dini, bilim ve etiğin hâkimiyetinden korumaktır.<sup>129</sup> Dini tecrübe, taklit derecesinde olan iman hayatından tatalım da her türlü dini duygu, düşünce, uygulama, rüyet vs. içine alacak şekilde geniş bir anlama sahiptir. Kavramın çok çeşitli bir anlam içeriğine sahip olmasında ve dini tecrübenin farklı şekiller almasında en önemli etken tanınmış psikolog ve filozof William James’tir. Özellikle onun “Dini Tecrübenin Çeşitliliği” (*The Varieties of Religious Experience*) adlı eseri sıradan insanların dini hayatını değil, James’in deyimiyle “aküt” hale gelmiş şiddetli dini tecrübeleri inceleme konusu etmektedir.<sup>130</sup>

Filozofumuz Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini (*The Sources of Religious Insight*)’de ifade eder ve özellikle James’in bu eserinde ortaya koyduğu düşüncelerin bir kısmına karşı çıkar. William James, eserinde “dînî tecrübeyi” kendi amacı içinde bireysel olarak insanların hisleri ve eylemlerinin ilahi olarak düşündükleri şeyle, baş başa kaldıklarında yaşadıkları tecrübe olarak tanımlar.<sup>131</sup> Öyle ki bu tecrübe Ülken’e göre, bizim kendimizde tecrübe ettiğimiz bir hayat, sempati ve bir ruh halidir.<sup>132</sup> James’in düşüncesine göre, bu tecrübe dini tecrübeye sahip olan kimselerin hayatlarına “yeni bir boyut” verir. Bu kimseler daha iyi ve yüce bir dini tecrübeye sahip olarak “daha yüksek bir güçle” bir birlik anlamını kazanırlar ve onların duruşu

<sup>128</sup> **The Encyclopedia of Religion**, “Religious Experience”, s. 323.

<sup>129</sup> **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, C. 4, Babil Yay., Ankara, 2006, s. 510.

<sup>130</sup> Aydın, **DF**, ss. 81-82.

<sup>131</sup> James, s. 31.

<sup>132</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Yirminci Asır Filozofları**, Kanaat Kitabevi, Ankara, 1936, s. 45.

kendilerine bir gerekliliği korumak gibi görünür. Bu ilahi olan şey böylece bireyin “Tanrıyla tek başına olma” duygusunu korumak, ihtiyaç duyduğu ve çok değerli bir inci gibi hissettiği şeyi gerçekleştirmek olarak anlaşılır. Royce, James’in dini tecrübenin objelerini tanımlama yolunun bu olduğunu ifade eder. Fakat o, James’in dini tecrübe görüşlerinin tümünün pek çok bakımdan kendisinininkinden farklı olduğu kanısındadır. Ancak yukarıda değindiğimiz üzere “bireyin Tanrı’yla tek başına olma” konusunda yaşadığı tecrübeyle ilgili olarak Royce, James’la hem fikir olduğunu söyler.<sup>133</sup>

Düşünürümüze göre, bireysel dini tecrübe üç konuyla ilgilidir: İlk olarak, bireysel dini tecrübeye sahip kimsenin hayatının değeri ve anlamıyla ilgili olan. İkinci olarak, bu kişinin kurtuluş ihtiyacı. Üçüncü olarak, bireyin var olma, kavuşma, özlem duyma ya da nefsi ihtiyaçlarının kendisini kurtarmasıyla güç olarak düşünmeye çalıştığı şeyi paylaşması, karanlığı yok edebilen ışık olarak kendisine çıkış yolunu gösteren hakikat ya da ona yardım eden büyük kimseler gibi tek kelimeyle onun kendi kurtarıcısı olarak gördüğü bütün bu sayılanlar bireysel dini tecrübeyi ilgilendirir.<sup>134</sup>

Royce’a göre bu üçü dini anlamada ve değerlendirmede önemli bir faktör ve bireysel tecrübenin en önemli unsurlarıdır. Bu üç unsurla ilgili olarak Royce, şu soruyu sorar: Bu üç unsurun gerçek anlayış ve güvenilirliği dile getirdiğini söyleyebilir miyiz, bunlar gerçek olan şey hakkında bize bir şey öğretir mi, şayet öyle ise, bu anlayışın kaynağı ne kadar uzağa gider?

Filozofumuz Royce, bireysel dini tecrübenin ilk ikisi ile ilgili olarak yani, bireyin kendi kişisel ideali ve onun sahip olduğu kurtuluş ihtiyacını bir kimsenin özel tecrübesi, gerçek bir anlayışın kaynağı olarak kabul eder. Zira ona göre, bir insanın kişisel ideallerinin ve fikirlerinin dünyası, kendince değerli gördüğü şeylerin dünyasıdır. Çünkü bu kimsenin değerler ve idealler hakkındaki kişisel hisleri ya da sezgileri, sadece diğer insanlarınkinden farklı olmaz; aynı zamanda her insanın kendi idealleri ve gereksinim duyguları, onun duygularının rolüyle, yaşadığı çağla, sağlığıyla, doğal gücünün azalmasıyla, durmaksızın değişmesiyle alakalıdır. Josiah’a göre, yoğun ve deruni kişisel tecrübe olmadan, hakikatin herhangi bir değerini hiçbir zaman öğrenemeyiz. Fakat öte yandan düşünürümüz, sadece hisler sayesinde bilinen şeyi bir anlamda denizdeki köpük, saatin geçmesi, hükmün sona

---

<sup>133</sup> Royce, **SRI**, s. 27.

<sup>134</sup> Royce, ss. 28-29.

ermesi gibi geçici şeyler olarak görür. Royce açısından James, bir psikolog olarak kişisel tecrübenin sınırları ve değeri hakkındaki bu hakikati iyi bilmektedir. Nitekim onun girişken ruhlu olması, kendinde daima “çoğulcu bir evren” aramasına neden olmuştur.<sup>135</sup> Öyle ki o, kendi idealimiz ve ihtiyacımız olan şeyin tecrübesinin ne olduğunu tanımlamanın en iyi yolunu şu şekilde ifade eder:

*Biz, gerçekten şu ana kadar Budistlerin dediği gibi, doğal olarak arzuları geçici, kaprisli, değişik ve inatçı iştiaqları olan varlıklarız; fakat bu gerçeğe rağmen, bütünyle değerli bir ideal içinde bölük pörçük deruni bir anlayışa sahip olabiliriz. Ben, Budistlerin “arzuların tükenmesi” sözüyle düşüncelerimizi (ideallerimizi) en iyi şekilde ifade ettiklerini düşünmüyorum. Daha doğrusu bu söz, bizim saçmalık üzerindeki zafer idealimizdir. Hâkim olan, yersiz isteklerimizin sona ermesi gerektiği ve ruhun yaralarının iyileşmesi gerektiği idealidir. Bütün bu yersiz isteklerimizin ortasında Evet, yersiz isteklerimiz nedeniyle büyük manevi ideallerden birinin değerini, manevi birliğin idealini ve kendine hâkim olmayı öğreniriz. Hem idealimiz hem de ihtiyacımız hemen bilinçli olmaya başlar. Biz, yersiz arzularımızı bir tür uyumluluk içine getirme ihtiyacı içinde oluruz: Bütün büyük Kiniklerin (toplumsal değerleri küçümseyen kimse), daha soylu isyankârcıların, peygamberlerin, azizlerin, şehitlerin, himmet sahibi kimselerin çoğu, bize hayatın ana hedefini öğretmiştir. Buda, Sokrates, Platon, İsa, Marcus Aurelius ve bizim modern hayatın hikmetli öğretmenleri ideal olanı bize anlatmada hemfikirdir. Aynı zamanda onlar, bireysel tecrübemiz hakkında en derin olan şeylerin tümünü bize ifşa etmiştir.*<sup>136</sup>

Diğer taraftan Royce’a göre biz; hayatın anlamı konusunda bilme, özümüzü kontrol etme, kargaşa durumlarına son verme veya düzen getirme, barış için doğal arzuların savaşımını yapma ve kendi işlerimize sarılma gereğini duyarız. Bunlar ihtiyacımız olan şeyler olup, herkes yaşama idealine ve kurtuluş ihtiyacına gereksinim duyar. Ona göre bu düşünce ve ihtiyaç duyulan şey bir anlayışın objeleri olabilir. Bu ihtiyacı bütün dindarlar paylaşır. Royce, ruhun birliğini evrensel bir arzuya benzeterek, “güç ve barışı” insanların hayatlarında ihtiyaç duyduğu en önemli iki etken olarak görür.

Aslında burada şu iki soru Royce için çok önemlidir: “Kutsalla doğrudan bir iletişim mümkün müdür, bireysel tecrübe böyle bir his birliği için yeterli midir?” türünden sorulara onun cevabı, sadece bireysel tecrübenin sınırlarını aşarak, orada diğeriyle bir tür ilişki kurmanın ve gerçekten de yaşamın sahibinden başka (nihai hakikatin ifşa edicisi olandan) bir şeyin meydana gelemeyeceği aşikârdır şeklindedir. Filozofumuza göre, bazı insanlar belki de doğrudan mistik tecrübeye sahiptir. Bu mistik tecrübeye sahip olanlar, sadece kendi tecrübelerini bir bireysel tecrübe olarak

<sup>135</sup> Royce, **SRI**, ss. 29-30.

<sup>136</sup> Royce, ss. 30-31.

bilirler, fakat onlar bu tecrübenin nasıl olduğunu bilemezler. Mistikler, sadece Tanrı'yla olan kendi tecrübeleriyle yetinmeseler bile, gerçek anlayışın tümünü yine de kazanmış olmazlar; ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, bütün insani algılama süreçleri devreye girse bile yine de dini tecrübenin bütünlüğünü analiz etmek imkânsızdır. Çünkü mistik durumda düşünce ne kadar canlı ve zengin olsa da, minimum seviyeye inmekte ve fikirsel bir analiz mümkün olmamaktadır.<sup>137</sup>

Josiah'a göre, gerçek bir anlayış mistik kişiye çok fazla şeyi öğretir. Bu bağlamda tüm insanlar bir değerün üyeleridir. Hiç kimse kendisi için kurtuluş yolunda, kardeşinin kurtuluş yolunu öğrenmedikçe, gerçek bir anlayışa sahip olamaz ve herkes bu kurtuluş yoluna girmede imtiyazlı olmadıkça hiçbir ruhun birliği meydana gelmez. İnsanlar bu birliği takdir edip kabul etmelidir. İşte bu nedenle bireysel dini tecrübenin en azından sıradan dini tecrübeye doğrulanması gerekir.<sup>138</sup> Gerçekten de insan, sadece böyle bir sosyal tecrübeye, tek başına kalmış bir birey olarak sahip olduğu şeyi kıyasladığında öncelikli olarak dini tecrübenin anlamını görmeye başlar. Böyle bir sentezde birey, daha geniş ve daha dar görüşü sayesinde kurtarıcısıyla beraber bir birlik olur; fakat bu birlik tek başına kalmış bir bireyle olduğu müddetçe yetersizdir ve sosyal tecrübeye desteklenmeye ihtiyaç duyar. İşte bundan dolayı, dini anlamada yardımcı olan bu unsurlar kuvvetlendirilmelidir. Eğer bu anlama sosyal olarak bireyle alakalı ise, bireyin rasyonel olması ve gönüllü olarak kendisini gerçek değerlere bağlaması gerekir.

Şu halde filozofumuz Royce için, “bireysel bir dini tecrübenin dini anlama ve nüfuz etme konusunda gerçek bir bakış açısı verdiğini söylemenin herhangi bir anlamı var mıdır?”, sorusunun cevabı, bireysel dini tecrübeye ulaşılan kurtarıcıya diğer bir birlikle ulaşabilmek mümkündür şeklinde olacaktır. Şüphesiz ki bu esrarengiz birlik, sadece bireysel tecrübeye zayıf bir şekilde doğrulanabilir. Bu nedenle eğer insan dinle ilgili bu tecrübeden kaynaklanan bu paradoksları çözer ve dini tecrübeyi gerçek olarak ortaya koyarsa, bu vazgeçilmez temelde diğer unsurları bütünleştirmeye ihtiyaç duyar. Bireysel ve sosyal yönden dini tecrübenin dışında kalan unsurlar rasyonel, iradeli, sadakatli, sabırlı olma özelliğini barındırmalıdır. Bu

---

<sup>137</sup> Ahmet Albayrak, “Dini Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, **Milel ve Nihal Dergisi**, S. 2, İstanbul, 2005, s. 71.

<sup>138</sup> Royce, **SRI**, ss. 32-34.

birlikte topluma ait paylaşılan olma gibi etkenlerden en önemlisi sosyal tecrübedir. Çünkü bu tecrübe en yakın ve en temel olanıdır.<sup>139</sup>

Görülüyor ki Royce, bir bireysel tecrübenin vazgeçilmez ve esas olarak bir din anlayışını gerektirdiğine inanmaktadır. Onun ifadesiyle insan eğer samimi bir şekilde kurtuluş ihtiyacını hissetmezse; aç kalmayı, susuz kalmayı ve kendine hâkim olmayı öğrenmezse, dini anlama konusunda geri kalan her şey ona anlaşılmaz ve bilinemez olarak görünür. Barış, aydınlanma, ümit ve bağlılık anlarında insan kurtarıcısının varlığını hissederek aramadıkça, ilahi olandan gelen vahiy onun anlayışına kapalı olur; ancak sadece kurtarıcısının ve ilahi olanın zuhurunun bireysel tecrübesiyle yetinen kimse, herhangi bir doğru anlayışın tamamını kazanamaz. Bu münasebetle herkes, tüm din kardeşleri için kurtuluş yolunu öğrenmedikçe, kendi kurtuluş yolu içinde herhangi bir anlayışa sahip olamaz. Tüm insanlar kurtuluş yolunu görüp, bilip, sevip o yola girmeye müşerref olmadıkça, ruhların birliği mümkün olamaz.<sup>140</sup>

## b) Sosyal Açıdan

Filozofumuz Royce'a göre bireysel tecrübe, dini tecrübenin sadece bir yönüdür. Bu tecrübenin sosyal tecrübeyle olan derin ilişkisini anlamak daha kolaydır. Bireysel tecrübe, sosyal tecrübeyi gölgelendirmemelidir. İkisi birbiriyle çok yakın bir ilişkiye sahiptir. Bireyin kurtuluş ihtiyacına olan ilgisini Royce, dini ilginin aydınlatıcılığının psikolojik önemine vurgu yaparak ele alır. O, İnsandaki dini ilginin ortaya çıkışı konusunda iki faktörü önemser. Birincisi, beşeri hayatın en yüksek bir amacının olduğu düşüncesi. İkincisi ise, İnsanın doğal olarak bu en yüksek amaca ulaşmayı başaramama konusunda büyük bir tehlike içinde olması. Bu iki gerçek birleşik tecrübeden, insanın kendi kurtuluşuyla ilgilenmesi doğal olarak ortaya çıkar.<sup>141</sup>

Diğer taraftan Royce'a göre, kendi bireysel tecrübelerine güvenen sayısız ruh; ideallerini, ihtiyaçlarını, fırsatlarını tanımlamayı ve kurtarıcılarını kurtuluş prensibinin gücünü keşfederek öğrenir; ancak Royce, konuyla ilgili şu soruları sormadan da edemez: Bütün bunlar arasında kim haklıdır, hem kendi ihtiyaçları

<sup>139</sup> Frank M. Oppenheim, **Royce's Mature Philosophy of Religion**, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, ss. 117-118.

<sup>140</sup> Royce, **SRI**, s. 34.

<sup>141</sup> Oppenheim, s. 113.

hususunda kararlarında hem de insan hayatının hedefiyle birliğe, zafere, barışa götüren yolu bulduğu konusunda kim haklıdır, onların hepsi daha az ya da daha çok mu haklı, onlardan herhangi biri bütünüyle kandırıldı mı, insanların peşinden gittiği dinler kadar çok fazla kurtuluş yolu mu var, anlatılmak istenenle bu tip sorulara karar verebilir miyiz?<sup>142</sup> Türünden ortaya çıkan bu sorular filozofumuza göre ağır ve son derece karmaşık görünmektedir.

Royce'a göre, her şeyden önce biz, insanlığın dini anlamasının, kurtuluş yolu ve ihtiyacı ile alakalı olduğunu ve değişik şekillerde görünmesi gerektiğini kabul etmeliyiz; fakat bununla beraber bu çatışmalar cesareti kırmamalıdır. Her şeye rağmen önde gelen büyük dinlerin güdüler, inanç ayrılıkları ve dini tecrübelerin belli kargaşalıklarından ziyade daha çok anlaşma içinde olduklarını görmemiz gerekir. Böylece insanoğlunun dinsel ilgilerinin birliği, tamamen onların imanda o kadar geniş bir şekilde farklı olduğu gerçeğine uygundur. Royce'a göre, dinsel merakımız cahilliğimiz kadar doğaldır. Dini anlamanın daha yüksek şekli, tamamen beşeri dürtülerden kaynaklanır; ancak bu durum, beşer-üstü inatçı bir araştırmaya yol açar. Düşünürümüze göre şayet insanın aradığı şeyi daha yüksek dinler bulabilirlerse, o vakit bu dinler kişinin tanımlayamadığı anlayışın kaynaklarına çağrıda bulunur. Onlar, insanın doğasını olduğu gibi aşan bir realiteyi bilmedikçe ya da insan-üstü olan manevi bir alanla hakiki bir münasebet içine girmedikçe kimseye çağrıda bulunmazlar.

Düşünürümüze göre, toplum belli anlamda hem bireysel olarak insanı kuşatır, hem de onu aşar. Onun ifadesiyle dini paradoks, fakir ve cahil doğal bir insanın her nasılsa, kendi sahip olduğu seviyenin üstünde olan gerçek bir hayatla hakiki bir temas içinde olmak için manevi gücü elde etmesi gerektiğiyle alakalıdır. Royce için burada en önemli soru, insanda kutsalın hayali ve doğal olanda doğa-üstü olanın nasıl idrak edileceği sorusudur. Royce için bu öyle bir sorudur ki, bu durum insanları farklı dini mezheplere ayırır.<sup>143</sup> Filozofumuza göre, biz insanlar hem tereddütlü hem de doğal olarak çatışan istekleri, arzuları, tutkuları olan varlıklarız. Hayatın en yüksek amacı, bu doğal kargaşalık üzerinde zafer kazanmak ve her şeyin üstünde hayatın bir planını kurmak, arzularımıza birlik vermek, eylemlerimizi düzenlemektir. Royce, böyle bir zafer ve bütünleşmiş hayatı idrak etme ve aynı zamanda onu başarılı bir şekilde yaşama ihtiyacı içinde olduğumuzu ifade eder. Ona göre, ideal hayatın bu tanımı bazılarına çok fazla felsefî bir formül gibi görünmüş

---

<sup>142</sup> Royce, **SRI**, s. 40.

<sup>143</sup> Royce, ss. 40-43.

gelebilir. Bunun sıradan bir insanın Tanrı'nın yardımını istediğinde ya da günahları için bağışlama istediğinde veya teselli için dinin yardımını istediğinde zihninde sahip olduğu şey olmadığını söylemek gerekir.

Royce, hayatın ideal bir formülasyonunu tercih eder. O, bütün büyük dinlerin temelini teşkil etmek için kendisine görünen hayatın idealini formülleştirmeye çalışacağını söyler. Ona göre, ne kadar anlaşılmaz olursa olsun bir insanın duygusu onun ihtiyacı olabilir. O duygu, şayet derin ve gerçek olursa, bütün bir etik ve metafizik sistemin açıklama ihtiyacı duyabildiği hayatın bir görüşüne işaret edebilir. Hayatın amacını bu yolla ifade etme tarzı, görünüşte en yüksek iyinin ne olduğu hakkında beşeri fikrin bize yardım edebileceği düşüncesini ortaya koyar.<sup>144</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere dini tecrübenin sosyal yönü ihmal edilmemelidir. Royce üzerine çalışmalar yapmış olan Oppenheim, Royce'a paralel olarak sosyal tecrübeye önem vermektedir. O'nun bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

*Mesela milletçe televizyonda yayınlanan anma gününde pek çok Amerikalı, kendi ülkeleri için şehit düşen ordu mensuplarını şerefendirirken bir sessizlik içinde aynı tür dini tecrübeyi yaşar; lakin bu ânı tecrübe eden herkes, büyük ölçüde bu şehitlerin ölmediği, yaşadığı yönündeki doktrinsel inancı paylaşmaz. Çünkü katılımcıların arasında şüpheçiler ve ateistler de vardır. Bu sonrakiler, tehlikeye atılanlar gibi kendi ideal yaşamlarının bilincine vararak ve koruyucu bir ışığı kabul ederek, aynı tür bir dini tecrübeye sahip olabilir. Bu insanların ruhları bir duygu ve hatta karmaşık tecrübeyle yükseltilebilir.*<sup>145</sup>

Nitekim şuurlu bir toplumun doktrinsel inanç eksikliği nedeniyle Royce, onların tecrübesini temel alarak saygı duyar. Ona göre, bu durumun tersi düşünüldüğünde de, Havari Paul'le bir avuç ilk Hristiyan cemaati ekmek-şarap ayini inancına niçin katıldıklarını biliyorlardı. Tüm bu farklılıkların temeli ve amacı birbirinden ayrıdır. Royce, insanın kurtuluşuyla alakalı olarak özellikle peygamberlerin toplum içerisinde yaptıklarını bir dini tecrübenin sosyal yönü olarak değerlendirir ve şu sorularla bunu destekler: İsrail oğullarına gönderilen peygamberler sosyal bir reformcu değil midir, insan kardeşliği bilincine gelen bir peygamberlik ve onu bekleme Hz. İsa'nın işi değil midir, şu an o kardeşlik idrak ediliyor mu, o vakit din bize neyi öğretmiştir? Kabilinden sorular düşünürümüze göre bu noktadan bakıldığında görüldüğü üzere sosyal tecrübemiz, esas din anlayışımızın kaynağıdır ve bu anlayışın bilgimize getirdiği kurtuluş, insan kardeşliğinin beslenmesiyle oluşan kurtuluştur. Bu tip bir kurtuluş, kişinin kendisini

---

<sup>144</sup> Royce, ss. 45-46

<sup>145</sup> Oppenheim, s. 92.

insanın ve insanlığın hizmetine vermesi nedeniyle bireysel olur. Çünkü insanlar ayrı ayrı değil birlikte korunurlar.<sup>146</sup>

Çalışmamıza konu olan Royce, (*The Sources of Religious Insight*)’te amacının bir şeyleri betimlemek olduğunu ve hüküm vermek gibi bir düşüncesinin olmadığını ifade eder. Bu da gösteriyor ki, bir görüşü ileri sürerken o görüş hakkında peşin hükümlü olmamak gerekir. Öncelikle söz konusu kavram ya da görüş hakkında yeterince bilgi sahibi olup, yani o kavramdan anladığımız manayı net bir şekilde ortaya koymalıyız. Eğer o kavram ya da düşünce hakkında herhangi bir hüküm vereceksek, bu temel prensip üzerine hüküm vermeliyiz. Aslında kavramların düzgün kullanılması konusunda böyle bir yaklaşım tarzı herkesçe paylaşılsa, günümüzde maalesef çokça yapılan kavram kargaşasının da önüne geçebiliriz.

Öte yandan filozofumuza göre, bir kimse sadece bireysel tecrübesiyle değil, aynı zamanda sosyal tecrübesiyle korunur. Bu nedenle o, kırılmamış olan manevi bir bağla kardeşlerine bağlanmalı ve koruyucu olan gerçek bir din anlayışı için diğer bireysel beşeri benlerin sevgisine ihtiyaç duyacağını hiçbir zaman unutmamalıdır.<sup>147</sup> Şüphesiz ki birey, başkalarını başkaları olarak düşündükçe, kendi problemini çözemez. Zira hem kendisi hem de diğerleri eşit derecede kurtuluşa ihtiyaç duyar.<sup>148</sup>

Ona göre, eğer insanın sosyal tecrübesi bir din anlayışının kaynağı olursa, doğrudan doğruya bir çift düşünceyi yorumlamalıdır. Çok sayıda sıradan sosyal tecrübe türleri gerçek sevgiden mahrum kaldığından Royce, onları din anlayışı için önemsiz görür. Bununla beraber sıradan bir gülüş ya da arkadaşça jestler gerçek bir sevgiyle hayat verebilirse ve ilahi bir sürecin bir vahyi olarak okunursa, o zaman sıradan böyle bir sosyal tecrübe, dini anlamada ışık tutucu bir unsur olarak işe yarar.<sup>149</sup> Sosyal tecrübe kendi dini görünümüyle, bireye daha geniş bir bakış açısını kazandırmada yardım eder. Aynı zamanda bireyin yalnızlık duygusundan kurtulmasına da yardım eder ve sevgi sayesinde kurtuluşa ulaşacağını söyler. Fakat bireysel tecrübe gibi o da dini paradoks olarak adlandırılan şeyle kuşatılır.<sup>150</sup>

Bütün bu söylenenlerden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Josiah’ın bireysel ve sosyal tecrübeyle alakalı olarak, yukarıda anlattıklarımızdan böyle bir düşünceye ulaşması bize göre, onun özellikle 1900’lü yıllara kadar ki pragmatik felsefenin etkisinde kalmasındandır. Onun bu fikri, vahiy kavramını ne kadar geniş

<sup>146</sup> Royce, **SRI**, s. 58.

<sup>147</sup> Oppenheim, s. 65.

<sup>148</sup> Royce, **SRI**, s. 119.

<sup>149</sup> Royce, ss. 74-75.

<sup>150</sup> Royce, s. 79.

bir anlamda değerlendirdiğiyle alakalıdır. O'nun böyle düşünmesi doğaldır. Çünkü ileriki bölümlerde özellikle kötülük problemini ele aldığımızda göreceğiz ki, Josiah'a göre insan acı çektiğinde, üzüldüğünde, Tanrı da acı çeker ve üzüdür. O, (*The Sources of Religious Insight*) de daha çok temel dini tecrübe üzerinde durmuştur. Daha sonraki eseri olan (*The Problem of Christianity*) de ise, karmaşık dini tecrübe üzerinde yoğunlaşmıştır. Filozofun Hristiyanlıkla ilgili düşüncelerine daha sonraki bölümlerde değineceğiz

## 1.2 ROYCE'UN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BAKIŞI

### 1.2.1 Kötülük Problemine Genel Bir Bakış

Düşünce tarihi boyunca hem inananları, hem de her türlü inançlara karşı çıkanları meşgul eden kötülük problemi, evrenin bir kozmos olup olmadığı, “eğer o nizamlı bir âlem ise, orada nasıl olup da kötülük ve eksiklikler bulunur?”, sorusundan yola çıkılarak, Tanrı kavramı ve kötülükler arasında mantıkî bir çelişki olduğu iddiasını savunan ateist kesim tarafınca çokça dile getirilmiştir. Kötülük problemiyle çok yakından ilgilenmiş olan David Hume'un meseleyi ortaya koyuş biçimi artık klasikleşmiştir. “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor, öyleyse O, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor, Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?”

151

Kötülük problemi çok eski zamanlardan itibaren daima tartışılmış ve evrende bu kadar kötülüğün olmasının Tanrı'nın ilim, irade, kudret ve iyilik sıfatlarıyla aynı ölçüde savunulamayacağını iddia edenlerle, bu düşüncenin aksini savunan teist sistem, yıllar boyunca bu tartışmayı sürdürmüştür. Royce'un kötülükle ilgili düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için “kötülük nedir, ne tür kötülükler vardır?”, gibi soruları cevaplamaya çalışıp, felsefe tarihi boyunca kısaca hem antik dönem filozoflarının hem de sonraki dönem filozofların bir kısmının kötülükle ilgili düşüncelerine yer vermekte fayda vardır.

Kötü ya da kötülük kavramı, sözlüklerde, istenilen nitelikte olmayan, fena, korku, endişe, hoş gitmeyen, değersiz gibi sözcüklerle tanımlanmıştır. Kötülük ise,

---

<sup>151</sup> David Hume, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 1995, s. 2.

kötü olma durumu, zarar verecek davranış veya söz, şer gibi sözcüklerle karşılanmaktadır.<sup>152</sup> Teodiseyle ilgili eserlerde ayırt edici olan kötülük türleri şunlardır:

1. İnsan ya da meleklerden kaynaklanan kötülük; ahlaki ya da günah olarak adlandırılan kötülük
2. Fiziksel acılar ve günah ya da başka bir nedenle duyulan keder yani ıstırap ve üzüntü.
3. Doğal kötülük; hastalık, hortum, deprem vs.
4. Metafiziksel kötülük; sonluluk, varlığının kendi elinde olmaması yani mümkün bir varlık (*contingent*) olmak ve âlemde tüm yaratılan şeylerde görülen mükemmelsizlik.<sup>153</sup>

Biz bu bölümde yukarıda dört madde olarak ifade ettiğimiz kötülük çeşitlerinin geniş çaplı bir araştırması içine girmeyeceğiz. Amacımız, kötülük probleminin ne olduğu ve hangi sorulara cevap bulmaya çalıştığını ortaya koyup, bazı filozofların bu konuyla ilgili görüşlerine değinmek ve Royce'un da bu konuyla ilgili düşünceleri üzerine durmaktır.

Kötülük türlerinden birincisi olan ahlaki kötülük, özgürlüğün kötüye kullanılmasından doğan tüm kötülüklere ya da insanın iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günahlara denir. Mesela, bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, öldürmek gibi hataların her biri ahlaki kötülük olarak adlandırılır. Ahlaki kötülükle ilgili sorulan en temel sorular şunlardır: “Tanrı niçin insanı hür yaratmıştır, sorumluluk iyi bir şey midir, iyi ise neden bütün canlılar sorumlu değildir, kötü ise niçin sadece insan sorumludur, hem Tanrı, her şeye gücü yeten varlık ise, nasıl oluyor da insanın iradesini kötüye kullanmasına engel olmuyor?”<sup>154</sup> gibi sorular sorup onlara cevap bulmaya çalışan ahlaki kötülük, dinlerdeki günah kavramının da etkisiyle çok tartışılmıştır; ama özünde ahlaki kötülüğün kaynağı daima insan özgürlüğünün gizeminde saklıdır.<sup>155</sup> Yani, insanın özgür ve irade sahibi bir varlık olması, onun zaten suç ve günah işlemeye yatkın bir varlık olmasını gerektirir. Tanrı insanı iyi ve kötüyü yapma konusunda özgür bırakmıştır.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> **Türkçe Sözlük**, ss. 916-917.

<sup>153</sup> **The Encyclopedia of Philosophy**, “The Problem of Evil” C. 3, s. 136.

<sup>154</sup> Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yay, Ankara, 2003, s. 18.

<sup>155</sup> Hick, s. 39.

<sup>156</sup> Lewis, **Philosophy of Religion**, “The Explanation of Excess Evil”, s. 423.

Doğal kötülük ise, ahlaki olmayan failer yüzünden ortaya çıkan tüm kötülüklere işaret etmek için kullanılır. Bazı filozoflar fiziksel ve doğal kötülük ayrımı yapmazlar.<sup>157</sup> Doğal kötülük, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen doğa olaylarının kendileri değil, “neden oldukları” acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamında doğal kötülük olarak görülür.

Diğer taraftan metafizik kötülük, “yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı” olgusuna işaret eder. Yani yaratılmışlardaki aslî kusurluluk olarak görülür. Leibniz’e göre, “yetkin olmayış” dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya düşünülemez. Sonlu varlıklar ise, sonlu oldukları için yetkin değildirler. Öyleyse, Tanrı bir dünya yaratacaksa bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. İşte, sonlu varlıkların yetkin olmayışları metafizik kötülüktür.<sup>158</sup> Kuşkusuz Leibniz’in Tanrısının en belirgin özelliği, O’nun mutlak yetkin bir varlık ve sonsuz kerem sahibi olmasıdır. Bu nedenle Tanrı, yetkin olması nedeniyle, yaratılması mümkün en iyi dünyayı yaratmıştır.<sup>159</sup> Kötülük çeşitlerini bu şekilde özetledikten sonra, felsefe tarihinde ilk ve sonraki dönem filozofların bazılarının bu konu hakkında ne düşündüklerine geçebiliriz.

Platon, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrı’yı değil, kötü ruhları sorumlu tutmaktadır. O, kötülüğün kaynağını birçok filozof gibi madde de görmemiştir.<sup>160</sup> Plotinüs ise, her türlü kötülüğün kaynağını madde de görmüştür. Onun bu görüşü, daha sonra genel temayülleri itibarıyla kötümser olan birçok düşünürü etkilemiş,<sup>161</sup> özellikle Hristiyan düşüncesinde kötümser yorumların oluşmasında etkili olmuştur.<sup>162</sup> Batı Hristiyan düşüncesine teodise tarihi, açısından bakıldığında karşılaşılabilecek ilk ve en önemli kişi, Augustine’dır. O’nun teodisesinin merkezini, Hristiyanlığın düşünüş doktrini oluşturur. Ahlaki kötülük konusunda geleneksel Augustine’ci teodise, Tanrı’nın insanı kendisinde hiçbir günah olmaksızın yarattığını ve onu kötülüklerden masum bir dünyaya yerleştirdiğini öne sürer.<sup>163</sup> Augustine’e göre iyilik, varlığın bizzat cevheridir, kötülüğün pozitif bir realitesi yoktur; kötülük daha çok iyiliğin yokluğudur. Evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir düzensizliği değil düzeni doğurur ve kötülük, kâinatın yapısına bu

<sup>157</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yay, Ankara, 1997, ss. 11-12.

<sup>158</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, 7. Baskı, ss. 321-322.

<sup>159</sup> Etienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yay, İstanbul, 1999, s. 85.

<sup>160</sup> Aydın, **DF**, s. 148.

<sup>161</sup> Aydın, s. 148.

<sup>162</sup> Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ay ışığı Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 147.

<sup>163</sup> Yaran, ss. 15-16.

düzenin tamamlayıcısı ve zorunlu parçası olarak katılır.<sup>164</sup> Diğer yandan Augustinus için, dünyada günah veya kötülüğün doğrudan nedeni ve kaynağı bireysel iradedir, yani kişisel istençtir. Kötü istenç günahın nedeni ve kaynağıdır. Evrenin kendisinde kötülük yoktur, fakat bireyde kötülük ve günah vardır. Bunun nedeni de onun kendi hatasıdır ya da hatalı seçimidir. Kısaca özgür irade veya istencin seçimi ile günah işlenir ya da kötülük yapılır.<sup>165</sup> Hegel ise, “kötü”yü iyinin karşıtı olarak kabul eder. Ona göre eğer kötü, iyi olmayan ve kendi başına varlığını devam ettiren bir şey olarak görülürse, o zaman aralarındaki karşılığın tanınması gerekir. Kötüyü değişmeyen bir şey olarak görmek yanlıştır. Hâlbuki o, olumsuz bir şey ve kendi başına hiçbir kalıcılığı yoktur.<sup>166</sup>

Öte yandan, İslam fikir tarihinde problem, bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Farabi’ye göre, Tanrı tarafından ortaya konan nizamda ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli eder, dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmaz. Kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğar; ancak Farabi’ye göre aslolan, hayır ve nizamdır. Kötülüğün şeylere duhülü sadece arizidir.<sup>167</sup> Ona göre, hayır ve nizam evrende bizzat kastedilip amaçlanan bir şeydir. Kötülük ise var olmaları zorunlu olan bir takım şeyler ve durumlarla ilgili olup, bunlar hayırdır ve insanların onlara uyması zorunlu olduğu için dolayısı ile kastedilmiştir.<sup>168</sup> İbn-i Sîna da Farabi’nin görüşlerini aynen benimser. Ona göre, genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük, kemalin yokluğudur. Onun kendi başına duran salt varlığı yoktur.<sup>169</sup> İbn-i Sina, evrendeki eksikliklerin cehalet, elem ve keder, kuraklık, hastalıklar ve kıtlık gibi kötü olan şeylerin farkındadır ve kötülüğün mevcudiyetini doğrudan reddetmez. Mesela, ateş ve suyun sayısız yararları yanında, yanma ve boğulmaya da sebep olması yönünden kötü tarafları vardır; ancak bunların zararları, yararları yanında çok azdır. Eğer zararları çok olsaydı, o zaman var ediliş hikmetlerine ters düşer, dolayısıyla da varlık alanına çıkmazdı. İbn-i Sina’ya göre iyilik, varlığın; kötülük de yokluğun temel karakteridir. Evrendeki kötülük ilahi hikmet ve inayetle çelişmez. Evrende iyilik ve kötülük birlikte olmasaydı, onun düzeni tam

---

<sup>164</sup> Taylan, **DTTS**, s. 148.

<sup>165</sup> A. Kadir Çüçen, “Kötülüğün Kaynağı Nedir?”, **Felsefe Dünyası**, S. 25, 1997, ss. 19-20.

<sup>166</sup> Naim Şahin, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 24, S. 1, Ankara, 2004, s. 72.

<sup>167</sup> Aydın, **DF**, s. 148.

<sup>168</sup> Taylan, **DTTS**, s. 154.

<sup>169</sup> Aydın, s. 149.

olmazdı, o nedenle iyilikle kötülüğün birlikte bulunması evrenin düzeni için gereklidir.<sup>170</sup>

Gazali'nin görüşleri de filozoflarınkine yakındır. Ona göre Allah; ilim, irade ve kudret sıfatıyla mümkün âlemler içinde en güzeli ve en tamını var etmiştir. Yani olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir. Bu düşünceden hareketle Leibniz, Gazali'nin düşüncesini adeta iktibas ederek, bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğunu söylemektedir. Öyle ki, her türlü kötülüğe rağmen, ilahi adalet âlemde tecelli etmiştir.<sup>171</sup>

Görülüyor ki, kötülük probleminin ortaya çıkardığı önemli sorun Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. Hemen hemen bütün teist sistemler, Tanrı'nın, mutlak kudret, mutlak iyi ve mutlak irade sahibi olduğu hususunda hemfikirdirler. Tanrı'ya nispet edilen bu yetkinlik sıfatları, onun eseri olan âlemdeki kötülükleri açıklamada bir takım sorunlar doğurmaktadır;<sup>172</sup> fakat kötülük problemi, tek Tanrı inancını savunanlar açısından çok fazla bir sorun olarak görülüyor. Problemin çözümünde kimileri de kötülüğün reel varlığını görmezlikten gelip onu inkâr ederken, kimileri evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispetteki kötülüğün estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu, kimileri de şeylerin ancak zıtları ile bilinebileceğini, bu nedenle de kötülüğün iyiliğin zorunlu bir tamamlayıcısı olduğunu, dolayısıyla evrende iyinin var olması için mantıken kötünün de bulunması gerektiğini, yine epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için, belli miktarda kötülüğün var olması gerektiğini iddia ederler.<sup>173</sup> Diğer taraftan teist olmayanlar, özellikle ateistler için kötülüğün var olması ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığın var olmamasını gerektirir. Çünkü onlar, bu durumu bir çelişki olarak görürler.

---

<sup>170</sup> Taylan, ss. 155-158.

<sup>171</sup> Aydın, ss. 149-150.

<sup>172</sup> Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 2, 2002, s. 196.

<sup>173</sup> Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİFY, İstanbul, 1994, s. 97.

### 1.2.2 Royce'da Kötülük Problemi

Kötülük problemi, Royce'un yazılarında çokça bahsedilen konulardan biridir. O, kendi kişisel yaşamında acılarla mücadele etmiş ve kötülüğü daha iyi anlamak için araştırma içerisine girmiştir. Bir idealist olan Royce, aynı zamanda metafizik bir problem olarak kötülükle mücadele etmek zorunda kalmış ve daima kötülüğün dünyanın gerçek bir olgusu olduğu düşüncesinde olmuştur.<sup>174</sup> Filozofların kötülük problemine verdiği cevapları yeterli bulmayan Royce, kötülük problemini sadakatle çözebileceğine inanır. Ona göre kötülükle mücadele kaçınılmazdır. Çünkü böyle yaparak iyiliği tesis etmiş oluruz. Royce'un kötülük problemine verdiği cevabın teolojik yönü, "Tanrı'nın bizimle acı çektiği ve acılarımıza ortak olduğu" anlayışında kendini gösterir. Öyle ki Royce, acı ve sıkıntının insanı sağlamlaştıracağını, dayanıklı kılarak bir açıdan avuntu vereceğini, diğer açıdansa disipline edeceğini ileri sürer.

Royce'un kötülük problemiyle alakalı olarak 1885 yılında yazdığı en önemli eseri *The Religious Aspect of Philosophy*'dir. Daha sonra 1892'de *The Spirit of Modern Philosophy* adlı eseri ve 1897'de yazdığı "Eyüp Problemi" (*The Problem of Job*) adlı denemesidir. Ardından *The World and Individual* adlı eserinde kötülük problemine yer vermiştir. Bu üç eserin yanında özellikle *The Problem of Christianity* eserinde kısmen dinle bağlantılı olarak "günah ve kefare" doktrini ekseninde kötülüğü ele almıştır.

Royce'a göre, bir bütün olarak dünya vardır ve tamamen iyi olmalıdır. "O zaman mutlak iyiliğin dünyasında niçin kötülük ve acı vardır, sorusu Royce'un bütün hayatı boyunca üstesinden gelmeye çalıştığı bir konudur. O, kötülük ve acının dünyaya getirdiği iyi ya da kötü olma durumunu güzelleştirmeksizin, mutlak iyiliğin dünyasında kötülüğün bir yere sahip olduğunu savunur.<sup>175</sup> İdealist bir anlayışa sahip olan Royce, Tanrı'nın kötülüğün üstesinden gelme konusunda bize güven verdiğini ifade eder. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi Mutlaktır ve bu nedenle, Tanrı'nın bildiği şey ve onun arzusu bir durumu ifade eder. Fakat en büyük iyilik, kötülüğün tamamen yok olduğu yerde var değildir. Öyle ki, bütün mümkün dünyaların en iyisi olan dünyamızın kötülüğü içinde bulundurması gerekir. Royce, bunun kötülüğün aldatıcı

<sup>174</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/Royce/>, (25. 02. 2011)

<sup>175</sup> K. Roth, s. 15.

ya da sadece iyiliği gizleme olduğu anlamına gelmeyeceğini vurgular. Kötülük olabildiği kadar gerçektir, mükemmellik kötülüğün üstesinden gelmekle olur.<sup>176</sup>

Royce'a göre eğer dünyaya bir bütün olarak bakılırsa, onun iyi olduğu görülecektir. Mesela, bir mikroskopla bir heykelin yüzeyini araştırmak ve bir taş yüzeyi dışında hiçbir şey bulamamak, onun ne kadar çirkin olduğunu söyleyebilir; fakat bir bakışta bütünü görmeye çalışırsak, onun güzelliğinin farkına varırız. Yine de dünyaya bir parçasıyla tek bir bakış, o kötülüğü güzel hale getirir. Royce'a göre sıkıntı, görünüşte kötülüğün pozitif özelliğine dayanır. Mesela, bir savaş meydanında yaralılara gerçekten hiçbir kötü iz bırakmadan gelişigüzel nasıl işkence edildiğini anlayamayabiliriz. Bu bize çok inanılmaz görünür; ancak tek bir delil bizim kötülüğün olup olmadığı hususunda karar vermemize yetecektir.<sup>177</sup> Aslında bu âlemin mümkün âlemler içinde en güzeli olmadığını iddia edenlerin, kötü gibi görünen şeylerin gerçekten, öyle mi olup olmadığı hakkında dikkatli bir düşünceye sahip olmaları gerekir.<sup>178</sup>

Filozofumuz Royce, kötülüğü bir yanılsama değil, bilakis bir realite olarak görür; ancak onun bakış açısıyla kötülük, iyiliğe bir vasıttır. Bu nedenle dünyada bütün olarak iyilik galip gelir ve iyiliği arzu eden akıl, tek hükümdardır. Şu halde reel kötülük, iyiliğin amacı için bir vasıttır.<sup>179</sup> Royce, kötülüğü bir realite olarak kabul etmekte, onun iyiliğe engel olmakla birlikte faydalı olacağı düşüncesindedir. Öyle ki, iki ayrı gerçek olan iyilik ve kötülük birbirini en iyi şekilde ortaya koyar. Kendi tezadıyla kötülük, iyiliğin önemini artırır. İyilik ve kötülük dünyanın mükemmelliğini ihtiva eden biraz daha yüksek birliğe sahiptir; fakat Royce, şu soruları sormaktan da kendini alamaz: Bir olan varlık, kötülüğü engelleme karşısında daha cezbedici bir iyiliği oluşturmak için kusursuz bir iyiliği yaratamaz mıydı, aklın bu zıtlığa bağlı olandan daha iyiyi yapabildiğini söyleyebilir miyiz, o zaman niçin kötülük var, sağlığın düzgün olması için hastalık gerekli midir?

Royce'a göre biz, şu an dünyada rasyonel gücün yüce olduğunu tecrübeyle kanıtlayamayız ve onun a priori olarak nasıl yüce olması gerektiğini

---

<sup>176</sup> K. Roth, s. 16.

<sup>177</sup> Royce, **RAP**, ss. 266-267.

<sup>178</sup> Philip Yancey, **Acı Çekilirken Tanrı Nerede?, Çev.** Nur Nirven, Haberci Yay, İstanbul, 2008, s. 67. Birkaç olasılık düşünelim. Neden bakteriler kolayca yok edilmiyor? Bu, bir felaket olurdu; yirmi dört bin (24000) farklı bakteri türü saptanmıştır, hastalıklara yol açanlar sadece bunlardan bir kaçıdır. Bakterileri yok edin, besinleri asla sindiremeyiz. Tayfunlar? Yeryüzü iklim sisteminin böyle büyük felaketlere bağlı olduğu Bangladeş'te ve Hindistan'da çekilen acılarla öğrenilmiştir; tayfun olmadığı yıllarda yağmur da yoktur."

<sup>179</sup> Royce, **RAP**, s. 267.

kendi kendimize açıklamada başarısız oluruz.<sup>180</sup> Ona göre, dünyaya sonsuzluk perspektifinden bakabilseydik, doğada var olan her şeyin bir gerekliliğe sahip olduğunu ve var olan her şey gibi kötülüğün de gerekliliğini onun iyilik tarafından bozguna uğratılamayacağını anlar, kötülüğün bir amaç için gerekli olduğunu görebilirdik.<sup>181</sup> Bu anlamda Royce, iyiyi ve kötüyü bu dünyada yaşamış bir deneyim olarak algılamamızın nedenini, kötünün üstesinden gelebilmede zengin bir kaynak olabileceğinde görür. Kuşkusuz, bu bağlamda Josiah'a göre kötülüğü fark ederiz, onunla savaşıyoruz ve aynı zamanda savaşıırken kendi içsel yaşamımızın bir kısmını kavrarız. Kötülüğe karşı kazanılan zafer, kişinin iyi irade ya da niyete olan eğilimini ortaya çıkarır.<sup>182</sup>

Diğer taraftan Royce, sonlu hayatın kötülükle mücadeleden ibaret olduğunu ifade ederek, kötülüğü ortadan kaldırmayı insanoğlunun bir görevi olarak görür.<sup>183</sup> İnsanın kötülükle olan mücadelesinin yıkıcı ve yıpratıcı yönü yanında olumlu ve yapıcı bir yönü de vardır. Royce'a göre, kötülüğe karşı mücadele sonunda kazanılan zafer, yalnızca kişinin iradesini iyi yönde kullandığı anlamına gelmeyip, aynı zamanda kişinin ilahi yaşamı daha iyi anlamasına da sebep olur.

Tüm bu anlatılanlardan anlaşılıyor ki Royce, kötülük problemine hiçbir zaman uzak durmamış, hatta onun hayatını ve düşüncelerini kaleme alan Thomas F. Powell'a göre Royce, öğrencilik yıllarından ölümünün sonuna kadar kötülük probleminden etkilenmiş ve kötülük problemi onun tüm temel düşüncelerini ve tutumlarını anlatan ve bir araya getiren bir problem olmuştur.<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> Royce, s. 270

<sup>181</sup> Josiah Royce, **The Spirit of Modern Philosophy**, Dover Publication, Inc., New York, 1892, (**SMP**), s. 60.

<sup>182</sup> Royce, **RAP**, s. 452.

<sup>183</sup> Josiah Royce, **The World and The Individual**, Second Series, Dover Publications, Inc, New York, 1959, (**WI 2**), ss. 379-380.

<sup>184</sup> Thomas F. Powell, **Josiah Royce**, Twayne Publishers, Inc., New York, 1967, s. 120.

### 1.2.3 Acı Çekmenin Dini Yönü

Sıkıntı ve dertlerin din anlayışıyla nasıl bir ilgisi olduğu sorusu, Royce'un kötülük probleminde çözmeye çalıştığı en önemli sorulardan biridir. Çünkü onun hem ilk hem de son dönem felsefi çalışma ve tartışmalarında acı çekme problemi önemli bir yer tutar.

Royce, "çile/acı" *sorrow* kavramıyla, kişinin yaşamından atması gereken bütün bir kötü tecrübeyi anlatmak ister. Acı çekmenin kaynak olduğu anlayış, insanda manevi alanın ne olduğunun bilincine yönelten bir anlayıştır.<sup>185</sup> Royce'un düşüncesine göre, kötülük dünyadan atılmalıdır, sağduyu bunu söyler. Düşmanlarla, iklimle ya da hastalıkla her mücadele bu ruh üzerinde gerçekleşir. İnsan daima kötülüğü yok edicidir. Royce, dinin insanın kurtuluş arayışında, yaşamın sahibi ile sanki bir görüş alış-verişi içinde olduğunu ifade eder. Yani din bir güce, ilkeye ya da zihne, kalbe temas etmekle işe başlamaya çalışır. Din bir taraftan sahip olmayı, onaylamayı, araştırmayı, şeylerin gerçek doğasını kontrol eder; diğer taraftan kötülükle mücadelede insanları ve onların çabalarını destekler başarılarını sağlamlaştırır.<sup>186</sup>

Düşünürümüze göre, insanların kurtuluş ihtiyacı daima var olacaktır. Ancak, gerçekten evrende hiçbir şekilde iyilik galip gelemeyecekse ve gerçek kurtuluşun kaynağı olarak görülen yaşamın sahibinin olmadığı doğru ise o zaman din, bir hayal kırıklığı ile sonuçlanır.<sup>187</sup> Royce'un bu çıkarımını test etme imkânı hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü dine ait iddiaların doğruluğunu bilimsel iddiaların doğruluğu gibi değerlendiremeyiz. Birisi metafizik iddialardan oluşur, diğeri ise fiziki dünya içinde kalarak deney ve gözleme dayalı bir şekilde iddiasının doğruluğunu ispat etmeye çalışır. Dolayısıyla dinin iddialarının doğru çıkıp çıkmamasının neticesi somut değil, soyut olduğundan ve ancak eskatolojik (ahirette) olarak ortaya çıkması beklendiğinden, bu anlamda bilimsel doğrulama metoduyla herhangi bir sonuç elde etmenin mümkün olmamasından dolayı, yani bilimsel doğrulama metodunda uyguladığımız yöntemi, dinin iddialarını doğrulamakta kullanamamamız sebebiyle, Royce'un bu düşüncesine katılmak mümkün değildir.

Diğer taraftan Royce'a göre dinlerin çoğu, yaşamda kötülükten daha çok iyiliğin galip geleceğini iddia eder. Eğer bir kimse kötülük karşısında akıldan yardım

---

<sup>185</sup> Royce, **SRI**, s. 240.

<sup>186</sup> Royce, s. 220.

<sup>187</sup> Royce, ss. 222-223.

isterse, akıl ilk önce olayın mantıklılığını ya da mantıksızlığını irdeler, olayın inanç boyutuyla ilgilenmez. Eğer kötülük, dinde kurtuluşu aramaya zorlarsa, din böylece gittikçe daha iyi hayatın trajedilerini bize öğretir. Dinin ilk sözü kötülük ve ondan kaçınma hakkındadır; fakat onun son sözü, sıkıntılarımız üzerinde kalıcı bir söylev olarak ortaya çıkar. Filozofumuz, tam bu noktada şu soruyu sorar. Yaşamımızda kötülüğün varlığını önceden varsayarak ve bunu her adımda yeniden açıklayarak, reel dünyada iyi bir ilkenin galip geleceğine inanmamız mümkün müdür, şimdiye kadar açık bir biçimde görüldüğü üzere, böyle bir iyi ilkenin zaferi, tüm kötülüğün sadece var oluşunun yok edildiği ya da imha edildiğini mi anlatır?

Şüphesiz yukarıdaki soru, düşünürümüz için çok önemlidir. Onun düşüncesine göre, eğer beşeri hayattaki kötülük, gerçekten geçici ve yüzeysel hadiselerden başka bir şey değilse, ya da kötülük gerçek değilse, din o zaman tamamen gereksiz olarak görülür. Çünkü insanın olağan durumu gerçekten zor bir durum olmadıkça, hiçbir kurtuluş ihtiyacı yoktur. Yani kötülük bir gerçek olmadıkça ve derin köklü bir gerçeklik olmadıkça bu böyledir; fakat iyilik, kötülüğün tamamen ortadan kaldırılmasını gerektirir. Josiah'a göre din, bizi kötülükten korumak için gereklidir ve şeylerin gerçek tabiatının iyi olduğunu bilme konusunda bize öğüt verir.<sup>188</sup>

Kötülük problemiyle ilgili olarak Royce'un sorduğu en önemli sorulardan biri de şudur: Acı ve ızdırabın dış gerçekliği ile iyiliğin zaferi hakkındaki bilgimizi nasıl uzlaştıracacağız? Royce'a göre, reel ve mevcut kötülük olmadan din önemsizdir. Biz sadece kurtuluş ihtiyacı ile ilgilenmeliyiz. Kötülük derin bir biçimde gerçekliğin doğasına yerleşmiştir. Bununla beraber eğer kötülük bu biçimde kökleşmişse, din bir başarısızlık olarak ortaya konabilir.

Filozofumuz, bu probleme bizim en derin kötülüğümüzün din anlayışının kaynağı olabileceğini ifade ederek yaklaşır. Ona göre kötülükler, bize manevi bir hakikatin bilgisini getirebilir. Royce, bazı kötülükleri benimseyip, idealleştirdiğimizden bahseder. Bu en azından bizim kötülükle yaşayabildiğimizi ve belki de onlara galip gelebileceğimizi anlatır. Aynı zamanda o, kötülüğü yaşam planımızın içine dâhil ettiğimizi, onlara anlam verdiğimizi ve bütünde onların yerini kurmamız gerektiğini önerir. Bu meydana geldiğinde kötülükler, bununla beraber kusurlu bir biçimde "her şeyi içine alan bir evren anlayışımızın" çok korkunç bir kötülüğe karşı koymamızda yer alabilmesini anlamamıza imkân verir. Daha az kötülüğün fonksiyonu bize ipucu

---

<sup>188</sup> Royce, ss. 226-227.

verebilir. Ahlaken iyiliğin başa geçmesi için yaşamımızda kötülüğü kullandığımızda, üzüntülerimiz ve kötülüğün üstesinden gelme, bize manevi alanın ne olabileceğinin umidini verir. Ona göre, bir kez daha iyilik dünyada galip gelir ve sadece geçici varlık kötülükle kırılır. İyilik sadece acı ve çekişmenin yokluğu değildir. İyilik, savaş ve acı üzerine galip gelir.<sup>189</sup>

Öte yandan Royce, dinlerin ikilemde kaldığı bir diğer konuyu şu şekilde açıklar: Ya beşeri hayatta hiçbir büyük ve temel kötülük yoktur, o zaman ruhun mahvolmasının büyük bir tehlikesi hiçbir büyük kurtuluş ihtiyacı yoktur ve din hiç önemli bir yere sahip değildir, ya da büyük ve önemli kötülükler vardır ve insan hayatı şiddetli bir kurtuluş ihtiyacı içindedir; fakat o durumda kötülük, kendisinden neşet ettiğimiz gerçekliğin doğasında derin bir şekilde kökleşmiş ve bu nedenle din, kötülükle sadece yapılması gereken şeyi yapabilen yaşamın gerçek sahibiyle iletişim kurmamız için hiçbir haklı güvenceye sahip değildir. İnsan kendi yüreğinin sesine kulak verirse şunu söyler; kötülük sadece varlığa rahatsızlık verebilir.<sup>190</sup>

Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki, kötülüğün ortadan kaldırılması gerektiği prensibiyle Royce'un daha çok anlatmak istediği, ahlaki kötülük türüdür. Doğal ya da metafizik kötülük olarak adlandırılan şeyi ortadan kaldırmak insan iradesinin dışındadır. İnsana düşen ancak doğal kötülüğün ortadan kalkmasını temenni etmektir. Öyle ki Royce, insanın fiziksel bir acı çektiğinde, kendince yaşadığı durumu çok kötü bir durum olarak niteler ve kişinin çektiği bu acıyı kötü bir tecrübe olarak değerlendirir. Bu olayın kötülük olarak nitelendirilmesinin sebebi, onun dayanılmaz olmasındandır. Kötülüğün ortadan kaldırılmasını arzu etmek önemlidir. Üzüntüler olarak adlandırılan şeyler, felaket anının ilk şok durumunda yaşanan acılar, hayal kırıklıkları ve çaresizlikler tipik kötülüklerdir. Onların hepsi sadece tahribatin değeri olarak bize görünen kötülükleri açıklar. Şüphesiz ki Royce, fiziksel ve sosyal dünyadaki faktörler olarak bu tip kötülüğün öneminin çoğunlukla bize ölçülemeyecek kadar büyük görüldüğüne dikkat çeker. Mesela, bulaşıcı hastalık, kıtlık, zalimlerin zulmü, masum insanların yok edilmesi tüm bunlar insanların olağan değerleri için asla asimile edebileceği, haklı çıkarabileceği ya da makul bir şekilde kavrayabileceği gerçekler olarak görünmez. Royce'a göre, bu sayılanlar doğal anlayışımıza göre sadece anlaşılmaz tecrübenin verileri olarak görünür. Tabiatıyla bu tip kötülükler prensipte yaşamdan atılmalıdır.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Kuklick, s. 171.

<sup>190</sup> Royce, **SRI**, s. 231.

<sup>191</sup> Royce, s. 232.

Nitekim insanın acı, hastalık, zulümle savaşı, yaraları sarma ve yok olmadan kendini kurtarması, filozofumuza göre, o kişinin sadakatiyle alakalıdır. Bununla beraber insan, sadık bir biçimde fiziksel acı, bulaşıcı hastalık, kıtlık ve zulümle savaştığında, bu tip bireysel kötülöklere dünyada niçin izin verildiğini kendi sadık eylemiyle keşfetmeye yönelemez. Bu kötölöklöer hizmet etmek için insanlara fırsat verdikçe, insanlar kötölöklöer karşısında bir savaşçı olarak kendi sadakatlerine başvurur. Eğer bir insan, inandığı davasına kendisi için yok edilebilen kötölöklöerle bu savaşta yer alan etkinlikleri dâhil ederse, bu kötölöklöer böylece dolaylı olarak o kişinin dini hayatına etki eder. Bu tip durumlarda onun sadakati kendi din anlayışının kaynağı olur. Bu kişi bu kötölöklöerinin niçin dünyada bulunduğunu araştırma gereğini duymaz. Çünkü onlar orada bulunmaktadır ve o da, onlarla ne yapılması gerektiğini bilir; yani onları kendi sadık hizmetinin bir parçası olarak varlıktan atmak ve ortadan kaldırılması gerektiğini bilir; ancak bu insan, dini olarak düşünürse kısa bir süre için savaştığı kötölöğün kendi davasına hizmet için ona fırsat verdiğini anlayamaz. Royce, daha açık bir biçimde şöyle der:

*Ben, sana bu bulaşıcı hastalıkların ya da kırık kalplerin bu dünyada var olmasına niçin izin verildiğini ayrıntılı olarak göstererek, bu karanlık durumu tümöyle ortadan kaldırma sorumluluğunu üstlendiğimi söyleyemem; fakat sana gerçekten kötölöğün var olduğunu ve yaşamda kötölöklöerinin var olduğunu, sadece orada değil, aynı zamanda en yüksek hayatın temelinde de var olduğunu gösterebilirim. Bu kötölöklöer akıl ve sadakat güneşi üzerinde bir engel değildir, üstelik bunlar bir anlayışın kaynağıdır.<sup>192</sup>*

Royce'a göre, sıkıntı ve sadakat gerçekten birbirinin vazgeçilmez bir arkadaşı gibidir. Sıkıntının olmadığı yerde sadakat olmaz. Bunun doğru olmasının kanıtı, her sadakat tecrübesinin tanıklık etmesine müsaade etmekle olur. Royce'un anlayışına göre kötölöklöer, bize ilahi iradenin aynı zamanda acı çekmekle mükemmel olması gerektiğini gösterir. Bu nedenle bu tip tecrübenin anlamı sadece kararlı eylemle, cesaretle, sadakatle, ruhun gücüyle kavranılabilir. Bu durum asla tembellikle, saf bir pasiflikle, mistik uyuşuklukla haklı çıkarılamaz.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> Royce, s. 238.

<sup>193</sup> Royce, ss. 252-253.

• Royce'un yaşamında çektiğı acı ve çileler onun din anlayışına etki etmiştir. Çünkü babası ailesinden uzun süre ayrı kalmış ve bu durum onu biraz yaralamıştır. Düşünürümüzün ailesi zor şartlar altında fakirliğin de verdiği sıkıntıyla beraber birbirlerine kenetlenerek, bu sıkıntıdan kurtulmaya çalışmıştır. Hatta ilkokuldayken bir arkadaşının denizde kaybolmasından dolayı üzüntü duyan Josiah, derin dini düşüncelere dalar ve daha sonra tifo ateşi onu ilkokul yıllarında vurduğunda yalnız bir şekilde kömür barakasında karantinaya alınır ve yatmak için eski bir yorgandan başka bir şey olmayan samanların üzerinde iyileşinceye kadar kalmak mecburiyetinde kalır. Bu ilk deneyiminde Royce, sadece acıya dayanmayı değil, aynı zamanda sabır ve metaneti de öğrenir. Onun cesaretli olan annesi, oğluna acıda dini bir boyutu görmesi gerektiğini öğretmiştir. Söz konusu düşünürümüzün, çektiğı bu acılara ilaveten özellikle Birinci Dünya Savaşının patlak vermesi de onun son döneminde acı ve çilenin din anlayışındaki yeri konusunda görüşlerini etkilemiştir. Oppenheim, s. 13.

Diğer taraftan Royce, Tanrı'yı bir nevi insan gibi düşünür. Onun "bizimle birlikte acı çeken Tanrı" (*co-suffering God*) anlayışı kötülük probleminde önemli bir yer işgal eder; ancak biz, şimdilik "acı çekmenin din anlayışında ne tür bir yeri vardır?", sorusuna cevap aramaya çalıştık. Royce'un bizimle birlikte acı çeken Tanrı düşüncesini, bir sonraki konumuz olan, "Eyüp Problemi ve Kötülük" başlığı altında daha detaylı olarak ele almaya çalışacağız.

#### 1.2.4 "Eyüp Problemi" ve Kötülük

Royce'un kötülük problemi içinde ele aldığı ve "Eyüp problemi" (*The Problem of Job*) olarak adlandırdığı konu, hem teolojik hem de felsefi bir öneme sahiptir. Özellikle semavi dinlerin üçünde de bu konuyla ilgili bilgiler yer almaktadır.<sup>194</sup> Royce, daha önce de ifade ettiğimiz üzere din konusunda İncil ve Tevrat'ı bir teolog kadar olmasa da iyi bilen bir filozoftur. Dolayısıyla onun bir felsefi problem olarak gördüğü "Eyüp problemi" ile ilgili atıflarının kaynağı çoğunlukla Tevrat'ta anlatılanlardan ibarettir.

Royce'a göre, Tevrat'ta anlatılanlardan kötülük problemi açısından dikkat çekici olan en önemli nokta, Eyüp'ün Tanrı'dan yakınmasıdır. Eyüp Tanrı'ya karşı şu şekilde yakınmıştı: "Doğduğum gün yok olsun, 'bir oğul doğdu' denen gece yok olsun! Karanlığa bürünsün o gün, Yüce Tanrı onunla ilgilenmesin, üzerine ışık doğmasın. Karanlık ve ölüm gölgesi sahip çıksın o güne... Bulut çöksün üzerine; ışığını karanlık söndürsün. Kısır olsun o gece. Sevinç sesi duyulmasın içinde. Neden doğarken ölmedim. Rahimden çıkarken son soluğumu vermedim? ..."<sup>195</sup>

<sup>194</sup> Tevrat'ın 42 alt bölümünden oluşan, 18. Babı. Eyüp adını taşır. İncil'de ise Eyüp Peygamberle ilgili tek bir ayet vardır. Yakup'un Mektubu 5.11 "Sıkıntıya dayanmış olanları mutlu sayarız. Eyüp'ün nasıl dayandığını duydunuz. Rabbin en sonunda onun için neler yaptığını bilirsiniz. Rab çok şefkatli ve merhametlidir." **Bkz. İncil**, The New King James Version, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2000, s. 261. K.Kerim' de ise; Nisa: 4/163; En'am:6/84; Enbiya: 21/83-84; Sâd: 38-41-44. ayetlerdir. Bu ayetlerde Yüce Allah şöyle buyurur: "Eyüp'ü de hatırla. Hani o Rabbin: 'Şüphesiz ki, derde uğradım, Sen ise merhametlilerin en merhametlisin.' Diye niyaz etmişti." (21/83); " Biz de onun duasını kabul edip kendisinde dert namına ne varsa gidermiştik. Tarafımızdan bir rahmet ve kullukta bulunanlar için de bir ibret olmak üzere ona ailesini ve onlarla beraber bir mislini daha vermiştik." (21/84, 38/43); " (Ey Muhammed) kulumuz Eyüp'ü de an. Hani o Rabbin, 'şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu' diye seslenmişti." (38/41); "Gerçekten biz Eyüp'ü sabreden bir kimse olarak bulduk. O, ne güzel bir kuldu! O, Allah'a yönelen bir kimse idi." (38/44), **Kur'an-ı Kerim**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2001.

<sup>195</sup> Tevrat'ta "Eyüp" adıyla müstakil bir kitap, Hz. Eyüp' ün kıssasına tahsis edilmiştir. Eyüp bahsi, çok uzun bir şekilde anlatılır. Özetle ana hatları şunlardır: Eyüp ve üç arkadaşının konuşması, Eyüp'ün yakınması, İlk karşılıklı konuşma, İkinci karşılıklı konuşma, Üçüncü karşılıklı konuşma, Bilgelige övgü, Eyüp'ün son söyledikleri, Elihu'nun konuşması, Tanrı'nın Eyüp'e yanıtı ve sonsözden oluşan yaklaşık

Yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak Royce, Tanrı'nın dürüst bir insanın değerini bilmesi gerektiğini ifade eder; fakat burada sır olan şey, Tanrı'nın yaptıklarını bizim kötülükle ilgili beşeri tecrübemizle bilip bilemeyeceğimizdir. Öyle ki Tanrı, bize karşı dost görünmez, fakat kendi planında ve yaptıklarında çaresiz bir şekilde yabancı ve düşmanca görünür. Hâlbuki Royce açısından gelenek, Tanrı'nın dürüstlüğü üzerinde durmuş, onu merhamet sahibi olarak adlandırmış, kendi kullarına olan sevgisini büyütmüş, adaletini tanımlamıştır. Bir insan tüm bu şeylere, Tanrı'ya inanmayı bu terimlerde öğrenmiş ve tüm bu dürüst yönetimi ondan beklemiştir. Aynı şekilde gelenek, kadir-i mutlak bir Tanrı'nın tabiatın dindarca düşünülmesinde bizi rahatlattığı anlayışına sahip olmuştur. Royce, aynı zamanda Eyüp'ün de kendisinin bu şekilde düşündüğünü ifade eder. Yani Eyüp'e göre de Tanrı, yerde ve gökte bir an için her ne isterse yapabilir ve bundan Eyüp'ün şüphesi yoktur. Hatta ona göre Tanrı'ya bir şey yapma konusunda hiçbir şey engelleyemez.

Düşünürümüze göre, Tanrı'nın kendisine inanıp iyi işler yapan dürüst kişilerin yaptıklarını bilememesi diye bir şey söz konusu olamaz. Kuşkusuz Tanrı, değeri bilir ve ona karşı anlayışsız değildir. Royce, Tevrat'tan esinlenerek seçtiği şeyi tam olarak bilen Tanrı'nın, Eyüp'ün dürüst bir insan olduğunu bilmesine rağmen, yaşadığı acılarda Eyüp'ün sinirini bozduğundan ona bir zorba hükümdar gibi ceza verdiğinden söz eder. Öyle ki Eyüp'ün toplumdan atılması, dışlanması sanki bir bataklığa saplanması ve Tanrı'nın gündüz bunaltıp, gece de korkutması kısaca, Eyüp'ün düşmanı gibi davranması onu çok üzmüştür. Ona göre, Eyüp'ün bu şekilde Tanrı'dan yakınması, kesinlikle bir anlık bir duygu patlaması değildir. Eyüp uzun günler ve geceler yaşadığı bu tecrübe üzerinde çok derin bir şekilde düşünmüştür. O, arkadaşlarının tüm itirazlarına rağmen,<sup>196</sup> bu düşüncelerini ifade etmiş, acıyı çeken dürüst kişi olarak gördüklerini ve yaşadıklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda, Tanrı'nın yargılamamasından korkmuş ya da O'ndan bir cevap istemiştir. Tanrı, Eyüp'ün bu kızgınlığı hak edecek hiçbir şey yapmadığını bilir. Eylemi yapan ve yaratan arasındaki söz konusu problem, bu nedenle doğrudan bir ifade ve açık bir kararı talep eden şeydir. Royce'a göre Eyüp, Tanrı'nın gücünden ve kudretinden hiçbir zaman şek ve şüphe duymamıştır. Dünya düzeni kargaşadan/kaostan

---

40 sayfa aşkın bir bahisten meydana gelmektedir. **Bkz. Kutsal Kitap**, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Orhan Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 633.

<sup>196</sup> **Tevrat**, Eyüp, **18. 2:** 11. Eyüp'ün üç arkadaşı; -Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildat, Naamalı Sofar- Eyüp'ün bu üç arkadaşı, Eyüp'ün çektiği acıyı geleneksel dini kavramlarla açıklıyorlar. Tanrı'nın her zaman iyiliği ödüllendirip kötülüğü cezalandırdığını varsayarak, Eyüp'ün günah işlediği için bu acıları çektiğini düşünüyorlar.

ibarettir. Çünkü O, öyle ister.<sup>197</sup> Eyüp'ün arkadaşları, Tanrı'nın kudretinden yola çıkarak, O'nun doğru olanı bulmada hiçbir zaman yanılgıya düşmeyeceğini belirterek Eyüp'ü azarlamışlardır.<sup>198</sup> Arkadaşları tarafından bu konuda dışlanan Eyüp, Tanrı'ya şu soruyu sormaktadır: “Mademki, her şeyi bilen olarak doğrunun değerini biliyor ve arzu ettiğin şeyi seçebiliyorsun, o zaman niçin bu nefretinde ısrar ederek, bu öfkenle düşman gibi zulmediyorsun?”<sup>199</sup> işte, asıl problem budur.

Royce'a göre konunun beşeri yönü çok açık bir biçimde, Eyüp tarafından ifade edilmiştir. Şüphesiz, burada dünya üzerinde tam olarak hak edilmemiş bu tip kötü tecrübelerin evrenselliği mevcuttur. Eyüp'ün maruz kaldığı kötülükler, bizim her an yaşadığımız şeylerdir. Eyüp'ün kötü olarak gördüğünü biz bugün nereye yönelsek rahatlıkla görebiliriz. Fırtına ve depremler gibi felaketler örnek olarak verilebilir. Royce'un yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda o dönem için göze çarpan en önemli şey, dünyaya gelen bütün çocukların hak etmediği halde, sırf anne ve babalarının genlerine sahip olmaları sebebiyle, kısacası kaderleriyle sahip oldukları acı ve kederler, baskı ve zulmün getirdiği acı ve ıstıraplar veya sonu pek parlak olmayan bir geleceğe sahip olma ve hak edilmeyen kötülüklerin kişilerin peşini bırakmamasıdır.<sup>200</sup>

Tabiatıyla, filozofumuzun yukarıda dile getirdiği durumdan aradan yaklaşık yüz sene geçmesine rağmen tam da kurtulmuş değiliz. Josiah'ın dönemi, Birinci Dünya Savaşının olduğu dönemler olup, milliyetçilik akımının çok yoğun olduğu büyük imparatorlukların parçalandığı ulus devletlerin, imparatorlukların yerine geçtiği dönemdir. Bu dönemde milyonlarca insan sırf etnik kimliği nedeniyle katledilmiştir. Royce da haklı olarak kişinin doğarken seçemediği bir durum karşısında kişinin acı ve ıstırap çekmesini eleştirir. Baskı ve zulüm nedeniyle çıkan savaşın ardından tekrar yeni bir savaşın çıkmasına (İkinci Dünya Savaşı) neden olmuştur. Royce, bir filozof olarak geleceği önceden sezinlemiştir. Siyasi ve sosyal olaylardan dolayı acı çekenlerin acısını paylaşmış ve derin bir üzüntü duymuştur.

<sup>197</sup> Josiah Royce, “The Problem of Job”, **Studies of Good and Evil**, New York, Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Boks, Hamden, Connecticut, 1964. s. 2.

<sup>198</sup> Eyüp'ün üç arkadaşından biri olan Temanlı Elifaz, Eyüp' e şöyle seslenir: Sen yaptığın kötülüğün cezasını çekiyorsun. Benim gördüğüm kadarıyla, fesat sürenler, kötülük tohumu ekenler ektiklerini biçiyor, (Eyüp 4: 5, 8) Tanrı'nın huzurunda düşünmeyi engelliyorsun. Çünkü suçun ağzını kışkırtıyor, hilekârların diliyle konuşuyorsun. Kendi ağzın seni suçluyor, ben değil, dudakların sana karşı tanıklık ediyor. İlk doğan insan sen misin, yoksa dağlardan önce mi var oldun, Tanrı'nın sırrını mı dinledin de, yalnız kendini bilge görüyorsun, senin bildiğin ne ki, bilmeyelim, senin anladığın ne ki, bizde olmasın? Tanrı'ya öfkeni gösteriyorsun ağzından böyle sözler dökülüyor...(Eyüp 15:1-13)

<sup>199</sup> Royce, **SGE**, s. 4.

<sup>200</sup> Royce, ss. 4-5.

Diğer taraftan söz konusu düşünürümüz, kötülüğü sonlu varlıkların nesneler düzeninde kendi yerini öğrenmesiyle alakalı olan geçici bir disiplin olarak görür. Ona göre sezgisel bir dünya, acı bir tecrübe olmadan başarılı olamaz. Çünkü doğruluk, duyarlılığı anlatır.

*Acıdan uzak durarak doğal hakikati paylaşmayı öğrenemeyiz. Mesela bulaşıcı hastalıklar bizi bakteriyolojik araştırmaların sonuna götürür. Bu bizi Tanrı'nın güzel varlıklarının yaşamındaki bir anlayışına götürür. Kötülük evrimin daha düşük safhasını ortaya çıkarmak için faydalıdır. Açıkçası kötülük, gerçekte doğal düzenin bir kiridir. Eyüp'ün kendini yargılamak için açıklamak istediği şey bir A kötülüğünün biraz daha büyük bir B kötülüğünü yok etmesinin fiziksel bir vasıtası değildir. Bu acımasız dünyada suların zamanla taşları bile aşındırdığı ve insanın ümitlerinin taşlarıkinden daha zayıf olduğu, fakat istediği her şeyi yapabilen bir Tanrı'nın böyle bir yığın kötülüğü niçin yarattığı bizim şu an fiziksel gereklilik olarak adlandırdığımız şey olur.<sup>201</sup>*

Royce için kötülüğün varlığının hiçbir gerçek açıklaması, kötülüğü sadece bu dünyada belli bir amaca ulaşmak için arzu edilen fiziksel bir gereklilik olarak görülemez. Ona göre Eyüp olayı, fiziksel tesadüflerle alakalı değildir; fakat bu mevcut doğayı meydana getirmeyi seçen Tanrı'nın Eyüp'e olan cevabının kötülüğün sadece fiziksel olmadığı, aynı zamanda mantıksal bir gereklilik olduğunu göstermesiyle mümkün olur.<sup>202</sup>

Royce, irade özgürlüğünden kaynaklanan kötülük konusunda ise, Tanrı'nın hür iradesiyle failer yarattığını ve bu tip failerin varlığının bizzat sonsuz bir değere sahip olduğunu ifade ederek, onların özgür olmalarından dolayı suç işleyebileceğinden söz eder. İlahi adaletin gerekliliği olarak Tanrı, insanların günah işlemelerine müsaade eder. Ona göre Tanrı'nın adaletinden bahsetmek, onun bir kez özgür iradeye sahip olan faileri yaratıp, onlara kötülük ya da günah işleme konusunda hiçbir şekilde karışmayarak kendi başına kalmasıdır. Bu durum mantıksal olarak adil bir Tanrı anlayışına zarar vermez. Öyle ki Royce, evrende ahlaken hür iradenin olduğundan şüphe etmez; fakat dünyada kötülüğün varlığını sadece irade özgürlüğü ile açıklamayı doğru bulmaz. O, kötülüğün kaynağının özgür irade olduğunu savunan kuram üzerine dikkatini yönelterek, bu kuramla ahlaki dünyanın korunamayıp aksine tam kalbinden yaralandığını düşünmüştür.<sup>203</sup>

Royce, irade özgürlüğünü savunan bir kimsenin şu iddiaları ortaya koyacağını ifade eder:

---

<sup>201</sup> Royce, **SGE**, ss. 6-7.

<sup>202</sup> Royce, s. 8.

<sup>203</sup> Royce, ss. 1-28.

*Tüm gerçek kötülükler sonlu olan ahlaki faillerin ve özgür eylemlerin sonuçlarıdır. Bu failer melek ya da insan olabilir. Eğer şehirde bir kötülük varsa, onu Tanrı yapmamıştır, bu tür kötülükler Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıkların eylemlerinden kaynaklanır. Kötülük meydana geldiğinde birisi hemen şunu sorar: bunu kim yaptı? Eyüp'ün arkadaşları cevap verir: 'Acı çekenin kendisi', onun davranışları kendi felaket nedenini hazırlamıştır. Tanrı, sadece günahkârı cezalandırır, herkes kendi suçlarından dolayı acı çeker. Senin hastalığın kendi hareketlerinden dolayıdır. Fakat Eyüp ve onun masumluğunu savunanlar, hemen cevap verir. Empirik olarak konuşmak gerekirse, bu bizim görülür dünyamızda çok açıktır. Acı çeken masum olduğundan da acı çekebilir. Kötülük çoğunlukla hak edilmemiştir. Babalar günah işler, çocuklar doğarken sakat ya da hastalıklı doğar, fakir bir doğum olarak ceza çekilebilir. Bunun tersi bir cevap da söylenebilir: Günah, acı çekmeyi ifade eder, fakat masum kişi suçundan dolayı acı çekebilir. Bu muhakkak Tanrı'nın yöntemidir. Tanrı ona yardım etmez. Hak edilmemiş kötülük, sadece irade özgürlüğünden kaynaklanmaz, aynı zamanda masumiyeti korumayı ifade eden Tanrı'dan da kaynaklanır. Tanrı masum ya da suçlu olan herkese borçludur. Böylece Eyüp'ün halinden dert yanması yerindedir. Tanrı'nın yönteminin haklılığı savunulamaz.<sup>204</sup>*

Görüldüğü gibi irade özgürlüğünü savunanlar, kötülüğün gerçek açıklaması olarak kendi görüşlerini yeni bir biçimde ortaya koyuyor ve görülen şeyin bir parçadan başka bir şey olmadığını iddia ediyorlar. Royce'a göre Tanrı, o halde Eyüp'ün dayandığı tüm gerçek sonlu kötülüğü dikkate almada ya acımasız, ya da çaresizdir. Ona göre Eyüp, kendi sorununa mantıklı bir cevap aramada haklıdır. Eyüp'e cevap ise şu şekilde olur: "Tanrı Mutlak varlıktır, sen gerçekten Tanrı'yla bir ve onun yaşamının bir parçasısındır. Tanrı senin ruhunun tam bir ruhudur ve nitekim bu ilk hakikattir. Sen acı çektiğinde, senin acıların Tanrı'nın acısı olur, Tanrı'nın dış dünyadaki işleri, cezası, kendi ihmalinin sonucu değil; bilakis aynı şekilde onun kendi kişisel üzüntüsünden kaynaklanır. İçindeki Tanrı'nın kendisi, acı çeker."<sup>205</sup>

Kuşkusuz filozofumuz için irade özgürlüğü çok önemlidir. Öyle ki İnsan, özgürlüğünün bilincine bir fiili seçerek değil yaparak ulaşır.<sup>206</sup> Çünkü kişi, doğal olarak fiillerinden sorumludur. Bu fiiller insan tarafından özgürce seçilerek yapıldığı zaman sorumluluktan söz edilebilir.<sup>207</sup> Gerçekten de Swinburne'ün deyimiyle, "Tanrı, bizleri iyi ve kötü şeyleri yapabilen özgür varlıklar olarak yaratmakla, bizim için büyük bir iyilik yapmıştır."<sup>208</sup> Bu da imtihan dünyasında bizlerin "hür irade" sahibi

<sup>204</sup> Royce, ss. 10-11.

<sup>205</sup> Royce, s.14.

<sup>206</sup> Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2. Baskı, Ankara, 1987, ss. 3-6.

<sup>207</sup> Murtaza Korlaelçi, "İnsan ve Sorumluluğu" **Felsefe Dünyası**, S. 34. TFDY, Ankara, 2001, s. 13,

<sup>208</sup> Richard Swinburne, **Providence and Problem of Evil**, Clarendon Press, Oxford, 1998, ss. 125-127.

olduğumuzun bir kanıtıdır;<sup>209</sup> fakat tüm kötülüğü açıklamada özgür irade yeterli değildir. “Diyelim ki, bir kimse acı çekiyor, her defasında çektiği acıyı kişinin kendi eylemlerine bağlaması mı gerekiyor?”, muhakkak ki bu doğru olmaz. Nitekim bazı insanlar özgürlüğünü kötüye kullanabilir ve kötü bir fiili yapmayı isteyebilir. Bu durum onların sadece özgür iradelerinden değil, cehaletinden de kaynaklanmaktadır. Şüphesiz doğal kötülük dediğimiz durum karşısında insan sorumlu tutulamaz. Böyle bir durumda suçlu-suçsuz, kötü-iyi ayrımı olmadan herkes doğal kötülüğün sonuçlarından etkilenir. Dolayısıyla Eyüp problemine de bu açıdan bakmak gerekir. Yani, insan özgür iradesine bağlı olmadan da acı çekebilir.

Bu nedenle Royce’a göre, burada sorulması gereken en önemli soru şudur: Tanrı niçin kuluna bu şekilde bir acı çektirir? Royce için bu sorunun cevabı; acı çekme, hastalık, üzüntü, kötülük, felaket olmadan Tanrı’nın varlığının mükemmel olmadığı yönündedir. Ona göre, acı çekmede sadece fiziksel bir anlam aramak gereksizdir. Aynı zamanda onda mantıksal bir anlam da vardır. Çünkü kişinin kurtuluşu acı çekmekle mükemmel hale gelir. Royce, acı çekme konusunda Tanrı’yı hiçbir şeyin zorlamadığını ve O’nun bunu isteyerek seçtiğini belirterek, Tanrı’nın mükemmel olan kişiliğinin bu sayede olacağını iddia eder. Çünkü Royce, Tanrı’nın mükemmel olduğuna ve onun mümkün olan dünyayı kuşattığına inanır. Bununla birlikte Tanrı, içkin olan yönüyle sadece sevinci bilmez, aynı zamanda yenilgiyi, üzüntüyü de bilir. Tanrı kendi sonsuzluğunda yalnız, kendi bütünlüğünde ise, muzaferane bir şekilde mükemmeldir. Filozofumuz, kendi tezinin bu olduğunu, acı çekme kavramında ve acıyla beraber Tanrı’nın Mutlak birliğinde galip (muzaffer) bir Tanrı olarak kötülük probleminin mantıksal çözümünde yer alması gerektiğine dikkat çeker.<sup>210</sup> Acı çekmekle biz, şu halde, ilahi iradede eğitiliriz. Örneğin, biz yok etmemiz gereken ölümün, acının, bütün çaresizliğin o yönüne cesaretle karşı durmayı öğreniriz.<sup>211</sup>

Diğer bir açıdan bakıldığında acaba herkesin hak ettiği şeyi elde ettiği bir dünya olsaydı, insan özgürlüğü nasıl olurdu, çok adil bir dünya neye benzerdi? eğer böyle bir dünya tasavvur edilecek olursa, o zaman ahlak tıpkı doğa yasaları gibi değişmeyen yasalara göre işlerdi. Diyelim ki bir kişi günah işledi, cezası fiziksel acı olurdu. Adil bir dünya, günahı anında cezalandırırdı.<sup>212</sup> Gerçekten de böyle bir dünyayı tasavvur ettiğimizde bu dünya çok mu istediğimiz bir dünyadır? Tanrı’ya

<sup>209</sup> Osman Karadeniz, **Ecel Üzerine**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992, s. 10.

<sup>210</sup> Royce, **SGE**, s.14.

<sup>211</sup> Powell, s. 132.

<sup>212</sup> Yancey, s. 96.

inananlar için konuşacak olursak, eğer Tanrı bu dünyada suç ve günah işleyen insanları anında cezalandırıp, iyilik yapanları da aynı şekilde ödüllendirseydi yani cezayı ve mükâfatı ahirete bırakmayıp bu dünyada gerçekleştirseydi, acaba insan iradesi ve özgürlüğünden bahsedebilir miydik? Kuşkusuz bu ve bunun gibi soruların da irade özgürlüğü açısından ayrıca tartışılmasında yarar vardır.

Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki, Royce idealist düşünceye sahip bir filozoftur ve reel dünyanın mükemmel olması için kötülüğün olmaması gerektiğine inananların, bizim kötü olarak gördüğümüz şeyleri bir yanılsamadan ibaret görmeleri ve reel dünyada iyilikten başka hiçbir kötülüğün olmadığını, bunun da Tanrı'nın dünyayı niçin mükemmel yarattığının kanıtı olduğunu ileri sürenlere şöyle cevap verir:

*Bu düşüncelerden hiçbiri bana ait değildir. Ben onları soyut sözlere düşüncesiz bir güvenin sonucu olarak görüyorum. Kötülüğü farklı olarak gerçek bir olgu gibi dikkate alıyorum: Kötülüğü en çaresiz, ümitsiz ve acı çekenin acı çektiğinde kendisini bulduğu kadar gerçek olan bir olgu olarak görüyorum. Üstelik ben, Tanrı'nın görüşünün bize yabancı olmadığına inanırım. Tanrı, isteyerek, özgürce ve bilinçli olarak bize acı çektiğinde ve biz de acı çektiğimizde acımızın Tanrı'dan kaynaklandığına inanırız. Tüm bunlara rağmen Tanrı'nın bakış açısından dünyanın ilahi ideali yerine getirdiğini ve mükemmel olduğunu iddia ederim. İyi, kötü ve mükemmel sözcüklerin önerdiği tek taraflı soyut idealara kendimi bıraktığımda ve bu pek çok sözcüklerin yer aldığı somut tecrübelerle geri gittiğimde, kendi tecrübemin sınırları içinde bile, mükemmel bir şekilde makul pek çok paradoksu oluşturan gerçekleri ve hatta basmakalıp sözleri muhafaza ederim.<sup>213</sup>*

İşte bundan dolayı Royce, tüm kötülüğün bir illüzyon olduğunu ve Tanrının varlığında bu tip bir şeyin olamayacağını ileri süren görüşün yanlış bir idealizm olduğunu ileri sürer. Ona göre, doğru idealizm; bir görünüş, işaret ve çoğunlukla daha derin bir hakikatin çok fakir bir işareti olarak tüm sonlu tecrübeyi dikkate almalıdır. Doğru idealizm, insanların kendi sonlu tecrübe alanlarının ötesine uzanan hakikat hakkında hata yapabileceğini kabul etmelidir. Çoğu doğru idealizm, tüm hakikatin ve sonlu tecrübenin Tanrı'nın zihni için ve O'nun zihninde, ondan başka ya da onun dışında hiçbir yerde var olmayacağını ileri sürer. Sonlu tecrübe alanına ait olan herhangi gerçeklerin, onlar tecrübe edilseler bile, saf illüzyon olduklarını iddia etmek idealizm değildir. Öyle ki, düşünürümüze göre, Tanrının hakikati kapsayıcıdır, dışlayıcı değildir. Kişinin tecrübe etiği şeyi Tanrı da tecrübe eder. Fark, sadece kişinin parçada gördüğünü Tanrı'nın bütünde görmesidir. Kötülüğün kaynağı ve yeri sadece ölümlü olan insan aklının hatasıdır. Eğer hatadan başka kötülük var ise, hata

---

<sup>213</sup> Royce, **SGE**, ss. 15-16.

buna rağmen kötü olabilir ve bu, sonlu dünyanın kötülüğünden korkmakla azaltılamaz.<sup>214</sup>

Kuşkusuz, kötülüğün varlığı sadece evrensel mükemmellikte tutarlı değildir. Aynı zamanda mükemmelliğin varlığı için gereklidir. Eğer Tanrı sevgisi insan sevgisinden daha kapsayıcı ise, o zaman Tanrısal tecrübe dünyası beşeri dünyadan daha zengindir. Royce'a göre Eyüp'ün isyanının sebebi, Tanrı'nın bir Mutlak olarak kendi zevki için yarattıkları kulların açısından uzak durmasıdır. Gerçekte içinde çektiğin acı Tanrı'nın acısıdır. Hiçbir uçurum seni Tanrı'dan ayıramaz. Royce, sözlerine şöyle devam eder:

*Tanrı kendi sonsuzluğunda bile senden uzak değildir. O, buradadır. Onun sonsuzluğu sadece kendi tamliğini ifade eder; fakat bu tamlık her şeyi içine alır. Senin üzüntün dâhili olgulardan biridir. Ben şunu söylemiyorum: Tanrı senin duygularını paylaşmazlık edemez, seni kendisinden ayırır. O, bir babanın evladına merhamet ettiği gibi sana merhamet eder. Tanrı, senin üzüntünden farklı olarak üzülür. Sen üzüntü duyduğunda ve üzüntünle baş başa kaldığında senin üzüntün Tanrı'nın üzüntüsüyle özdeştir ve zarar olarak bildiğin şeyi, Tanrı'nın kendisi de zarar olarak bilir. Burada acı çeken hemen şöyle söyler: Eğer bu Tanrı'nın zarar görmesi ise, niçin onu önleyemedi?<sup>215</sup>*

Royce, kendi teorisinin felsefi olduğunu söyler ve insanın Tanrı'nın zaferinden koparılmasının kendi hatasından kaynaklandığına dikkat çeker. Tanrı'nın tecrübesi şu an, kendi bütünlüğü içinde insanın ki ile aynı olamaz. Royce'a göre insan, Tanrı'nın bir parçasından başka bir şey değildir ve insan onun hakikatini ancak koyu bir gözlükle görebilir. Eğer kişi hiçbir şekilde kendi hakikatini göremezse, ışık veren bir aklın en bulanık ışığında bile hakikatin gerçekte kendi hakikati ve potansiyelini yerine getirdiğini hatırlaması gerekir.

Bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, Royce'un açıklamalarından onun panteizme kaydığı düşüncesi pekâlâ düşünülebilir. Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki filozofumuz, panteist bir filozof değildir. Hatta yukarıdaki açıklamalarının daha iyi anlaşılması için günahkâr bir kimse örneğinden yola çıkarak düşüncelerini temellendirmeye çalışır. Ona göre mesela, günahkâr bir kimse galip gelmiş bir şekilde bir cevap vererek şöyle der: "Benim arzum Tanrı'nın da arzusudur. O zaman her şey benimle iyi olur." Royce, böyle düşünen bir kimseye ahlaki kötülükten kurtulmanın kesinlikle fiziksel kötülükten kurtulmak kadar kesin olduğunu düşünmekle mümkün olacağını ifade eder. Ona göre günahkâr şunu bilmelidir.

<sup>214</sup> Royce, s.17. **Bkz. Approaches to The Philosophy of Religion a Book of Readings**, Ed. Daniel J. Bronstein and Harold M. Schulweis, Prentice-Hall Inc, New York, 1954, ss. 270-277.

<sup>215</sup> Royce, **SGE**, ss. 25-26.

*Tanrı'nın iradesi senin iradendir. Evet, fakat senin iraden engellenir, küçümsenir, üstesinden gelinir ve kusurlu bir iradedir. Sonsuz dünyada sen bir çılgın ve hediye olarak görünürsün. Fakat senin lanetlenmen aynı zamanda seni engelleyici ve her şeyi kapsayıcı olarak görülür. Senin bu dünyada görünürdeki zaferin sadece dürtülerinin kuvveti anlamına gelir. Tanrı senin zafer kazanmanı ister.*<sup>216</sup>

Öyle ki Royce, bu dünyada insanı Tanrı'nın zaferinin elçisi olarak görür. Bu nedenle kişinin yaptığı eylem, Tanrı'nın eylemidir. İnsan, hiçbir zaman kötülük dünyasını ortadan kaldıramaz; fakat kötülüğü ikinci dereceye koyabilir. Ahlaken kötülüğün dünyasında var olmanın haklı çıkarılması, biz ölümlülere sadece bu kötülüğün üstesinden geldikçe ve ayıplandıkça aşikâr olarak görünür.<sup>217</sup>

Düşünürümüzün yapmış olduğu bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, onun içinde bulunduğu ve sahip olduğu Hristiyan din anlayışının etkisi, kötülük probleminde onu Tanrı'nın bizimle beraber acı çekmesi düşüncesine ulaştırıyor. O, Hristiyanlıkta şu iki şeyin önemine vurgu yapar: ilk olarak Tanrı'nın mükemmelliği, yani Tanrı kendisini sonlu bir yaşamda ve o sonluluk üzerinde zafer kazanmayı ifade ederek mükemmellik kazanır. İkinci olarak da, çekilen acıların Tanrı'nın da acısı olduğu düşüncesidir. Öyle ki Tanrı, kötülük üzerinde tam bir zafer kazanarak bize kendini anlatmak ister. Bu nedenle kendi varlığımızı yerine getirmemiz, Tanrı'nın zaferi ve üzüntüsünden kaynaklanır.<sup>218</sup> Bu Tanrı anlayışı, yarattıkları için kaygılanan, insanları sevgiyle, merhametle kucaklayan sevgi dolu bir Tanrı tasarımıdır. Böylece kişi-Tanrı anlayışı özellikle İsa'nın şahsında gerçekleşmiştir.<sup>219</sup>

Son tahlilde, yukarıdaki ifadelere genel bir açıdan baktığımızda Royce, muhtemelen Hristiyanlıktaki Mesih inancının özellikle de İsa'nın çarmıhta acı çekmesi anlayışından yola çıkarak, insanların kötü şeyler karşısında çektiği acının aynısını Tanrı'nın da çektiğini düşünür. Onun bu çıkarımı, Tanrı'yı bir nevi insan gibi düşünmesiyle eş değerdir. Bu düşünce karşısında o zaman Royce'a şu soru sorulmalıdır: "Tanrı bizim çektiğimiz acıyı niçin çeksin, insanlar hatalarından, yaptıkları yanlışlardan dolayı varsayalım ki acı çekmekte, bu çekilen acılar Tanrı'yı niçin ilgilendirsin ki?", hata ya da kötülük yapan kişi, kendi yaptığı kötülüğün karşılığı olarak cezasını çeker. Diğer taraftan, Tanrı'nın insanların acı çekmesine ya da kötülükle baş başa kalmasına seyirci kaldığını söyleyemeyiz. İslam filozoflarının da dediği gibi, Tanrı kötülükten yana, gaddar, düşman bir ilah değildir. Dolayısıyla,

<sup>216</sup> Royce, s. 28.

<sup>217</sup> Royce, s. 28.

<sup>218</sup> Josiah Royce, **William James and Other Essays, On The Philosophy Of Life**, The Macmillan Company, New York, 1912, s. 173.

<sup>219</sup> Bedia Akarsu, **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 12-13.

insanın dünyadaki var oluş amacı ve bu kâinatın yaratılma sebebi Tanrı'ya inanan için farklıdır. İnanan, kötülüğün ve acı çekmenin normal, sıradan ve büyütülmemesi gereken bir hadise olduğunu düşünür. Bu nedenle Tanrı'ya insana ait özellikler atfedilmesinden yola çıkılarak, O'nun da insanlar gibi acı çekip, çaresiz bir durumda kaldığı düşüncesinin tutarlı bir tarafı yoktur. Eğer bu çıkarımın doğru olduğu kabul edilirse, o zaman Tanrı'nın zavallı, çaresiz, güçsüz ne yapmak istediğinin bilincinde olmayan, kötülükten yana vb. insana ait bir takım sıfatların ona da yüklenilmesini gerektirir. Bu da Tanrı'nın mutlak, her şeyi en iyi bilen, adaletli, yarattığı şeyleri niçin yarattığının bilincinde olan vb. özelliklerine ters düşer.

### 1.2.5 Kötülükle Mücadele

Royce'un "Kötülükle Mücadele" (*The Struggle with Evil*) adı altında ele aldığı bahis, onun (*The World and Individual*) eserinde yer almaktadır. Ona göre tüm sonlu yaşam, kötülükle mücadeleden ibarettir. Dünyevi düzende mükemmellik tam anlamıyla mümkün değildir. Hâlbuki sonsuz düzen mükemmel bir düzendir. Onda herhangi bir kusur yoktur. Royce, hepimizin günahkâr olduğunu ve yaşamımızda Tanrı'nın kutsallığını daima düşünmemiz gerektiğinden bahseder. Ona göre, yaşamımızın anlamını şuurlu bir şekilde kavradıkça, hakikati doğrulayabilir ve onların niçin geçici düzende olduklarını bilebiliriz; fakat diğer taraftan dünyevi düzende tatminsizliğin olması da gerekir. İdeallerimiz şimdiki tecrübelerimizden çok daha geniş ve ait olduğumuz sonlu yaşam alanı ideal çabayla doludur. Öyle ki, tüm yaradılış şimdiye kadar acıda kendi ağırların, ızdırapların ve memnuniyetini arar.<sup>220</sup>

Şüphesiz ki Royce, idealist anlayışa sahip olduğundan dünyevi düzendeki kötülüğün bu gerçek durumunu sonsuz düzenin mükemmel bir koşulu olarak görür. Geçici düzen kendi bütünlüğü için ele alındığında sonsuz düzenle özdeşdir. İki tane varlık alanı yoktur, yani Tanrı'nın iradesinin üstün olduğu ve Tanrı'nın planının başarısının şüpheli olduğu bir durum olamaz. Bu iki varlık alanı aslında aynı varlık alanıdır. İnsani kaderin her kötülüğü dünyevi düzende sonlu iradenin bazısının ifadeleri olarak düşünülmelidir ve geçici varlığın genel doğasından dolayı sadece

---

<sup>220</sup> Josiah Royce, *The World and The Individual*, Second Series, Dover Publications, Inc, New York, 1959, (WI 2) ss. 379-380.

soyut terimlerde açıklanamaz. Dünyevi düzende katlanılması gereken sonlu kötü davranışların süresiz geniş bir alanı vardır.<sup>221</sup>

Öte yandan Royce, gerçekten bir failin ahlaki kötülüğünün kabul edilmek zorunda olduğunu, yani bu dünyanın ahlaki bir düzenden ibaret olduğunu vurgulayarak çekilen tüm acılar karşısında acı çektiğimiz gerçeği olgusu üzerinde durur. Öyle ki, dürüst bir insan kendi komşusunun yaptığı günahlara tamamen kayıtsız kalamaz. Bir anlamda aramızda bir kötülüğü yapanın günahı hepimizi lekeler.

*Zira eğer ben insansam, hiçbir şey insanı bana yabancılaştıramaz. Şu halde benim bireysel özgür iradem kötülüğü yapanın belli bir amacına ters düşebilir. Gerçek bireysellik tanımıyla bu benim özgür iradem, hiçbir anlamda tamamen günahkârlarla paylaştığım ortak beşeri tabiattan bağımsız değildir. Tüm beşeri günahlar, bir anlamda gerçekten benim de günahımdır. En azından benim kötü talihimdir. Hatta hiçbir şekilde kendi tercihim olmasa bile.*<sup>222</sup>

Royce'un soruna bu şekilde yaklaşımı insanlığın dayanışmasının tüm acı çekme karşısında ortak olduğu sonucuna götürür. Ahlaken kötü davranışlar ve insanlığın kötü talihi böylece, kaçınılmaz bir şekilde dünyevi düzenin bakış açılarına bağlanır. Royce'a göre, tüm insanlar kardeştir ve hiçbir insanın kusuru gerçekten bütünüyle kendi varlığından bağımsız değildir. Royce, realist olmadığını ve arkadaşının varlığından koparılabilen hiçbir varlığa sahip olmadığını bildiğini ifade ederek, sabrın ortak ideal görevini paylaşmada ve sonsuz iradenin ifadesini aramada eşsizliğe sahip olduğunu öne sürerek, kendisinin ahlaki bireyselliğe sahip bir bilinçte olduğunu iddia eder. Nitekim o, kendi bireyselliğinin arkadaşının hayatından hiçbir şekilde ayrılamayacağına inanır.<sup>223</sup> Yani ona göre bizim çile çekmemiz arkadaşımızın yanlış davranışının sonucudur. Öyle ki, arkadaşımız ve biz kötülüğün üzerine iyiliği getirebiliriz.<sup>224</sup> Kısacası filozofumuz, kötülükle mücadeleyi cesaret, sabır, kadere teslimiyet ve umudun meziyetinden ibaret olup,<sup>225</sup> kötülüğü savaşmak zorunda olduğumuz ve dünyadan atılması gereken bir şey olarak görür. Kuşkusuz, dünyadan atılması gereken bu şey de insanoğlunun görevinin bir parçası olur.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> Royce, **WI 2**, ss. 385-388.

<sup>222</sup> Royce, s. 389.

<sup>223</sup> Royce, s. 391.

<sup>224</sup> Royce, s. 392. **Krş.** William James, **Selected Papers on Philosophy**, Introduction by C. M. Bakewell, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1917, s. 8.

<sup>225</sup> Royce, **WI 2**, s. 380.

<sup>226</sup> Royce, **SRI**, s. 219.

Royce'a göre dünyadan atılması gereken şey, içinde hiçbir iyilik potansiyeli bulundurmayan durumlar için söz konusudur. Yani filozofumuz, bazı olumsuz durumların sindirilebileceğini ve hatta iyinin bir parçası haline getirilebileceğini ancak diğer bazılarının ise sindirilemeyeceğine dikkat çeker. Mesela, kederi özümsemenin mümkün olduğu durumlar da vardır. Şüphesiz, bu özümseyebilme ya da asimile edebilme kapasitesi acı ve ızdırabı haklı kılmaz. Gerçekten de insanların eğer ellerinde imkân olsaydı acı ve ızdıraba neden olan durumları tersine çevirirlerdi. Bir başka açıdan insanın yorum yapan bir varlık olması aslında kötülüğü etik açıdan değerlendirirken onda farklı bir anlamın olacağı düşüncesini doğurabilir. Kısacası, özümsemesi mümkün olan kötülükleri özümseyerek, idealize ederek, kendi yaşam planımıza dâhil ederek bunları anlamlı bir bütün içerisine yerleştirip yeniden yorumlama ve kavramayla onların zararlarından mümkün olduğunca arındığını görmek mümkün olacaktır.

Royce, günah düşüncesini de bu bağlamda değerlendirerek, kendi günahının bütünüyle arkadaşından bağımsız olmadığı kanaatindedir. Ona göre, bizim bireysel varlığımız ortak insan doğasından tamamıyla bağımsız olmadığı için tüm insani günahlar bir bakıma kendi günahımız haline gelmektedir. Mesela, çektiğimiz acı ve ızdırapların bazıları, arkadaşımızın hatalarından, bazıları ise bizden kaynaklanıyorsa, o halde onlarla işbirliği halinde bu kötülükleri iyiliğe dönüştürmek ortak bir insani görev haline gelmektedir. Böylece düşünürümüz, bireylerin kötü eylemleri ve tüm insanlığın kötü yazgısının zamansal düzeninin ayrılamazcasına birbirine bağlı yönleri olduğunu dile getirerek, tüm dünyanın yazgısının gerçek sorumluluğunu kendi içimizde taşıdığımıza kanaat getirir. Aslında Royce, kişiye sorumluluk duygusunu vererek ona ağır bir yük yüklemektedir. Bu anlamda herkes kendi yaşam planını oluşturup, bu doğrultuda görevlerini ve sorumluluklarını üstlendiği sürece, insan bir takım olumsuzluk ve kötülüklerden diğer insanları ya da insanüstü varlıkları sorumlu tutmak yerine kendi sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi öğrenecektir. Bu vesileyle sadece birey olarak değil, aynı zamanda sadakat yoluyla belli bir ideale ya da davaya bağlanıp, bu ideal doğrultusunda organize olarak benliklerini geliştirebilme imkânı bulabildikleri gibi, kötülükle mücadele edebilme açısından belli bir dayanışma ortamı da bulabilmektedirler.<sup>227</sup> Josiah'ın bireysellik teorisi, her ben'in (*self*) özgür olacağı fikriyle yakından alakalıdır. Hatta o, herhangi

---

<sup>227</sup> Emel Koç, **Josiah Royce**, Barış Kitabevi, Ankara, 2010, ss. 19-32.

bir ben'e anlam verebilmek için Mutlak'ın gerekli olduğunu ve hiçbir ben'in tümüyle diğerinden bağımsız olmadığı düşüncesine dayanır.<sup>228</sup>

Diğer taraftan Royce, kötülük problemine iki farklı açıdan bakan mistisizm ve realizmden kendi bakış açısının farklı olduğunu belirtir. Ona göre, mistisizm kendi gerçek tabiatıyla, ontolojik bir doktrin olarak kötülük problemini ele almada şuurlu bir çaba içine girmiştir. Böyle bir çaba, bu nedenle kendi anlayışının temel bir parçasıdır ve her mistik teoloji aynı zamanda bir teodisedir. Mistik doktrin şüphesiz kötülüğün hiçbir şekilde herhangi bir varlığa sahip olmadığını iddia eder. Filozofumuz, mistisizmle kendi idealizmi arasında çok keskin bir ayrımın olduğunu söyler ve bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ortaya koyar:

*Bize göre kötülük, kesinlikle bir hakikatsizlik değildir. Dünyevi bir gerçekliktir. Baştan sona iddia ettiğimiz şey, hiçbir kötülüğün varlığının bütün veya tam bir örneği olmadığı düşüncesidir. Başka bir deyişle kötülük, açıkçası sonlu olan bir şeydir ve bununla beraber Mutlak, kendi yaşamının bireyselliğinde kötü değildir. Onun yaşamı, şüphesiz kötülüğü kapsarken kötülüğü tecrübe eder, üstesinden gelir ve onu aşar; ama Mistisizm, aksine her zaman bir kötülük tecrübesinin, hakikatsizliğin bir tecrübesi olduğunu veya her sınırlı tecrübe gibi kötülüğün bir illüzyon, rüya, hilekarlık olduğunu iddia etmiştir. Eğer kötülük sadece sonlu bir hata olarak adlandırılırsa, bu sonlu hata bununla birlikte kötülüğün bir beşeri tecrübe olgusu olarak kalır. Mistik anlayış ilk olarak kötülüğün gerçek olduğunu inkâr eder. Ona kötülüğün niçin var görüldüğü sorulur. Mistik bu soruya kötülüğün bizim sonlu olan hatalarımızdan kaynaklandığı şeklinde cevap verir.<sup>229</sup>*

Royce'a göre, mistik teoloji tamamen çelişkilerle doludur. O, Tanrı'nın varlığına ve onun bir iradeye sahip olduğuna inanır. Dünyevi düzenin tüm mücadelesiyle, sadece bu irade kendi yolunu kazanır. Bir başka açıdan sonsuz düzende bu irade muzafferane bir şekilde ifade edilebilir. Geçici olan (dünyevi) düzende her noktada ve her eylemde göreceli bir özgürlük vardır. Birçok sebepten dolayı bireyin iradesiyle dünyanın iradesinin sonlu ve şuurlu direncinin bir imkân ve olgusu vardır. Böyle bir direnmenin sonucu gerçek kötülüklerdir- tüm sonlu varlıkların ve tüm dünyanın acı çektiği kötülükler- bu tip kötülükler sadece yaşamın sonsuz değerine dayanacak ve onun üstesinden gelmekle haklı çıkarılabilir.<sup>230</sup>

Mistisizmin kötülüğe bakışını bu şekilde ortaya koyan düşünürümüz, realizmin kötülüğe bakışı konusunda da onlardan ayrılmaktadır. Realist görüşe göre kötülük, aslında bağımsız varlıklar olan, tamamen özgür ahlaki faillerin iradesinden

<sup>228</sup> Royce, **WI 2**, ss. 392-393.

<sup>229</sup> Royce, ss. 395-397.

<sup>230</sup> Royce, s. 398.

kaynaklanmaktadır. Onların varlığı, tüm realist varlıklar gibi bir diğerinden ayrıdır. Özgür bir iradeyle herhangi bir ahlaki fail, Tanrı tarafından yaratılabilir; fakat Tanrı'nın iradesi o zaman onu kötülüğü yapıp yapmama konusunda bir tercihte bulunması için özgür bırakır. O, kötülüğü seçtikçe kötülük onun dünyasına girer. Bu kötülük herhangi anlamda ne Tanrı'daki kötülük, ne de ilahi rızayla dünyadaki bir kötülüktür.<sup>231</sup> Öyle ki, realist düşüncenin bu görüşü tamamen ahlaki kötülük bağlamında değerlendirebileceğimiz bir durumdur. Kuşkusuz, herhangi bir kötülüğün bahsetmek için irade sahibi özgür bireyin o kötülüğü yapma hürriyetinin olması gerekir. Aksi takdirde kötü dediğimiz şey, irade sahibi olmayan varlıklar için zaten söz konusu bile olmaz.

Royce'un kötülükle mücadele konusunda bize göre en ilginç gelen düşüncesi, sonlu olan bizlerin çektiği acıları, aynı şekilde Tanrı'nın da çektiği düşüncesidir. Yani insan ve Tanrı'nın acı çekmesinin özdeş olduğu düşüncesi. Biz insanlara göre Tanrı, sonsuz âleminde geçici dünya ve onun sıkıntılarının üstesinden gelmekle zafer kazanır. Çekilen acıların Tanrı'nın acısıyla özdeş olduğu düşüncesi burada tartışılması gereken en önemli husustur. Royce, bu düşüncüyü yürekten kabul ettiğini belirterek, gerçek bir teodise için tek bir yer gerektiğini onun da Mutlak'ın bizim bildiğimiz her şeyi biz nasıl biliyorsak öyle bildiği düşüncesidir. Ona göre, yaşamımızdaki hiçbir şey ilahi yaşamın dışında bir şey değildir. Royce, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ortaya koyar:

*Ben acı çekiyorum, çektiğim acı sadece benim acım değildir. Bu çekilen acı, benim için olduğu gibi Tanrı'nın da acısıdır. Yine de benim iradem burada aynı zamanda bilinçli bir şekilde Tanrı'nın iradesiyle birdir. Bu benim sıkıntılarımın mutlak zafer kazanılır. Mutlakta ben tamamlanırım. Benim tam olarak tamamlanmam ve Tanrı, bu gerçek acının üstesinden gelir.*<sup>232</sup>

İşte bütün bu görüşlerin ışığında Royce, insanın acısını Tanrı'nın acısıyla özdeş görür. Bu düşünce aslında çok tartışılmalıdır. Daha öncede sorduğumuz gibi, niçin bizim çektiğimiz acıyı Tanrı da çeksin, eğer bu düşünce doğru kabul edilirse, o zaman şu sorunun da cevabını vermek durumunda kalınır: Mademki Tanrı, bizim acımızla acı çekiyor, neden bizim acımızı dindirmek için bir şeyler yapmıyor, Tanrı bizimle beraber acı çekerek neyi amaçlıyor, O, acı çekmenin olmadığı daha iyi bir düzeni tasarlayamaz mıydı? gibi kötülük probleminin en başındaki sorulara benzer

---

<sup>231</sup> Royce, ss. 398-401.

<sup>232</sup> Royce, ss. 408-409.

sorular sorulur ve bu düşüncüyü iddia edenlerin mantıklı ve tutarlı cevaplar vermesi güçleşir.

Şu da var ki Royce, Tanrı'yı bir nevi insan gibi düşünür. Ona göre idealistin Tanrı'sı, "fâni dünya hayatının acıları, kederleri, kan ve gözyaşları, sevapları ve sevinçlerinden de bihaber" değildir.<sup>233</sup> Tanrı'nın bizimle beraber acı çekmesi veya acılarımıza ortak olması, ne bizim acılarımızı dindirir ne de Tanrı'ninkileri... Hepsi bizim faniliğimizin trajedileridir diyen Royce, diğer taraftan çekilen bu acıları Tanrı'nın seçtiği kader olarak görerek bir anlamda yakınıdır.<sup>234</sup> İnsanla Tanrı arasında, kötülükle mücadele bakımından bir paralellik kurmaya çalışan Josiah, Tanrı'nın çok iyi olmasını onun kötülükten yoksun olacağı anlamında görmez.<sup>235</sup> Mesela, iyi bir insan nasıl ki kötülüklerini kendi içinde saklar, onun Tanrı'sı da kötü niyetini, iyi niyetinin içerisinde saklar. Tanrı, sadece iyilikte bulunduğu için iyidir.<sup>236</sup> Kısacası düşünürümüz, kısmi ahlaki kötülüğü, evrensel iyilik olarak anlar. İnsan, kötülüğün üstesinden geldiğinde, evrensel arzuyu seçmiş demektir. Aslında insanda kötü dürtü vardır; fakat o, iyilik karşısında yenilmiştir. Kötülüğün karşısında pek çok iyi yaşam vardır. Öyle ki, biz insanların burada tek bir zaman anında ve sınırlı yaşam darlığında tecrübe ettiği şeyi, Tanrı sonsuz bir şekilde tecrübe eder.<sup>237</sup> Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini daha açık bir biçimde şöyle ifade eder:

*İlk önce Tanrı kendisini bu sonlu dünyada ifade eder ve kendi kendini bu beşeri kusurlu alanda somutlaştırır; fakat sonlu, eksik olan, üzüntü ve geçici kayıptan geçerek sonsuz dünyada (yani tam olarak kendi bütün şuurlu yaşam birliğinde) kötülük üzerinde manevi zaferini kazanabilir. Bu zaferde Tanrı'nın en yüksek iyiliği ve kendimiz beraberizdir. İyi bilinen bir sözle, bize konuşan, Tanrı'nın gerçek ve sonsuz zaferidir. Bu dünyada sen sıkıntılara sahipsindir; fakat korkma! Ben, dünyaya galip gelirim. Sen acı çektiğinde, Tanrı'da senin çektiğin acıyı çeker. Sendeki üzüntüler, yaşamının bir parçasını oluşturur.*<sup>238</sup>

Royce, bu görüşlerine temel olarak, Hristiyanlıkta şu iki şeyin önemine vurgu yapar. Öncelikle Tanrı, mükemmelliği kendisini sonlu bir yaşamda ve o sonluluk üzerinde zafer kazanmayı ifade ederek kazanır. İkinci olarak, bizim üzüntümüz Tanrı'nın da üzüntüsüdür. Tanrı, mükemmel yaşamı birleştirmek için kötülük üzerinde tam bir zafer kazanarak bize kendini anlatmak ister. Bu nedenle kendi varlığımız gibi yerine getirmemiz gereken şey Tanrı için çok önemli olup, kötülük

<sup>233</sup> Royce, "The Implications of Self-Consciousness", **SGE**, içinde, s. 167.

<sup>234</sup> Royce, s. 168.

<sup>235</sup> Royce, **RAP**, s. 452.

<sup>236</sup> Royce, s. 457.

<sup>237</sup> Royce, s.453.

<sup>238</sup> Royce, **WJOE**, ss. 179-181.

karşısında zafer kazanma ve bizim için de üzüntü duymasından kaynaklanır.<sup>239</sup> Bu iki tez (kefarete ve enkarnasyon) Royce'a göre, Hristiyanlıkta çok önemlidir.<sup>240</sup>

Royce'un bütün bu açıklamalarından anlaşılıyor ki, Tanrı'nın insanın çektiği acıya ortak olduğu düşüncesi kısmen de olsa Hristiyanlıkta İsa'nın, Âdem'den kendisine kadar olan insanların günahlarına kefarete olarak çarmıha gerilmesi ve acı çektirilerek öldürülmesi düşüncesinden esinlenerek savunulan bir görüşü akla getirmektedir. Yani Hristiyanlıktaki kefarete fikri, iyi bilinmeden kötülük problemindeki Tanrı'nın da bizimle beraber acı çektiği düşüncesi tam olarak anlaşılabilir. Hristiyanlıkta Tanrı'nın bir yönüyle İsa'da vücut bulması ve O'nun da insanların mutluluğu için acı çekerek kendini feda etmesi, muhtemelen Royce'un böyle düşünmesine neden olmuş olabilir. İslam dini açısından Tanrı'nın bizimle birlikte acı çektiği düşüncesini savunmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü K. Kerim'de Allah, kullarına karşı rahman ve rahimdir. Ama gazabı da bir o kadar çetindir. Burada Tanrı'nın kötülük karşısında acı ve çile çekmesi Tanrı'yı bir nevi insan gibi düşünmekten kaynaklanır. Aynı zamanda Tanrı'yı çaresiz gibi göstermek aslında onun Mutlaklık ve her şeye gücü yeten sıfatlarıyla uyumsuz. Tanrı, belki bizim gibi acı çekmez, ancak biz iyi bir kul isek, kötülük karşısında çektiğimiz acılarla bizi tıpkı Eyüp (a.s) gibi imtihan eder. Bu durum Tanrı'nın kötülükten yana olduğu ya da kötülükten haz aldığı anlamına gelmez.

### 1.2.6 Royce'un Kötülük Problemine Bakışında Sadakatin Yeri

Çok yönlü bir düşünür olan Josiah Royce'un bilindiği üzere en temel eserlerinden biri de "Sadakat Felsefesi" (*The Philosophy of Loyalty*) dir. Onun sadakat hakkındaki düşüncelerine ileriki bölümde değineceğiz. Ancak kötülük problemi açısından, "kötülüğün sadakatle ne alakası var?", türünden sorular ister istemez insanın aklına gelmiyor değil. Daha önce de değindiğimiz üzere filozoflar, kötülük probleminin bir çeşidi olan "ahlaki kötülük" hakkında görüşlerini ortaya koymuşlardı. Aynı zamanda bir ahlak filozofu olan Royce'un da yukarıdaki soruyu cevapsız bırakması düşünülemez.

<sup>239</sup> Royce, s. 183.

<sup>240</sup> **Enkarnasyon:** "Tecessüd" sözcüğünün karşılığı olarak Batı dilinde kullanılan 'enkarnasyon', sözlükte "canlanma, vücut bulma, ceset şekline girme, vücûd peyda etme, cesetleşme, somut bir örnek haline gelme" anlamlarındadır ve kristolojik bir terim olarak, Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi yani onun şekline bürünmesi, böylece onun eti, kanı olmasıdır. **Bkz.** Karl Rahner, "Incarnation", **Encyklopedia of Theology**, Ed. Karl Rahner, New York, 1986, s. 693.

Öyle ki, filozofumuzun kötülük probleminin çözümü konusunda “sadakat” kavramının çok önemli bir yeri vardır. Kötülüğün, iyiliğin bir parçası olduğu ve kötülük olmadan iyiliğin hiçbir anlam ifade etmeyeceği kanaatini taşıyan Royce, sadakate sahip olmanın önemine vurgu yapar. Onun ideal insanı olan “sadık ben” için (*loyal self*) hayatın anlamı ve yaşamaya değer olup olmadığı kötülük, kötümserlik, acı ve diğer bütün dertlerle nasıl baş edeceği sadakat ahlakı açısından çok önemlidir.

Royce’un kötülükle ilgili düşüncesi, kötülüğün “yüzeysel (sığ) iyimserlik” olduğu yönündedir. Ona göre bu teori en derin, en acı ve beşer soyunun en sevgili ahlak tecrübesine dayanır. Sadakat sayesinde insanlar tek başına bir büyük acının iyiliğini, bilgisizliğini, sonluluğunu, yenilgiyi, kaybetmeyi bilirler. Sadakat, bir davaya/ideale bağlılıktır. Huzur ancak gerilim, acı, zarar ve çalışmayla kazanılır. Şüphesiz, acıyla ifade edilen idealleştirilmiş davanın kıymeti bilindiğinde, kötülüğün her çeşidi görülür. Kötülük en azından ideal bir düzende kendi yerine sahip olabilir. Royce, tam bu noktada şu soruyu sorar: Sadakat olmadan kâinat nasıl olurdu, ya deneyim olmadan sadakat nasıl olurdu?<sup>241</sup> Şüphe yok ki, Royce için bu soruların cevabı çok önemlidir. Ona göre acılarımız, birçok dünya şuurunun acılarıdır. O, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

*Bu dünya hayatı bizim kendi hayatımızda ifade edildiği sürece, bütünüyle sadakat hayatının acılarının, sıkıntılarının ve dertlerinin dünya ruhuyla gerçekleştirmiş gibi idrak etmemiz gereken manevi zafere ulaşmanın birçok temeli olabilir. Belki de bununla birlikte bir kimse, zayıf bir şekilde şunu söyleyebilir: Şayet dünya, araştırdığımız şeye kendi bütünlüğü içinde ulaşacak olursa, her şeyde iyi olan bir şeye ne gerek var? Hemen cevap vereyim: Bizim bütün sadakat felsefemiz, böyle konuşmaların kibrini gösterir. Şüphesiz ki ‘ben’, dünya hayatıyla ilgili olarak gerçekte sadakatli olmadıkça, benim sadakatli olma arzumu alakalı olan bireysel iyiliği elde edemez. Dava/ideal ben olmadan da bazı yollarla zafere ulaşabilir. Fakat o zaman benim davam olarak değil.<sup>242</sup>*

Görülüyor ki, Royce’a göre kişinin arzuları başkasının da arzuları olmalıdır. Dünyanın birliği içinde kaybolup gittiğimiz bir okyanus değildir; fakat tüm yaşamımız, ona ihtiyaç duyan bir hayattır. Sadakatimiz, bir yaşam olarak bizim için aktif birliği tanımlar. Sadakat anlayışıyla insanlar birlik olmaya başlar. Öyle ki, inananların sadakati tüm zamanları, değişimi, hayatı ve eylemleri kapsadıkça yalnızca ebedi bir

<sup>241</sup> Josiah Royce, **The Philosophy of Loyalty**, The Macmillian Company, New York, 1908, (PL), s. 393.

<sup>242</sup> Royce, PL, s. 394.

birlik olur. Hatta bütünde kendi payımıza olanı yapmaya çalıştıkça sadakat felsefemiz, böylece evreni hesaba katar.<sup>243</sup>

Diğer taraftan acı çekme, hastalık ve zulümle savaş, yaraları sarma savaşı ve yok olmadan ruhları kurtarmak, tüm bu şeyler, sadakat için bazı insanların en büyük imkânlarını oluşturur. Bununla beraber, sadakat sahibi bir insan fiziksel acı, bulaşıcı hastalık, kıtlık ve zulümle savaştığında, bu tip bireysel kötülöklere dünyada niçin izin verildiğini kendi sadık eylemiyle keşfetmeye yönelemez. Bu kötölöklöer hizmet etmek için insanlara fırsat verdikçe, insanlar kötölöklöer karşısında bir savaşçı olarak kendi sadakatlerine başvurur. Eğer kişinin davası/ideali kendisi için yok edilebilen kötölöklöerle bu savaşta yer alan etkinlikleri ihtiva ederse, bu kötölöklöer böylece dolaylı olarak o kişinin dini hayatına katkıda bulunur. Bu tip durumlarda onun sadakati kendi din anlayışının kaynağı olur. Kişi, bu kötölöklöerlerin niçin dünyada bulunduğunu araştırmaz. Mademki onlar orada bulunuyor, onlarla ne yapılması gerektiğini bilir. Yani onların kendi sadık hizmetinin bir parçası olarak varlıktan atması ve ortadan kaldırılması gerektiğini bilir; fakat bu kişi dini olarak düşünürse, kısa bir süre için savaştığı kötölöğün kendi davasına hizmet için ona bir fırsat verdiğini anlayamaz.<sup>244</sup> Hâlbuki sadık failler, bu tür kötölöklöer karşısında daha sadık olmalılar. Çünkü sadece sadıklar kötölöğün, iyiliğin nasıl bir bütünün parçaları olabildiklerini görmekteirler.<sup>245</sup>

Royce'un tüm bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki, sadakat olmadan kötölöklöle mücadele olamaz. Gerçekten de daha önceki bölümde özellikle Eyüp probleminde gördüğümüz üzere, insan eğer bir davaya gönülden sadık bir biçimde bağlı ise, o vakit kendisine isabet eden her ne tür kötölöklöe olursa olsun galip gelecektir; ancak insanın herhangi bir davaya gönülden bağlılığı söz konusu değilse, o zaman kötölöklöe karşısında çaresiz ve mağlup olmaya mahkûmdur. Acaba gerilim, acı, zarar, çilenin olmadığı yerde huzur olur mu? Royce'a göre, tüm bu kötü olarak bilinenler karşısında eğer insan gerçekten sadık bir fail olarak bunlara dayanabilir ve mücadele ederse huzuru bulur. Yoksa kötölöğün, kötölöklöle mücadelenin olmadığı bir dünyada iyinin/iyiliğin ne olduğunu nasıl anlayacağız?

Şüphe yok ki Royce, sadakati kötölöklöe problemine verilebilecek olan yanıtın ayrılmaz bir parçası olarak görmekte ve sadakatin ayrılmaz bir ögesi olan "dayanışma" ve "sorumluluk" bilinci sayesinde kötölöğün üstesinden

---

<sup>243</sup> Royce, ss. 395-396.

<sup>244</sup> Royce, **SRI**, s. 234.

<sup>245</sup> Royce, s. 236.

gelinebileceğine inanmaktadır. Aynı zamanda o, kötülüğün üstesinden gelmede sadakatin bireysel irade ile sosyal irade arasında uzlaşmaya imkân veren yönüne dikkat çeker. Bu anlamda birey kötü filleri ve kötü kaderi konusunda diğer insanları suçlamayıp, kendi ödevini ciddiye almalıdır. Kötülükle mücadele edilmesi halinde, içinde iyilik imkânı bulunan trajedileri, kederleri iyiliğe dönüştürmek için çaba sarf etmelidir.<sup>246</sup>

Netice olarak diyebiliriz ki kötülük problemi, Royce'un tüm yaşamı boyunca üzerinde çokça durduğu konulardan biridir. Royce felsefesinde kötülük ve ızdırap, olumsuz yanlarının yanı sıra olumlu bir yöne de sahip olmaktadır. Zira acı, ızdırap ve keder olmadan sadakat en üst düzeyde yaşanamaz. Kanaatimize göre, düşünürümüzün sadakat anlayışı yalnızca ahlak felsefesinin sınırları içinde kalmayıp, aynı zamanda din felsefesi ve metafiziğin de dâhil olduğu bir alana yayılmıştır. Bu anlamda şunu hemen belirtmeliyiz ki, Josiah'ın kötülük problemi ve sadakatile ilgili düşünceleri, içinde yetiştiği Hristiyan din anlayışının etkisinden çok da uzak değildir. Daha önce de belirttiğimiz üzere bir filozof ya da düşünürün din, sanat, ahlak vb anlayışı öyle ya da böyle içinde yetiştiği kültür ve dini geleneğin anlayışından olumlu ya da olumsuz olarak etkilenir. Öyle ki, son tahlilde Royce'un düşüncelerinde Hristiyan inancını ve kültürünün izlerini zaman zaman görmek mümkündür.

---

<sup>246</sup> Koç, ss. 19-32.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ROYCE'UN DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

#### 2. 1 DİN-FELSEFE İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

İnsan için vazgeçilemeyen ve onun hayatının şekillenmesinde çok büyük rolü olan fenomenlerden biri din, diğeri ise fıtratı gereği düşünen, akleden bir varlık olmasından dolayı felsefedir. Düşünmek nasıl ki insanı diğer varlıklardan ayırt eden bir özellik ise, “inanmak” da aynı şekilde sadece insana ait bir özelliktir. Dolayısıyla felsefe nasıl beşeri tecrübenin vazgeçilmez bir fenomeni ise, din de aynı şekilde öyledir. Daha önceki bölümde “din” kavramının analizini ortaya koyarken bu kavramın tanımında bazı bilim insanları tarafından birtakım uzlaşmaların olduğunu; fakat bunun yanında bu kavramın tanımı üzerinde bazı bilim insanlarının da uzlaşmadıklarını görmüştük; ancak biz, burada din kavramının geniş bir şekilde analizini yapacak değiliz. Bizi burada en çok felsefenin dini bir yönünün nasıl olduğu ya da olabileceği ile ilgili yapacağımız analizler ilgilendirmektedir. Bu da din ve felsefe kavramından tamamen uzaklaşacağımız anlamına gelmemelidir. Dikkat çekmek istediğimiz en önemli nokta, felsefe-din ilişkisinin daha çok benzerlikleri yönünde dolacaktır.

Kuşkusuz, akıl ve akıllı olmak insanı diğer canlılardan ayırt eden en önemli özelliktir. Akıl ve akıllı olmanın en bariz özelliği de düşündürmektir. Düşünmek deyince; doğru, tutarlı, sistemli ve çözüm üreten bir tarzda düşünmek aklımıza gelmelidir. Kısacası buna felsefe yapmak da diyebiliriz. İnsan, sadece düşünen ve akleden bir varlık değildir. Aynı zamanda o, fıtrî özelliğinden dolayı inanan bir varlıktır da. Dinin ferd ve cemiyet hayatı üzerinde çok güçlü bir tesire sahip olmasının nedeni, onun insanı doğumundan ölümüne, hatta daha ötesine kadar kuşatıp bütün problemlerine çözüm teklif etmesindendir. Din, felsefenin en temel problemlerinden olan Allah, âlem, insan, ruh, ölüm ve ötesi, mutluluk vb. gibi problemlere doğrudan özlü ve açık bir cevap vermektedir. Şüphesiz ki bu problemler, insanın düşünerek çözüm bulmaya çalıştığı problemlerdir. Fakat insan bu problemlere çözüm ararken farklı yaklaşımlar sergilemekte ve bu nedenle ortaya koyduğu çözümler çeşitlilik arz etmektedir.

Din ile felsefenin birçok sorularının ortak, konularının aynı oluşu, aynı meselelerle uğraşmaları, kavramları kullanmada ve üretmede aynı yolu takip etmeleri, her ikisinin de insana mutluluğu sağlama yollarını aramaları, gerçek bilgileri açığa çıkarmayı Tanrı, âlem ve insan gibi bir takım temel problemleri kendilerine araştırma alanı olarak seçmeleri bakımından ikisi arasında bir münasebetin olduğu gayet açıktır. Çünkü onların konuları, gayeleri, kullandıkları birçok kavram ve varlığa çözüm getirme tavırları bakımından, insan için beşeri tecrübe oluşları nedeniyle ikisi arasında açık bir münasebetin olduğu görülmektedir.<sup>247</sup> Bunun yanında ikisinin de amacı birdir. Özellikle her dinde gördüğümüz, insanın özü, evrenin yapısı, insanın evren içindeki yeri, onun gelecekte bekleyen kadere vb. hususlara inanmasıyla ilgili bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Bu durum bu soruların anlamlı ve bir birlik-bütünlük içinde cevaplandırılması gereken bir metafizik olduğuna işarettir.<sup>248</sup> Mesela, İslam filozoflarının çoğuna göre felsefe ile din arasında bir çatışma değil bilakis uzlaşma söz konusudur. Bunu en güzel bir şekilde dile getirenlerden biri İbni Rüşd'dür. Ona göre hikmet, şeriatın arkadaşı hatta sütkardeşidir. Zira ikisi de aynı kaynaktan feyz almakta ve tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özellikleri itibarıyla dosttur.<sup>249</sup> Dolayısıyla her ikisinin aynı gerçekliğe farklı yöntemlerle yaklaştığı şeklindeki uzlaştırıcı tavır İslam felsefe geleneğinde dile getirilmiştir.<sup>250</sup>

Diğer taraftan din ile felsefenin ortak yanlarının yanında, farklı yanları da vardır. Din, felsefeden farklı olarak bir hayat tarzını ve ölüm sonrası için bir hazırlığın yapılmasını inananlarına öğütler. Kısacası insanlara bir yaratıcıya inanmalarını söyler. Bu anlamda felsefenin kullandığı metottan ayrılmış olur. İman, nihai noktada bilme ve düşünmeyi de aşan bir kavramdır. Mesela, bu âlemi yaratan ve ona düzen veren Tanrı bir değil de iki veya daha fazla olmuş olsaydı ne olurdu, gerçekten Allah var mıdır, eğer varsa bu varlığın mevcudiyetini gösteren ne gibi ipuçları, belirtiler ve alametler vardır, Allah'ın varlığını akılla temellendirmek mümkün müdür? Kabilinden sorulara din, Allah'ın var ve bir olmasının imani ve mantıki bir zorunluluk olduğu şeklinde cevap verir. İslam filozofları da Allah'ın varlığını ispat için büyük ölçüde Kur'an ayetlerini esas almış ve bunun yanında önceki filozofların görüş ve delillerinden de yararlanmak suretiyle "Hudûs", "Gaye ve Nizam" veya "İnayet ve İhtira", "İlk Sebep", "Hareket", "İmkân", "Ekmel" vb. delilleri kullanmışlardır.

<sup>247</sup> Zeki Özcan, **Din Felsefesi Yazıları I**, Alfa Basım Yayın Dağıtım, Birinci Basım, Bursa, 2001, s. 38.

<sup>248</sup> Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 32.

<sup>249</sup> İbni Rüşd, **Faslü'l Makâl**, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992, ss. 115-116.

<sup>250</sup> Osman Bilen, **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar Platon'dan Wittgenstein'a**, 2k Dijital Baskı Sistemleri, İzmir, 2001, s.7.

Allah'ın varlığının yanında âlemin varlığı sorununa hem felsefe hem de din cevap bulmaya çalışmıştır: Âlemin ana maddesi nedir, âlem nasıl ve niçin yaratılmıştır, âleme hâkim olan düzen nasıl meydana gelmiştir, âlemin akıbeti nasıl olacaktır? Tarzından birçok soruları hem din hem de felsefe sormaktadır. Diğer taraftan, Ruhun varlığı sorununa da hem felsefe hem de din cevap bulmaya çalışır. Buradaki sorular daha ziyade ruh nedir, ruhun kaynağı nedir, ruhun mahiyet ve hakikatini kavrayabilir miyiz, ruh ile beden arasında ne gibi bir münasebet vardır, ruh baki (ebedi) midir? Bu türden sorular, ilkçağdan itibaren sorula gelmiştir.

Konuları yönünden benzerlikler ve farklılıkları bir arada barındıran felsefe ve din, metot yönünden de benzerlik ve farklılıklara sahiptir. Felsefenin konulara yaklaşım metodu daha ziyade tutarlı, objektif ve eleştircidir. Din de ise iman, belli bir noktadan sonra inanan için olmazsa olmazdır. Yani saçma ya da aklına yatmasa da kişi, bir yaratıcıya inanır ve onu detaylı bir şekilde sorgulamayı ya da şüphe etmeyi düşünmeyebilir. Bilgi meselesinde din, verilmiş olan vahiy ağırlıklı vehbi bilgiyi esas alırken; felsefe daha ziyade akıl ve duyu bilgisini ön planda tutar. Din, vahyi bilgi ile insanların yaşam tarzlarını bir şekilde düzenlemeye çalışır. Felsefe ise, akli bilgi ile bu işi yapmaya çalışır;<sup>251</sup> ancak felsefe, bağımsız ve hür aklın denetimi altında metot bakımından bağımsızlığına rağmen, din ve diğer disiplinler gibi konu bütünlüğü (Allah-İnsan-Evren) ile bağımlı kalmıştır. Bu konu bütünlüğü içinde dinlerin cevapları yanında, felsefecilerde aynı konulara cevap aramış, böylece kuralları ve prensipleri insan aklından doğan bir anlamda felsefi dinler ortaya çıkmıştır.<sup>252</sup> Ama bu durum ne dinin felsefe, ne de felsefenin din olduğuna delalet eder.<sup>253</sup>

Görülüyor ki din ve felsefe, İslam filozoflarının da belirttiği üzere aynı hakikate götüren iki ayrı yoldur. Bu manada, bu iki alanın gayelerinin de bir olup olmadığıyla ilgili olarak şu soruları sormak mümkündür: Felsefe ve dinin gayesi nedir, bu ikisinin gayelerinin birliğinden söz edilebilir mi, yoksa din ayrı bir dünyayı, felsefe de ayrı bir dünyayı ele alıp farklı farklı amaçlar peşinden mi koşuyor? Türünden sorular bu iki farklı alanın anlaşılmasında en temel sorular olarak görülmektedir.

Öyle ki felsefenin gayesi, uzun veya kısa vadede insanlığın mutluluk yollarını araştırmak, varlığın insani imkân ve sınırlar içinde hakikat ve mahiyetini ortaya koyup açıklamaya çalışarak gözler önüne serme teşebbüsüdür. Yani, nesnelerin

<sup>251</sup> Erdem, H, **DFM**, ss. 76-165. **Bkz.** Burhan Ulutan, **Farabi Felsefesi**, TDAV., İstanbul, 2000, s. 150.

<sup>252</sup> Mehmet Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, TDVY. Ankara, 1997, s. 153.

<sup>253</sup> Erdem, **DFM**, s. 126.

hakikat ve mahiyetlerini, varlıkların sebeplerini bilmek, insanın kendini bilmesi ve tanıması gibi gayelerinin olduğunu iddia etmektir. Dinin geçmişi çok eskilere dayandığı için din, insanla beraber var olmuş ve onunla da varlığını sürdürmeye devam edecektir. İnsanın akıllı ve inanan bir varlık olması, onun olayları sorgulama ve irdelemesine neden olur. Aynı zamanda insan vahyin muhatabıdır. Kısacası din, hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu hedefler. Din ve felsefe, varlık ve değer açısından en genel ve en temel olanı kendilerine araştırma konusu yaparak, ilk ilke ve sebepleri, insanı, âlemi ve varlığın bütünü anlamayı ve anlatmayı hedefler. Her ikisi de insanı, âlemi ve Allah'ı bir realite olarak kabul eder ve bu realitelerin birbirleriyle olan münasebetleriyle birlikte, başka realitelerle olan münasebetlerini de inceler ve araştırır.<sup>254</sup>

Ancak şu da iyi bilinmelidir ki, evrenin mahiyeti ve manası hakkında dinî, siyasi, sosyal bir dünya veya hayat görüşüne sahip olmak herkes için mümkün olduğu halde; felsefe yapmak, felsefi problemlerle yakından ilgilenmek herkesin işi değildir. Çünkü felsefe bir dünya görüşünden ibaret değildir. Felsefe, âlem ve olaylar karşısında alınan belli bir tavrın ifadesi olan fikirler arasındaki münasebetten ibarettir. Yani, insanın gerek kendi varlığı ve gerek evrenin varlığı hakkında duyduğu alakanın genişleyip derinleşmesini sağlayan bir varlık şuurudur. Kısacası felsefenin hedefi, bu âlemde olup biten şeylerin tamamını bir düzen ve birlik içinde kavramak, insanın kendisinin bu bütün içindeki yeri ve oynadığı rolü tayin etmektir.<sup>255</sup> Öyle ki, dinin inanç unsurunu filozofun ilgisini çekmesi normaldir. Çünkü felsefe daima bir bilgelik ve hikmet araştırması olarak anlaşılmıştır. Felsefeci, hakikati araştıran ve dini inançların doğru olup olmadığını, doğruluklarının bilinip bilinemeyeceğini ya da makul bir şekilde onların doğruluklarına inanılıp inanılamayacağını bilmek ister. Filozof, bu inançlar üzerinde düşünürken onları bağlamları dışına taşıyarak yanlış anlamlar vermemeli, dini hayatın diğer unsurları ile ilişkili olarak görmelidir. Dini inancın doğruluğu üzerindeki yoğunlaşma, din felsefesini diğer disiplinlerden ayırt eder. Nitekim bir tarihçi ya da sosyolog da dini inançlar üzerinde çalışmasına rağmen onların ilgisi bu inançların doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde durmak değildir.<sup>256</sup> Son tahlilde diyebiliriz ki, metafizik meseleleri halletme konusunda felsefe, akılı; din ise vahyi esas almaktadır. Bu doğrultuda felsefe vahye itibar etmez;

---

<sup>254</sup> Erdem, ss. 170-182.

<sup>255</sup> Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1997, s. 24.

<sup>256</sup> C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, **Din Felsefesi (İman Üzerine Rasyonel Bir Düşünme)**, Çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 17.

zira ona göre temel esas akıldır. Dinde ise esas olan kitap ve sünnet yani nasslardır.<sup>257</sup>

### 2.1.2 Royce'a Göre Felsefenin Dini Yönü

Royce'ın ilk kitabı olan "Felsefenin Dini Yönü" (*The Religious Aspect of Philosophy*) 1885 yılında yayınlanmıştır. Royce, bu eserde gelecek otuz yıllık zaman diliminde tekrar dile getireceği, geliştireceği ve muhteva bakımından derinleştireceği ancak temelde belli bir sürekliliği hep koruyacağı bir felsefi yaklaşımın ana hatlarını taslak halinde vermiştir. Bu yaklaşımın esasını etik, din ve metafiziği tek bir entelektüel sistem içerisinde birleştirme girişimi oluşturmaktadır. Ona göre, bu unsurlar daha sonra bir dinin esasını teşkil edecektir. Royce, yaklaşımındaki istemciliği (*voluntarism*) uyarınca dinin ya da etiğin pratik yönüne önemli bir yer ayırmıştır; fakat istemci geleneğin aksine o, metafiziği görmezden gelmemiş, bunun yerine sürekli olarak din için sağlam bir teorik temel oluşturmanın peşinde olmuştur. Royce'ın bu ilk eseri, düşüncesinin genel taslağını vermesinin yanı sıra onun ahlak felsefesinin temel kavramlarının bulunması ve bu kavramların, temel erdem olarak gördüğü sadakat (*loyalty*) ile ilintili bir biçimde değerlendirilmesi açısından da önemli bir yer işgal eder. Bu eserin genel yapısına bakıldığında Royce'ın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere din, etik ve felsefe arasındaki ilişkilerin kesin bir dille tanımlandığı ve din ile etiğin pratik yönüne özel bir önem verildiği görülür.<sup>258</sup> Royce, eserin önsözünde çalışmanın bir bütün olarak bir felsefe sisteminin esasını belirleyecek amaçlara yönelik olduğunu, bu arada bu sistemin ilkelerinin dini sorunlara da uygulandığından bahseder. Eser iki kitap halinde tasarlanmıştır. İlk

---

<sup>257</sup> Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mucize**, Marifet Yay., İstanbul, 1999, s. 125.

<sup>258</sup> Smith, J, E. s. 35.

<sup>260</sup> Josiah Royce, **The Religious Aspect of Philosophy**, Harper & Brothers, Publishers, First Edition, New York, 1958, s. IV.

kitap, Royce'un daha çok ahlak felsefesini oluştururken, ikinci kitap ise daha çok din anlayışıyla alakalıdır.<sup>259</sup>

Royce, felsefe-din arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde ele alır. Öyle ki o, amel ve inancın felsefi eleştirinin doğrudan konuları olduğunu ileri sürer. Felsefenin davranışla ilgili kurallar ileri sürmesi ve dünya hakkındaki teorileri tartışması dikkate alındığında felsefenin dini bir yönünün olması gerektiğini ifade eder. Bu düşünceden hareketle, yukarıda felsefe-din ilişkisi bağlamında genel olarak ortaya koymaya çalıştığımız her iki alanın sorularının ortak olması filozofumuzun dikkatinden kaçmamıştır. Ayrıca o, özellikle Kant'ın temel soruları olan "Nasıl bilebilirim, neyi bilebilirim ve ne yapmalıyım?" gibi soruların felsefi öneme haiz olduğu kadar dini öneme de haiz bir mesele olduğuna vurgu yapar. Çünkü bu sorularla hem felsefe, hem de din, insanoğlunun en yüce düşüncesiyle en yüksek gereksinimlerinin ne şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve ideallerimize neyin en iyi cevap olabileceğini araştırmaktadır. Royce'a göre, kesinlikle hiç kimse bu tip sorulardan korkmamalıdır. Düşünen herkes bu tip soruları araştırmalı ve saygı duymalıdır.<sup>260</sup>

Royce, bu ifadeleriyle felsefenin dinin yerini alabileceğini ima etmez, öyle bir niyeti de yoktur. Dini ifade ve uygulamalar felsefi anlayışla özdeş değildir. Din ve felsefe farklıdır. Fakat bu ikisi, insan hayatının bütünleyici boyutlarıdır. Din, felsefeye ihtiyaç duyar, çünkü filozof dinin kuvvetle temellendirilmeye ihtiyaç duyduğu analitik ve eleştirel bir görevle meşgul olur. Diğer taraftan felsefe, dinin önemli bir beşeri his ve ümidin ifadesi olduğunu keşfeder. Felsefe, hayatın temel sorunlarına daha akli pozitif bir cevap bulma teşebbüsüne yardım edecek olan dinden kaynaklanan önemli görüş ve önerilere maruz kalabilir.<sup>261</sup> Bu bağlamda Royce'a göre biz, genellikle dini his ve inançlardan bahsederken onları oluşturan şey hakkında anlaşmada zorluklarla karşılaşırız. Düşünürümüz, bu anlamda bir duygunun sadece dini olmadığına, aynı zamanda güç ve hissin ahlaki değerinin onu dini yapacağına dikkat çeker. Mesela, vatanseverlik bu anlamda din olur. Şayet duyguların yüceltilmesi yeterince olursa, tüm daha yüksek sanatsal duygular dini olabilir. Fakat bu tip görüşler birçok kimseye çok yetersiz görünebilir. İnanca gelindiğinde, o sadece dini değil, aynı zamanda doğa-üstüne de bir inançtır. Mesela, Royce'un bakış açısından Spinoza'nın kişisel olmayan cevheri, Budistlerin Nirvanası vb. kavramlar, ya dünya

---

<sup>260</sup> Royce, **RAP**, s. 4.

<sup>261</sup> Roth, ss. 10-11.

hakkında doktrinler olarak ya da beşeri davranışın idealleri ve daha derin dini değer olarak bir şeylere sahip olabilir. Öyle ki din, insan inancı ve duygusunda eşsiz bir şeydir ve her hangi bir kural ya da daha sıradan unsurlar içinde dağılıp gitmemesi gerekir. O zaman “din nedir?” sorusu, Royce’un cevap bulmaya çalıştığı en önemli sorulardan biridir.

Bir bütün olarak düşünüldüğünde Royce, tümüyle ahlak dışı bir dinin var olabileceğini; ancak bunun açık denize dayanıklı olmayan bir gemiye veya batmış bir bankaya ya da vahşi kedi tuzağına benzeyeceğini belirtir. Bu benzetmeler dinin doğasına uygun bir ahlakın gerekliliğini ortaya çıkarır. Kuşkusuz bir din, kendi mensuplarına ahlakilik içinde rehber olma iddiasını taşır. Diğer bir deyişle din, bir kabilenin insanlarına diğer kabileye mensup kimselere işkence etmeyi ya da öldürmeyi öğretebilir; fakat böyle bir din bile, doğru davranışı öğretme iddiasında bulunur. Bununla beraber ahlaki yasadan daha çok şeyi bize verir. Öyle ki bir ahlaki yasa, tek başına kişiye bir şeyi yapması hususunda kararlılık bildirir. Mesela: “Hırsızlık yapmamalısın, adam öldürmemelisin!” gibi emirler ahlaki kurallardan daha çok dîni bir yasadır. Bir din, ahlaki yasaya ilave bir şey ekler ve onun ilave ettiği şey ilk olarak, coşkunluktur (kuvvetli ilham). Netice itibarıyla din, ahlaki yasaya sadakat, sevgi ve saygıyla imanlı bakışı oluşturur. Aynı zamanda tarihle, kıssayla, mitolojiyle, seremoniyle, şarkıyla ve kişinin her türlü kastettiği şeyle din, saf ahlaki yasaya ve samimiyete düşkündür. Bu nedenle din, sadece imanlı olmayı emretmez; aynı zamanda inananlarının yaşamak için memnun olacağı ve gerekirse çok arzu edeceği şeyleri onlara verir.<sup>262</sup>

Royce’a göre din, sadece ahlaki bir yasaya bağlı olmayı öğretmez, aynı zamanda bu amaçla içermesi gereken daha az ya da çok teorik şeylerin kullanılması gerektiğini ifade eder. Din, sadece “yapın!”, ya da “hissedin!” demez. Aynı zamanda “inanın!” da der. Din, var olmayı iddia ettiği şeyler hakkında ve özellikle ahlaki yasa ve dini duyguların bağıntıları hakkında bize bilgi verir. Hatta o, doğa-üstü bir güç olmadan da var olabilir. Bu üç unsur o vakit herhangi bir dini meydana getirir. Yani dinin aynı ahlaki yasayı öğretmesi ve o ahlaki yasaya güçlü bir bağla bağlı olma hissini bazı yollarla ilham etmesi ve bu yasaya cevap veren olayların doğasındaki şeyi göstererek, duyguları güçlendirmeye hizmet eden şeyleri vermesi gerekir. Royce, burada bir dinde olması gereken (üç yöne) pratik, duygusal ve teorik olmak

---

<sup>262</sup> Royce, **RAP**, ss. 2-3.

yapar. Din, bize uygulamayı, hissetmeyi ve inanmayı öğretmenin yanında kendi his ve amellerinin öğretimine bir vasıta olarak inancı da öğretir.<sup>263</sup>

Böyle bir din anlayışından yola çıkan Royce için felsefe, doğrudan doğruya hisle (duyguyla) alakalı değildir. Fakat hem fiil, hem de davranış doğrudan doğruya felsefi kritisizmin objeleridir. Diğer taraftan felsefe, eylemler için genel kurallar önermesi ya da dünya hakkındaki teorileri tartışması nedeniyle dini bir bakış açısına (görünüme) sahip olmalıdır. Bu anlamda din, felsefenin araştırmalarını davet eder, felsefe ise dinin problemlerini ihmal etmemelidir. Royce'un felsefe ve din için metot olarak önerisi, düşüncelerin açık bir şekilde zihinleri aydınlatmasıdır. Çünkü açıklık düşüncelerin birliği için gereklidir. Şüphenin keskinliğini ve mezhep çatışmalarını azaltmak ve ümitsizlikten zihinleri muhafaza etmek gereklidir. Royce, insanların dünyada dini bir değere sahip olarak gerçeklerin görünümelerini ve pek çok farklı olguları önerdiklerine işaret eder. Bu önerilerin çoğu, insanların din hakkında konuşurken zihinlerinde sahip oldukları soruların belirsizliğini ortaya koyar. Nitekim bir insan, Tanrı'ya ya da genelde doğaya bile ibadet etmek ister. Kısacası Royce, evrensel bir din tanımını yapmanın zorluğundan bahseder. O, dünya dinlerinin mantıklı ve tarafsız bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Bu nedenle sadece bir Budist veya Katolik ya da Comte'cu yahut Hegel'ci için dinin ne anlama geldiğini değil, aynı zamanda tüm insanlık için ne anlama geldiğini ortaya koyan bir tanımın yapılması gerekliliğine vurgu yapar.<sup>264</sup>

Öte yandan, insanlar ibadet ettiklerinde mutlu olurlar ve yine de kendilerini mutlu etmek için yapmaları gereken şeyleri öğrenmeyi arzu ederler. Herhangi bir inancın erenleri (azizleri), kendi Tanrılarına sadece iyi olarak hürmet ettiklerinde doğru yolda rehber olmayı araştırırlar. Royce'a göre dini bir sistemi ileri süren bir kimsenin, ahlaki bir inanca, duygusal bir hayata ve bize sunmak için bazı şeylerin teorisine sahip olması gerekir. Bunun daha aزیyla yetinmek mümkün değildir; lakin bu kişi bir şeyi bilmelidir ki, o şey de kesin değer arz etmelidir.<sup>265</sup>

Royce, "Felsefenin Dini Veçhesinde" teorik felsefe ile din felsefesi arasında bazı mukayeseler yapar. Ona göre, bütünü başka surette ifade etmek sadece teorik felsefenin gerçek dünya hakkında ne olabildiğini öğrenmeye çalışmasıyla olur. Teorik felsefe bu çabayı ortaya koyduğunda mükemmel bir şekilde sonuçlardan alakasız olmamalıdır. Şayet teorik felsefe, dünyada kötülük dışında hiçbir şey

---

<sup>263</sup> Royce, s. 3.

<sup>264</sup> Royce, s. 6.

<sup>265</sup> Royce, s. 7.

bulamazsa, yine de hakikati kabul etmelidir ve onu ayıplamadan, övmeden sakince ifade etmelidir. Royce'un düşüncesine göre, teorik felsefe hakikat için tutku dışında hiçbir tutkuyu bilmez, hata korkusu dışında da hiçbir korkuya sahip olmayıp, teorik başarının ümidi dışında hiçbir ümide şefkat göstermez; fakat din felsefesi, bunlara ilaveten diğer objelere sahiptir. Din felsefesi, teorik felsefenin ortaya koymuş olduğu gerçeklerin aksine meydan okumaz; ama bu gerçeklerin yanında o, başka bir şey arar. Din felsefesi, teorik felsefenin ortaya koymuş olduğu şeylerin değerini bilmek ister ve sırf teorinin yanında diğer ilgi alanlarıyla dünyayı miras alır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere din felsefesi, din adına dünyada değerli olan ne varsa onu kendine araştırma konusu seçer. Mesela, din felsefesi dünyada iyi olarak ibadet etmeye değer bulunan şeylerin mahiyetini araştırmak ister. O, sadece hakikati araştırmaz, aynı zamanda hakikate ilham veren şeyi araştırır. Din felsefesi kendisi için iyiliği, ahlaki değeri tanımlar ve o vakit şu soruyu sorar: Bu dünyada değerli bulunan şey nedir? Bununla beraber şu soru da onun için çok önemlidir: Bu dünyada en çok değer verilen şey nedir? Din felsefesi gerçekleri meydana getiremez, fakat onlara hüküm verme konusunda azimli ve karardır. Din felsefesi düşünceless bir imanla yetinemez ve teorik felsefenin talep ettiğı kadar gerçek hakikati talep eder; ancak kendi ideal hükümleri için sadece materyal olarak bu hakikati tahlil eder ve gerçekler arasındaki ideali araştırır.<sup>266</sup> Kısacası, din felsefesi dinin felsefi açıdan ele alınmasıdır. Başka bir deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışmadır. Onun konusunu din; yöntemini felsefe, amacını da dinin felsefi açıdan değerlendiriliş oluşturur.<sup>267</sup>

Bu bağlamda filozofumuz Royce, bir kimseye herhangi bir tahtadan yapılmış putunun daha iyi gelebileceğini idda eder. Zira bir kimse ne olduğunu, nerede olduğunu bu sayede bilebilir. Dini sorular üzerinde şüphe etmek, bir hakikat araştırıcısı için sadece bir ayrıcalık değil, aynı zamanda bir görevdir ve bu görev yoluyla tecrübe ettiğimiz her şey ciddi ve çok önemli bir yere sahiptir.<sup>268</sup> Ona göre, "insanoğlunun en yüce ilgisi" olan din hakkında herkesin söyleyecek bir sözü ve herkese düşen bir görev bulunmaktadır. Dini bilinç geliştikçe din, kendisine inananlara her aşamasında bir armağan sunmaktadır.

Şüphesiz ki, Royce'un felsefenin dini yönüyle daha çok anlatmak istediğı şey, dinin pratik, duygusal ve teorik bakış açıları ele alınabileceğı gibi felsefi bir bakış

---

<sup>266</sup> Royce, ss. 8-9.

<sup>267</sup> Aydın, **DF**, s.2.

<sup>268</sup> Royce, **RAP**, ss. 13-14.

açısıyla da incelemeye konu edilebileceğidir. Böyle bir inceleme ve bakış açısıyla din filozofu, dini anlama yükümlülüğünü nasıl ve hangi şekilde ifade edeceğini diğer bir deyişle, bu yükümlülüğü nasıl öğreteceğini de iyi bilmelidir.<sup>269</sup> Başlangıçtan itibaren Royce, her iki tarafla da yakından ilgilenmiş ve sadece “felsefenin dini yönünü” araştırmamış, aynı zamanda dinin de felsefi temelini araştırmıştır. O, bir taraftan gerçek dünya hakkındaki hakikatin dinin ümidi olan kurtuluştaki gibi tüm beşeri çabanın gerçek amacını ihtiva etmesi gerektiğine inanmış, diğer taraftan da insan için gerçek iyiliğin doğru ve dindeki nihai kurtuluşun hem hakikatin doğası hem de gerçek dünya hakkında savunulabilir bir görüşte kökleşmesi gerektiğine inanmıştır.<sup>270</sup>

Bütün bu açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki, felsefenin konuları içinde özellikle metafizik problemler en çetin problemlerden biri ve sonsuza kadar da devam edecek gibi görünüyor. Çünkü çok eski zamanlardan itibaren insanoğlu bu problemleri çözmeye çalışırken, zaman zaman onların üstesinden geldiğini düşünmüş, fakat zamanla onların hala çözülemediğinin bilincine varmıştır. İşte bu gibi problemler karşısında felsefe ile din el ele vererek çözüm konusunda bir yakınlık arz etmişlerdir. Bu da gösteriyor ki, akıl ve vahiy sorunlara tek başlarına değil, birlikte çözüm aramıştır. O nedenle akıl-vahiy çatışmasından daha çok, akıl-vahiy birlikteliğine önem vermek, felsefe-din münasebetini daha iyi anlamamız açısından bize katkı sağlayacaktır.

## **2.1.2 Royce’a Göre Tanrı ve Mutlak Kavramı**

### **2.1.2.1 Tecrübe ve Düşüncenin Mutlak Birliği Olarak Her Şeyi Bilen Tanrı**

Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti felsefenin ve teolojilerin üzerinde en çok tartıştığı bir problemdir. Aynı şekilde din felsefesinin de birinci meselesini teşkil eder. Bu nedenle bir filozofu, kelamcıyı veya dini karakterli bir ekolü ya da mezhebi anlamak için bunların Tanrı kavramına verdikleri manayı iyi tanımak gerekir. Çünkü Tanrı, kendi başına bir kavram olmayıp; O’nun âlem, insan, dünya görüşü, ahlak, bilgi vb. kavramlarla doğrudan ilişkili olduğu bilinir.<sup>271</sup> Bunun için Royce gibi bir

---

<sup>269</sup> Bilgin, s. 221.

<sup>270</sup> Smith, J. s. 11.

<sup>271</sup> Taylan, İDDF, s. 45.

filozofun din felsefesi tanıtılmaya çalışılırken, onun böylesine temel konularla ilgili fikirleri ve yaklaşımları, konunun bütünlük içinde kavranması bakımından gereklidir.

Royce, Tanrı ve Mutlak hakkındaki düşüncelerini daha çok “Tanrı Kavramı” (*The Conception of God*) adlı eserinde dile getirmiştir. Ondadan önce “Felsefenin Dini Veçhesi”nde (*The Religious Aspect of Philosophy*) konuya değinmiştir; fakat bu eserinde çoğunlukla kötülük problemi ekseninde Tanrı hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuştur. (*The Conception of God*) adlı eseri ise onun olgunluk dönemi eseridir. Bu eserinde Tanrı hakkındaki düşüncelerini kötülük problemi bağlamında değil, daha çok Tanrı’nın sıfatları ve Mutlak Tecrübe olarak ele almıştır.

Royce’a göre, Tanrı anlayışı hakkındaki gerçekten verimli bir felsefi araştırma, Tanrı’nın varlığı için hangi delilin var olduğunu tahmin etme teşebbüsünden ayrılmaz. Mesela, bir kimse Tanrı’yı düşündüğünde merak ettiği için düşünür, bu onun tamamen mantıksal ya da matematiksel bir fikir içinde olduğunu göstermez; bilakis içinde yaşadığımız gerçek dünyanın hangi tür bir dünya olduğunu anlama teşebbüsünde olduğumuzu gösterir. Düşünürümüz, Tanrı (*God*) kavramını var olan gerçeklik kavramına karşılık gelmesi için kullanır.<sup>272</sup>

Kuşkusuz Royce, bir kimsenin Tanrı’nın varlığı için sunabildiği kanıtı, o kimsenin Tanrı kavramıyla anlatmak istediği şey hakkında önerebildiği en iyi ifade olarak görür. Aynı zamanda bu kimse, “Tanrı” kavramını kullandığında, bu kavram onun zihninde bir tanımlama ve değer arz eder. Royce, bu püf noktayı dikkate alarak öncelikle “Tanrı” kavramıyla anlatılmak istenen şeyi açıklamayı hedefler. Ona göre gelenek, Tanrı’yı ilahi sıfatlardan biri olarak adlandırmıştır. Royce, ise, “ilahi hikmete” ya da “her şeyi bilen sıfatı” olarak isimlendirilen şeye dikkat çeker ve “Tanrı” kavramıyla şu halde ilk olarak O’nun varlığının her hangi bir kanıtını, yani tamamen mantıksal olarak mümkün bilgi, anlayış ve hikmete sahip olduğu düşünülen bir varlığı anlatmak ister. Böylece bu tanımla problemi teşhis eder ve ardından en önemli olan şu iki soruyu sorar: Kanıtlanabilir bir şekilde “Her Şeyi Bilen Bir Varlık” (*Omniscient Being*) var mıdır? ya da her şeyi bilen bir varlık kavramı, beşeri zihnin saf bir ideali midir? Onun bu soruyla ilgili düşünceleri şöyledir:

*Şayet bir kimse, bir an için gerçek olarak her şeyi bilen bir varlığı düşünmeyi üstlenirse, her şeyi bilenle anlatılmak istenen şeyi düşünmüş olur. Her şeyi bilen bir varlık, sadece kendisine sunulana keşfeden bir*

<sup>272</sup> Josiah Royce, *The Conception of God*, Ed. G.H. Hawison, The Macmillian Company, London, 1909, s. 5.

*varlıktır. Böyle bir varlık dediğim gibi mevcut tecrübesinin gerçeklerinde cevaplananın rasyonel, mantıksal mümkün soruların farkına varır. Yani tamamen önemli, bütünüyle samimi olarak düşünülebilir fikirler, doğrudan doğruya yerine getirilmiş ve kendi sahip olduğu tecrübe içinde icra edilen şey görülebilir. Onun bilgisinin bu iki faktörü, bununla birlikte yine de ayırt edilebilir bir şekilde mevcut kalır. Her şeyi bilen bir varlığın, bizim şu anki sahip olduğumuz parça parça düşüncelerimizden daha zengin fikirlere sahip olduğunu ve onun, düşünmeden uzak olduğunu söylememe gerek yoktur. Çünkü O, düşünür ve tecrübe eder. Yani gerçekler olarak sunulan bilincin, doğrudan doğruya bir verisinin dünyasını isimlendirdiğimiz şeye mükemmel doluluk içinde sahiptir. Her şeyi bilen bir varlık, sen haykırdığında sadece senin duygularına önem vermeyen bir tecrübeyle senin acına karşılık verir. Senin duyguların çok fazla gerçektir ve bu bir tecrübenin ifadesidir. Her şeyi bilen varlığın tecrübesi, bu nedenle insanın kendi tecrübesini de içinde bulundurur.<sup>273</sup>*

Yukarıdaki bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, Royce'un kanaatine göre, bir gerçek olarak her şeyi bilmenin sıfatı muhakkak ki bir varlık olarak aslında, dünyaya sahip olma ve evrensel hakikatin ilkesi ve kaynağı olarak idrak edilir; sadece dış hakikat dünyasının bir gözlemcisi olarak değil. Neticede her şeyi bilen bir varlığın, her şeye kadir olarak ve aynı zamanda böyle bir tecrübenin ideal olarak olması gerektiği gibi bir tecrübeye sahip olması, bir başka deyişle, iyi ve mükemmel olarak anlaşılmalıdır. Royce'a göre biz ölümlüler, eksik bir tecrübeye sahibizdir. Bu bizim tecrübemizle bizde farkına varılan fikirlerin şu an doğrulayabildiğimiz şeyin daha ötesine yükselmesini ifade eder. Biz, şu an gerçek ya da mümkün tecrübenin bizim ki olmadığını düşünürüz.

Şüphesiz ki, Royce için her şeyi bilen bir varlık, her rasyonel sorunun cevabına muhatap olan bir varlıktır. Aynı zamanda bu varlık, gerçek ve ideanın tüm gerçeklerini ve düşünülebilir ideaları kapsayan tecrübeye birleştirildiği bir varlıktır. Deneyim olarak her şeyi bilen bir varlık, tüm gerçekleri bilir ve düşünce olarak tüm ideaları kapsar. Bilinçlilik olarak varlık, tek sonsuz algı uyumunda idea ile gerçeği birleştirir. Gerçekler, aslında her şeyi bilen varlığın kendisinin cevap vermemiş olduğu sorularına cevap vermedir. İdealar her şeyi bilen varlığın mümkün olan sorularıdır. Rasyonel olarak sorulabilen tüm sorular, onların cevapları gibi, tüm mümkün gerçeklere uygun gelen sorulardır. Royce'a göre bu, Mutlaklığın anlamıdır. Bu bağlamda sonlu varlığın niteliğinin anlamı, kesinlikle insan tecrübesinin gerçeklerle ya da idealarına uygun gelen tecrübesinin tüm gerçekliğinde Mutlakta var olmalıdır. Kuşkusuz insanın tecrübesi ve düşüncesi parça parça olduğundan, gerçeği tam olarak bilemez. Royce, her şeyi bilen varlığın bizim

---

<sup>273</sup> Royce, **CG**, ss. 7-10.

en şaşırtıcı sorularımıza cevap verebildiğini söyler. Bir başka deyişle, Tanrı Hakikattir. Her şeyi bilen varlık, tüm tecrübe ve düşünce fitilinin “teknik olarak sadece Mutlak olarak adlandırılmasıyla” yani, kendi kendisine yeterli olan bir varlık olmasıyla bilinir. Bütün tecrübe ve düşüncenin sadece birliği, Mutlak’ın kendi kendisine yeterli olmasına imkân verir. Bu kapsayıcı olan kendi kendine yetme bu nedenle her insanın tecrübe ve düşüncesini içermelidir.<sup>274</sup>

Diğer taraftan Royce, Mutlak’ın bilgisinin biz olmadan eksik kalacağı kanaatindedir. Ona göre Tanrı, geçici olarak tecrübeyi önceden bilemez. Fakat Mutlak’ın her şeyi bilmesi sadece önceden bilme değildir, aynı zamanda ebedi bilgidir. Yani geçici olarak bilenin bilgisinden farklı türde bir bilgi ve niteliği farklı olan bir bilgidir. Her şeyi bilmek, tüm dünyevi bilgiyi ihtiva eder ve o kendi sonsuz bilgisinde ya da tamamen kendi halini düşünmede bunun ötesine geçer. İyinin bilgisi olarak mükemmel bilgi, sonsuz şeylerin düzeninde zamanın dışında olan bilgidir. Mutlak, bizim tecrübemizi kapsar ya da tamamlar. Aynı zamanda her şeyi bilen varlıktan, tüm zamana sahip olmak zorunda olduğu anlaşılır. Mutlak’ın kendisinde, her şey hatta bireylerin işleri de geçicidir; ancak her şey onun anlamının birliğinde sonsuzdur. Zamanda sonsuzluk için soru sormak, zamanın ne kadar sonsuz olduğunu sormak kadar irrasyoneldir. Royce, mutlak varlıkla ilgili olarak şu sonucu çıkarır: Mutlak, dünyevi olan şeylerin evrenselidir ve dünyevi olan şeyler Mutlak’ın hapisanesinde değildir. Whitehead’ın teriminde Tanrı ve insan varlıkta birdir fakat var olmada ayrıdır. Royce’un Mutlakı ise Logostur, tamamen kendimizin gerçekleşmiş anlamıdır ve içinde olduğumuz anlamda bizden uzak değildir; ama Mutlak, bizim şimdiye kadar içinde olduğumuzdan ve ne olduğunu bilmediğimizden oldukça uzaktır.<sup>275</sup>

Benzer şekilde Mutlak, tüm zamanları bir bütün olarak kavrar. Dünya bir idea olarak onda mevcuttur. Nitekim tüm zaman unsurları kendi farklılığını kaybetmeden mükemmel bir açıklılıkla mevcuttur. Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek derhal düşünülür, onlar açıktır. Mutlak, tek bir iç anlamı ifade eder; fakat hiçbir objeyi araştırmayan bir iç anlamı ve kendi objesi olan iç anlamı arar. Onun amacının ifadesi eş zamanlı olarak varlığı tanımlar ve bizim için geçici silsile, bir arzunun

---

<sup>274</sup> Thomas F. Powell, s. 34.

<sup>275</sup> Powell, ss. 35-36.

ifadesi olduğunda Mutlak'ın geçici tecrübesi hem varlığı hem de iradeyi ifade eder.<sup>276</sup>

Bu analiz Tanrı'nın özgürlüğü yok saydığını iddia edenlere bir cevap niteliği taşır. Çünkü Royce'un Tanrısı, geleceği önceden gören bir varlıktır, ancak insan önceden var olan bir varlık değildir. Bu kavram zamanda bir dünyanın Tanrı'nın ötesinde bir gerçek olduğunu ve o geçici olayların onun önceden bilgisinden sonra meydana geldiğini varsayar. Ayrıca Royce'un Tanrısı, sadece sonlu varlıklarda ifade edildiği ölçüde bir şeyleri önceden bilir. Tanrı'nın önceden bilmesi, bizim her birimizin sahip olabildiğimiz şeyi önceden bilmesinden daha çok değildir. Tanrı, kendi bütünlüğü içinde düşünüldüğünde şu an (eğer şimdiyle kastedilen bugün ve şu an ise) hiçbir şeyi önceden bilemez. İlahi bilgi sonsuz bir bilgidir.<sup>277</sup>

Bu Tanrı anlayışı ve onun insanla olan ilişkisi, iki etik problemi çözer. Negatif tarafıyla Royce, Tanrı'nın önceden bilmesini inkâr eder. Çünkü Tanrı zamanda değildir; O, önceden göremez ve tahminde bulunamaz. Pozitif tarafıyla Royce, Mutlak'ı tanımlayan seçici dikkatin beşeri özgürlüğü haklı çıkardığını ileri sürer. Ona göre biz, Tanrı'nın iradesinin tek bir parçası olduğumuz sürece, nedensel belirleyiciye maruz kalmayız. Öyle ki, bu dilem ikili bir perspektif sayesinde çözülür. Zamanda var olan bilgi sonlu oldukça, sonlu benlerin sahip olduğu bilgi olur. Bu tür hiçbir önceden bilme, bireysel eylemlerin özel olan geleceğini kesinlikle onlar tek oldukça önceden bildiremez. Zamanda önceden bilmek, sadece genelden ve nedensel olarak önceden belirlenmekle mümkün olup, tek ve özgür değildir. Bu nedenle ne Tanrı, ne de insan herhangi dünyevi bir anda, özgür bir irade failinin ne olduğunu ve şimdiye kadar ne yaptığını mükemmel bir şekilde önceden bilemez. Diğer taraftan Mutlak, tüm dünyevi düzene göz attığımızda şimdi, geçmiş ve geleceğin mükemmel bilgisine sahiptir. Bu bilgi kötü olarak adlandırılan sonsuz bir bilgidir. Tüm bireylerin ve onların özgürlüğünün sonsuz bir bilgisi var oldukça, özgür eylemler müzik ardındaki notalar gibi meydana gelen olarak bilinir.<sup>278</sup>

Son tahlilde Royce, tüm dünya hayatının ve bu nedenle dünyevi ilerlemenin hemen hemen Mutlak'ta mevcut olduğunu ve aynı zamanda Mutlak tarafından bilinmesiyle bu anlamda çatışmanın olmayacağını iddia eder. Nitekim sonsuz bilgi

<sup>276</sup> Kuklick, s. 115; **Bkz.** Royce, **WI 2**, ss. 27-42; Jesse Winecoffe Ballabsolute, **Idealism and Immortality**, The University of Nebraska Press, California, 1907, ss. 72-73.

<sup>277</sup> Josiah Royce, **The Conception of Immortality**, Greenwood Pres, Publishers, 1900, New York, s. 90. **Bkz.** James Lindsay, **A Philosophical System of Theistic Idealism**, William Blackwood and Sons Pres, London, 1917, s. 455.

<sup>278</sup> Royce, **WI 2**, s. 374; **Bkz.** Jesse Winecoffe Ball, **Absolute Idealism and Immortality**, The Woodruff-Collins Press, Lincoln, 1908. ss. 27-32.

çoğunlukla her ne olursa olsun geçmiş, şimdi ve gelecek arasında hiçbir ayrımın olmadığı bir şeyden bahseder gibidir. Ayrıca, sonsuz bir bilgi çoğunlukla zamandan soyutlanan Bir, ya da zamanı dikkate almayan Bir, olarak var kabul edilir. Bir başka açıdan Royce'a göre biz, sonsuz bir görüş noktası için zamanın sanki hiçbir şekilde yokmuş gibi olduğunu ve sonsuz bir kavrayışın tüm zamanı ve orada olan her şeyi gözlemlediğini ve onu bilmesiyle sonsuz olduğunu ileri süreriz. Netice itibarıyla, Tanrı'nın kendi hakikatini sonsuz bir hakikat olarak nasıl gördüğünü hiçbir insan söyleyemez. Şu halde Tanrı için geçmiş ve geleceğin bu farklılığının nasıl üstesinden geldiği ve hemen her şeyin şimdi ona nasıl görüldüğü, sorusu önemli bir sorudur ve Royce, bu soruya Tanrı'nın hemen hemen tüm dünyanın zaman ardışıklığını bilmesiyle cevap verir. Aynı zamanda biz de zamanı sonsuzun imajını paylaşarak biliriz. Asıl sorun, Tanrı'nın değişmezliğini değişen bir dünyada nasıl ortaya koyduğudur. Bu da bir bakıma Tanrı'nın iradesini ifade eder.<sup>279</sup>

Görülüyor ki, her şeyi bilen varlığın (Tanrı'nın) bilgisinin neleri kuşattığı ve zaman açısından ne gibi problemler doğurduğu, düşünce tarihinde uzunca zamandır tartışılmış ve konuya her felsefi akım kendi sistemi açısından yaklaşmıştır. Mesela, realist düşünce daha çok objeye, idealist düşünce ise süjeye ağırlık vermiştir. Bu ikisinin karışımından da sayıca oldukça çok bilgi teorileri ortaya çıkmıştır.

### 2.1.2.2 Her Şeyi Bilen Tanrı'nın Bireyselliği ve İradesi

Bireysellik düşüncesine özellikle modern düşünürlerden Leibniz çok önem vermiştir. Filozofumuz Royce ise, bireyselliğin çok az eleştirel bir incelemeye maruz kaldığını ifade ederek, bireyselliğin varlığı ve öneminin zımnen kabul edildiğini ileri sürmüştür. "Bireysellik" (*individuality*) kavramı Hristiyanlık açısından da Tanrı'nın birey olması bağlamında tartışıla gelmiştir. Royce'a göre, bireyselliğin varlığı aslında Tanrı'nın iradesinin bir ifadesidir. Bireysellik kategorisi zaten işaret edildiği üzere

<sup>279</sup> Royce, **WI**, 2, s.145. Öte yandan, İslam Filozoflarından Farabi ve İbn-Sina'ya göre de Allah'ın bilgisi bizim bilgimizden farklı olarak, bir "etki" veya "sonuç" değildir. Her iki filozofa göre de Allah'ın bilgisi varlıkların (mevcûdatın) sebebidir. O'nun bilgisi objenin değişmesine bağlı olarak değişmez. Allah'ın bilgisi tek ve bölünmezdir. Bu bakımdan Allah, İbn-i Sina'ya göre cüz'ileri külli tarzda bilir. Gazali'nin bu konudaki itirazı, filozofların kozmolojilerine yöneltilmiş topyekûn itirazın bir parçası durumundadır. Gazali'ye hem sudur nazariyesini kabul edip, hem de Allah'ın "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" kategorileri içinde düşünülen "cüz'ileri" bildiğini yani, külli bir tarzda değil de tek tek bildiğini söylemek, filozofların kendi felsefi sistemleri açısından tam bir tutarsızlık arz etmektedir. **Krş.** Aydın, **DF**, s. 140; İmam Gazali **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfût El- Felâsife)**, Ahsen Yay., İstanbul, 2002, ss. 79-81.

Royce'un Mutlak olarak tanımlamış olduğu tüm şuurun birliğinde bireylerin farklılaşmasını korur ve talep eder.<sup>280</sup>

Burada bireyselliği detaylı bir şekilde tartışmaktan daha çok, Tanrı ve insan ilişkisi bağlamında, özellikle Tanrı'nın iradesi bağlamında, bireyselliği ele almakta yarar vardır. Royce'a göre bu bireysellik teorisi gerçekten çok ihmal edilmiştir. Şüphesiz ki, bireyselliğin bir tarihi vardır. Mesela Platon, bu konuyu kendisine sorun etmesine rağmen Aristo, teknik anlamda konunun ana hatlarıyla mantık, psikoloji ve felsefi yönden probleme değinen ilk filozof olmuştur. Royce'a göre Aristo, bireyselliği tanımlamış; ancak çözülmemiş olarak bırakmıştır. Ortaçağ bilgini çok sonraları tamamlanmayan göreve yeniden başlamış ve bu konuyla ilgili çelişki hep var olagelmıştır. Nitekim teolojideki "teslis" problemi, insandaki aktif zekânın ve onun ruhunun bizzat bireyselliği problemi ile "melekler problemini" de içeren bireysellik ilkesinin bu skolâstik tartışmasına özel bir önem vermiştir. Thomas'ın "Summa Teolojisinde" her kişi birey değil, her birey de kişi değildir.<sup>281</sup> Royce'a göre, bireysellik mantıksal olarak daha soyut bir biçimde tanımlandığında evrensellikten farklıdır. Duyular âleminde insanlar birbirinden aslında farklıdır. Mesela, Sokrat'ın somut hali, (ete kemiğe bürünen) başka herhangi bir kimseden onu ayırır. Aristo'nun dediği gibi birey, aslında doğrudan doğruya bir objedir; fakat makul bir obje değildir. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Hiç kimsenin Sokrat hakkındaki bilgisi kesinlikle Sokrat olamaz. Sokrat, görünüşte bir birey olarak eşsizdir ve bu nedenle hiçbir zaman makul bir şekilde tam bir tefekkürün objesi olamaz. Sadece onun tipi, insanlığı, beyazlığı vb. onu bilen tarafından taklit edilebilir. Bilgi genellik ve evrensellik arz eder. Bu son mudur? Hayır. Çünkü Sokrat'ı sonsuzluktan itibaren tamamen bilen bir 'Bir vardır ve o Bir de Tanrı'dır.' Tanrı ideası sadece evrensel değil, aynı zamanda bireyseldir de. Thomas gerçeği kanıtlamıştır, üstelik Sokrat iki türlü bir varlığa sahiptir. Birincisi, onun Tanrı'da bireysel bir idea olarak sonsuz bir şekilde mevcut oluşu, ikincisi ise Tanrı'nın dışında yaratılan bir varlık olarak mevcut olmasıdır. Sokrat'ın bu iki eşsiz durumu aynı mıdır? Hayır. Thomas bir pasajında bu iki durumu çok dikkatli bir şekilde ayırmıştır. Ona göre şeylerin kendi özüyle, Tanrı'daki ideal varlığı birbirinden ayrıdır. Bununla beraber Tanrı'daki Sokrat'ın varlığı, yaratılmadan önce şimdiki Sokrat kadar bir bireydir. Burada Sokrat eşsiz bir bireydir ve varlık dünyasında iki kez vardır. Bunlar da yaratılmamış olarak Tanrı tarafından bilinen ve yaratıldıktan sonra bilinen Sokrat'tır.<sup>282</sup>*

Öte yandan Royce, "kendilik bilinci/kendini bilme"yi (self-conscious), bireyselliğin sadece kaba gerçekleri olarak görmeyip, bilakis bir şeyi ifade eden bir

<sup>280</sup> Royce, **CG**, s. 218.

<sup>281</sup> Royce, **CG**, ss. 223-223.

<sup>282</sup> Royce, ss. 242-244.

olgu olarak görür. Bu şey, ideal, biçimsel, evrensel, kemik ve etlere doğru bir eğilimden daha çok şeyi ifade eder. İç organlar ya da kaslara olan sadakatten daha çok şeyi anlatır. Birey olma bu nedenle sadece evrensel türü belirleyen bir süreç değildir. Birey, aslında ya kaba bir olgu ya da idealde tanımlanabilir bir sonuç olan evrensel süreç ya da türün birleşiminden meydana gelmelidir. Bununla beraber şu an ortaya konduğu üzere birey, hiçbir zaman ne bir ne de diğeri olmalıdır.<sup>283</sup>

Royce'un aslında bu konudaki tezi, insanın kendi bilgi objesini ayırt ettiği ve onun etik bir varlık olduğu yönündedir. Aynı zamanda Tanrı, insanın sahip olduğu dünya objelerini ayırt eder ve başka hiçbir sebep olmasa da onları bireyler olarak bilir. Kısacası Royce, bizdeki birey olma ilkesinin gerçeklikte irade ve bazen de sevgi olarak adlandırılan ilkeyle özdeş olduğunu göstermeyi hedefler. Ona göre, reel dünyayı fert yapan Tanrısal sevgidir. Mesela, çocuğun ilk düşünceleri şuursuz bir şekilde tamamen evrensel ya da belirsiz bir şekilde somut düşüncelerdir. Çocuk, bireyleri erkenden olduğu gibi bilemez. Öyle ki, çocuğun ilk şuur ideası aslında bizim evrensel olarak adlandırdığımız şey olmalıdır.<sup>284</sup> Düşünürümüze göre, bireysellik kavramı sadece bir irade objesi olarak tanımlanabilir. İrade objesi içeriklere ve evrensel bir özelliğe sahip olmalıdır; fakat bireysel bir obje olarak irade düşünceyle anlaşıldıkça, ne kendi muhtevasıyla ne de kendi özelliği ile tanımlanabilir.<sup>285</sup>

Şüphesiz ki, Royce'un bireysellik üzerine yapmış olduğu vurgu çok açıktır. Onun anlayışına göre Mutlak, bir "ben" (*self*) dir. Bu "ben", kişi olmayan değil, bilakis kişi olan; ebedi ve sonsuz bir şuura sahip olan bir Ben'dir. Bu nedenle bu, makul bir biçimde Tanrı olarak tanımlanabilir. Tanrı, geçici olan dizilerin (birbirini takip eden şeylerin) bilincindedir. Bu da bizim Tanrı'yı en yüksek ve nihai bir birey olarak düşünmemizden kaynaklanır. Bu düşünceler bağlamında bir başka deyişle düşünürümüz, "mutlak idealizmin ışığında" teizmi yeniden yorumlamaya çalışır.<sup>286</sup>

Modern felsefenin ruhunda (*The Spirit of Modern Philosophy*) Royce, kendini bir teist olarak nitelendirmiştir.<sup>287</sup> Öyle ki onun Tanrısı; sonsuz, mutlak, kendini bilen, kişi (zat) ve bir birey olmanın yanında, tüm geçici süreçlere daima hâkim olan tek

---

<sup>283</sup> Royce, ss. 246-250.

<sup>284</sup> Royce, ss. 250-259.

<sup>285</sup> Royce, ss. 268.

<sup>286</sup> Frederick Copleston, S. J, **A History of Philosophy**, C. VIII, Search Press, London, 1966, ss. 286-287.

<sup>287</sup> Josiah Royce, **The Spirit of Modern Philosophy**, Houghton, Mifflin and Company, Boston, 1892, ss. 434-483.

nihai gerçek bireydir.<sup>288</sup> Royce'un Tanrı anlayışı aynı zamanda onun ölümsüzlük anlayışını geliştirmesine müsaade etmiştir. Ona göre Mutlak, tam bir yaşamdan ibarettir. O, Mutlak'ı "reel ben'le" ilişkilendirir ve bu düşüncesini (*The World and The Individual*), isimli eserinde Tanrı'nın bir kişi "zat" (*person*) olduğunu söyleyerek ifade eder. Kuşkusuz kişi, "zat" şuurlu bir varlıktır. Onun yaşamı dünyevi olarak düşünüldüğünde eylemleriyledir. Bu aynı yaşam sonsuz olarak düşünüldüğünde, bilinçli olarak kendi mükemmelliğine tüm dünyevi çabaların mevcut bilgisi sayesinde ulaşır. Geçici olarak düşünüldüğünde Tanrı'nın yaşamı tam bir şuur alanıdır ve mükemmelliğe doğru onun geçici çabasında bu evrensel şuur geçici düzen anından anına, eylemden eyleme, tecrübeden tecrübeye, mertebeden mertebeye geçer. Sonsuz olarak düşünüldüğünde bununla beraber Tanrı'nın yaşamı bu sonsuz geçici süreci içine alan sonlu bir bütündür ve o şuurla tek yaşam olarak kendi yaşamına hizmet eder.<sup>289</sup>

Diğer bir deyişle ilahi arzu, somut ve dünyanın ayrılmış bireyselliğinde ifade edilen Mutlak'ın görünüşüdür. Mutlak, sonlu tecrübenin bir anı ya da parçasının olduğu tüm sistemdir. Bu nedenle Royce'un Mutlakı hiçbir anlamda bir amaç olarak dünyayı bize açıklamaz. İrade olarak Tanrı, her şeyi bilendir. Çünkü onun anlayışı bütün geçici süreçleri kavrar. Bu dünyadaki belirli bir kötülük, Tanrı'nın fiili olarak burada onaylanmaz. Daha doğrusu her şey kendi birliğinde düşünüldüğünde yapılır. Bu dünyada geçici olan bir kötülüğün geçici olan bir iyilikle üstesinden gelme Tanrı'nın fiilidir. İrade olarak Tanrı, adeta iyiliğe karşılık olmakla tecrübe edilen kötülüğün üstesinden gelmenin niteliği olarak böyle bir ahlaki zaferin anlamı ve amacıdır.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisinden tür bakımından farklıdır. Yine aynı şekilde Tanrı'nın gücü dediğimizde her zamanki güçten farklı bir şeyi söylemiş oluruz. İnsanın gücü, tür bakımından Tanrı'nın gücünden farklıdır. İnsanın bazı kötülüklerin üstesinden gelmesi gerçektir. Metafizik bir gerçek olarak ilahi İrade, kendi bilincini ve ahlaki bireyin özgür iradesini kapsar. Tanrı'nın iradesi ya da İrade olarak Tanrı, bireylerde ifade edilir ve ilahi irade ahlaki bireyin iradesini içerir. İradenin mümkün sınırlamalarla etkili bir şekilde sınırlandırılmasına dikkat etmek gereklidir. Örneğin, sonlu dünya, iradeyi dikkate almadan dünyanın sonlu olduğu biçimde sonlu olan şeyi bir gerçek olarak içermez.

<sup>288</sup> Bkz. *Paper in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday*, Ed. Randall E. Auxier, Thoemmes Press, 2000, s. 56; Royce, *WI* 2, s. 336; Royce, *CG*, s. 302; Royce, *SMP*, s. 483.

<sup>289</sup> Royce, *SMP*, ss. 418-419. Krş. Kuklick, s. 116.

Mutlak tecrübe, kendi parçalarıyla organik bir bütün olarak bizim tecrübemizle alakalıdır. Öyle ki bu tecrübe, gerçekleşmiş o kadar çok düşüncenin rasyonel olarak gerçekten mümkün olarak anlaşılabilirdiği bir tecrübedir. İlahi irade, sadece gerçek olabilen şeyi gerçek yapmamalı, aynı zamanda ahlaken en iyi olan şeyi de yapmalıdır.<sup>290</sup>

Kuşkusuz Tanrı, düşünce olarak bizim bilincimize varmamızın yalnızca sonlu türlerini içermeyen Mutlak bilinçlilik birliğinin, bir önerisi değildir. Aynı zamanda O, düşünen, geleceği bilen, tecrübe eden ve irade eden olarak kendi varlığının bilincindedir. İdealistin bu Tanrı'sı, yaşamın içindedir, onun üstünde ya da dışında değildir. Bu Tanrı, içinde tüm kötü şeylerin gerçek olduğu ve bu kötü şeylerin çözüldüğü şuurluluğun birlikteliğidir. Çünkü onların çözümü aynı zamanda gerçektir. Düşünürümüz, Mutlak bilinçlilikte yaşamayı tüm kötü şeylerin üstesinden gelmeyi ve özgür bir ahlaki fail olmayı önerir. Bireyin görevi her şeyi bilen varlığın anlamını kavramak ve özgür bir biçimde onun amacını benimseyerek o anlama yakın olmayı idrak etmektir.<sup>291</sup>

Royce'un üç eserinde de "Felsefenin Dini Veçhesi, Modern Felsefenin Ruhı ve Tanrı Kavramı" Mutlak, aynı anda geneli bilen, yani bir an önce ve sonrayla herhangi bir ilişki içinde olmadan ve bir bakışta bilen bir "ben"dir. Bununla beraber "Dünya ve Birey" ve "Hristiyanlığın Problemi" adlı eserlerinde, değere karşılık olarak arabuluculuğun önemini ve yorum topluluğunu ya da iyi düzenlenmiş bir sistem olarak Mutlak düşünce, onun zihninde en üst noktadadır. "Felsefenin Dini Veçhesi'ndeki" din anlayışı bölümünde Royce, Mutlakı hem her şeyi saran bir düşünce birliği, hem de sonlu varlıkların ulaşmak için araştırdığı gerçek iyilikleri kapsayan sonsuz bir yaşam olarak nitelendirir. Mutlak, hem hakikat hem de iyidir.<sup>292</sup> Kısacası filozofumuzun bu eserinde Mutlak, düşünce olarak tanımlanır. Tüm gerçeklik sonsuz düşüncenin birliğinde temsil edilmelidir. "Tanrı Kavramı" adlı eserinde ise o, Mutlak tecrübeyi kendi unsurlarını oluşturan organik bir bütün olarak bizimle alakalı görür. Bu nedenle o, sık sık "Tanrı" kavramını "Bir ve Bütün" olan ilahi varlık için kullanır. Aynı zamanda Tanrı ya da Mutlak, kendilik bilinci olarak düşünülür. Royce'un Mutlak ve her şeyi kapsayan tecrübesi olarak Tanrı düşüncesi onu, kötülük problemine dikkatlice bağlanması noktasında kendisini zorlamıştır. "İyi ve Kötü Üzerine Araştırmalar" adlı eserinde o, biz acı çektiğimizde Tanrı'nın da acı

---

<sup>290</sup> Powell, s. 37.

<sup>291</sup> Powell, s. 14.

<sup>292</sup> Smith, J., s. 14.

çektğini söyler. Çünkü ona göre, acı çekmek ilahi yaşamın mükemmelliği için gereklidir.<sup>293</sup>

Diğer taraftan Royce, “kendi kendinin bilincinde olan” ya da “kendilik bilinci” (*self-consciousness*) olarak adlandırabileceğimiz birey kavramına dikkat çeker. Bununla ilgili olarak üç iddiada bulunur:

1. Mutlak kendi kendinin bilincinde olan, nihayetinde tek gerçek ve tamamen bütün olan bir bireydir. Gerçekte Mutlak tek olup bir iradeyi temsil eder ve bu irade onun tek bir yaşam birliğinde anlaşılır.
2. Her sonlu olan ahlaki birey, kesinlikle reel olarak ve ahlaki düzenin onun var olması için gereken kendisinin bilincinde olmalıdır. Aslında her sonlu, ahlaki ve kendisinin bilincinde olan birey, eşsiz ve kendisine sahip olduğu ölçüde özgürdür. Bu nedenle onun doğasının bir görünümü vardır. Öyle ki, bireyin kendi seçimi hariç Mutlak, evrendeki hiçbir şeyi belirleyemez. Başka hiçbir sonlu birey, bir başka bireyin yerini alamaz, kendisinin bilincinde olmasını paylaşamaz ve başka bireylerin ideallerine ortak olamaz. Birey, ahlaki kişiliğinin merkezi bir ilgisi olarak kendisini bilerek varlığının bilincinde olur.
3. Yukarıdaki iki iddia arasında hiçbir çatışma yoktur. Her bir sonlu ahlaki bireyin özgürlüğü, ilahi özgürlüğün bir parçasıdır. Bu tamamen ayrı bir parça değil; fakat kişinin kendisinin göreceli özgürlüğüne sahip olan bir parçadır.<sup>294</sup>

Kuşkusuz, her bir ahlaki bireyin eşsizliği, kendi bütünlüğü ve eşsizliğinde Tanrısal yaşamı mümkün kılan bir parçadan oluşmaktadır. Her bir sonlu bireyin kendilik bilinci, Tanrı'nın kendilik bilincinden bir pay almaz. Mutlak'ın tek olan iradesi, esasında orijinal olarak pek çok şeyden oluşan bir iradedir. Bütünle uyumlu olan bu irade biçimleri göreceli bir ölçüde sadece var olarak bir diğer açıdan özgürdür. Royce' a göre, tek mümkün ahlak dünyası farklı bireylerin bir diğerinden özgür olduğu, her bir bireyin Tanrısal iradeyi paylaştığı, karşılıklı olarak önceden belirlemelerden göreceli olarak ayrı, bütüne doğru kendi eşsiz belirleyici biçimine sahip, her şeyin bir diğeriyle ve Mutlakla alakalı olduğu ve Mutlak idealin birliğini beraber düşündüğünde gerçekleştirdiği bir dünyadan meydana gelmektedir.<sup>295</sup>

Ona göre Mutlak düşünce, kendi bütünlüğü içinde bir “ben” olarak adlandırılabilir. Aynı zamanda bu Mutlak düşünce, evrensel kavramlarının anlatmak

---

<sup>293</sup> F. Copleston, ss. 269-270.

<sup>294</sup> Royce, **SMP**, s. 272.

<sup>295</sup> Royce, ss. 273-275.

istediği şeyle özdeş olarak canlı bir tecrübenin belirleyici özelliğini düşünür ve düşüncesini yerine getirmenin farkına varır. Tüm bu isimler, “Mutlak Ben”, “Mutlak Düşünce”, “Mutlak Tecrübe” vb. ancak bunların oluşum süreci dikkatli bir şekilde tanımlandığında, aynı hakikatin farklı yönünün eşit derecede değerli ifadeler, olduğu ortaya çıkar. Tanrı, tamamlanmış düşünce olarak bilinir; bütünüyle organize olan tecrübe tek ideal bir birliğin anlamına sahip olmak için kendi kendine açık bir hakikat olarak, ideaya uygun olarak Mutlaktaki yaşam gibi ebediyen elde edilen kişilik gibi tüm bu Mutlak somut bir birliktir.<sup>296</sup>

Filozofumuz Royce, Mutlak Ben’den (*Absolute Self*) sonlu olan benlerin toplamını kastetmez. Mutlak Ben’in kendilik bilinci, sonlu ya da kısmi benlerin toplamında şuura gelen bilinmeyen bir mutlak değildir. Royce, kendi doktrininin plüralistik yorumu karşısında kendisini korumuş ve Mutlak bilincin birliği sadece sonlu olan kendilik bilinci türünü içermez. Öyle ki düşünen, tecrübe eden, gören, seven ve irade eden olarak kendi varlığının bilincini içerir. Royce, Mutlak’a hem beşeri hem de beşeri tecrübeden daha fazla şey atfeder. Hristiyanlıkta Tanrı’nın kişi olması gibi Royce’un Mutlakı da bir kişidir. O, ne bir şeylerin toplamı ne de bilinmeyen bir gerçekliktir. Tanrı bir ruh ve kişidir. Tanrı, sadece dış yaratıcı olarak dünyadan ayrı olarak var olan bir varlık değildir. O, kendini dünyada ifade eder ve dünya sadece Onun kendi yaşamının sonuna kadar devam ettiği bir yerdir. Bu bütün dünya hemen hemen sonsuzda mevcut olup, ilahi şuur tek bir bütün olarak ve Mutlak’ın kendi iradesidir. Royce, Tanrı’nın sadece içkinliğini değil, aynı zamanda aşkınlığını da savunmuştur O, Tanrı’yı sadece gerçek toplumsal yaşamı olan ilahi bir varlık olarak düşünmemiş, aynı zamanda yukarıdan dünyayı düşünen bir Ruh olarak tasarlamıştır.<sup>297</sup>

Kuşkusuz Royce’un Mutlak anlayışında biz, Mutlak Gerçekliğin ne olduğunu bilemeyiz. Ancak insan, Mutlak Gerçeklik teriminin neyi anlattığını bilir. Ona göre biz, sadece kendi sınırlı tecrübemizin bize sunduğu şeyden eminizdir. Eğer sınırlı olan tecrübe dünyası hiçbir şekilde var değilse, bu dünya var olması için tutarlı bir şekilde tanımlanabilir olmalıdır. Düşünürümüz bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Bizim parolamız şudur: Bütün bilgi, tecrübe edilen bir şeyden kaynaklanır. Bu şunu ifade eder: Bir yerde tecrübe edilen dışında gerçekten hiçbir şey var değildir. Eğer bu görüş doğru ise, o zaman tüm sınırlama, belirleme, eksiklik (hata ve bilgisizlik durumları gibi) kötülük, acı, korku, arzu etme, acı çekme, iman, sadakat, kendi değersizliğinden*

<sup>296</sup> Royce, **CG**, s. 45.

<sup>297</sup> Randall E.Auxier, ss. 56-60.

*durmadan kaçış, sonlu tecrübe dünyasının çoğu özelliğini oluşturan pozitif bir gerçeklik olarak bu tüm sonlu oluşumun kendi bütünlüğü içinde ortaya koyduğu tecrübe edilen şeyler kendi oluşumu içinde ya var değildir ya da yok olamaz. Böyle bir tecrübe için bu sonlu oluşum, bir Mutlak görüş açısından belirlenmiş bir olgu olarak ve her sonlu eksiklik ve çabanın kendi bütünlüğü içinde parçaların gerçek yerini bulduğu, ideaların kendi yerini aradığı ve bir bütünün parçaları olarak ortaya konur.*<sup>298</sup>

Royce'un yukarıdaki açıklamalarından o zaman şu soruların hemen cevaplanması gerekir: Beşer dünyamızda Tanrı kendisini ortaya çıkarabilir mi, O'nun görkemliğini ortaya ne koyar? Royce'un bu sorulara cevabı; Bizim cahilliğimizin, yanılabiliğimiz, kusurlarımızın, eksikliklerimizin, hatalarımızın, acılarımızın vb. sonlu olarak yaşadığımız tecrübelerimizin gerçekliği, kendi sınırları içinde yer alır. Açıkçası filozofumuza göre, Tanrı düşüncesi farklı olarak teistik olmayı ancak panteistik olmamayı gerektirir. Bu Tanrı anlayışı, ne içinde sonlu varlıkların dâhil edildiği herhangi şuursuz bir gerçeklik kavramı, ne etik bağımsızlık kuralların kaybolduğu evrensel bir töz, ne de sadece sessizce tapılabilen tanımlanamaz bir sırdır. Aksine Royce, geçmişin en yüksek dini inancının Tanrı'ya atfetmiş olduğu her etik yüklemi tam bir yorum olarak değerlendirir. Hatta o, herhangi bir geleneğin kölesi olmaktan pişmanlık duyar.

Tanrı-tabiat ilişkisi bağlamında değerlendirebileceğimiz yukarıdaki düşünceler ekseninde Royce'un Tanrı'sının, gerçekten bir ruh ve kişi (zat) olduğunu söyleyebiliriz; fakat onun Tanrı'sı, sadece harici bir yaratıcı olarak dünyadan ayrı var olan bir varlık değil, aynı zamanda kendini dünyada ifade eden ve dünyayı da belli bir süre yaşatan bir varlıktır. Mesela, bir artist şiirlerde, müzikte, diğer artistik oluşumlarda bilinçli bir şekilde kendi iradesine nasıl biçim veriyor ve ortaya koyuyorsa, Tanrı da kendisini öyle ortaya koyar. Öyle ki Royce, tabir caizse kendisinin panteist olarak nitelendirilmesine sebep olabilecek bir ifadeyle "Tanrı bu bütün dünyadır, yani yukarıdan ve kendi bütünlüğü içinde bir dizi sonsuz geçici süreçlerde tek bir ilahi düşünceye biçim veren son derece karmaşık bir yaşamdır"<sup>299</sup>, diyerek, yanlış anlaşılmasına imkân veren ifadelerde bulunmuştur. Aslında onun anlatmak istediği şey, dünya ve Tanrı arasındaki ilişkiye vurgu yaparak, dünyamızın gördüğümüz üzere parça parça bir fenomen olduğuna dikkat çekmektir. Nitekim o, Tanrı'yı bütün fenomenler toplamıyla ve içinde kendisini ifade edebilen bilinçli bir anlam olarak tanımlar. Bununla birlikte Royce, dünyayı zamanda tek bir yaşamın,

<sup>298</sup> Royce, **CG**, ss. 47-50.

<sup>299</sup> Josiah Royce, **William James and Others Essays on Philosophy of Life**, The Macmillan Company, New York, 1912, s. 167.

doğal süreçlerin, olayların bir yığın olaylar olarak ele alındığı ve hiçbir yerde hiçbir zaman ilahi iradenin tam bir ifadesi olarak görmez. Ona göre bildiğimiz tüm dünya parçalanmıştır. Bu parçalanma, geçmiş, şimdi ve gelecekte olacak olan bütün her şey fiziksel, zihinsel, geçici, sürekli olan şeyin toplamıdır. Bu bütün dünya tek bir bütün olarak sonsuz bir ilahi şuurda mevcut olup, Mutlak'ın kendi ifadesi olarak seçmiş olduğu şey ve onun kendi yaşamı olarak seçilen şuurunun ne olduğudur. Tüm bu dünyada Tanrı, kendisini sonuna kadar yaşar görür. Bu dünya kendi bütünlüğü içinde ele alındığında, bir kez ilahi bilginin bir objesidir ve onda ilahi irade biçimlenmiştir.<sup>300</sup> Royce'a göre Tanrı, belli bir hükmün gerçekliğe uygunluğu ya da uygun olmaması açısından doğruluk ya da yanlışlıkla değerlendirilmesi gereken evrensel bir düşüncedir. Evrensel düşünce çok fazla geleneksel teolojinin Tanrısı değildir. Bu düşünce, Platon'dan aşağıya doğru İdealistik geleneğin Tanrısıdır.<sup>301</sup>

Bununla birlikte Royce, ilahi tabiatla ilgili olarak kilisenin daima daha çok sezgisel olarak doğru olduğunu hissettirmeye ve ifade etmeye çalıştığını, buna rağmen bu doktrinle alakalı kendi formülasyonunun geçmiş dogma tarihi boyunca farklı kilise yetkilileri tarafından biçimsel olarak kâfir nitelenmesi ve ayıplanmayla karşı karşıya kaldığına dikkat çeker. Kuşkusuz Royce, kendi toplumunun inançlarına aykırı bir kişiydi ve bu doktrini ya da geleneksel ilkeleri kabul etmekten ziyade kilisenin daima öğretmeye çalıştığı şeyin hayati önemini takdir ediyordu. Fakat bu doktrinin dini olarak önemli bir ruhu olduğunu onun toplumkavramaktan acizdi.<sup>302</sup>

Diğer taraftan felsefemiz, ebedi görüş açısından kişinin kendi hayatının onun bireyselliğinde ve bütünlüğünde mevcut olduğunu ileri sürer. Bu sayede kişi sadece gerçek birey oldukça, Tanrı'nın huzurunda yer alır ve tüm hayatını ona açar. Kişinin tüm bu değeri sonsuz dünyada Tanrı'yla bütünleştiğinde, başka hiçbir bireysel benliğin sahip olmadığı bu eşsiz ve bireysel anlam olarak kalır. Ta ki, sonsuzda kendi bireyselliğini kaybetmesin diye; ancak Royce, insanın sadece gerçek bireysel ifadesini Tanrı'yla bir olduğunda bulabileceğini iddia eder. Onun bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

*Şu an ben, kendi kişiliğimin amacını, arzumun tam ifadesini, Tanrı'da ve Tanrı için kendimden çok uzakmış gibi ararım. Bu amacı çok uzak ilahi bir olay, kendi geleceğimizin başarısı ve fırsatı olarak ararım. Bu arayış içinde benim durumum iyi olur. Nitekim bulma işi sadece zamanda meydana gelmez. Bu benim tüm çabamın ebedi bir tecrübesi olarak ortaya çıkar. Her çaba, gözyaşı, gizem, başarısızlık, pişmanlık, hayata*

<sup>300</sup> Royce, **WJOE**, s. 169.

<sup>301</sup> F. Powell, s. 32.

<sup>302</sup> Royce, **WJOE**, s. 170.

*yeniden gelme, zor takip, Tanrı'nın hakikatine her bakış, tüm bunlar ötede olanlar için sadece araştırılan olaylar değildir. Onların hepsi yaşamdaki olaylardır; sonsuzlukta tüm bunlar görünür ve bu nedenle, dünyevi başarısızlıkla ve başarısızlık içinde bütün yaşamı ve onun amacını Tanrı'nın yardımıyla ve Tanrı'nın huzurunda kazanırım.*<sup>303</sup>

Royce'un iddiası açıkçası şu üç şeyden meydana gelmektedir:

1. Bireysel tecrübe aynı şekilde Tanrı tecrübesinin bir parçasıdır. Ancak bu tecrübe Tanrı'nın tecrübesi gibi değildir.
2. Bu bireyin planı benzer bir biçimde Tanrı'nın kendisinin seçtiği evrensel planın bir parçasıdır. Tanrı'nın bilinçliliği kendi bütünlüğü içinde şeffaf bir biçimde açık şuurluluğuna biçim verir. Her ne olursa olsun genelde bütünle olan böyle bir ilişkide bizim şuurluluğumuz herhangi bir şuurluluğun kısmi bir unsuruna sahiptir.
3. Royce'a göre birey özgürdür, hatta Tanrı'nın özgürlüğü kadar özgürdür. Zira bireyin bilincinde bu bireyselliğinin dışında Tanrı'nın tüm yaşamında tamamen hiçbir şeyle belirlenmeyen bir unsur vardır. Üstelik bu unsur yani, onun dikkatlice seçilen ideali ne bireysel tecrübenin muhtevalarıyla belirlenebilir ne de sadece bireysel düşüncenin gerekli olan kurallarıyla belirlenebilir.

Böylece birey, tanrısal yaşamda evrensel olarak özgürdür ve aynı zamanda, Tanrı'nın özgürlüğü gibi aynı özgürlüğe sahiptir; ancak bireyin özgürlüğü Tanrı'nın Mutlak olan özgürlüğü gibi değildir. Nitekim kişi, kendi idealini özgür bir biçimde seçer ve o, sadece bilinçli bir seçicidir. Aynı zamanda seçtiği ideale özgür bir biçimde sahiptir. Kişinin bu idealinin seçimi, bir başka deyişle bu kişilik olarak onun varlığı, kendi temel karakterinde bu eşsiz ve bireysel olarak dikkat çekici tutum dışında tanrısal yaşamın hepsinde hiçbir şeyle belirlenmez. Tabiri caizse Royce, bireyin Tanrı'ya şunu söyleyebileceğini ifade eder: "Ben özgür değilsem, sen de özgür değilsin."<sup>304</sup>

Royce'un tüm bu anlattıklarından da anlaşılmaktadır ki, tanrısal İrade sadece dünyanın somut ve farklılaşan bireyselliğinde ifade edilen Mutlak'ın bir yönüdür. Bu vesile ile dünya sadece saf idealaların soyut bir dünyası olarak değil, aynı zamanda açıkça ortaya konan bireylerin dünyası olarak ortaya çıkar ve Mutlak tecrübenin aşkın birliğinde bilinir. Bireyselliğin varlığı aslında Tanrı'nın iradesinin bir ifadesidir.

---

<sup>303</sup> Royce, **WI**, C. 2, ss. 150-151.

<sup>304</sup> Royce, **CG**, ss. 292-296.

### 2.1.3 İnsan ve Tanrı'nın Birliği

Royce, "Dünya ve Birey" (*The World and The Individual*) adlı eserinin ikinci cildinde "İnsan ve Tanrının Birliği" konusuna değinir. Burada tıpkı daha önceki bölümlerde de değindiğimiz üzere insan ve Tanrı'nın bireyselliğinden bahsederek, bu ikisi arasında olması gereken bağın nasıl olduğuna dikkat çeker. Öyle ki düşünürümüze göre kişi, kendi ferdiyetini Tanrı'da bulur. Kişinin bir şeye bağlı olması onun değerinin ve özgürlüğünün ön koşuludur. Aynı zamanda kişi, bilinçli bir varlıktır ve onun hayatı geçici olarak gözlemlenir ve araştırılır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Royce, Tanrı'yı bir kişi (zat) "person" olarak nitelendirir. Geçici olarak düşünüldüğünde, Tanrı'nın hayatı mükemmelliğe doğru tam bir çaba olması nedeniyle tümüyle bir şuur alanıdır. Bu evrenin farkında olmak demek; geçici zamanda andan ana, eylemden eyleme, tecrübeden tecrübeye, aşamadan aşamaya olmayı onaylamaktır. Ebedi olarak düşünüldüğünde Tanrı'nın yaşamı, bu sonsuz geçici süreci içine alan ve bilinçli olarak O'nun kendi hayatını tek hayat olarak araştıran sonsuz bir bütündür. Tanrı, böylece bir kişi (zat) dir. Çünkü Royce'un daha önce de belirttiği üzere Tanrı, kendi kendini bilendir ve şuurlu olması nedeniyle tamamen ebedi mükemmelliğin özüdür. Royce'un bu konudaki düşünceleri şöyledir:

*Senfonideki ilk akort ile son akordun görevi birbirinden nasıl ayrılmaz bir parça ise, yani biri olmadan diğeri olmazsa, sonsuz ve sonlu düzen arasındaki ilişki de aynı onun gibidir. Tanrı, "Mutlak varlık" olarak kendi bütünlüğü içinde şuurlu, zamanın içinde değil, fakat zamanın dışında da değildir. O, bütünüyle sonsuz zamanı ihtiva eder. O'nun kendi sonsuz senfonisinin akortları vaktinde birbirini izler. Tanrı için bu, hemen hayatın bütün senfonisi olur. Üstelik gerçekten bizim doktrinimize göre dünyanın ardışık süreçlerinin geçici sonuçları ve tüm yaradılışın hareket ettiği tek bir dünyevi olay yoktur. Bu nedenle evrendeki her geçici an, Tanrı'nın mükemmelliğini' araştırmayı ihtiva eder. Nitekim zamanın hiçbir anında bu mükemmelliğe ulaşamaz. Sonsuz bütünlüğü bu mutlak arama sürecini düşündüren tek şuur mevcuttur. Her anda ve dünyevi düzende Tanrı'nın arzusu, bizzat kendini ifade etme süreci içindedir. Evrende her geçici an, Tanrı'nın mükemmelliğini aramayı ihtiva eder. Nitekim zamanın herhangi bir anında asla bu mükemmelliğe ulaşamaz. Dünyevi düzenin her anında Tanrı'nın arzusu kendini ifade etme sürecindedir. Hiçbir şey gerçekten evrenin bütünlüğünden ayrılamaz. Bu nedenle her geçiş kendi sınırlı tecrübemizde bir kazanç olduğu gibi aynı zamanda bir kayıptır da. Bu nedenle hiçbir ilerleme sadece bir ilerleme değildir. Her büyüme aynı zamanda bir çürümedir. Geçici iyiliğin her başarısı, aynı zamanda dünyevi bir hastalığın ıstırap çekmesidir.*<sup>305</sup>

<sup>305</sup> Royce, **WI 2**, ss. 418-419.

Bu düşünceler ekseninde Royce, insanın da bir kişi (*person*) olduğunu ve onun “mutlak bir kişi” olmadığını ifade eder. Zira insan, bir başkasından ziyade kendi bilincine ihtiyaç duyar ve kendisinin ne olduğunu, onu çevreleyen tüm evrenin tamamıyla var olduğunu keşfederek anlar. Bununla birlikte insan bilinçli bir varlıktır; onun yaşamı dünyevi olarak düşünüldüğünde işleriyle kendini tamamlar niteliktedir. Daha önce de ifade ettiğimiz beşeri ben, (*human self*) ne bir şey, ne de bir öz’dür; fakat anlamlı bir hayattır. Ben (*self*), kişisel olarak amacımı, değerimi, görevimi, arzumu, ümidimi ve hayatımın gerçeği ile ne olduğumu diğer bireylerin karşısında yerimi alarak bilirim. Kısacası ben (*self*), bunlarla benimdir. Eğer ben, her hangi bir realiteye sahip olursam, o vakit başka hiç kimsenin yapamadığı ve ifade edemediği anlamlı bir şeyi yapabilirim. Ben, başka hiç kimsenin sahip olmadığı göreceli özgürlüğe sahibimdir. Benim amacımın eşsizliği, hakkımdaki tek temel gerçektir.<sup>306</sup>

Diğer taraftan Tanrı’nın bakış açısından ve Tanrı’ya ilişkin olarak bir şeye saygı duymayı seçmek, gerçek bir ben olarak görülür. Royce’a göre zira başlangıçtan itibaren gözlemlenen bu anlık arzu, kendi doğruluğuna ve sonsuz varlık alanının hepsiyle şuurlu ilişkiye sahiptir. Bu nedenle biz insanlar, gerçekten şu an bile bütünüyle bu geçici anın gerçek bireysel anlamının şuurunda değilizdir. Fakat Tanrı’da bu anlam şuurlu olur. Kuşkusuz Royce, Tanrı’nın dünyevi ve ebedi iki yönü olduğuna inanır. Dünyevi olarak düşünüldüğünde Tanrı, sadece şu an var olan bir varlıktır ve onun Tanrı olarak görülmesi evrende her iki olayın aksine ne başka bir olay ne de başka, bir ben’in diğer ikinci bir olayın tersine ve keza her iki hadisenin zıttına başka bir ben ve başka bir hadise olmaması nedeniyle kendi eşsiz zıtlığından ibarettir.<sup>307</sup>

Kuşkusuz insanın kendi benliği şunu söyleyebilir: Beşeri ben olarak burada ve şimdi tam vaktinde bilinçli bir şekilde kendi bireyselliğimin ne olduğunu ya da gerçekten kendimin ne olduğu bilmiyorum; ancak benim ne olduğumu Tanrı bilir. Tanrı, ebedi dünyada bizim onunla olan nihai birliğimizde bizi bilir. Biz de, kendi kendimizi reel olarak Tanrı’da biliriz. Filozofumuzun düşüncesine göre, Tanrı’nın mükemmel arzusunu paylaşmak, bizim arzumuzu tüm diğer yaşamlardan farklı olarak bu eşsiz hayatı, kendi hayatımızı hoşnut eden şeyi her bakımdan kesinlikle bilinçli olarak bulmaya bizi götürür ve bizim hayatımızı o şekilde mutlu kılar.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> Royce, s. 424.

<sup>307</sup> Royce, s. 428.

<sup>308</sup> Royce, ss. 432-433.

O halde düşünürümüze göre kaçınılmaz olan sonuç şudur ki; her ben, ebedi âlemde kendi bireysel anlamının bir şuurunun bu eşsiz bireyselliği idrak etmesi gerçeğine dayanarak, kendi arzusunu Tanrı'nın isteği doğrultusunda yerine getirerek kazanır. Bununla birlikte burada bizim geçici olarak mevcut şuurumuzdaki bireyselliğimiz esrarengizdir. Ona göre biz, ebedi âlemde bireyselliğimizin ne olduğunun farkına varacağız; lakin ne olduğumuzun farkına Tanrı'da varırız. Çünkü Tanrı'da biz, arzularımızın onunla olan birlikteliğimizle nasıl yerine getirildiğinin farkına varırız ve bizim Tanrı'daki yegâne paylaşımımız sayesinde, onun arzusunun hoşnutluğunu da nasıl kazanacağımızın farkına varırız ve Tanrı'yla olan bağlılığımızda ebedi âlemde uyanırız.<sup>309</sup>

Şu ana kadar Royce, bizim Tanrı'ya olan bağlılığımızın şuurulu veçhesinin bir ifadesini belirtmiştir. Bu öyle bir ifadedir ki "ben" (*self*), dünyevi sabrına ilişkin olarak hala muğlâk görünür. Ona göre, şüphesiz ki Tanrı'da her bireysel ben, kendi dünyevi çabasının yetersizliği ve bu mevcut ölümlü şuurumuzun alevlenen şekli dışında bütünüyle bir bilinç formuna sahip gibi görünebilir. Josiah, tam olarak böyle bir iddiayı gerçekten bir felsefi ölümsüzlük kavramının başlangıcı olarak görür. Netice itibarıyla yukarıdaki tüm anlatılanlardan anlamamız gereken şey; Royce'un bireyselliğin gerçek olduğunu ve tüm yaşamımıza ait olduğunu iddia etmesidir. Fakat bireysellik, bizim mevcut beşeri şuur formumuzda gerçek bir bireysellik olarak görünmez. Tanrı'yla olan ebedi bağlılığımızda biz, kendi mevcut hayatımızın amaçlarının ifade ettiği şeyi idrak ederiz. Lakin sınırlı benliğimiz geçici bir amaca ulaşabilir, ölebilir ve sona erebilir. Filozofumuzun bu konudaki düşünceleri şöyledir:

*Ölümün ne olduğunu sağduyu bize söyleyemez. Geçici dünyada bireysellik ve geçicilik samimi şekilde evrenin görünümüne bağlıdır. Şayet bizim beşeri dünyamız herhangi yeterli bir anlamını bizim için kazanırsa, bununla beraber bir gerçek olarak bu süreç, beşeri görüş açımızdan sınırlı bir süreklilik olarak ortaya konulur. Böylece ilkbahar sona erer, gençlik ölür, sevgi kendisini kaybeder; tekâmül, bizim şu an gördüğümüz üzere el ele çürümeyle devam eder. Herşeyden çok, beşeri bireylerin yaşamları fiziksel ölümden bir sonla karşılaşır. Bizim görüş açımızdan o kadar anlamsız ve o kadar irrasyonel olan bir sonuç, kaderin kudretinin ve görünüşe göre bizim beşeri varlık biçimimizin ümitsiz köleliği yer alır ve şimdi bizim geçici dünyamızda bu somut ölüm örnekleri ve bilhassa etkili olarak onları düşünme ve dokunaklı dünyevi geçici durumları bir kez daha sorarsak, idealistlik görüşümüzle böyle bir ölüm, bir gerçek olay olarak nasıl mümkündür? Burada sınırlı bir hayat parçası vardır. Ben, bazı derin iç anlamı mevcut beşeri amaçlarımız açısından onun ne olduğunu merak etmem. Bu, bir annenin çocuğuna olan sevgisinin hayatı, doğaüstü bir mutluluğu düşleyen iki sevgilinin*

<sup>309</sup> Royce, ss. 434-435.

*yaşamı, bir askerin bayrağına olan sadakatine ilham veren coşkunluk, bir sanatçının idealine olan arzusu ya da bir azizin, devlet adamının, kahramanın bütün bir bireysel hayatı olabilir. Şu an bir annenin bebeğine olan sevgisi bebeğin belki de kötü ve acı ilham eden olgunluk içinde yetişirken anne için kıymetli bir anı olur.*<sup>310</sup>

Aslında Royce, ölümün varlığının özellikle ölümle ilgili yapılan tanımlamaların sadece negatif terimlerle olmasından rahatsızdır. Bir idealist olarak Royce da, tıpkı tüm diğer filozoflar gibi “ölüm nedir?” sorusunu sormuş ve cevap bulmaya çalışmıştır. Öyle ki düşünürümüz, ölümün pozitif bir gerçek olduğunu kabul eder. Çünkü o, ölümü sadece negatif bir şey olarak düşünmez. Ona göre, gerçeklerin şuuruna varma nihayetinde Mutlak olanın şuuruna varmadır. Mağlup olmuş bir amaç da böylece bilindiği müddetçe o vakit sona eren olarak bilinir. Kuşkusuz bozuk bir amaç, “Bu benim amacımdı, fakat geçici olarak ben, daha fazla onun kendisini araştırmıyorum. Ben onu terk ettim. O artık benim hayatımın bir amacı değildir.” diyerek bazı şuurlu varlıkla bilinir.<sup>311</sup>

Ancak burada şunu hemen belirtmek gerekir ki Royce, ben (self) kavramından yola çıkarak geçmiş ve gelecek hakkındaki bilgilerimizin durumunu ortaya koymuştur. Ona göre, geçmiş hayatımızın sona ermesi, önceki amacımızın devam etmemesi, kendi anlamına sahiptir ve bu anlam en geniş anlamda devamlılık arz eder; ama yeni ben’imiz, ölümün anlamını gördükçe, önceki ben’imiz ölmüş ya da bir başka deyişle yeni ben, gerçekten eski ben’in anlamının üstüne geçebilmiş ve ona dâhil olmuştur. Yahut gerçekten iki ben, bir bireyselliğin gelişmesindeki aşamaya şekil vermiştir. Bu anlayışla Royce, kendi idealistik dünyasında ölümün mümkün olduğunu kabul eder. Ona göre birey, dünyevi olarak ölür ve ebedi dünyada niçin öldüğünün farkına varır. Sonucunda insanın tüm bireyselliği, ölen bireyselliğiyle doğru anlamda devam eder.<sup>312</sup> Aynı şekilde Hegel’de insanın ancak tam ve gerçek anlamda ölümlü olması koşuluyla; yani zaman içinde sonlu ve bu sonluluğun bilincinde olması koşuluyla tarihsel ve özgür bir birey olabileceğini iddia eder.<sup>313</sup>

İşte bu düşünceler etrafında Royce, bireysellik ve ölüm olgusunun daha iyi anlaşılması için zihnini meşgul eden bazı sorulara cevap bulmaya çalışır. Mesela, sadakatsizlik herkes için günah olarak bilinir. O zaman “sadakatsizlik nedir?” sorusu

---

<sup>310</sup> Royce, ss. 436-440.

<sup>311</sup> Royce, ss. 440-441.

<sup>312</sup> Royce, s. 442.

<sup>313</sup> Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş, Çev.** Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001, ss. 120-121.

ve bunun gibi tüm günahlardan dolayı insanın bir suçunun affedilmesi için kendini affettirecek bazı hareketlerde bulunması gerektiğine dikkat çeker. Öyle ki bu durumu o, bir annenin bebeğini kaybetmesi ya da bir kahramanın, sanatçının kendi idealini aramasıyla bir tutar. Bu anlayışıyla o, bireyin ölümsüzlüğünün ve kişiliğinin, ilahi kişiliğin birliğinde son bulduğunu iddia eder; ancak bu durum, kişiliğimizin Tanrı'da kaybolmuş bir şey olduğu anlamına gelmemelidir. Ona göre beşeri hayatımızdan ölmüş olanların benliği, kendi bütünlüğünü ilahi olanla kazanır. Zira insan öldüğünde onun ölümü sadece ebedi dünyada olduğu müddetçe reel bir gerçek olarak mümkündür. Aynı zamanda ölümden sonra birey, bilinçli bir şekilde şunu söyler: "Orada dünyevi olarak bitmemiş olana son veren benim yaşamımdı; fakat ben şu an, kendimi daha yüksek şekilde ifade ederek, bunun nasıl ve niçin olduğunun idrakine varırım. Ben kendi huzur ve görevimi yerine getirmeyi bir başka şekilde Tanrıya ulaşmak için yaparım." <sup>314</sup>

Diğer taraftan biz Tanrı'yla olan bağımızı bilirsek, kendi şuur şeklimiz her ne olursa olsun, arkadaşlarımızın bizden farklı olduğunu ve nitekim kaderimiz ve hayatımızın ilahi bağla bağlandığını biliriz. Kuşkusuz ahlaki bir birey olmak, tüm diğer hayatlara zıt olan amaçla bir hayatı yaşamaktır. Her eylem zıtlığı vurgular ve yeni eylem için fırsat verir. Zira her ne zaman birey bir eylemde bulunursa, dünya yaşamında yeni bir durum yaratır. Bu öyle bir durumdur ki Royce, bunu daha önce hiç olmamış ve meydana gelmemiş bir durum olarak değerlendirir. Mesela, Tanrı'ya kulluk etmek kulluk için yeni imkânlar yaratmak demektir. Bizim beşeri şuur durumumuz, gerçekten ölümsüz hayatımızın geçici bir olay olduğundan kuşku duymamaktır. Böylece Tanrı'ya ibadet aslında sonsuz bir kulluk olur ve orada hiçbir en son ahlaki eylem olamaz. Netice itibarıyla Royce, üç şekilde bizim Tanrı'yla olan bağımızın ölümsüzlük ve bireysel yaşamı içerdiğine vurgu yapar. Bunlar şunlardır: İlk olarak, Tanrı'da biz, gerçek bireyler ve gerçekten şuurlu benlerizdir. Ona göre, ne beşeri düşünce ne de bizim şimdiki ve açık şuur formumuzun herhangi bir veçhesinin gerçeği, şuurumuzu açık hale getiremez; fakat bizim ebedi ve bireysel kişiliğimizin gerçekliği, Tanrı'da gerçek olmasından dolayı ve aynı zamanda Tanrı'da şu an bize ulaşabildiğinden daha yüksek bir şekilde bireyselliğimizin farkına varırız. İkinci olarak, idealistik bir dünyada bireyselliğin ölümü, dünyanın geri kalanının dışında değil, kendi bireyselliğinde bu ben olarak varlığına ölümün son verdiği bireysellik anlamında devam eder. Üçüncü olarak, hiçbir etik ben, Tanrı'yla olan bağlantıda her zaman başarılan olarak kendi görevini tetkik edemez. Royce'a göre

---

<sup>314</sup> Royce, **WI 2**, ss. 442-443.

biz, çoğu kez sınırlı bir varlık olarak beşeri bireysellikten bahsederiz. Dünyevi düzende beşeri birey, her yerde yer alır. Zira beşeri birey, geçici bir varlıktır ve zamanın herhangi bir anında o, şimdiye kadar sınırlı bir zaman içinde yaşamıştır. Nitekim o, sınırlı bir görevi başarmıştır ve yaşamı bitmemiş birisi olarak kendi dünyevi geleceğini araştırır.<sup>315</sup>

Royce, (*The World and The Individual*) de dört felsefi akım hakkında özellikle varlığa bakışı hakkında bazı tahlillerde bulunmuştur: realizm, mistisizm, idealizm ve eleştirel rasyonalizm. Ona göre realistler, ölümü bağımsız reel bir gerçek olarak kabul ederler. Bir mistik ise bu soruya cevap vermeden bırakabilir. Mistik anlayışa göre ölüm bir illüzyondur (hayal). Eleştirel bir rasyonalist basitçe şöyle söyleyebilir: “Ölüm varlığın geçerli bir yasasıdır ve tüm sonlu şeyler yok olur.” Fakat Royce, idealistlerin ölüm olgusuna bakışının farklı olduğuna vurgu yapar. Ona göre idealistler, herhangi bir objeye varoluş yüklediğinde diğer bir göreve sahiptir. Mesela, “var olmak” bir amacı yerine getirmek demektir. Şayet ölüm hiçbir surette gerçek değilse, o zaman sadece bir amacı yerine getirdiği müddetçe gerçektir. Lakin şu an için “amacın şimdiye kadar yerine getirilmediği bir hayatın son bulmasıyla hangi amaç yerine getirilebilir”, gibi bir soru pekâlâ aklımıza gelebilir. Royce’un bu soruya cevabı ise, böyle bir hayatın son bulmasıyla yerine getirilebilen amacın, mutlaka ebedi dünyadaki bir amaç olacağıdır.

Diğer bir bakış açısıyla filozofumuz, özellikle “Felsefenin Dini Veçhesi”nde Tanrı-insan ilişkisi hakkında gerçekten de çok somut çıkarımlarda bulunmuştur. Ona göre mesela, bu dünyanın tüm güçleri hakkında ve bu sınırlı sürecin sonucu hakkında agnostik olan bir kimse, sonsuz bir sebebin her şeyin üstünde, her şeyle beraber, her şeyi kuşatan, her şeye hâkim olan, yanılmaz ve mükemmel olduğuna güven vermede rahata erecektir. Bu düşünceye göre bu agnostik olan kimse şu söze kulak verebilir:

*Sen, her şeyi bilen ve Tek olan; bizi görüyorsun, bizim ne olduğumuzu ve nasıl çaba sarf ettiğimizi de görüyorsun. Sen, bizim bedenimizi biliyorsun ve biz bir hiçken bile sen bunu biliyordun. Bizim idealimiz senin mükemmelliğindedir. Senin eserin bizim ahlaki rahatlığımız için yeterlidir. Sen, iyilik için bizim küçük bir çaba sarf etmemizde bizi destekleyersin ve bizim iyi ve kötü her şeyimizi bilersin. Senin yanında biz değersiz, aşağılık değilizdir. Hâkim olan olarak sen, bizim bu zayıf bireysel yaşamımızda bile her şeyden daha iyi olduğumuzu söylersin. Sen bizim zayıflığımızı, körlüğümüzü, acımızı, kederimizi, iyi günde kötü günde gelecekte haberi olmayan pek çok şüpheyle kafası karışmış,*

---

<sup>315</sup> Royce, ss. 444-445.

*günaha eğilimli olan tümüyle korku, tereddüt, miskinlik içinde olduğumuzu bilirsin. Hakikati sen olarak bilmek, onu bilmektir. Senin eserin olarak tümüyle daha yüksek bir hayatı bilmek, eserinin her şeyin üstünde olduğunu bilmek ve sanatını tek bir ruh olarak mükemmel olarak bilmektir. Bizim müphem bir şekilde sende anlamayı amaçladığımız şey, parlak bir ışıktır. Bulmaya çabaladığımız barış sende tecrübe edilir. Biz, haklı olmaya çalıştığımızda senin hem bizim çabalarımızı hem de başarı ve başarısızlıklarımızı gördüğünü biliriz. Bunda biz rahatlarız. Biz, yok oluruz, Sen var olmaya devam edersin. Bizim ki, senin ebediyetin değildir; fakat senin sonsuzluğunda biz, iyilik karşısında isyankâr olarak değil, fakat iyiliğin yapıcısı olarak hatırlanırız. Senin sonsuz gerçekliğinin bu kısmı üzerinde kusurlar olarak değil, fakat sonsuz yaşam ağacının dalları üzerinde kısa bir zaman için ilerleyen sağlıklı yaşamlar olarak hatırlanırız. Senin için hiçbir şey unutulmaz.*<sup>316</sup>

Daha açık bir ifadeyle Royce, sonsuz yaşam kavramında bütün hakikatin tamamen sonsuz bir anın birliğinde mevcut olduğunu iddia eder. Ona göre, dünya bir yığın farklı olgulardan ibaret değildir, fakat sonsuz için her bir olgu kendi yeri nedeniyle sadece sonsuz birlikte ne olduğudur. Yaşam dünyasında o zaman olmasını arzu ettiğimiz şey, organik bir bütün ve bireysel benlerin bu mutlak hakikat okyanusunda damlalar olmasıdır. Royce, hakikatin Tanrı olduğunu söyler. Onun varmış olduğu bu hüküm, hiçbir anlamsız soyutlamadan ibaret değildir. Bu, her yaşam eylemini muhafaza etme anlamına gelir. Royce, bu noktada şu soruların önemine dikkat çeker: Ey insan sen neredesin, Tanrı'da değil misin, kime konuşur, kiminle yola çıkarsın, yaşamının ortasında olan bu şey hangi hayattır, ulaşmaya çalıştığın tüm bu şeyler nelerdir, sanatta hoşlandığın tüm bu güzellik, devletinde üretmeye çalıştığın bu birlik ve düşüncende peşinden gittiğin bu hakikat kimindir? Sen, hiçbir zaman görmez, işitmez, dokunamaz, elleyemez ve Tanrı'dan başka hiçbir şeyi sevemezsin. Bu hakikati bil! Ve Tam olarak Tanrı'ya hizmet et! Hayatını kendi anlamı içinde sonuna kadar yaşa! O, Tanrı'nın hayatıdır.”<sup>317</sup>

Görüldüğü üzere Royce, en iyi olarak arzu edilen şeye tamamen ahlaki taraftan ulaşılabilceğini ifade eder. İlahi düşüncede mükemmellik ve ahlak anlayışı bir aradadır. Kişiye düşün görev ise, içindeki potansiyelini kullanmaya başlamaktan ibarettir. Evrensel arzu araştırdığı şeye sahiptir. Orada hiçbir eksiklik, tereddüt, çaba, şüphe, yorgunluk yoktur; ancak her şey, ebedi olarak mükemmeldir. Royce, bu anlattıklarının saf bir düşüncenin şiirsel bir ifadesi olmadığını, tamamen mantıksal bir süreçle bulmuş olduğu şeyin doğrudan doğruya mantıksal bir sonucu

<sup>316</sup> Royce, **RAP**, ss. 339-340.

<sup>317</sup> Royce, s. 441.

olduğunu söyler. Öyle ki onun Tanrı'sı, hiçbir eksikliğe sahip olmayan, kötülükle mücadelede bize acıyan, her şeyi kuşatan bir Tanrı'dır.<sup>318</sup>

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılmaktadır ki, Royce'un Tanrı-insan ilişkisi bağlamında onun Tanrı'sı, insanı kendinden daha iyi anlayan, her şeyi bilen tek mükemmel bir varlıktır. Öyle ki, onda sadece iyilik vardır ve kötülüğe ait hiçbir düşünce yoktur. O'ndan hiçbir şey saklanamaz. O, bizim ne olduğumuzu tamamen bilir. Kısacası teizmin Tanrı'sı Royce'un Tanrı'sıdır; ancak Royce'un, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Mutlak ve Tanrı hakkındaki bazı düşünceleri, özellikle onun "panteist, bilgi yüklü eşsek" gibi sıfatlarla nitelenmesine neden olmuştur. Aslında O, "Modern Felsefenin Ruhunda" da ifade ettiği üzere kendisinin "teist" olduğunu söylemiştir ama yer yer teizmin dışına çıkan düşüncelerinden dolayı yukarıdaki bu sıfatlarla nitelendirilmekten de kaçamamıştır.

#### 2.1.4 Hata Olasılığı ve Hakikat Anlayışı

Royce'un ilk yıllarındaki felsefe problemi "hata olasılığı"nın (*possibility of error*) mümkün olup olmadığıdır. Gerçekte bu, Royce'un en önemli eseri olan "Felsefenin Dini Veçhesi" nin ana konusunu temsil eder. Öyle ki Royce, Mutlak'ın varlığını kabul eder ve bu Mutlak'ın varlığını hata olasılığından çıkararak kanıtlamaya çalışır. Böylece "hata olasılığı" sorunu, Royce'un ilk yıllardaki felsefesinin merkezi konusunu oluşturur. "Hata olasılığı" için koşul olarak Mutlak hakikat ya da sonsuz düşünce var olmalıdır ve tüm gerçeklik, sonsuz düşüncenin birliğinde mevcut olmalıdır. Bu anlayış, Royce'un ilk yıllarında bulunduğu mutlak hakikat anlayışıdır.<sup>319</sup>

Diğer taraftan Royce'un bu "hata olasılığı" görüşü, Mutlak anlayışının kuramsal olmaktan öte bir şey olduğunun ispatıdır. Ona göre emin olabileceğimiz tek şey dünya hakkında hataya düşebileceğimiz gerçeğidir.<sup>320</sup> "Hata Olasılığı ve Hakikat Anlayışı" Royce'a göre, sağduyumuzca Tanrı'nın var olup olmadığını sormak arzusundadır; fakat her hangi bir şey hakkında bir hatanın var olabildiğinin nasıl mümkün olduğunu araştırma konusunda isteksizlik mevcuttur. Sağduyumuz bu gibi konularda biraz sabırlı olmalıdır. Royce, şu soruları sorar: Hatanın mümkün olması nasıl bir şeydir, ya da başka bir deyişle, bir hata nedir? Ona göre hata, birçok

---

<sup>318</sup> Royce, s. 443.

<sup>319</sup> Veliu, ss. 2-3.

<sup>320</sup> Bilgin, s. 72.

anlamı olan bir sözcük olup, hata ile çoğunlukla hoşnutsuzluğumuzu ve ortaya çıkaran sadece bir ifadeyi anlatmak isteriz. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Hata, bizim kişisel olarak hoşlanmadığımız bir fikirdir ve çok şaşırtıcı bir özelliğe sahiptir. Eğer bir ifade hatalı ise, sağduyu gönüllü bir şekilde bunu kabul edecektir. O, gerçeklere sahip olan her “doğru zihne” hatalı görünmelidir. Bu nedenle bir insanın kişisel beğenisi, onu tanımlamak için yeterli değildir. Aksi takdirde, var olan zihinler kadar hata çeşidi olabilir. Kişisel beğenisinin herhangi belli bir durumda bir hatanın ne olduğu hakkında karar vereceği “doğru zihinler” dir; fakat o zaman normal bir zihin nedir, doğru zihinle hüküm veren kimdir, sağduyunun bu noktada sınırsız bir geri çekilme içinde hareket etmesi zararlı olarak görünebilir? Bu fikrin bir hata olduğunu söylüyorum. Bununla neyi anlatmak istiyorum, o fikirden hoşlanmadığımı mı anlatmak istiyorum, Hayır, ben daha çok ondan hoşlanmamam ya da onu kabul etmemem gerektiğini anlatmak istiyorum. Niçin böyle olmalı? Çünkü idealde doğru düşünceli kişiler, belli gerçekleri göremez ve onlar hakkındaki fikirleri muhafaza edemez. O halde çok fazla hatanın neden olduğu ve konu üzerine daha çok neye ihtiyacı olduğunu sağduyunun bilmediğini genelde göstermek ve bizi rahatsız etmemesi için sağduyuya izin verelim. Hiç kimse konu üzerinde bir şüpheye sahip değildir. Biz sadece hatanın var olduğunu ve onun nasıl var olduğunu sorarız.<sup>321</sup>*

Royce, bu düşüncelerden hareketle hatayı mümkün kılan şartlar üzerinde durur. Öyle ki ona göre sağduyu, bir iddiayı doğru ya da yanlış olarak diğer iddia ve düşüncelerden uzak ve sadece kendi konusuyla alakalı olarak dikkate alır. Zira sağduyu için her hüküm, ayrı bir yaradılış olarak kendi objesine bakarak göze çarpar ve onunla uyumlu olmaya çalışır. Eğer hüküm başarılı olursa, biz hakikate sahip oluruz. Şayet hüküm başarısız olursa, biz hataya sahip oluruz. Bir hüküm bir düşünce organizmasının bir parçası olmadıkça, bir objeye sahip olamaz ve aynı zamanda anlaşılamaz. Sadece ayrı bir gerçek olarak bir hüküm kendi kendinin ötesinde anlaşılabilir bir objeye sahip değildir. Bu nedenle sağduyunun önceden var olduğunu varsayma, ilave edilmelidir yoksa terk edilmelidir. Şu halde, ne bir hata ne de sadece daha yüksek bir kapsayıcı düşünceyle alakalı doğru ya da yanlış hükümler vardır. Bu hükümler öyle hükümlerdir ki, son tahlilde sonsuz (*Infinite*) ve her şeyi kuşatan (*all-inclusive*) olarak farz edilmesi gereken şeylerdir. Royce, bu sonuca ne bir mistik anlayış, ne bir vahiy, ne de daha önceki tartışmalarda kullanılan sadece herhangi postülatla ulaşılabileceğini, bilakis kendi düşüncemizin anlamının kuru analizi ve sadeliği ile ulaşacağımıza dikkat çeker.<sup>322</sup>

<sup>321</sup> Royce, **RAP**, s. 391.

<sup>322</sup> Royce, s. 393.

Royce’a göre, bizim bir fikre yanlış ya da hatalı dememizin sebebi, sonuçlarının belli öncüllerden kaynaklanması ve yanlış bir iddiayı taşımasındandır. Bu nedenle genellikle “hata” dediğimiz şey, kendi objesiyle uyumlu olmayan bir hüküm olarak tanımlanır. Hatalı hükümde özne ve yüklem öyle birbirine bağlanmıştır ki, objede temel ilkelere uygun gelenler birbirine bağlanmamış ve böylece hüküm yanlış olmuştur. Şimdi bu tanımda bir şey dışında hiçbir şey şüpheli ya da muğlâk değildir. Yani yargı ve objesi arasında var kabul edilen ilişki dışında muğlâk değildir. Tanım, gayet açık olarak bir hükmün kabul edilebilir ya da kabul edilemez bir objeye sahip olduğunu varsayar. Bir iddianın objesi ne özne ne de yüklem olarak var sayılır; bilakis o, yargının dışındadır ve kendi doğasına sahiptir. Üstelik hiçbir yargı aynı objeye sahip değildir. Yargılar, sadece kendi tasarlanan objeleriyle uyuşmayarak yanılır. Royce, daha açık bir ifadeyle planlanan her şeyin bilinen bir şey olduğunu ve bir hatalı hükmün objesinin bile planlandığını iddia eder. Bir hatalı hükmün objesi bile bilinen bir şeydir. Herhangi bir hükmün objesi sadece o zaman idrak edilen dünyanın bir parçasıdır. Sadece o parça ve o görünüm, var kabul edilen bir gerçekliğin unsuru olarak bu hükmün amacı için kavranılan bir şeydir. Sadece böyle bir an için kavranan hakikatin bir parçası belki, tek bir iddianın objesi olarak herhangi bir düşünce anında mevcut olabilir. Diyelim ki biz, silahımızı bir hedefe doğrultmuşsak, o hedefi vurma konusunda başarısız olabiliriz. Çünkü bir hedefi seçme ve vurma tamamen birbirinden farklı eylemlerdir; fakat hüküm vermede, objeyi seçme ve onu bilme birbirinden ayrılmaz bir şey olarak görülür. Royce’a göre asıl önemli olan soru burada hatalı olan ile olmayan hükümlerin birbirlerinden nasıl ayrılabilirliği. Diğer bir zorlukta, hatanın sadece mükemmel bir şekilde iyi bilinen ve hakkında imkânsız olmadığı aynı zamanda tamamen bilinmeyen şey hakkında ve hatanın doğrudan doğruya kendisiyle çatışması dışında eşit derece imkânsız olduğuna dikkat çekmektir. Bu bilinmeyen şey hususunda Royce, mesela bir kimsenin boşlukta bir ejderha ile akşam yemeği yediğini söylemesini, “saçma bir durum” olarak değerlendirir. Bu nedenle de bu durumun bir hataya imkân verdiğine işaret eder. Ona göre, anlamsız sözler sadece kendisiyle çatışma içerdiğinde hatalı olurlar.<sup>323</sup>

Araştırmamıza konu olan filozofumuz, “Felsefenin Dini Veçhesi’nde bir insanın bir başkası hakkında nasıl hataya düşebileceğini incelemek amacıyla iki kişiyi ele alır. Bunlar John ve Thomas’dır. Herhangi iki kişi arasındaki bir konuşma

<sup>323</sup> Royce, ss. 397-399. **Bkz.** P. Karen Murphy, “The Philosophy in Thee: Tracing Philosophical Influences in Educational Psychology”, **Educational Psychologist**, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., S. 38, 2003, ss. 38-42.

için en az dört kişinin bulunması gerektiğini kabul eden Royce, John ve Thomas'ın aralarında konuşurlarken, onların "gerçek John ve Thomas" olduğuna her ikisinin de kendilerine ait fikirlerinin olduğuna dikkat çeker. Royce, bunların her birisinin görüşlerinin kendi görüşleri olduğunu ve "hazır altı kişinin" konuşmak için kalabalık bir ortam oluşturdıklarını kabul eder. Bu kişilerden dördü ele alındığında yani:

1. Gerçek John
2. Gerçek Thomas
3. Thomas olarak John'un onu düşünmesi
4. John olarak Thomas'ın onu düşünmesidir.

John, "hüküm verdiğinde kim hakkında düşünür?", açık ve net bir şekilde onun düşüncesine bir obje olabilen, yani onun Thomas düşüncesi. O zaman kim hakkında o hata yapabilir, kafasındaki Thomas hakkında mı? Hayır, o, kafasındakini çok iyi bilir. Onun Thomas fikri, kendi düşüncesidir ve olmasını iddia ettiği şey kafasındaki şey içindir. Yoksa reel Thomas hakkında mı? Hayır, Thomas'ın hiçbir zaman onun düşüncesinin bir parçası olmamasından itibaren John, kendi düşüncesinde reel Thomas'la ilgili olarak hiçbir şey yapmaya sahip değildir. Çünkü sağduyuya bu o şekilde görünür. Royce, burada bir yanlışlığın olması gerektiğini söyler. Çünkü bizim reel Thomas hakkında hata yapabileceğimizden emin olduğumuzu ifade eder. Ona göre biz, kendi kendimize hata içinde değilizdir. Sağduyu onu yapmıştır. Sağduyunun da söylediği gibi Thomas hiçbir zaman John'un düşüncesinde olmamıştır ve bununla beraber John, Thomas hakkında yanılabilir. Öyleyse bu karışıklık nasıl çözülecek?

Royce'a göre, sağduyumuz kesinlikle objelerin bizim dışımızda olduğu konusunda ısrarcıdır. Mesela, ben bir yargıya sahip ve diğer varlık da benim düşüncemde olmayan bazı dış obje ve yargılarımı anlarsa, düşüncenin bazı eleştirel hususlarda objeden nasıl farklı olduğunu idrak edersem, bu varlık benim iddiamın bir hata olduğunu söyleyebilir. Eğer Thomas kendi hakkında John'un düşüncelerini bilebilirse, o zaman Thomas, muhtemelen John'un hatasını görebilir. John'un düşüncesinde hata ile anlatılmak istenen şey işte budur; fakat Royce'a göre, bir düşüncenin herhangi nadir bir objeyle sadece anlaşmazlığı düşüncüyü hatalı yapmaz. Hüküm kendi seçilen objesiyle uyumlayabilir. Eğer John, hiçbir zaman düşüncede Thomas'a sahip değilse, John kendi objesi olarak reel Thomas'ı nasıl seçebilir, öyle olsa bile, John'un dışında benzer bir şekilde reel bir Thomas'ın

var olduğunu tesadüfen var kabul etsek, John'un kendi ideal Thomas'ına attettiği bazı düşünce ve etkilerin eksikliği John'un fikrini hatalı yapar mı? Hayır, çünkü o sadece kendi idealindeki Thomas hakkında konuşur ya da konuşabilir. Reel Thomas diğer odadadır, o arka taraf hakkında hiçbir şey bilemez. John'un Thomas'ı kendi hayalindeki Thomas'dır. Bu hayal onun hakkında düşündüğü ve yargılamada bulunduğu şeydir. Onun düşüncesi kendi tutarlılık ya da tutarsızlığına sahip olabilir.<sup>324</sup>

Royce'un bu anlattığı örnekten çıkarılacak sonuç, hükümler kendi objeleriyle uyumlu olmadıklarında sadece yanlıştır. Mesela, kör bir insan belli renk birleşimlerinin reel etkileri hakkında doğru olduğu kadar yanlış yargıda da bulunabilir. Sağduyu her ikisi içinde hem John, hem de Thomas'ı tanımladığı üzere bir diğeri hakkında da herhangi bir hükümde bulunabilir. Sağduyu kör birinin öğrenebildiği ve şifahen renk hakkında doğru ifadeleri tekrar edebildiği ya da renk hakkında şifahen yanlış ifadelerde bulunabildiğini ileri sürer. Fakat sağduyuya göre hiçbir durumda kör kişi kendisinde mevcut olmayan renk ideası hakkında hata yapmaz. Diğer taraftan sağduyumuzun görüşüne göre bir matematikçi, denklemleri kanıtlama konusunda hata yapabilir. Öyle ki, bir ormancı denklemlerle ilgili olarak hiçbir düşünceye sahip değildir. Bu örneklerden yola çıkan Royce, şu tutarsızlığın tüm bu sağduyu görüşüyle alakalı olduğunu ve tutarsızlığın sonucunda bununla beraber daha ileri bir izah tarzı ortaya çıkacağını ifade eder. Yani hayal türünden şeyler bizden ayrı olduğu müddetçe yanlıştır. Düşlerin dünyadaki bazı olay ve görünüşlere uygun gelmesi onu doğru ya da yanlış yapmaz.

Mesela, uzayın dışında ikinci bir dünyanın bizim dünyamıza benzediğini ya da tekabül ettiğini varsaysak bile, her andaki olayların gerçekte nerede meydana geldiğini ve dünyamız hakkında verdiğimiz hükümlerin o dünyaya ilişkin olarak gerçekten doğru ya da yanlış olmasıyla anlatmak istediğimiz şey aslında bu dünya ile alakalı olup, aslında o dünya ile ilgili değildir. Netice itibarıyla vermiş olduğumuz yargılar, hep bu dünyayı göz önünde bulundurarak verdiğimiz yargılardır.<sup>325</sup>

Royce'a göre, tecrübe ve gerçek konular hakkındaki hatalar, kesinlikle doğada yeterince açıktır. Somut objeler, doğanın kanunları, tarih ve gelecek hakkındaki tüm hataların bizim gerçek ve mümkün tecrübemiz hakkındaki hatalara benzer olduğuna önem verilmiştir. Biz, bir tecrübe ya da postülatı belli zaman ya da

---

<sup>324</sup> Royce, **RAP**, ss. 406-410.

<sup>325</sup> Royce, ss. 412-415.

şartlar altında olması beklenen ya da umulanın dışında olmasını ümit ederiz. Royce'a göre tecrübe konularındaki hataların yeterince genel olması şüphesizdir. Fakat tecrübelerin ne olduğu ve nasıl mümkün olduğunu tanımlama zorluğu eşit derecede aşikârdır.<sup>326</sup>

Öte yandan Royce, Mutlak görecelilik düşüncesinin kendi kendisiyle çatışmayı ihtiva ettiğini belirtir. Bu mutlak düşüncenin bireysel düşünceyle nasıl ilişkili olduğunu genelde çok basit bir şekilde tanımlayabiliriz. Birisi şu şekilde konuştuğu zaman: "Bu renk şu an kırmızıdır ve onun mavi olduğunu söylemek bir hatadır." Tek olan kapsayıcı bir bilinci temsil eder. Tek olan kendi mevcut düşüncesinde üç farklı unsuru ihtiva eder. Bu üç unsur ilk önce kırmızının algılanmasıdır. İkinci olarak objenin bu idraki ve objesiyle mutabık olmanın kendi hakikatini oluşturduğu düşünce yargısıdır. Üçüncü olarak hatalı düşünmedir. Algıyla mukayese edildiğinde hata olarak reddedildiğinde aynı düşüncede olan şey bu mavidir. Şu an için kapsayıcı bir düşünce birliğinden ayrı ve farklı bir düşünce eylemi olarak düşünüldüğünde bu üç unsur, düşünmüş olduğumuz benzer şaşkınlığa neden olur. Bizim John'un düşüncesinin kendini ve Thomas'ı ihtiva eden birleşik mutlak düşünceyle olan ilişkisini anlamamız gerekir. Gerçek John ve onun hayalindeki Thomas, gerçek Thomas ve onun hayalindeki John, her iki bireyin eksik niyetini tamamlayan, onların doğru ilişkilerini meydana getiren ve diğeri hakkında hangi tür hakikat ya da hataya sahip olursa olsun, her bir düşünceyi veren kapsayıcı bilinçteki unsurlar olarak hepsi mevcuttur. Kısacası hata, daha yüksek bir hakikatte kısa bir an ve unsur olarak mümkün olur. Yani kendi kendisinin bir parçası olarak hatayı meydana getiren bir şuurda onu hata olarak kabul etmekle mümkün olur.<sup>327</sup>

Böylece hatanın var olduğu kabul edildiğinde, sonsuz bir yığın hata imkânı olmalıdır. Hata, biz yanlış hüküm verdiğimizde bizim için ve sadece hükmün içinde hatanın daima yanlış olarak ifade edilmesiyle mümkündür. Her bir hata, maksatlı objenin kendisinin ötesinde olduğu bir yargıya ve aynı zamanda doğru yargıya tekabül eden objeye işaret eder. İki yargı cümlesi aynı objeye sahip olamaz. Zira farklı düşünceler farklı öznelere, yüklemelere, amaçlara ve objelere sahiptir, Öyle ki her hata, kendini kapsayan bir düşünceye ve onlardan her iki objeyle bir düşüncenin birliğindeki hakikate tekabül eden bir düşünceyi içerir. Yani her hata bir düşünceyi ihtiva eder. Bir düşünceyi ihtiva etmesi açısından hata ya doğrudur ya da yanlıştır. Şu halde o zaman biz, hakikat ve hataya hüküm vermede sonsuz bir düşünceyi var

---

<sup>326</sup> Royce, ss. 417.

<sup>327</sup> Royce, ss. 421-424.

kabul etmeye zorlanırız; fakat bu sonsuz düşüncenin aynı zamanda rasyonel bir birlik olması gerektiği, saf bir hakikat toplamı olmadığı, hatanın sadece objeler konusunda değil, aynı zamanda objelerle ilişkisi açısından açık olduğu gerçeği uzayda, zamanda, sadece mümkün dünyada, tüm objelerin bütün imkân dâhilinde olan ilişkileri kapsayan düşüncede mevcut olması gerekir. Böylece tüm ilişkileri hemen bilmek demek, mutlak rasyonel bir birlikte onları kendi bütünlüğü içinde bir tek düşünceye biçim vererek bilmek demektir.<sup>328</sup>

Bu düşünceden hareketle düşünürümüz haklı olarak “o zaman hata nedir?”, sorusunu sorar ve cevap olarak da hatanın eksik bir düşünce’ olduğunu ifade eder. Royce’un bu çıkarımı hatanın bir düşünce olmadığını ifade ediyor gibi anlaşılmamalıdır. Onun demek istediği şey, eleştirel bir düşünce tarafından değerlendirildiğinde hatanın bir objeye sahip olduğunun anlaşılmasıdır. Roth’a göre Royce, saçma konuşmadıkça en radikal şüphelinin bile hatanın (*error*) mümkün olduğunu kabul etmesi gerekir. Bir başka deyişle doğru ve yanlış önerme arasında gerçek bir farkın olduğunun bilinmesi gerekir. Öyle ki, “tam olarak hatanın doğasına ve şartlarının ne olduğuna ulaşmak mümkün müdür?”, sorusuna Royce, hata’yı analiz ederek ilk önce “doğru, yanlış ve hatanın” hükümlere işaret eden kavramlar olduğuna işaret eder. Üstelik hükümler bir obje üzerinde yoğunlaşan ya da seçilen bir zihinden uzak var olamazlar. Örneğin, biz “Josiah Royce Kanada’da doğdu”, hükmünü söylediğimizde bu söylediğimiz şey, objesine yani Royce’a doğrudan doğruya işaret etmez. Bu gerçek, hükmün niteliğinin hatasını meydana getirir.<sup>329</sup>

Burada asıl merkezi konu şudur: Bizim hükümlerimiz daima gerçekten hatalı olabilir mi, ya da bizim onun nasıl olduğunu bilmemiz mümkün müdür, sık sık haklı olarak yapmaya kalkıştığımız hükümlerimizden bazıları hatalı mıdır? Türünden sorulara Royce, ortak duyu tarafından desteklenen şartların yetersiz olduğu düşüncesini kanıtlamaya çalışarak cevap verir. Bu görüş, hüküm verdiğimiz objelerin esasında onlar hakkında verilen hükümlerden bağımsız olduğunu muhafaza eder. Böyle bir görüş, bununla birlikte hatanın bilgisini ya da imkânını açıklamaz. Çünkü bir hatayı meydana getiren yeterli bir dış obje, bir hüküm arasında imalı ya da maksatlı herhangi bir ilişkinin nasıl olabildiğini açıklamada başarısızdır. Biz, hatanın var olduğunu ve bazı belirli hükümlerin hatalı olduğunu sadece bildiğimizi anladığımızda, Royce’un analizi sonucuna varmış olur. Hem hüküm verilen bir obje ve hem de bir hükmü içine alan bir perspektif gereklidir.

---

<sup>328</sup> Royce, s. 425.

<sup>329</sup> John K. Roth, s. 13.

Josiah'ın analizinde ortaya koymaya çalıştığı sonuçlara dikkat çekmek önemlidir. İlk olarak bir obje ve onun hükmünün daha yüksek bir düşünceyle bilinmesidir. Öyle ki, bu obje ne dış ne de daha yüksek bir düşünceden bağımsız olarak bilinir. Nihayetinde daha yüksek düşüncenin muhtevası bizzat onun tezahürüyle kendi kendine anlaşılmalıdır. İkinci olarak bizim, imkân dâhilinde olan hataların sayıları ve dereceleri üzerinde her hangi bir sınır koymamız mümkün görünmemektedir. Royce'a göre biz, sadece hatanın hesabını vermede daha yüksek ya da daha kapsayıcı bir düşünceye gerek duymayız. Aynı zamanda bir mutlaka ya da son derece büyük bir düşünceye gereksinim duyarız. Kısacası, anlaşılır bir hata yapmak için gerekli olan bir bakış açısı üzerinde birlik olmak demek bütün hakikatin, mümkün hatanın ve buna ilaveten bu mutlak bilici ya da Tanrının kapsamlı bilgisinin tam bir farkında olmak demektir. Öyle ki, Tanrı ya da bu mutlak bilicinin kapsamlı bilgisi, onun muhteviyatının gerçekten kendi kendisinin farkında olmasının bir sonucunu içerir. Harici olmayan ya da ortak duyunun varsaydığı üzere bağımsız objeleri içerir. Royce'un düşüncesi bizim genel obje, kişi ve belli yerdeki olay ve zaman tecrübemizin aldatıcı olduğunu ifade etmez. Diğer taraftan, realitenin daima ilk bakışta görüldüğü gibi olmadığını önermesine rağmen aldatıcı olduğu anlamına da gelmez. Bizim tecrübe ettiğimiz obje, kişi ve olayların dünyası tamamen gerçektir. Aslında "hata anlayışında" Royce, gerçekliğin tamamen bir ebediyet perspektifinden zamanla kavranan bir sonsuzluk düşüncesi olduğuna inanır.<sup>330</sup>

Netice itibariyle Royce, sağduyunun bu mümkün yargısını tereddüt etmeden sonsuz bir gerçeklik olarak tanımladığını ifade eder ve hakikat ile hata ilişkisini meydana getirmenin tamamen gerekli olduğuna inanır. Ona göre, sonsuz gerçeklik olmadan bizim görüşümüz için hiçbir hakikat ya da hata akla uygun "makul" değildir. Düşünürümüzün bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyledir:

*Bu doğrudur ya da bu yanlıştır sözcükleri hiçbir şeyi anlatmaz. Biz, hakikatin doğru olduğunu, yalancılığın yanlış olduğu ile ilgili kapsayıcı bir düşünceye sahip olmadıkça, düşüncemizi açıklamayız. Bizim düşüncemiz sonsuz düşünceye sahip olabilmeye ihtiyaç duyar ve bu sonsuz yargıyla varlığın ayrıcalığı bir hata olarak bile çoktur. Eğer hüküm hiçbir şekilde kendi objesini bilemezse; o zaman o, hiçbir anlama sahip değildir ve sahip olmadığı objeye mutabık olmayı da başaramaz. Daha kararını vermemiş, karar aşamasında olan bir yargıç, yargılamasının hakiki bir yargıcı olana kadar tam bir hüküm veremez. Gerçek bir yargılama yapabilmesi için yargılamanın konusunu ve kusurlu olarak anlatılan şeylerin ne olduklarını iyi bilmelidir. Bu yargıç hayallerini, hakkında hüküm vereceği şeylerin yorumlarını ve aynı zamanda hem*

---

<sup>330</sup> Roth, s. 15.

*amacını hem de yolunu iyi bilmelidir. İçinde hiçbir gerçekliğin olmadığı sadece mümkün bir idea olan şey boş bir ideadır. Eğer herhangi bir şey mümkünse, o zaman biz öyle söylediğimizde gerçekten var olan olarak bu imkânı oluşturmak için bir şeyi var kabul ederiz. Hata imkânının şartları gerçek olmalıdır. Salt imkân boş bir hiçliktir. Eğer hatanın doğası gerekli bir şekilde ve umumi mükemmellikle belli koşulları talep ederse, o zaman bu koşullar bizzat hatanın hatalılığı kadar sonsuz ve ebedidir. Böylece hatayı meydana getiren kapsayıcı düşünce mevcut olarak varsayılmalıdır.*<sup>331</sup>

Öyle anlaşıyor ki Royce, hatanın gerçekliğine ve onun şüphesiz olduğuna inanmaktadır. Ona göre hata imkânı, sonsuz ve kapsayıcı bir düşünceyi içermelidir. O zaman sonsuz düşünce başlangıçtan itibaren kendi içinde her şeye sahip olmalıdır. Düşünce haricinde hiçbir hakikat ya da hata yoktur. Kapsayıcı düşünce dışında farklı düşüncede hiçbir hakikat ve hata yoktur. Müstakil düşünceler, kapsayıcı düşünceden ayrı olarak kendi kendilerine sahip oldukları hakikat ve yanlış arasındaki farka ne sahip olabilirler ne de onu bilebilirler. Şu halde müstakil düşünceler dünyasında bulunması gereken ne bir hakikat, ne de bir hata vardır. Tüm düşünceler, bu nedenle son tahlilde gerçekten sadece her şeyi kuşatan düşünce ve sonsuz için doğru ya da yanlış demektir. Öyle ki tüm gerçeklik, sonsuz düşüncenin birliğinde mevcut olmalıdır. Çünkü doğru hükümler onun hakkında yapılabilir ve bütün gerçeklik aynı neden için yanlış hükümlerin objesi olabilir. Bu nedenle doğru ve yanlış hükümler kendi objeleriyle beraber sonsuz düşüncede mevcut olarak tümüyle doğru ya da yanlış olmasından itibaren hiçbir gerçeklik ondan kaçamaz. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Sen, ben, hepimiz; bütün iyilik, kötülük, yanlışlık, gerçek ya da olası şeyler var oldukları üzere vardır ve onların ne oldukları ya mutlak düşünce içinde ya da mutlak düşünce tarafından bilinir. Biz, mutlak düşüncede kendi ideallerimizin ve davranışlarımızın hükmünü buluruz. Mutlak düşünce, tüm diğer mümkün hakikat gibi kendisi için iyi bir arzunun tam bir değerini bilir. Biz, sadece teorik idealizmle duraksayamayız. Bizim doktrinimiz aynı zamanda pratiktir de. Biz, ne fiziksel gerçeklerin sonsuz bir kâhinini, ne de iyi ve kötülüğün sonsuz bir kâhinliğini buluruz. Mutlak düşünce, bizim sahip olduğumuz şeyi ya da sahip olmadığımız şeyi bilir. İyilik araştırmasında biz, asla reel dünyanın neyi içermediğini araştırmıyoruz. Sonlu olan her şeyden şüphe edebiliriz, ancak sonsuz olandan şüphe edemeyiz. Dünyayı meydana getirenden, onu haklı çıkaran teodiseden bile şüphe edebiliriz. Tüm realistik okulların ontolojileri, postulatlar vasıtasıyla seçtiğimiz, kabul ettiğimiz ya da reddettiğimiz üzere sadece görüntülerdir. Biz, onların hepsinden kaçınmaya çalışıyoruz. Hiçbir Tanrılık özelliği olmayan o Tanrıları bırakıyoruz.”*<sup>332</sup>

<sup>331</sup> Royce, **RAP**, ss. 427-429.

<sup>332</sup> Royce, ss. 430-434.

Royce, mutlak düşünce olarak tanımladığı bu varlığın özelliğini çok değişik bir şekilde tanımlar. Ona göre bu varlık: “Hiçbir sonlu, gayret, uğraş, değişim, gelişim, zarar veya kazanç içermez. Sevgi, kalp ya da gönül onda olmasına rağmen her şey onun içindedir ve onun içindir. Biz onda yaşar ve hareket ederiz.”<sup>333</sup>

Öte yandan, hata imkânının hakikatle olan bağlantısına tekrar dönecek olursak Royce, hakikati değişken olarak ya da fayda açısından anlamayı özellikle pragmatistlerin anladığı şekilde anlamayı doğru bulmaz. Çünkü önceden insanlar gök bilimleri ile ilgili Batlamyus teorisini kabul ediyordu. Daha sonra ise bu teorinin gerçekliği Copernik tarafından çürütüldü ve güneş merkezli bir evren anlayışına sahip olundu. Royce’a göre bu durum, bir gerçekliğin insanlara fayda sağlaması ya da değişkenliği ile açıklanacak bir durum değildir. Öyle ki, bir düşüncenin ya da hipotezin imkânının çok değişken bir şey olduğunu söylemek tamamen doğrudur. Tüm olasılıklar özel bir yorum türüyle yapılmak zorunda olan konulardır. Olasılıklar dünyasında bir şey her zaman doğru olmayabilir. Mesela, bizim gelecek Ocak ayının ilk günlerinde yaşayıp yaşayamayacağımızı şu an için bilmiyor olmamız, Royce açısından olasılığın bizzat değişebileceğinin bir göstergesidir. Ancak ona göre hakikat, her zaman değişmeden olduğu gibi kalır. Royce için geçmiş hakkındaki ifadeler ya doğru, ya da yanlıştır; fakat hakikat daima olduğu gibi kalır ve hiçbir şey onu asla değiştiremez. Belli bir ifadenin doğru olma olasılığı onu tahmin eden bir görüş açısından tahmin edilebilir ve genelde en yüksek derecede doğru olma olasılığı değişkendir. Kısacası Royce’un bakış açısına göre, mutlak bir hakikate inanmak soyut olan bir kesinliğe inanmaktır.<sup>334</sup>

Eğer mutlak bir kesinlikle beşeri varlık tarafından elde edilen kesinlik ifade edilirse, bu anlamda Royce’a göre mutlak hakikate inanan kişi, mutlak kesinliğe inanan kişi değildir. Çünkü böyle bir varlık, hiçbir zaman mutlak kesinliği elde edemez. İnsan kendi sürecinin doğası açısından onu yapamaz. Zamanda yaşayan bir varlığın mutlak hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceği açıktır. Filozofumuz için kesin olma hakikat değildir. Ona göre biz, mutlak hakikatle ilgilenebiliriz ancak bizim onunla ilgilenmemiz onun kesin olduğunu ortaya koymaz.<sup>335</sup>

Royce’un düşüncesine göre hakikat teorisi hata imkânına izin vermelidir. Herhangi bir şey hakkında bir hükümde bulunulduğunda daima onun zıttı da yer alır. Bir kimse kabul etse de etmese de, her doğru inançla ilgili olarak yanlış bir inanç

---

<sup>333</sup> Royce, s. 435.

<sup>334</sup> Royce, **Metaphysics**, s. 49.

<sup>335</sup> Royce, s. 50.

vardır. Üstelik bir hakikat teorisi, inanç ve objesi arasındaki ayrımın farkında olmalıdır. Hakikati test etme içsel bir şeydir. Bir iddianın anlamının tam bir ifadesi nihayetinde ayrıntılı bir tutarlılık sayesinde doğru olan tutarlı bir inançlar sitemine ulaşmayı ihtiva eder. Royce, inanan kişinin bir amacının olması gerektiğine vurgu yapar. İnanç, belirli bir objeye spesifik bir uygunluğa sahip olmayı gerektirir ve sanki bu durum nişan almış bir kimsenin eylem durumuna benzer. Eğer hiçbir amaç yoksa ne vurma ne de kaçırma söz konusu olur.<sup>336</sup>

Bununla birlikte kişinin hükümleri sadece bir objeye uygunlukla doğru değildir. Aynı zamanda amaçlanmış bir objeye spesifik bir uygunlukla doğrudur. Eğer hiçbir obje planlı değilse, o zaman hüküm ne doğru ne de yanlıştır. Royce, bir inancın doğruluğunu genelde iki faktöre bağlar:

1) İnanç ve obje bir arada düşünüldüğünde eğer inançlar doğruluğa sahipse, her ne olursa olsun bir inanca ait olan belli bir rasyonel yapı ve objektif dünyadaki rasyonel yapı arasında belli bir uygunluğun olması gerekir.

2) Uygun olma hiçbir şekilde herhangi bir hakikati meydana getirmez. Hakikat ilişkisinin var olması için uygunluğun inanç tarafından ifade edilen objeye uygun olması gerekir. İnanç, objesine uygun olarak seçilmelidir. Aksi takdirde inançlar ne doğru ne de yanlıştır.

Bu iki çıkarımdan da anlaşıldığı üzere, inananın inandığı objesini tanımlamada işbirliği yapması gerekir. Aksi takdirde doğru ya da yanlış ilişki var olamaz. İnançlarımız objesiyle uyuştukça doğrudur. Royce'a göre inançların hakikati, (doğruluğu) kişinin kendi inancının doğruluğunu tanımlamada düşünülmesi gereken ve inananın niyetinden ayrı olarak tanımlanabilen herhangi bir ilişkiye bağlı değildir. İnançlar bir yorumcuyu kabul eden belli bir görüş açısından sadece doğru ya da yanlıştır. Yorumcunun zihni inananın zihni gibi gereklidir. Yorumcunun zihni inananın objesiyle uyuşmasını tanımlayabilmek için, objesiyle alakalı olmalıdır. Aksi takdirde ne doğru ne de yanlış söz konusu olur.<sup>337</sup>

Her inanç bir yorumcunun görüşü açısından sadece bir anlama sahiptir. Böylece her inanç sadece objesi hakkında bir inanç değil, aynı zamanda kendi yorumu hakkında gerçekten ne anlatmak istediği ile ilgili bir inançtır. İnanç, amaçladığı şeyi bilen birine doğrulamak için bir çağrıdır. Hükümlerimin doğruluğu hükümlerimin yorumları üzerine dayanır. Hükümler şu an kendimi bildiğimden daha

---

<sup>336</sup> Royce, ss. 66-67.

<sup>337</sup> Royce, s. 68.

iyi şekilde beni bilen bir yorumcunun görüşü açısından farklı olarak ne doğru ne de yanlışla sahiptir. Royce, kendisi için dünyanın daima gördüğü dünya olduğunu söyler. Ona göre gerçeklik hakkında ne söylersen söyle, hakikat bir inanca ait bir şeydir. Belli bir kesinliğin var olduğunu söylemek, belli bir hakikatin var olduğunu söylemek değildir. Hakikat, kendi bünyesi içinde zihinseldir. Problem inanç ve düşüncelerimden ayrı gerçek olan şey değildir; ama sorun, benim inançlarımın hangi anlamda hakikate sahip olduğudur. Düşüncelerim bana aittir ve beni ifade eder. Bu düşüncelerim hüküm ya da iddia biçimini alır. Onlar benim inançlarımdan ayrı olarak sahip oldukları özelliğe göre tanımlanamaz. Çünkü hakikat özelliği inançlarıma ait bir şeydir. Öyle ki, inançlarımızın doğruluğu belli bir uygunluk biçimine bağlı olmalıdır. Uygunluk son derece ilişkisel bir uygunluk olarak düşünülmelidir.<sup>338</sup>

Royce'a göre sorun, hakikatin bütünüyle inanç ve objesi arasındaki bir uygunluk açısından ifade edilip edilmediğidir. İnsan belli bir inanç yapısı ve bir obje sistemini idrak eder. İnanç yapısı ve obje belli bir uygunlukta ayakta durur. Düşünce ya da inançlar gerçek canlı süreçtir. Onlar inananın şu an zihninde var olan ideal rehberliğinden ayrılamaz. Ayrıca inananın hiçbir şey yapmadığı anlaşma ya da anlaşmazlıklar sayesinde doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaz. Düşünce ya da inançlar, inanan tarafından doğru olarak istenmesine karşın, objesiyle olan ilişkisinde doğru ya da yanlış olmaları gerekir. Bununla beraber Royce, hakikatin kişinin inançlarına ait olan bir şey olduğunu iddia eder. Ona göre hakikat, kendi önemini başarının değişmez olduğu gerçeğinden alır. Sadece uygunluk teorisiyle bir kimse, inançların doğruluğunu objesiyle uygunluk ya da mutabık olması açısından tanımlayamaz. Aynı neden için mesela: bir insan sadece resim koleksiyonunu bulmakla, onların gerçek insanı temsil edip etmediklerini belirleyemez. İnançlarımız dünyada sadece bir yerde onlara benzediği için ya da benzeyen bir objenin bulunmasıyla hakikat olmaz. Bizim kendimiz için istediğimiz hakikat, düşüncemizin işaret etmiş olduğu belli bir obje sayesinde sadece yerine getirilebilir. Royce'a göre, hakikat ilişkisinde inanan, yorumcu ve doğrulayıcının olması gerekir. Hakikat ilişkisi sosyal bir süreç olan bir süreçten ayrı olarak ifade edilemez. Dünyanın kendisi bir yorum sürecinin varlığına sahip olmalıdır, aksi takdirde inançlardan hiçbirisi doğru değildir ve onların hiçbirisi yanlış da değildir. Dünya, belli bir anlama sahiptir ve bir yorum sürecinin kendisidir.<sup>339</sup> Royce'un sonuç doktrini şudur:

---

<sup>338</sup> Royce, ss. 70-71.

<sup>339</sup> Royce, ss. 71-72.

*Objelerimiz kendimiz tarafından planlı objeler olarak kabul edilmedikçe, inançlarımız ne doğru ne de yanlıştır. Doğru, objesine mutabık kalan bir inançtır. Bu inancın yorumcusu inanan tarafından tasarlanan obje olarak dikkate alınır. İnançlarımızın yorum süreci sonsuzdur. İnançlarımız yorum sürecinin parçasına biçim vermedikçe onlar ne doğru ne de yanlıştır. Eğer insan, zihnini dünyanın dışında bırakırsa, o zaman hiçbir zihin inancı doğru ya da yanlış yapamaz. İnananın kendi doğru ya da yanlışıyla olan ilişkisi sosyal terimlerde tanımlanmak zorundadır. İnanan sadece bir objeye göre yanlış olabilir; o da objenin, inananın kendi inanç amacına sosyal ilişkisiyle obje olduğu durumdur. Benim hakikatim, anlatmak istediğim şeyin bir yorumuna dayanır. Benim dünyam bir yorum dünyasıdır. Ben, kendi kendime bir yorumumdur. Sen diğer dünyaların anlamını ifade edemez, tartışamaz onun hakkında herhangi doğru bir inanca sahip olamazsın. Doğru, tam bir yorumun inançla tasarlanan objeyi tanımlamasıyla yani objesine mutabık olursa doğrudur. Bir inananın kendi inanç objesiyle olan ilişkisi, inanç objesini tanımlamada inananın amacının yerine getirilmesini düşündüren terimler haricinde herhangi bir terimde ifade edebildiğim bir ilişki değildir. O amaç, hiçbir zaman tamamen bu inancı yerine getirmez. Kavramsal terimlerde bir düşüncenin doğruluğunu tanımlamak son derece doğaldır. Bu tip kavramsal doğrulama teorileri başarısız olur. Çünkü bir inancın doğruluğu sadece uygunluğa ait olan bir özellik değildir; fakat o, uygun olmaya niyetlendiği bir şeye uygunluğu nedeniyle bir inanca aittir. Bir inancın anlamı bütünde uygunluğunun elde edilebilmesi açısından düşünülmelidir.*<sup>340</sup>

Royce, pragmatistlerin doğrulama sürecine karşı çıkar. Ona göre pragmatistler, bir hakikati tanımlamada bir düşüncenin doğruluğunu onun başarısında görürler. Başarı, kişinin amacı ya da niyeti açısından görecelidir. Doğrulama süreci geçici bir özelliğe (geçmiş, şimdi ve gelecek) sahiptir. Bu, pragmatistlerin ihmal ettiği bir şeydir. Bir düşüncenin doğruluğu kavramsal bir anlaşma açısından tanımlanamayan bir konu değildir. Bu ne sadece algı açısından tanımlanabilir, ne de pragmatik açıdan. Aslında yorum dünyası bu özelliğe sahiptir. Değişken olma hiçbir zaman gerçekliğe atfedilemez. Royce açısından eğer biz, herhangi bir şeyi gerçek olarak ilan edersek, onu doğru olarak ilan etmişizdir. Her türlü doğru hükümlerin objesi her ne olursa olsun, spesifik amaçlarla planlanır. Toplum içinde yaşayan bir kimse benim düşüncelerim doğru mu? Sorusunu sorduğunda bir topluma başvurmuş demektir. Gerçekliğin bu sosyal özelliğinden zaten bahsedilir. Dünya aslında o zaman ne bu insanın zihin dünyası, ne de bir başka insanın zihin dünyasıdır; lakin Royce, dünyanın toplum açısından tanımlanması gerektiğine inanır.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> Royce, ss. 73-75.

<sup>341</sup> Royce, **Metaphysics**, ss. 75-77.

Bütün bu anlatılanlarda da anlaşılmaktadır ki, Royce'da hakikat hakkındaki yanlışlığı, sadece günlük deneyimlerimizin bir parçası değildir. Aynı zamanda onun, eylemlerimizde farazi olarak "hakikat" dediğimiz şeye doğru mücadele ettiğimiz olgusuna işaret ederken, yanlışlıklarlık (*fallibility*) kavramını nasıl ciddiye aldığını görebilmekteyiz. Düşünürümüz "Felsefenin Dinî Veçhesinde" Mutlak'la ilgili yaptığı tartışmada hakikatle ilgili iddialarımızı yapabilmemiz ve devam ettirebilmemiz için bir Mutlak'a (Tanrı) ihtiyacımızın olduğunu ileri sürer. Bu anlamda Royce'un Mutlak'ı, görüngüler âlemine ait değil; aşkın âleme ait bir Mutlak tasarımıdır. Bu tasarım onun pragmatik anlayışın ötesinde bir hakikat aradığını gösterir. Netice itibarıyla, Royce'un hakikat anlayışı ile pragmatizmin hakikat anlayışı arasında bir mukayese yapmak, çok ayrıntılı ve ancak bir başka çalışmanın konusu olabilir.

### 2.1.5 Dünya ve Birey

Josiah Royce'un "Dünya ve Birey" başlıklı eseri, 1899 ve 1990 'da Aberden Üniversitesi'nde verdiği Gifford derslerine dayanır. Bu eser iki ciltten oluşur. İlk cilt, birey ve dünyaya ait gerçekliği tanımlar ve varlığın doğasının tutarlı bir teorisiyle ilgilidir. İkinci cilt, varlıkta ben'in yerini tanımlayarak, sosyal gerçeklik ve fiziksel anlayışa varlık teorisini uygulamakla alakalıdır.

Royce'a göre, insan aslında dindar bir varlıktır ve bir dine sahiptir. Çünkü insanın içinde dini arzulama isteği vardır. Nitekim insan dini haklı çıkarmak ya da onu kavramak istediğinde ne bir teori olarak ispatlanabilen, ne de dış gerçekliğe başvurarak yanlışlaşabilen olarak düşünür. Royce, doğal din kavramıyla ilgili olarak üç kavrama dikkat çeker. Bunlar şunlardır:

- 1) Tanrı'ya tabiattan gitme
- 2) Bir bilinçlilik türü olmaktan daha çok bir dış dünya araştırması
- 3) Şeylerin tabiatı (aklınızın en eleştirel incelemesinin ışığında düşünülen şeyler)

Şüphesiz ki Royce için ilk kavram, Aristo'nun metafiziği ve Hegel'in mantığı gibi varlığı varlık olarak doğrudan düşünmek, kendi zamanının doğal bilgisinin geçerliliğini kabul etmek demektir. Bilgi temeli altında ve dini ilgi ışığında dış dünyayı yorumlamayı araştırmak demek değildir. İkinci kavram ise, insan doğasının imanının ifade edildiği, ideallerinin kaydedildiği, arzu ve ihtiyaçlarının her şeyin üstünde tutulduğu, danışıldığı ve resmedildiği insanın kendi sesi olarak düşünülür. Üçüncü

kavram ise, gerçekliğin doğru bir tabiat içinde anlayışımızın vasıtasını ve imanımızın temellerini tamamen eleştirel bir düşünceyle düşünmektir. Bu üç kavram dinle alakalıdır. Onlar vahyedilen bir din hususunda herhangi bir inanç üzerinde açık bir bağımlılık olmadan peşine düştükleri şey açısından benzer olabilir. Nihayetinde bu üç kavram dini doktrinin muhteviyatı ve doğal hakikat düzeni arasında bazı ilişkilerle meşgul olurlar. Onlar önerdikleri araştırma kapsamını sınırlayan ya da kendi başlangıç noktalarına biçim veren doğal hakikat türünden farklı olurlar.<sup>342</sup>

Royce, araştırmasının temel probleminin “Gerçeklik nedir?”, sorusu üzerine yoğunlaştığını ifade eder. Ona göre insanlar, birbirlerinin düşünceleriyle ilgili bilgileri okuyarak nihai felsefi hakikati kavrayamaz. Felsefe muhakkak ki, epeyce bir cesareti gerektirir; fakat genelde yaşam da cesareti gerektirir. Felsefe insanlık tarihinde çok eski bir çabadır; ancak her yeni zihin için daha az değerli olan bir ideali düşünme biçiminde bireysellikte meydana gelen bir çaba değildir. Royce’a göre Aristo, teoriyi bizzat tüm insanların en çok arzu ettiği şey olarak kabul etmiştir. Öyle ki, bu alanda insan hakikati ya düşünür, ya da düşünmez; fakat insan bunu benimsemeden hakikati düşünemez. Nitekim Royce, insanların çoğunlukla metafiziğe attığı üzüntüyü, konuyu anlamamaktan kaynaklanan üzüntü olarak değil, anlamayı öğrenme hariç gerçekte hiçbir yardımın olmadığı bir tür üzüntü olarak değerlendirir. Aslında hiç kimse nihai hakikati aramaktan dolayı üzüntü duymaz.<sup>343</sup>

Filozofumuz, bu çalışmasının amacının genelde varlıkla, özelde ise beşeri bireye, Tanrı’ya ve dünyaya attığımız gerçeklik türüyle anlatmak istediğimiz şeyi göstermek olduğunu ifade eder. O, bunları dinin ontolojik problemleri olarak ele alır. Josiah, aynı zamanda araştırmasının genel amaçlarından birinin de bir ideanın ne olduğu ve onun gerçeklikle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ortaya koymak olduğuna değinir. Kuşkusuz, bu konuyu ele alırken öncelikle “idea” sözcüğünü tanımlamak önemlidir.

Diğer taraftan Royce, bu araştırmasına “ideaların, kendilerinin dışında gerçekleri hayal eden zihin durumlarıdır” sözüyle başlamayacağını ve ideayı tanımlarken genel psikolojik bir kavrayışa teşebbüs etmeyeceğini ifade eder. O, “idea” terimini tanımlarken ideanın, bir irade eyleminin önemine sahip olan şuurda ortaya konduğunu iddia eder. Örneğin, biz kendi kendimize şarkı söylerken tam o anda işittiğimiz melodinin bilincindeyizdir. Bu sayede kısmen bir amacı yerine getirir

---

<sup>342</sup> Royce, **WI 1**, ss. 4-5.

<sup>343</sup> Royce, **WI 1**, ss. 6-9.

ve biçim veririz. Bu bağlamda, bizim melodimiz tam şarkı söylerken ya da sessizce onun hayal edilen durumunu dinlerken bile, bir müzik ideasını oluşturduğumuzun göstergesidir. İşte bundan dolayı Royce, bir ideanın bir olgu olarak daima var olduğunu ve var olabileceğini, kendisinin ötesinde var olan bir gerçeğin temsilcisi olarak ortaya konduğunu ileri sürer. Kuşkusuz, bir ideayı oluşturan esas özellik onun temsil ettiği özellik değildir ve bu, ideanın kendisinin ötesinde bir varlığın simgesi olmasının sorumluluğunun hayali varsayımı da değildir. Şuur anında var olan amacın kısmi olarak yerine getirilmesi, bir amacı göreceli olarak yerine getiren daha iç bir özelliğe sahiptir. Royce, düşüncelerini ifade ederken bu genel anlamda “idea” sözcüğünü kullanmayı yeğler ve bir ideayı şuurlu anlamı olan zihin durumu olarak tanımlar. O, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Mesela bir renk, sadece görüldüğünde bilinçlilik için idea değildir. Bir kaba gürültü sadece işitilir, ancak idea değildir. Diğer taraftan bir melodi söylendiğinde, bir resme kendi bütünlüğünde aktif bir şekilde değer verildiğinde, şu an zihnimizde arkadaşımızın daha iç hafızası bir idea olur. İdea, herhangi bir zihin durumu ya da karmaşık durumlar ve kısmi olarak bir amacın yerine getirilmesidir. Şimdi, bu amaç muhtevada ve karmaşık durumların içeriğinde mevcut şuur düzenlenmesine sahip oldukça, söz konusu idea iç anlamı oluşturur ya da idea olarak adlandırılan durum, karmaşık zihin durumları gibi bir amacın genelde eksik olarak yerine getirilmesine rağmen ifade edilen bilinçliliği gösterir. Bu şuur durumunda insan, şöyle söyler: ‘İstediğim şudur ve ben ona sahibim.’ Bir melodiye hayal etme ve şarkı söylememin amacı benim yerine getirmek istediğim şeydir: Bu müzik ideasında ben, hiç olmazsa kısmi olarak bir şeyin yerine getirilmesine sahibim. İdea durumuyla yerine getirilen amaç, ideanın iç anlamını oluşturur. Nihayetinde biz, ideanın iç anlamına sahip olacağız ve bu tamamlanmış ideanın iç anlamı, ideada ve ruhta şekillendiği düşünülen amaçtır. Bir durumlar topluluğu olarak düşünülen herhangi bir idea kendi iç anlamına sahip olmalıdır bu nedenle bir ideanın varlığı bir derecede kendi amacına biçim verir. İki terimimiz ‘ideada şekillenen amaç’ ve ‘ideanın iç anlamı’ iki açıdan düşünüldüğünde aynı konuyu temsil eder.<sup>344</sup>*

Çok açık bir biçimde ifade etmek gerekirse Royce, ideaların daima bir anlama sahip olduğunu ya da bir anlama sahip olarak görüldüğü düşüncesindedir. İdeanın iç ve dış anlamı birbirinden çok farklıdır. Dış anlam, iç anlamdan çok farklı olarak ortaya konur ve tamamen iç anlamı aşar. Royce, ideaların ilk önce kendilerini gönüllü bir şekilde belli bir göreve bağlamadıkça, ne doğru ne de yanlış olacağına hükmeder. Öyle ki idealar, gerçekten doğru ya da yanlışlığa sadece idealar olarak kendi görevlerinin seleksiyonu sayesinde sahiptir. Kuşkusuz, varlığın doğasıyla ilgili olarak tüm problem nihayetinde şu soruya indirgeniyor: İdeaların iç anlamı

---

<sup>344</sup> Royce, s. 23.

görünüşte dış anlamıyla nasıl tutarlı olur? Royce, bu soruya ideaların dış anlamının sadece mantıksız olgular üzerine bağımlı olduğu anlamda yorumlanmamasını, aynı zamanda onun iç anlamı açısından da yorumlanması gerektiği düşüncesindedir. Bir başka deyişle ona göre biz, ya dış anlamın iç anlamla sürekli olduğunu, ya da ideanın hiçbir şekilde dış anlama sahip olmadığını buluruz. Royce' a göre dış anlam, iç anlama çok keskin bir şekilde zıttır. Dış anlam, ideanın iç anlamı içinde tamamen şekillenmiş bir şekilde yeniden absorbe edilir. Yani her ideanın nihai anlamı bütünüyle gelişmesine rağmen iç anlam olarak düşünülmelidir. Görünüşte tüm dış anlamlar, iç anlamlardan kopuk olmadan ve dış anlam iç anlamın doğru bir görünümü olarak düşünülmesiyle tutarlı olurlar.

Kısacası Royce, ideayı bir irade eylemi olarak tanımlar ve idea, öznenin zihnindeki bir amacın ifadesidir. İdeayla ifade edilen amaç, ideanın iç anlamıdır. İdeanın bir dış olguya ve objeye işaret ettiği yön onun dış anlamıdır. İdeanın dış anlamı eğer idea başarılı bir şekilde gerçek dünyaya tekabül ederse doğrudur. Bir ideanın dış anlamı başarılı bir şekilde gerçek dünyaya tekabül etmezse yanlıştır. Varlığın doğası ideaların iç anlamının dış anlamıyla ne kadar ilişkili olduğuyula tanımlanabilir. Eğer bir idea bir dış anlama sahipse, o zaman onun iç ve dış anlamı arasında bir birlik olmalıdır. Dış anlam, ideanın iç anlamıyla belirlenir. Birey dünyayı sadece bir algı objesi olarak kabul edemez. Royce, bireyin sahip olduğu dünyanın her ideasının bir irade (istek) eylemi olduğunu söyler. Muğlâk ya da belirsiz olan idealar eksik olarak gelişen irade eylemleridir. Daha açık bir şekilde tanımlanan ya da bireyselleşen idealar daha tam bir şekilde gelişmiş irade eylemleridir. Gerçeklik, doğru ideaların objesidir ve gerçeklik eninde sonunda her doğru idea anlamını birey olan bir formda ifade edebilir. Gerçek olmak birey olmaktır. Böylece Royce, idealizmin kendi kendisiyle çelişmeyen tek varlık kavramı olduğunu söyler. İdealizm gerçekliğin bireyin düşüncelerinin en son ve tam olarak somutlaştığını onaylayan bir felsefedir.<sup>345</sup>

Royce'a göre, bir düşüncenin doğruluğu sadece ideanın dış anlamıyla belirlenemez, aynı zamanda onun doğruluğu iç anlama da bağlıdır. İdeanın kendi objesini nasıl seçtiği ve onunla ilişkisinin hangi uygunluk modunda olduğu ideanın doğruluğunun bir irade eylemi olmasının göstergesidir. Yani, varlık anlamdan bağımsız değildir. Varlığa sahip olan her şey doğru bir ideanın anlamını ifade eder. Varlık, bir irade (arzu) eyleminin yerine getirilmesidir. Gerçekler dünyası bir

---

<sup>345</sup> Royce, ss. 26-34.

(iradenin) arzunun ifadesidir. Gerçekler irade özgürlüğünü sınırlayarak idrak edilebilir, fakat aynı zamanda iradenin bizzat kendini daha iyi bir şekilde meydana getirmesine imkân verilir. Kuşkusuz olgular, (*fact*) doğru ideaların bireysel objeleridir. Onlar dış anlama sahiptir, ancak aynı zamanda iç anlama sahip olan bireysel objelerdir. Bir bütün olarak bakıldığında Royce, her türlü bilgiyi ideadan bağımsız olarak görmez. Ona göre hakikat, genellikle dış anlam açısından tanımlanmıştır. Yani hakikat, idealar ve objesiyle olan uygunluğu açısından tanımlanmıştır. Bundan dolayı herhangi bir hakikatin objektif geçerliliğini ifade etmeye kalkıştığımızda hükümleri kullanırız. İdealar, aynı zamanda dış anlama sahip olmaktadır; ancak hüküm vermek gerçek hakkında hüküm vermektir. İç anlamı dış anlamla uygun düşündür. İç ve dış anlamı birbirinden ayrı tutmak hatalıdır. Gerçek tümüyle düşüncelerimizden bağımsız değildir. Eğer bir idea gerçekse, bir objeye sahip olmalı ve idea da objesine uygun olmalıdır; ancak burada sorulması gereken en önemli soru; bir ideanın objesinin ne zaman obje olacağı ve ideanın doğru olabilmesi için objesini ne kadar çok benimsemesi gerektiği sorusudur.<sup>346</sup>

Royce'un bu sorulara yaklaşımı, bir ideanın objeye sahip olmasıyla ona uygun gelmesinin farklı bir şey olduğu yönündedir. Ona göre eğer bir idea objesine uygun geliyorsa, onun daima geleceği önceden belirlenmiş türde ya da derecede benzerlik ya da benzeşime sahip olması gerekir. Genel olarak bir fotoğrafın insana benzemesi ve bir haritanın haritası yapılan kara parçasına benzemesi mümkün olabilir fakat sayılar ve cebir sembolleri daha fazla bizim algımıza hiçbir şekilde doğruluğunu ortaya koymada uygun gelmesi için sembolik aygıtlarla tanımlanan objeler gibi görünmez. Objeye olan uygunluk durumu hakikati tanımlama durumuna da uygulanabilir. Her şeyden önce objesine uygun olma açısından doğru bir idea, herhangi genel belli tür ve derecede objesine benzerlik duyma ihtiyacı duymaz. Benzerlik; yakın, uzak, duygusal olarak ilginç ya da nasıl isterseniz soyut bir biçimde biçimsel olabilir. Renkler hakkındaki bilimsel bir idea bizzat ne bir renk ideasına ihtiyaç duyar, ne de renklerle ilgili bir imaja ihtiyaç duyar. Bir örnek vermek gerekirse, doğru bir köpek ideasını ifade etmek için illa da havlayan bir köpeğin olması gerekmez.

O zaman şu sorunun cevabı büyük önem arz eder. İdeanın objesine olan uygunluğunu test etmek için ne yapmak gerekir? Royce'a göre, ideanın kendisi sahip olmak istediği objesine bir tür uygunlukla sahipse, o idea doğrudur. İdea ve

---

<sup>346</sup> Royce, ss. 266-296.

objesi arasında daha iç yapıda o tür bir özdeşlik belli bir ideada şekillenen spesifik bir amacın talebini bulundurmazsa, o idea yanlıştır. Diğer taraftan bu belli türde özdeşlik bulunursa, idea sadece doğrudur. Her sonlu olan ideaya kendi spesifik amacıyla hüküm verilmek zorundadır. İdealar aletler (araçlar) gibidir. Onlar belli bir amaç için oradadır ve onlar, aletler iyi olduğu kadar doğrudur. İki ideadan hangisinin daha yakın bir şekilde doğru olduğunu sormak, iki aletten hangisinin daha iyi olduğunu sormaya benzer. Eğer zihindeki amaç spesifikse, soru makul bir soru olur. Royce, bunu şu örnekle açıklamaya çalışır: “Bir ustura diğerinden üstün olabilir, fakat bir usturanın bir çekiçten daha iyi ya da kötü bir alet olduğu sorusu anlamsız boş bir sorudur.”<sup>347</sup>

Tüm bu anlatılanlardan da anlaşılmaktadır ki Royce, bir objenin ne olduğunun belirlenmesi ideanın iç anlamıyla alakalı bir durum olarak görür. Öyle ki, insanın kendisinin dışında başka hiç kimse kendi ideasıyla ne demek istediğini belirleyemez. İdeanın dış anlamı eğer idea başarılı bir şekilde gerçek dünyaya tekabül ederse doğru, etmezse yanlıştır. Varlığın doğası ideaların iç anlamının dış anlamıyla ne kadar ilişkili olduğuyla tanımlanabilir. Eğer bir idea bir dış anlama sahipse, o zaman onun iç ve dış anlamı arasında bir birlik olmalıdır. Netice itibarıyla dış anlam ideanın iç anlamıyla belirlenir. Ayrıca sonlu olan idealarda hata vardır ve netice itibarıyla matematiksel gerçekliği düşünmekle fiziksel gerçekliği düşünmek birbirinden çok farklı bir şeydir.

---

<sup>347</sup> Royce, ss. 306-308.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SADAKAT AHLAKI VE “SADAKAT” AÇISINDAN HIRİSTİYANLIĞIN BAZI PROBLEMLERİ

#### 3.1 ROYCE’ DA “SADAKAT” KAVRAMI

##### 3.1.1 Sadakatin Doğası

Josiah Royce’un “Sadakat Felsefesi” (*The Philosophy of Loyalty*) adıyla eser yazması, hem felsefi hem de pratik amaç nedeniyle olmuştur. Royce, yaşadığı çağın insanların ahlaki ideal ve yükümlülüklerini yerine getirme hususunda bir hayli düzensizliğe sahip olduklarını belirterek, toplumda genel ahlaki ciddiyet konusunda büyük bir eksiklik görür. Nitekim o, bu düzensizliğin sebebinin çoğunlukla insanların kafasını karıştıran ahlak önderleri ve reformculardan kaynaklandığına inanır. Bu nedenle ahlaki durumu aydınlatmak üzere geleneksel ahlak ilkelerinin tekrar gözden geçirilmesinin gerekliliğine vurgu yapar.<sup>348</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Royce, yaşadığı dönemin özelliklerini kendi düşüncesine en iyi şekilde yansıtan bir filozoftur. Mutlak İdealizm olarak inşa etmeye çalıştığı metafiziğini, William James’in pragmatizmi ve C. Sanders Peirce’in semiyotiğinden etkilenererek “pragmatik idealizme” dönüştürmüştür. Nitekim onun bu idealist felsefesi de “sadakat” dediği mutlak bir ahlâka ulaşmaktadır.<sup>349</sup> Royce, sadakat felsefesinin etik bir prensip olduğunu ifade ederek, ahlaki hayatta sadakatin yerini tahmin etme noktasında, ne geleneksel otoriteyi ne de şahsi önyargıların sesini takip etmeye niyetli değildir. Ayrıca yukarıda belirtilen düzensizliğin de kalıcı olmadığı kanaatindedir. Onun “sadakat felsefesini” niçin yazdığı ile ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra, genel olarak kavramsal açıdan sadakatin ne anlama geldiğine değinebiliriz.

Sadakat (*Loyalty*), bir kişiye, ülkeye, gruba ya da bir davaya/ideale içten samimi bir şekilde bağlanma,<sup>350</sup> sevgi, ödev, ilke ve bir dava/ülkü ya da en yüce bir

<sup>348</sup> Royce, **PL**, ss. 7-9.

<sup>349</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1946, s. 88.

<sup>350</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Loyalty>, Erişim Tarihi, (20.01.2011)

şeye bağlılık,<sup>351</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda kişinin sözüne, vaadine ve yeminine de sadık bir bağlılığı ifade eder.<sup>352</sup>

Royce'a göre sadakat (*loyalty*,) doğru olarak tanımlandığında tüm ahlaki kuralların yerine getirilmesini ifade eder. Nitekim kişi, gerçekten rasyonel bir sadakat kavramı hakkında bütün ahlak dünyasını ortaya koyabilir. Mesela; adalet, hayırseverlik, endüstri, hikmet, manevilik gibi bütün bu tanımlanabilir kavramlarda sadakat örneklerini görebiliriz; ancak Royce, sadakate uygun olan objelerin ne olması gerektiği hususuna dikkat çeker.<sup>353</sup> Sadakat, "bir insanın bir davaya/ideale hem gönülden hem de pratikte tamamen kendini adanmasıdır."<sup>354</sup> Dava/ideal (*cause*), kavramıyla filozofumuz, gerçekten sevenlerin akıllıca kendi sevgilerine bağlı olduklarında zihinlerinde sahip oldukları doğal bir şeyi ifade eder. Bu da gösteriyor ki, insanların sadık olduğu davası hiçbir zaman ne tek bir birey ya da bireyler toplamından ne de sadece soyut ilkelerden oluşur. Bu dava/ideal ibadet yerinde, orduda, işyerinde, evde ya da arkadaşlıkta nerede olursa olsun, birçok kişinin ortak bir yaşama dâhil olmasıyla bir tür birlikten meydana gelir. Kuşkusuz, sadık bir insanın bağlı olduğu davası, bir kurumun, ev hayatının ya da cemiyetin doğasından kaynaklanır. Sadakat, merkezi olarak diğer kişilere ya da kurumlara yönelmez, bilakis davalara/ideallere yönelir. Royce'un sisteminde kişi ya da kurumlara sadakati ifade etmek mümkündür; fakat bu sadakat bir davaya bağlı olmalıdır. Aynı zamanda sadakat iradeyi ifade eden bir kavram olduğunda çok önemlidir. Çünkü sadakat birey ve vazifesi arasında merkezi bir ilişki görür. Bundan dolayı Josiah, sadakatin otorite problemine çözüm olacağını iddia eder.<sup>355</sup>

Sadakat, bireylere saygı duymayı, onları ortak bir yaşam içinde bir araya getirmeyi amaçlar. Sadakatin sadık olmakla ilgili buyruğu: "Pek çok ruhun tam bir ruh olmasıdır."<sup>356</sup> Zira bireyler ayrı olduklarında başarılı olamazlar. Böyle bir davaya bağlılıkla, ideal olarak birleşik bir sosyal gruba ve sadece bu tip bir sadakatle beşeri kişiliğin problemleri çözülebilir.

Bu tanımdan yola çıkarak Royce, sadakat sahibi bir kimsede/sadıkta şu üç şeyin çok önemli olduğuna işaret eder:

<sup>351</sup> Webster's New International Dictionary of English Language, Second Edition, Ed. William Allan Neilson, G. & C Merriam Co., London, 1945, s. 1464.

<sup>352</sup> The Shorter Oxford English Dictionary, Ed. William Little & H. W. Fowler, C. 1, Oxford at The Clarendon Press, 1950, s. 1173.

<sup>353</sup> Royce, PL, ss. 15-16.

<sup>354</sup> Royce, s. 16.

<sup>355</sup> Mathew Timothy Lu, On Loyalty, Aph. D. Thesis, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University, 2005, s. 23.

<sup>356</sup> Royce, WJOE, ss. 55-56.

1. Bir insan eğer sadakat sahibi (sadık) ise, öncelikle onun sadık kaldığı bir davası vardır.
2. Bu kişi, davasına seve seve ve tamamen kendini verir
3. Yine o, kendi davasına olan bağlılığını devamlı ve pratik bir biçimde hizmet ettiğini ifade eder.

Sadakat sahibi bir kimsede bulunması gereken bu üç özelliği ifade ettikten sonra Royce, şunları sadakat örnekleri olarak sunar: Bir vatanseverin kendi ülkesine bağlılığı gerçekten onu ülkesi için yaşamak ve ölmeye götürür, ya da bir şehidin dinine bağlılığı yahut bir gemi kaptanının görevine bağlılığı sadakat örnekleridir. Mesela, bu gemi kaptanı gemisi batarken bile yardım gelene kadar gemi mürettebatındaki en son kişinin kurtulmasını bekleyerek, işine olan sadakatini gösterir, şeklindedir.

Royce'a göre, bu tip sadakat örnekleri sadık insanın görevini yapma istekliliğini gösterir. Sadık olan kişinin davası, kendi sahip olduğu arzunun kabul edilmesiyle olur. Bu kimse davasını seçer ya da uygun bulur. Üstelik bu kimsenin sadakati pratik bir sadakattir. Onun yaptığı şey, davasına hizmet etmektir. Sadık birey istekli, deneyimli ve tamamen bir davaya bağlı olan kişidir. Bir yurtseverin ülkesine olan bağlılığı, bir şehidin dinine olan bağlılığı, bir soyguncunun kendi arkadaş grubuna olan bağlılığı sadakat örnekleridir; fakat Royce, sadakatin daha genel şartlarda -babanın oğluna olan sevgisi, işadınının firmasına olan bağlılığı- örnekleriyle de açıklanabileceğine dikkat çeker. Sadık bireye göre dava objektiftir. O, kendi bencilliğini bir tarafa bırakarak evrensel sadakat ilkesine daha çok hizmet etme duygusu taşır. Dava/ideal, sadece kişinin kendi ideali değil, aynı zamanda diğer insanların da ilgileri olmalıdır, yani ilgi sosyal olmalıdır. Netice itibarıyla bir kimse, sadece ayrı bireylerin ilgilerinin bir toplamı olarak sadece bir davaya sadık olmayı dikkate almaz. Dava, sosyal bir birliği kapsar.<sup>357</sup>

Öyle ki sadakat, hiçbir zaman sadece duygu değildir. Aksine sadık olmak, daha sonra görüleceği üzere bireyin doğal isteklerini gerektiğinde kısıtlayıp bir davaya kendini pratikte tam anlamıyla bağlayabilmesidir. Eğer sadakat salt bir duygudan ibaret olsaydı, bir hayale ya da arzuya belli belirsiz bir bağlanma halini alırdı. Oysaki gerçek sadakat, sevginin yanı sıra nihai olanı ve anlamları belirleyen

---

<sup>357</sup> Bruce Kuklick, s. 162.

ayrıntılı empirik bilgiyi haklı kılan metafizik bir kavrayışı da ihtiva etmektedir.<sup>358</sup> Tapınma ve sevgi sadakate eşlik eder, fakat hiçbir zaman tek başına sadakati oluşturmaz. Bundan başka, sadık kimsenin davasına olan bağlılığı için doğal arzularına teslim olması, bir tür kendine hâkim olmayla alakalı bir konudur. Bu da gösteriyor ki, kişinin kendine hâkim olması olmadan sadakat imkânsızdır. Sadık kişi, davasıyla alakalı olan sorumluluğu yerine getirmekle beraber, kendi dürtülerinin peşinden de gitmemelidir. Bu durum onun davasıyla alakalı bir yol gösterme örneğidir. Kuşkusuz, kişinin sahip olduğu davası kişiye ne yapması gerektiğini söyler. İşte tam bu noktada bu kimsenin sadakati tamdır ve Tanrı'nın emirleri için yaşamak ya da ölmeye hazırdır.<sup>359</sup> Gabriel Marcel de insan için gerçek anlamda var olmayı, Tanrı ile beraber var olmak olarak anlar. Ona göre kişinin kendini Tanrı'ya adadığı düzeyde bağlılığı, artık mutlak bir bağlanmadır. Bağlanmanın bu en son merhalesinin adı imandır. Kişiye özgür bir biçimde kendini gerçekleştirmesine imkân veren şey bağlanma fiili olup, bağlanma başkasına yönelmeyi esas almaktadır. Başkası ise bilinçli ve özgür bir varlık olarak düşünülmektedir.<sup>360</sup> Aynı zamanda Marcel için sadâkat, mutlak varlıktan kaynaklanmaya mecburdur. Sadâkatta sadece kendimize karşı değil, aktif ve üstün bir ilkeye karşı sorumlu olup, bize emânet edilen şeyi teslim etmek mecburiyetindeyiz.<sup>361</sup>

Diğer taraftan Royce, sadık bir kimsenin davasından bahsederken, onun bu davasının iyi bir dava olup olmadığı hakkında yorum yapmaz. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklar:

*Nitekim kişinin seçtiği dava kötü bir dava da olabilir. Eğer bir kimse sadık bir kimse ise, gerçekten kişisel olarak değerlere sahiptir. Aksi takdirse, bu kişi nasıl o davaya sadık olabilir ki? Bu nedenle o, davasıyla ilgilenir, onu sever ve ondan iyi bir şekilde memnun olmayı düşünür. Sadakat, hiçbir zaman sadece senin davan için sevgi duygusunu ifade etmez ve hiçbir zaman sadece kişisel arzu ve ilginin takip edilmesi anlamına gelmez. Zira sen sadık bir kişi isen, davan senin dışında bir şey olarak düşünülür. Sadakat, bir kimsenin kendi davası için niçin ölmeye hazır olabildiğidir. Her bir durumda sadık kişi, davasına hizmet ettiğinde, sahip olduğu kişisel yararı düşünmez. Üstelik sadık bir kişinin bağlandığı dava, hiçbir zaman tamamen kişisel olan bir şey değildir. Onun davası diğer insanları da ilgilendirir. Yani sadakat sosyaldır, sadakatin bizzat sahip olduğu dava/ideal, daima bu kişisel birliğe ve görünüşte dava hakkında birey-üstü bir birliğe sahiptir. Mesela; sadık sevgililer birbirlerine sadece*

<sup>358</sup> John E. Smith, **Royce's Social Infinite**, The Liberal Arts Press. New York, 1950, s. 35.

<sup>359</sup> Royce, **PL**, s. 18.

<sup>360</sup> Emel Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm" **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2010, S. 22, s. 131.

<sup>361</sup> Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat", **Felsefe Dünyası**, S. 25, 1997, s. 39.

*ayrı bireyler olarak bağlı değildir, onlar aynı zamanda sevgilerine, beraberliklerine aralarındaki bir bağ nedeniyle bağlıdırlar. Bireylerin sadık bir kimse olması sadece bağ yoluyla olur. Sadakatin bağlı olduğu dava, daima kişisel ve görünüşte üstün bireyin bu birlikteliğine sahiptir. Dava/ideal, birçok bireyi bir şeye hizmet konusunda birbirine bağlar.*<sup>362</sup>

Royce'un bu ifadelerinden de anlaşılıyor ki sadakat, sosyal bir niteliğe sahiptir. Ona göre, bir kimse bir davanın sadık bir hizmetçisi ise, o kişi en azından makul bir yandaş-hizmetkârlara (*fellow-servants*) sahip olacaktır. Sadakatin bizzat sahip olduğu amaç, daima bu kişisel birliğe ve görünüşte amaç hakkında birey-üstü bir birliğe sahiptir. Sadık sevgililer, örneğin birbirlerine sadece ayrı bireyler olarak bağlı değildir, onlar aynı zamanda sevgilerine, beraberliklerine bir bağla bağlıdırlar.<sup>363</sup>

Bir kimsenin iyi ya da kötü bir davaya sadık olup olmadığı, onun kendi kişisel tutumuyla alakalıdır. Eğer kişi sadık bir kimse ise, belli bir genel niteliğe sahip olmalıdır. Sadık olan kişi her kim olursa olsun ve davası her ne olursa olsun davasına bağlı ve aktiftir. Royce, böyle bir kişinin kişisel-inatçılığından feragat ettiğini, kendi kendini kontrol ettiğini, davasına düşkün olduğunu ve ona iman ettiğini iddia eder. Aynı zamanda bu sadık kişi, böylece kendisi için sahip olduğu değerleriyle belli bir zihin durumu içine girer. İşte, Royce için sadık bir hayatı yaşamak ve bu sadık hayatı yaşayan kişinin davası ne olursa olsun, kesinlikle daha iç hoşnutsuzluktan uzak bir durumu yaşamaktır. Böylece tereddüt sadakatile düzeltilir. Bu ifadelerden yola çıkan Royce, sadakatin hayatı bütünleştirmeye, merkeze getirmeye, sabit kılmaya ve kararlı kılmaya meyletmek olduğunu ileri sürer.<sup>364</sup>

Görülüyor ki sadakat, kişinin hayatını anlamlandırması ve uğruna canını bile verebileceği bir değerdir. Bu bağlamda Royce'a göre, eğer kişi ahlaki hayatını daha anlamlı hale getirmek istiyorsa, şu sorular üzerinde iyi düşünüp cevap vermelidir. Bir kimse sadakat sahibi olmakla ne kazanır, kendi sadakatinin dışında kişisel olarak hangi iyiliğe sahiptir, biz ne için yaşarız, vazifemiz nedir, doğru yaşamın ideali nedir, doğru ve yanlışın arasında gerçek fark nedir, hepimizin ihtiyaç duyduğu "gerçek iyi" hangisidir?<sup>365</sup>

Filozofumuza göre her kim bu gibi soruları ciddi olarak düşünmeye başlarsa, sonunda göz önünde bulundurması gereken ahlaki hayat hakkında belli büyük

---

<sup>362</sup> Royce, **PL** ss. 19-20.

<sup>363</sup> Kuklick, s. 162.

<sup>364</sup> Royce, **PL** s. 22.

<sup>365</sup> Royce, ss. 24-25.

gerçekleri gözlemler. Ona göre, hepimiz ilk olarak yapmamız gereken şeyi, idealimizin ne olması gerektiğini ve ahlaki ilkeler hakkında bazı şeyleri bilmemiz gerekir. Öyle ki öğretmenlerimiz, ailelerimiz, oyun arkadaşlarımız, toplum, gelenek, ibadethaneler, doğru ve yanlışın ne tür bir görünüme sahip olduğu hakkında bize bilgi verir.

Öte yandan Royce, kendimiz için iyi ve doğru olan şeyi keşfetmek istediğimizde, arzularımızı bu iyi şeyler yönünde ortaya koymamız gerekir. Bu durum bir anlamda, açıkçası kim olduğumuzu ve dünyada yerimizin ne olduğunu keşfetmemiz gerektiğiyle alakalıdır. Bu konuyla ilgili düşüncelerine Royce şöyle ifade eder:

*Bizim doğal olarak arzu ettiğimiz şey, sayısız içgüdülerle bizim için belirlenmektedir. Biz nefes almak, yemek yemek, yürümek, koşmak, konuşmak, görmek, işitmek, sevmek, uçmak istediğimizde daha az ya da çok makul olmak isteriz. Bu içgüdüsel isteklerimizden biri şayet doğrudan doğruya bizi davranışa iterse, normalde böyle bir davranıştan zevk alırız. Zira arzulara uygun bir davranış, gerilimden insanı kurtarır ve o genellikle mutlu olmaya eşlik eder. Fakat engellenen arzular bize acı verir. Hepimiz hoşlanır gibi ya da acıdan uzak durur gibi yaparız; lakin arzu ettiğimiz epeyce bir şey, sık sık bize zevk veren uyarılara ters düşen ve bize acı vermiş olan sıkıntılar ve zevk beklentisi ya da hafızadan uzak içgüdüyle istenilir. Acıktığında insanın masada yemeğe olan düşkünlüğünden daha çok yemeği arzulaması normaldir. Çölde suya hasret kalmış bir insan için zevk ya da acıdan rahatlama yerine onun için önemli olan tek şey su ihtiyacı olur. Zira acının çoğu onun bilincine çoğunlukla suya olan özleminden kaynaklanır gibi görünür. Şu halde acı, gerçekten kötü bir şeydir, fakat acı burada ikinci dereceden engellenen bir şeydir. Acı, bizim hislerimizin kaba bir gerçeği olarak görüldüğünde, gerçekten nefret ederiz. Bu tip acılar o vakit, sadece hayatın pek çok hastalıkları arasında bir tanedir ya da istenilmeyen pek çok objelerden bir tanedir. Mesela, yanan çocuk gerçekten ateşten korkar. Diğer taraftan hiçbir sanat, hazzı arayan sanattan daha sert değildir. Ben tek başına kendi kendime hiçbir zaman sanatı öğrenemem, sahip olduğum arzuyu tanımlayamam ve bu nedenle görevim sadece acı ve haz terimleriyle tanımlanamaz. Eğer ben vazifemin ne olduğunu bilseydim, rasyonel isteklerime danışmam gerekirdi. Hiçbir dış otorite ahlaki vazifemiz için bize doğru bir akıl veremez. Kendi kendime kaldığımda hiçbir zaman hayatın anlamını bulamam, doğuştan içimde doğal olarak mevcut hiçbir ideal yoktur.<sup>366</sup>*

Hayatın anlamı ve onun nereden öğrenileceği konusu ahlak ve felsefenin çok eskiden beri tartışa geldiği bir konudur. Şüphe yok ki, Royce'un düşüncesine göre birey, ahlaki fail olmadan önce ben duygusuna sahip olmalıdır. Bu ben duygusu da, kişinin davranışlarını değerlendirebildiği ve arzularının peşinden gitme konusunda

---

<sup>366</sup> Royce, ss.28-29.

kendisi için bir yaşam planı meydana getirme yeteneğiyle alakalıdır.<sup>367</sup> İşte, ahlaki fail olan bir birey, hayatın anlamıyla ilk olarak taklitçi davranışlar sayesinde karşılaşır. Royce'a göre bu taklitçi süreç çocukluğumuzda başlar ve tüm hayatımız boyunca devam eder. Öyle ki, bu süreçte birey; oyun oynamayı, konuşmayı, toplumsal bir gruba girmeyi öğrenir ve insanlık hayatına katılır. Düşünürümüz, bu taklitçi sosyal faaliyetin bizzat sosyal varlıklar olarak içgüdülerimizden kaynaklandığına inanır; fakat sırasıyla sosyal aktiviteler ilk olarak içgüdülerimize ve duygularımıza bütünlük vermek için ve bir tür düzen içinde arzularımızın doğal kargaşalığını –gerçekten çok kusurlu olan bir düzeni- değiştirmek için içgüdülerimizin hepsini düzenleme eğilimindedir. Bu, sosyal tecrübemiz ve sosyal dünyada yerimizi keşfettiğimiz hayatın anlamının farklılıklarının bize önerilmesidir. Bu nedenle gerçek hayat anlayışımız yani, arzularımız az ya da çok günlük davranışlarımızla alakalıdır.<sup>368</sup>

Nitekim Royce'a göre birey, kendi isteklerinin ne olduğunu başkalarının isteklerini taklit ederek öğrenir. Yani bireyin kendisi, tek başına iç dünyasında gerçek arzularını ifade eden hayatın herhangi bir amacını hiçbir zaman keşfedemez. İşte bundan dolayı Royce, bizim tüm hayat planımızın içinde yetiştirdiğimiz sosyal düzen tarafından bize önerildiğini iddia eder; fakat diğer taraftan sosyal eğitim bir yığın farklı yaşam planını insanlara sunar. Bu da tamamen karmakarışık olmayan fakat kusurlu bir şekilde düzenli olan sadece olağan olup ideal olmayan bir hayattır. Üstelik sosyal eğitim sadece diğer insanların hayat tarzlarını öğretmez, aynı zamanda sahip olduğumuz hayat tarzının önemini zıddını göstererek öğretir. Böylece, insanın bireysel istekleriyle dış koşulların tam anlamıyla uzlaşabileceği bir yaşam planı bulabilmek çoğu zaman güçtür. Royce, bireysel ve sosyal istekler arasında her daim çatışma olasılığının olduğunu belirtir. Öyle ki, sosyal eğitim bireyin kendi isteklerini harekete geçirir ve sahip olduğu geleneği ve kendini ifade etmesi için gerekli olan yöntemi ona öğretir. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ortaya koyar:

*Biz, sadece taklit etmeyiz, aynı zamanda taklitle kendi inatçılığımızı da öğreniriz. Örneğin konuşmayı taklitle öğreniriz, fakat bundan sonra kendi kendimize konuşmayı işittiğimizde seviniriz ve tüm hayat planımız, bundan dolayı taklitçi olur. Sosyal uyum bize sosyal bir güç verir. Böyle güçler, kim olduğumuzun bilincine ve ne yapmamız gerektiğine işaret eder. Kendi isteklerimizle toplumun istekleri keskin bir çatışma içindedir.*

<sup>367</sup> Peter Fuss, *The Moral Philosophy of Josiah Royce*, Harvard University Press, Cambridge, 1965, s. 200.

<sup>368</sup> Royce, *PL*, s. 32.

*Bu çatışma içinde görevim nasıl belirlenecek? Sadece arzumla. Arzu, rasyonel olarak kendi halini düşünme noktasına getirildiğinde mümkün olur. O vakit benim isteklerim nedir, yaradılıştan ben bunu bilemem. Doğumumla miras aldığım beşeri tutkuların çalkantılı bir akımı içinde sadece bir girdap içinde bulunmaktayım. O zaman kendime ait bir arzuya nasıl sahip olacağım? Bu sadece sosyal eğitim yoluyla olur. Gerçekten sosyal eğitim bana, hayatın anlamıyla ilgili gerekli şeyleri ve dünyanın yerleşik kurallarını verir.*<sup>369</sup>

Elbetteki sosyal yapı, kişiliğin gelişiminde çok önemlidir. Toplum tarafından benimsenen sadakat örnekleri kişinin ne tür bir sadakate sahip olacağını da doğrudan etkiler. Mesela, vatanseverlik herkes tarafından çok iyi bir sadakat türü olarak kabul edilir; ancak Royce, savaş ruhunun en iyi olduğu yeri, insan zihninin çok açık ve rasyonel olduğu yer olarak görür. Yani insanların bu ruh ortaya çıkınca onu sevebilmelerinin nedeni, hayatın amacını tanımlamaktan ibarettir. Bu da şu iki plandan oluşur:

Birincisi, bu plan tamamen sosyal bir plandır, yani bir ülkenin genel isteklerinin itaat ve boyun eğerek gerçekleşeceği düşüncesinden ibarettir.

İkincisi, tamamen “ben’in” (*self*) coşkunluğudur. Öyle ki kişi, kendini vatani için feda ederek ağırbaşlılığıyla özünü kendi haline bırakır, ülkesine hizmet etmekten ve şehit olmaktan mutlu olur. Kendini bu şekilde feda etmesiyle kahramanlık mertebesini kazanır.<sup>370</sup>

Royce’a göre böyle bir kimse, bu tip bazı arzulara sahip olduğunda, sadakat olarak adlandırılan şeyin bilincine varır. Bu sadakat, uyum ve inatçılığın en eski dolaylı çatışmaları hakkında herhangi bir şeyi daha fazla bilemez. Bu anlarda “ben’e”, hayatın amacı gerçekten dışa doğru gibi görünür. Yani kişi, “ülkem bana ihtiyaç duyar.” düşüncesinden yola çıkarak, peşinden gittiği davasının gerçekleşmesi için kendisini harekete geçirmesi gerekir. Bu da onun, içeriye (kendi iç dünyasına) doğru bir hareket dediğimiz hareketlenme olarak tezahür eder. Royce, sadakat çeşitleri olarak şeref sahibi olmayı, kahramanlığı, askerin şehit olmasını, vatanseverin ülkesine olan bağlılığını sadakat örnekleri olarak öne sürer. Öyle ki tüm bunlar, insanın arzularıdır ve onlardan vazgeçmek sadakatsizliktir. Çünkü kişinin sadakati onun onuru ve şerefidir. Diyelim ki, ülkesi bu kişiye ihtiyaç duyup onu çağırdığında, bu değerler o kişide hazır olacaktır. Böylece kişinin kendi iç dünyasında sahip olduğu değerlerle toplumun sahip olduğu değerler arasında bir

---

<sup>369</sup> Royce, ss. 34-35.

<sup>370</sup> Royce, s. 39.

çatışma olmayacaktır.<sup>371</sup> Bu da gösteriyor ki, bir davaya bağlanma halinde bireysel irade ile sosyal irade arasında bir uyum meydana gelmektedir.

Diğer taraftan flozofumuz, sadakat ve savaş arasında hiçbir zorunlu bağın olmadığı kanaatindedir. Sadakatin vatanseverlilik şekilleri yanında pek çok diğer şekilleri vardır. Sadakat; yerel, dini, ticari, profesyonel ve bunun yanın da diğer pek çok biçimlere sahiptir. Sadakatin özü, hangi şekilleri üstlenirse üstlensin hiç kimse sadece kendi kaotik doğası içinde bir yaşam planı bulamayacağına göre bu planı dışarıda toplumsal gelenekler, eylemler ve davalar dünyasında aramalıdır. Çünkü sadık bir insan sosyal nedenler ya da bazı sistemler zenginlik, güç ve doğal iradesine hoş gelen bazı insanca şeyler dışında sevdiği ya da nefret ettiği bireyleri, geleneği, alışkanlıkları ve itaat etmesi gereken kuralları da görür. Kendi amacına 'senin iraden benimdir ve benim ki ise senin; ben sende yaşamımı buldum' der. Birisi eğer böyle bir amaç bulabilirse, tüm yaşamı için bu amacı kabul eder ve bağlılığını eylemleri ile gösterirse, o kişi bir yaşam planı ya da tasarısına sahip olur. Bu plan ya da tasarı, dava için yaşama anlamına geldiğinden aynı zamanda bir itaat planıdır da.<sup>372</sup>

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere hayatın tüm dönemlerinde insanlar, bazı şekillerde bir sadakat ve yaşama bilincini muhafaza ederek ona sahip olmuşlardır. Royce, bu insanların temel özelliklerini şu şekilde açıklar:

*Öyle ki bu insanlar, kendi davalarını seçmede haklı ya da haksız olmuş olabilirler; fakat en azından onlar, sadakatleriyle rasyonel bir ahlaki hayatın bir örneğini teşkil etmiştir. Şüphesiz ki bu insanlar, davanın birliğine sahip olmanın ne olduğunu bilmişlerdir. Sadık kişi, ahlaki şüphe ve tereddütten neyin muaf olduğunu bilmiştir. Onların davası, kendi davası olmuştur. Sadakat onlara ne yapmaları gerektiğini söylemiştir. Onlar, ne bir dış otorite korkusuyla ne de kör bir kuralı devam ettirme nedeniyle itaat etmişlerdir. Aynı zamanda tamamen sezgilerinin kendilerine görüldüğü şekliyle de itaat etmemişlerdir. Onlar, ilk olarak davalarına içeriden baktıklarında kendi gözlerinde kendilerini değersiz bulurlar ve şöyle söylerler: 'Ben kendi irademle bile seninim. Benim senin iradenden başka hiçbir arzum yok. Beni al, kullan, kontrol et ve düzelt. O suretle, ihtiyaçlarımı gider ve beni yücelt.' Bu sözler, sadakatli olan vatanseverlerin, askerlerin, annelerin, şehitlerin sözleridir. Onlar, bu aktif sadakat ve arzunun yüceliğine sahip olmuşlardır. Bu anlamda dünyada sadakatli olan insanlar daima var olmuştur. Bazı kimseler de çok kötü bir amaç için sadık olmuştur.*<sup>373</sup>

<sup>371</sup> Royce, s. 40.

<sup>372</sup> Royce, s. 43.

<sup>373</sup> Royce, ss. 44-45.

Sadakatin hangi şeklinin daha doğru olduğunu bundan sonra göreceğiz; fakat Royce'a göre biz, bu tür sadakat türünü bulamadıkça, dünyadaki aktif yaşamda barış ve birliği bulamayız. Öyle ki ona göre biz, askerlerin neşeyle ölüme gitmesini ve klanları ya da ülkeleri için şehitlerin inançları uğruna göstermiş oldukları duygusal yoğunlukla ilgili gerçekten değerli olan bu tür bağlılığın bir sebebini ve amacını bulmamız gerekir. Tabiatıyla böyle bir dava/ideal gerçekten rasyonel ve değerli olmalı, hatalı bir bağlılığın objesi olmamalıdır. O bizim vicdanımız olmalı, ödevimiz hakkında doğru şeyler söylemeli ve motivasyonumuzu, ideallerimizi, planlarımızı bizim dışımızdakiler ve üstümüzdekilerle birleştirmelidir. İşte bundan dolayı Royce, hepimizin her yerde ve her şeyde olması gereken böyle bir davayı/ideali bulmamız gerektiğine dikkat çeker; fakat bu dava/ideal olan şey bulunur bulunmaz, kişinin bilinçli olması gerekir. Şüphesiz bu davaideal, vazifemiz hakkında bize hakikati söylemekle kalmayıp; isteklerimizi, ideallerimizi ve yaşam planımızla ilgili her şeyi yukardan başlayarak birleştirmelidir.<sup>374</sup>

Netice olarak diyebiliriz ki, sadık bir insanın ilkesi (*maksimi*), “davana sadık ol!” dur. Nitekim bu ilke, o insana kendisini tamamen davasına adanmasını öğretecektir. Mesela, hangi dava bizim için bir şehidin sadakatini rasyonel olarak haklı çıkarır? Kabilinden sorular ister istemez sorulacaktır; ancak Royce'un bir filozof olarak bize anlatmak istediği şey, insanlığın evrensel değerleri olarak kabul edilen ortak değerlerdir. Yoksa bir zararlı grubun sahip olduğu ahlaken kötü değerler değildir. Ayrıca, bireysel irade ile sosyal iradenin uyumundan hareketle birey açısından sadakat, “kör bir itaat” ya da “otoriteye boyun eğme” olarak görülmemelidir. Zira sadakat sahibi olan bir kimse, davasına ulaşma yolunda gönüllü olarak bazı istek ve arzularını bilinçli bir şekilde sınırlayabilmekte ve sosyal iradeye uygun davranabilmektedir. Yani bir davaya sadakat bireye bir tür otokontrol imkânı vermektedir.<sup>375</sup> Diğer taraftan sadakat bir ideal çerçevesinde yaşamı birleştirme, merkezileştirme doğrultusunda kişiye kararlılık ve iç huzuru da vermektedir.<sup>376</sup> Bu anlamda sadakat esasına dayalı bir yaşam, kişinin kendi isteklerine aykırı olmadığı gibi sosyal işbirliğini de beraberinde getirir. Sonuç olarak, kişi sadakat sayesinde kendini gerçekleştirmiş ve hayatın anlamını anlama noktasında çok büyük bir aşama kaydetmiştir.

---

<sup>374</sup> Royce, s. 47.

<sup>375</sup> Royce, s. 18. **Bkz.** Thomas Faunce, “Developing And Teaching The Virtue-Ethics Foundations of Healthcare Whistle Blowing”, **Monash Bioethics Review**, C. 23, S. 4, 2004, ss. 47-48.

<sup>376</sup> Royce, s. 22.

### 3.1.2 Sadakate Sadakat

Royce'un sadakat felsefesiyle alakalı olarak daha önce de belirtildiği üzere ana iddiası, bireyin kendini gerçekleştirme durumunu sadece bir davaya (*cause*) bağlılıkta bulabildiği düşüncesinden ibarettir. O, "sadakate sadakat" (*loyalty to loyalty*) ilkesini ve sadakatele temellendirdiği etik anlayışını ortaya koymak için Kant'ın kategorik emir (*imperative*) ilkesini model alarak oluşturur.<sup>377</sup> Öyle ki, onun son dönem ahlak felsefesinde "sadakate sadakat" ilkesi, bireyin kendini gerçekleştirmesine yön veren en yüksek etik ilkedir.<sup>378</sup> Bu ilke ekseninde iddiası, bireyin sadece bir davaya bağlı olmasında kendini gerçekleştirebileceğidir; ancak her dava/ideal bireyin en derin ihtiyaçlarını karşılamaktan da uzaktır.<sup>379</sup> Kuşkusuz, sadakat sahibi bir kimse (sadık), alışlagelmemiş ve önceden belirlenmeyen durumlar karşısında bazı davranışlar göstermek zorunda kalabilir. Yine de bu kişi, hedeflemiş olduğu davalara sadık olduğu kadar yaratıcı görevlerine de sadık olmalıdır.<sup>380</sup>

Diğer taraftan, bir davanın uygun sadık bir obje olması için bazı genel nitelikleri olmalıdır. Tabiatıyla böyle bir dava, tek bir hayatın birliği içinde birçok kişinin katıldığı durumlarda sadakatin mümkün bir objesi olur. Aynı zamanda bu dava, tamamen beşeri ve beşer-üstü bir görüş açısından kişisel olmalıdır. Royce'un olası davalar olarak adlandırdığı davalar şunlardır:<sup>381</sup>

1. Arkadaşça hayatın birliği içinde farklı arkadaşları birleştiren bir arkadaşlık.
2. Kendi üyelerinin hayatlarının birlikteliğini sağlayan bir aile.
3. Sadık vatanseverin bağlandığı devlet.

Yukarıdaki bu sıralamayı aile, çevre ve devlet olarak da adlandırabiliriz. Farklı davalara sahip olmak aynı zamanda davalar arası çatışmayı doğuracaktır. Doğal olarak çatışmaların nefret dolu ve kötü olması kaçınılmazdır. Mesela, bir ailedeki düşmanlık her iki tarafın çok güçlü sadakatiyle hayata küstürülebilir. Şayet kişi savaş ruhuyla heyecanlı bir vatansever olursa, tamamen bir davaya layık görünür; fakat genellikle düşman olarak görülenin ülkesi sadece o kişinin sadakatinden dolayı kötü görünür. Bu nedenle bireysel olarak düşman bile, kendi

<sup>377</sup> Bilgin, Ö. s. 190. **Bkz.** Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, 2. Baskı, TFK. Yay., Ankara, 1995, ss. 29-33.

<sup>378</sup> Fuss, **MPJR**, s. 216.

<sup>379</sup> Fuss, s. 214.

<sup>380</sup> Royce, **PL**, s. 102.

<sup>381</sup> Royce, s. 107.

davasının varsayılan alçaklığı nedeniyle nefret edebilir. Savaş şarkıları bile kötü isimlerle düşmanı çağırır.<sup>382</sup>

Demek ki Royce'a göre, doğru bir sadakat sâdığın davasına kendini isteyerek adamasından ibarettir; ancak bu durum, bazı tercihleri de beraberinde getirir. Mesela, gelenek çoğunlukla bir insana kendisi için belirlediği sosyal durumuyla alakalı olarak, davasına sadık kalmadan ve onu muhafaza etmeden ayakta kalamayacağını öğütler. Öyle ki, sağduyumuz bize “Eğer bir ülkede dünyaya geldiysen ve hala o ülkede yaşıyorsan, o ülkeye sadık olmalısın ve bir savaş durumunda da düşmanlarından nefret etmelisin”, sözünü söyler; fakat Royce, sağduyumuzun bu söyleminin etkisinde kalmamamızı ve doğru bir sadakatin bazı bağımsız seçim tercihlerini ihtiva etmesi gerektiğine inanır.<sup>383</sup>

Sadakat, sadık bir kimse için iyidir, fakat amacı başkalarına saldırmak olan kimseler için kötü ya da zararlı bir şeydir. Royce için en iyi sadakat şekli, sâdığın kendisi için özgürce seçtiği sadakat şeklidir.<sup>384</sup> Aynı zamanda ahlaken dünyanın karışıklıkları ne kadar çok görünürse, farklı insanların sadakatlerinin bir diğeriyle çatışacağı olasılığı da o kadar çok sayısız olur. Aslında Royce, sadakate sadakat ilkesini bizzat belli davaların değerinin nihai ölçütü olarak önerir. Birey, kendi davasını sadece diğer insanların yıkıcı sadakat çatışmalarından koruyabildiğinde gerçekleştirebilir. Şüphesiz birey davasını seçerken, arkadaşlarının sadakatlerini boşa çıkarmaktan daha çok, büyük olasılıkla daha ileri bir davayı seçmeye karar vermelidir. Royce, evrensel sadakat davasını ahlaki failin hizmet edebildiği en yüksek ve en genel dava olarak belirler.<sup>385</sup> Bu davalar/idealler ise ticari, dini, politik ya da bilimsel olabilir; ama önemli olan sadakatin götürdüğü ve bizim de bağlanmamız gereken bir davadır ki, o da Royce'un “yorum topluluğu” (*The community of interpretation*) olarak adlandırdığı şeydir. Bu nedenle ‘sadakate sadakat’ bazı somut formunda tüm insanlığı saran evrensel topluluğu meydana getirmeye hizmet etmelidir.<sup>386</sup> Bundan dolayı sadakat, tam bir bağlılık ve bir topluluk için bireyin onu tam olarak sevmesidir. Sadakat, yaşamak için ne bir arzuyu

---

<sup>382</sup> Royce, s. 109.

<sup>383</sup> Royce, s. 110.

<sup>384</sup> Royce, s. 111.

<sup>385</sup> Fuss, ss. 213-214.

<sup>386</sup> Smith, J. **RSI**, s. 42.

onaylamak ne de onu inkâr etmektir. Aksine, bireyin kendisini davasına olumlu bir şekilde bağlamasıdır.<sup>387</sup>

Kuşkusuz kişinin seçmiş olduğu davası her ne olursa olsun, Royce'a göre sadakat, kişinin en önemli ahlâki ihtiyaçlarından birini karşılamaktır, yani “ne için yaşıyoruz, varoluş amacım nedir?”, gibi sorular yaşamı değerli hale getirir. Ona göre sadakat, birey için yüce bir iyyinin somut bir şekillenmesidir. Ahlâki yaşamımızın iyileri dediğimiz şeyler arasında en temel olanıdır. Zira “ben”in, kendisini gerçekleştirebilmesi ve yaşamını anlamlandırabilmesinin gerekli koşulu, sadakat sahibi olmasından geçer. Kişinin böyle bir durumda olması onun ahlâkî bir intihar, körü körüne bir bağlılık içinde olduğunu göstermez. Aksine onun bir davaya sahip olması, bilinçli ve sorumluluk duygusuna sahip olduğunun bir işaretidir. Bağlanan insan aktif olarak davasına hizmet etme görevini üstlenen, kendi özel isteklerinden vazgeçebilen ve davasına inanan insandır. O, davasına inandığı ve bir amaç uğruna varolduğu için iç memnuniyetsizliklerinden ve tatminsizliklerinden de büyük ölçüde kurtulmuştur. Royce'a göre, her dava ve her bağlanma ne olursa olsun, sadakat ruhunu ve oto-kontrolü harekete geçirmesi açısından iyidir; ancak bazı bağlanmalar, hem bireyin kendisini en iyi şekilde gerçekleştirmesi açısından, hem de bireyin bağlandığı davanın/idealin diğer bireylerin davalarıyla uyumu açısından daha iyidir. O halde her dava/ideal, bireyin sürekli bağlılığına layık değildir. Başka bir deyişle, devamlı ve kararlı bir bağlanmaya değmeyecek davalar vardır. Bu sebeple birey açısından bağlanılacak davanın seçimi son derece önemlidir. Zira bağlanacağınız davayı seçtiğiniz andan itibaren, o davaya uygun yaşam planımızda belirlenmiş demektir. Öyle ki bir dava/ideal, biz onu seçtiğimiz için bizimdir ve biz o davayı seçmekle kendimiz olmaktadır. Davamızı seçer seçmez, o artık bizim vicdanımızın sesi olmuştur. Ahlâkî anlamda doğrularımızı da ödevlerimizi de o belirleyecektir. Bizim için belirlenen ödevlerin ve yaşam planının dışına çıkmamamız istenecektir. Bu sebeple yaşam planımız “gönüllü bir itaat plânı” olarak da görülebilecektir.<sup>388</sup>

Fakat Royce, kendi ülkesi adına sadakatin unutulacağı endişesini taşımaktadır. Düşünürümüz, toplumsal düzen içinde sadakati işlemeyi ihmal ettiklerinden, sadakate önem verilmediğinden ve sadakat için kendilerinin iyi eğitilmediğinden yakındır. O, özellikle kendi döneminin Amerika’sının “toplum ruhuna”

<sup>387</sup> Galip Velio, **Knowledge and Immortality on The Structure of Transference Scientific Knowledge in Terms of Royce’s Community of Interpretation**, Ph. d.Thesis, Ankara, 1994, s. 112.

<sup>388</sup> Emel Koç, “İnsan ve Sadakat”, **Felsefe Dünyası**, S. 35, 2002, s. 51.

atıfta bulunur. Hem sosyal yardım uzmanlığının bir meslek olarak yükselişi hem de kamu yararına yapılan çalışmaların büyümesi sadece sadakat ruhunu değil; aynı zamanda bir sadakat felsefesi ihtiyacını da gözler önüne serer.<sup>389</sup> Royce, toplumsal anlamdaki sadakati şöyle ifade eder:

*Ne yazık ki, toplumsal çevrede sadakat özlemi çekeriz; fakat tüm akliselim insanlar, sadakate önem vermek ve ona sahip olmak ister. Sadakat, aslında herkes için kullanışlı ve pratik bir değerdir. Şayet bir A'nın sadakati kendisi için iyi ise ve B'nin sadakati de kendisi için iyi ise, o zaman A ve B arasında bir kan davası, onların hizmet ettikleri davalar arasında karşılıklı bir çatışma üzerinde kurulur. Bununla birlikte açıkçası bu kötülük, yani savaşçıların her birisinin saldırısı ve belki de tamamen tahrip etmesi, diğerlerinin en iyi manevi mülkiyeti olarak görmüş olduğumuz şey, bir davaya sahip olma fırsatı ve bir davaya sadık olmadır. Şayet sadakat en yüksek iyi olursa, sadakatlerin karşılıklı yıkıcı çatışmaları genelde en yüksek kötülük olur. Sadakat insanların durumları ve herkes için iyi olursa, insana karşı insanın savaşı özellikle zararlı olur.*<sup>390</sup>

F. Thilly'nin de ortaya koyduğu üzere, Royce'un sadakat felsefesinin asıl gücü toplumsal boyutta yer almaktadır. Şüphesiz toplum, sosyallik fikrinden ilham alan kişilerin oluşturduğu bir birliktir.<sup>391</sup> Öte yandan Royce, sadakat ruhu olarak bilinen duygunun maalesef insanlar tarafından kendi günahlarını üstlenmeleri için yanlış kullandıklarına işaret eder. Çünkü böyle bir günah, kesinlikle mantıksız sadakat çatışmasının anlatmak istediği şeydir. Nitekim bir çatışmanın meydana geldiği yerde sadakat en kötüyü kuşatmak için bir araç olarak kullanılır. İşte bu nedenle bazı davalar/idealler kötü iken bazılarının iyi olduğu doğrudur. Şayet kişinin sadakati tam ise, o zaman en yüksek iyi olur; fakat bu kişinin tercih etmiş olduğu dava, bir hizmet birliği içinde çoğu şeyi bağlayan sosyal bir davadan/idealden ibarettir. Bu sadakat şayet tam ise, o zaman en yüksek iyi olur.<sup>392</sup>

Royce, kendi davasına olan sadakatini, arkadaşının sadakatine bir sadakat olarak görür. Ancak kişi, kötü bir davayı (kan davası, korsanlık gibi) kendisi için seçmesi durumunda, başka aile ve toplumun sadakatiyle çelişir. Ona göre bir dava sadece kişi için değil, aynı zamanda tüm insanlık için iyi olmalıdır. Netice itibarıyla Josiah, sadakati bir davaya insanın gönüllü olarak bağlanması şeklinde tanımlar.<sup>393</sup>

<sup>389</sup> Schell, Catherine H., **Loyal Agents and Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of Josiah Royce's Philosophy of Loyalty**, Princeton University, 2000, s. 188.

<sup>390</sup> Royce, PL, ss.113-116.

<sup>391</sup> Frank Thilly, "Review of The Philosophy of Loyalty by Josiah Royce," **The Philosophical Review**, C. 17, Eylül 1908, 547.

<sup>392</sup> Royce, PL, ss. 116-117.

<sup>393</sup> Royce, s. 118.

Aslında filozofumuz demek istiyor ki; kişi eğer sadakat sahibi olacaksa, kendisine çağrıda bulunan davanın/idealin bazı cezbedici şeylerine sahip olmalıdır. Öyle ki, bu dava onu harekete geçirmeli, canlandırmalı ve sevindirmeli ki, sonunda bu kimse davasına sahip olsun. Üstelik kişinin bağlanmış olduğu davası, gerçekten bir hayatın birlikteliğinde pek çok kişiyi bağlaması mümkün ve pratik olarak önemli aynı zamanda canlı bir dava olarak sosyal düzende ona yol gösteren bir dava olmalıdır. Kuşkusuz insan, sahip olduğu ahlaki seçiminin farkında olursa, seçtiği davasını kabul etme durumunda olur. Dolayısıyla benimsenmiş olan bu dava, onun sadece üzerinde zorlayıcı değil, aynı zamanda kendisinin de yapmak istediği bir şey haline gelir. Yani kişi, gönlünden isteyerek şunu söylemek ister: “Davamın/idealimin bana emredeceği şey için ne görmek için bir göze, ne de konuşmak için bir dile sahibim.”<sup>394</sup> Şüphesiz ki Royce, kişinin davasının daima kendi tercihi olduğu hususunda hemfikirdir.

Daha açık bir ifadeyle Royce, kişinin bağlandığı bir davayı seçme ve ona hizmet etme konusunda, her halükarda sadakate sadık bir kimse olması gerektiği düşüncesindedir. Bu kural kişinin davasını seçmesine nasıl rehberlik edeceğini ifade eder. Bu durum, kişinin sadece sahip olduğu iyiliği düşünmesini değil, aynı zamanda tüm insanlığın iyiliğini düşünmesi gerektiğinin göstergesidir. İnsanların sadakatine kendi kaderleri olarak dikkatle bakıldığında, bir insanın ahlaki öneme yönelmesinde herhangi bir güç olmaksızın, geleneğinin kendisine göstermiş olduğu davaya sadece bağlı olması gerektiği düşünülürse, o zaman gerçekten sadakat çatışmaları çözülemez bir problem olarak görünür. Bundan dolayı eğer insanlar kan davalarına sadık kalmayı devam ettirirlerse, sadakat konusunda o zaman hiçbir çıkış yolu mümkün olmaz.<sup>395</sup>

Diğer yandan Royce, sadakatin “en yüksek iyi” (*supreme good*) olduğuna vurgu yapar. Sadakat, evrensel olarak beşeri iyidir. Zira sadakat, kişinin dünya ile arasındaki uyumdur. Böyle bir uyum tek başına bir insanı memnun edebilir. Bu düşünceler ekseninde filozofumuz, insanların yaradılıştan gururlu, eğitilmemiş, inatçı ve aç gözlü sıfatlarının yanında; taklitçi, bazen esnek, bazen de acıya bağlanma ihtiyacı duyan varlıklar olduklarına işaret eder. İnsanlar, hem kural koymayı hem de kurallara uymayı derinden ister.<sup>396</sup> İşte Royce, bu uyum sonucunda sadakatin tüm insanlar için iyi ve herkeste doğru bir iyilik olarak tezahür edeceği kanaatini taşır ve

---

<sup>394</sup> Royce, ss. 119-120.

<sup>395</sup> Royce, ss. 121.122.

<sup>396</sup> Royce, ss. 123-124.

prensipte hiçbir kimsenin sadakatine karşı çıkmaz, bilakis insanların kendi sadakatlerine olan ilgisizliğine karşı çıkar. Aynı zamanda insanlığın kan davalarının örnek olduğu sadakat konusunda, üzücü bir sadakatsizlik örneği göstererek mücadelesine devam edeceğini ifade eder. Evrensel sadakatin etkin, karşılıklı yardımı insanlığın açıkçası en çok ihtiyaç duyduğu şeydir. Gerçekten sadakat eğer bir kişinin davası için kendisinin isteyerek bağlanması ise, o zaman en yüksek iyi olur. Şüphesiz ki Royce'a göre, beşer olan herkes, akli sayesinde sadakatli olma kudretindedir. Tam bu noktada o, yani sadakate sadık olma konusunda çok önemli olan şu soruları sormaktan geri durmaz: Sadakate sadakatin, evrensel beşeri bir davaya pratik bir hizmet etme yolu var mıdır, şayet böyle bir yol varsa o hangisidir, insanların hayatları üzerinde daha etkili bir hâkimiyet kurmaya, daha geniş bir fayda alanına, dünya üzerinde getirmiş olduğumuz sadakati kişisel olarak nasıl uygulayacağımızı görebilir miyiz, eğer öyle ise, Tanrının gerçek egemenliğinin amacı için nasıl çalışacağımızı görebilir miyiz, bir kimsenin genelde insanlığın daha ileri bir sadakati için yapabileceği şey nedir? <sup>397</sup>

İşte bu sorular etrafında Royce, özellikle evrensel sadakat davasına sadakat konusunda bireysel olarak bir kişinin kendi sınırlı gücüyle girişimini kişisel bir alanla kararlı bir şekilde sınırlayarak evrensel sadakat davasına hizmet edebileceğine inanır. Ona göre, bu kişi kendi kişisel ve özel davasına sahip olmalıdır; fakat kişinin amacı gerçekten daha ileri evrensel bir sadakati oluşturmak olmalıdır. Royce, daha açık bir biçimde düşüncelerini şöyle ifade eder:

*Benim tezim, gerçekten savunulabilir ve geçerli olabildikleri sürece, genel erdemlerin hepsi sadakate sadakatin özel biçimleridir ve bu erdemler, hayır işlemek için gösterilen en yüksek çaba olan sadakati tüm insanların hayatlarında muzaffer kılma çabasıyla meşrulaştırılabilir, merkezileştirilebilir ve ilham konusu edilebilir. Sadece doğal arzusunun peşinden koşan hiç kimse, sadık bir kişi değildir. Nitekim insan, kendi doğal dürtülerini kullanmadan ve ona güvenmeden sadık bir kişi olamaz. Şayet ben sadakatli olursam, devam beni andan ana büyülemeli ve fiziksel olarak beni harekete geçirmelidir. Benim devam, kendi özümü insani yaşamımla bir olma noktasında tutmaktan ibarettir. Öyle ki tüm bunlar, gönüllü seçimim olmadan meydana gelmemelidir... Sadakate sadık olmak için ilk olarak, kendi doğama çağrıda bulunan sadık davranış biçimlerini gerçekten seçmem gerekir. Bu, hayatımın tek tarafı üzerinde bir anlam ifade eder. Ben, bana sosyal fırsatlar sunan ve tabiatıma uygun olan davaya yönelip, ona hizmet edeceğim ve benim gibi olan arkadaşlar seçeceğim, kişisel yaşamın sınırları içinde bir birliğe, çeşitli çelişen davalara değil de davaların tek sistemine ve davaya uyumlu adanmayı amaçlayacağım. Bu tek dava, benim seçimim*

---

<sup>397</sup> Royce, ss. 127-128.

*ve yaşamımın amacı olduğundan itibaren, sosyal konumum bana onu önerecek, doğal güçlerim ve tercihlerim de onu benim için ilgi duyulabilecek bir şey haline getirecektirler. Sosyal âdetler, gelenek ya da özel kaprisler bana onu empoze edemeyecekler; çünkü sadakatimde, sadakatimi seçimimde, bireysel davranacak ve davamı taşıdığım süreçte bunda ısrar edeceğim. Sadakatimin gelişmesini sağlayacak, eski sadakatlerden vazgeçmeyerek onlara yenilerini ekleyeceğim. Dolayısıyla sadakatimde bir değişim var olacak. Ayrıca davamın değerli bir aracı olarak sadakate bağlı bir biçimde kendimi yenileyecek ve geliştireceğim. Sadakate bağlı olarak, gerçekleştirilmeyen değişim değersiz olacaktır. Sadakat tarafından belirlenmeyen kişisel ve özel doğrularım da değersiz olacaktır. Doğrularım sadece moral açıdan sadakatimin sonucu olduklarında bir gerçeklik kazanırlar.*<sup>398</sup>

Royce'un bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki, sadık bir kimsenin davası diğer insanların sadakatini yok etmek olmamalıdır. Bu sadık kişi, gerçekten evrensel sadakat davasına çok fazla hizmet edebilir ve pratik, kişisel sadakati sayesinde eğer gerçekten sadakatli olursa, evrensel sadakatin amacı için bir şeyler yapabilir. Royce'a göre neticede, kim sadakate bizi en çok teşvik ve cesaret eder? Bir insanın davası ne olursa olsun, nefret uyandırmadıkça ve doğrudan doğruya sadakatli olma şansını incitmedikçe önemli değildir. Öyle ki, arkadaşımızın kişisel ve özel davası doğrudan doğruya bizimkine ihtiyaç duymaz. Onlar, sadakatiyle bize sadakatin değerini gösterir.<sup>399</sup>

Öte yandan Royce'un üzerinde durduğu bir diğer konu insanın sadık bir kimse olduğunu keşfetmekte en iyi yardımı hangi insanlardan alacağı hususudur. Ona göre, sadakat bulaşıcıdır ve sadece kişinin kendi özel davasına hizmet eden arkadaşına bulaşmaz, aynı zamanda bu eylemi bilen herkese bulaşır. Sadakat yayılan bir "iyi" dir. Bu nedenle sadakati yaşayıp diğer insanlara da onu işlememiz gerekir. Bu düşünceden yola çıkarak bir kimse, sadakatli bir kişiye o zaman sadık olması gerektiğini ve sadakat ruhu için kendi sahip olduğu şeyler üzerine bağlı olmasını öğütler. Sadakate sadakat konusunda kişi, sadece bir dünya vatandaşına yakışan şekilde hizmet etmez, aynı zamanda kişisel davasına hizmet ettiği gibi hizmet eder. Düşünürümüz, bize kendi davamızı, ilgimizi, bizi büyüleyici şeyleri, kişisel olarak davayı sürükleyici şeyleri bulmamızı tavsiye eder. Bu davaya tüm gücümüz ve ruhumuzla hizmet etmemizi söyler. Böylece Royce için, sadakate sadakatimizi ilan etmiş oluruz.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Royce, ss.131-133.

<sup>399</sup> Royce, s. 135.

<sup>400</sup> Royce, ss. 137-138.

Bir başka bakımdan da Royce, sadakati sadece bugünün ya da dünün konusu olarak görmez. Ona göre sadakat, medeniyet var olduğundan beri var olmuştur. Öyle ki sadakat, ilk insanların yapabildiği ve bir savaş esnasında geçici bir mütarekeyi tutabildiği zamandan beri etkili olmaya başlamıştır. Sadakate bağlı olabilme yolu bu nedenle beşeri tecrübenin geliştirmiş olduğu geleneksel rasyonel ahlak kısmına uzanır. Diğer bir deyişle, tüm tanınmış olan değerler sadakat kavramı açısından tanımlanabilir. Royce, sadakati insanın tüm vazifesi olarak görür.<sup>401</sup> Kısacası sadakat, dün ve bugün var olmuş olan bir şey değil, hayatta daima var olan ve olmaya da devam edecek olan bir değerdir.<sup>402</sup>

Şu da var ki, doğruluk sadakatin özel bir durumudur. Filozofumuz, bizden doğruluk erdemi hakkında düşünmemizi ister. İlişkilerimizde doğru sözlü olmamız karşımızdakine ne derece değer verdiğimizi gösterir. Bir insanın işine olan sadakati diğer insanlara güven verme açısından sadakatli bir davranıştır. İtaatli her eylem şekli, bir sadakate sadık olma durumudur. Mesela, ticarete dürüstlük ve samimiyetin kim için gerekli olduğunu hepimiz biliriz. Bireysel işimizle dünyayı kurtaramayacağımızı, fakat bizde yer aldığı şekliyle daha uzak bir amaca hem kendimiz için, hem de en yüksek iyiyi oluşturan beşeri dünya için yani evrensel sadakat için doğrudan doğruya yönelmemiz gerekir.<sup>403</sup> Netice itibarıyla “sadakate sadakat” bir birliğe bağlılıktır ve bu tüm insanlığı kucaklar. Doğruluğa sadakat aynı birliğe bağlılıktır. Zira sadık kişi aldatmaz, çünkü davalar/idealler evrendeki gerçek olgulardır ve gerçek dünya (hakikatin gerçekliğiyle zorunlu kılınan) evrensel sadakatin ifade etmek için araştırdığı bir birliğe sahiptir.<sup>404</sup>

Royce’a göre diğer insanlara karşı ödevlerimizi belirleyen iki temel ilke; adalet (*justice*) ve yardımseverlik (*benevolence*) de sadakate sadakatin örnekleridir. Adalet, genelde beşeri sadakate bağlılığı ifade eder. İnsanların bir şeye sadık olması nedeniyle adalet ortaya çıkar. Sadakat böylece, kendini sadece ifade ettiği şekillerde adlandırılabilen şeyle ihtiva eder. Adalet, bu nedenle sadece sadakatin bir vechesi olmakla, sadakatli hayatın daha biçimsel ve daha soyut tarafını oluşturur. Eğer bir kimse, kişisel davasının seçiminde kararlıysa, bir defa yapılan sadık bir karara bağlıdır demektir. Böylece bu kişi, sözünü tutup doğruyu söylemeli ve bütün diğer insanların sadakat bağına saygılı olmalıdır. Bunun yanında sadece davasını

---

<sup>401</sup> Royce, s. 139.

<sup>402</sup> John Kaag, “American Interpretations of Hegel: Josiah Royce’s Philosophy of Loyalty”, **History of Philosophy Quarterly**, C. 26, S. 1, January, 2009, s. 94.

<sup>403</sup> Royce, s. 141.

<sup>404</sup> Smith, J, s. 60.

savunması nedeniyle diğer insanlarla evrensel sadakat davasına sadakat için mücadele etmelidir. Netice itibariyle sadakatsiz ahlak, çok kötü biçimciliktir.<sup>405</sup> Royce'un kanaatine göre insanlar, sadece kendi yaşamlarındaki bir haklılığa sahip değildir. Onlar aynı zamanda kendi tercih ettikleri bazı uğraşlarda sahiptirler. Bundan dolayı biz, sadece sadakatimize hizmet etme vazifesine sahip değil, aynı zamanda sadakatin tutarlı bir şekilde oluşturduğu genel sosyal bir ilke olan "sadakate sadakat" prensibine hizmet etmemiz gerekir.<sup>406</sup>

Diğer taraftan yardımseverlilik, kaçınılmaz bir şekilde sadakate hizmettir. Sadakate bağlı olma ruhu, akıllı yardımseverliliğin neyin içinde oluştuğunu tanımlama imkânını bize verir. Sadakatsiz bir yardımseverlilik, tehlikeli bir taşkınlıktır. Böyle düşünüldüğünde o zaman evrensel sadakate sadakat gerçekten tüm yasanın gerçekleşmesidir.<sup>407</sup> Özetle ifade etmek gerekirse, Royce'un sadakat felsefesinde en önemli gördüğü ilke "sadakate sadakat" ilkesidir. Bu ilke sayesinde insanlar ortak değerlerde buluşabilirler. Royce'un bu düşüncelerini şu beş maddede ortaya koymak mümkündür:

- 1) Birey için en yüksek iyi olarak görülen kendini gerçekleştirme, bireyin tutarlı bir yaşam planına bağlılığını gerektirir
- 2) Böyle bir yaşam planına birey, özgür bir biçimde seçilen davasına bağlılıkta ulaşabilir.
- 3) Bu özgür sadakat ifadesi, bireyin davasının arkadaşlarınınki ile uyumlu ve bütünleşebilmesini gerekli kılar.
- 4) Bu nedenle bireyin en yüksek ahlaki bağlılığı evrensel sadakat davasının kendisidir.
- 5) Fakat o dava sırasıyla, bizim aydınlanmış ahlaki şuurumuz tarafından talep edilen tam bir ahlaki doğruluğun kabulü ve ahlaki ödevin gerçekleşmesinin yardımını gerekli kılar.<sup>408</sup>

Netice itibariyle davasına hizmet eden birey, sadece kendi en yüce iyisini ilerletmekle kalmaz, aynı zamanda bir bütün olarak insanlığı da ilerletir. Zira

---

<sup>405</sup> Royce, ss. 144-145.

<sup>406</sup> Jason Matthew Bell, **The Relevance of Royce's Applied Ethics: Studies in War, Business, and Environmental Ethics**, Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy In Philosophy, 2009, s. 33.

<sup>407</sup> Royce, **PL**, ss. 145-146.

<sup>408</sup> Fuss, s. 221.

Royce'un iddiası, bireyin bir davaya bağlı kalarak kendini gerçekleştirebileceği yönündedir. Böylece sadakate sadakat ilkesi, Josiah'ın ahlak felsefesinde bireyin kendini gerçekleştirme arayışında ona kılavuzluk eden en yüce etik ilke olur.<sup>409</sup>

Sadakate sadakat ilkesini genel hatlarıyla bu şekilde orta koyduktan sonra onun vicdan ile nasıl bir bağlantısı olduğunu bundan sonraki başlık altında ele almaya çalışacağız. Ancak zaman zaman yine sadakate sadakat ilkesi bağlamında konuyu değerlendirmekten de uzak durmayacağız.

### 3.1.3 Sadakat ve Vicdan

Royce'un sadakat felsefesinde ele aldığı konulardan biri de sadakatin vicdan (*conscience*) ile olan ilişkisidir. Bilindiği üzere vicdan, eylem ve davranışlarımızı ahlaki yönden değerlendiren içimizdeki bir tür muhakeme gücüdür. İnsanın kendisini zaman zaman aşması ve öz eleştiriye tabi tutarak, hesaba çekmesi,<sup>410</sup> bireyin kendisinde var olan doğru ve yanlış duygusudur. Bazen dini bir çevre içinde Tanrı'nın sesinin yansması, bazen insani bir meleke ve aklın sesi, bazen de özel bir ahlak duygusu olarak,<sup>411</sup> anlaşılma ile beraber kişinin güdülerinin ve eylemlerinin ahlaki niteliğinin içsel bir kabulü; yani yanlış yaptığında ayıplamayı, doğru yaptığında onaylamayı ileri süren ahlaki ilke ya da meleke anlamlarına gelmektedir.<sup>412</sup> Görülüyor ki, vicdan kavramı filozoflar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Royce, geleneksel ahlaki birçok ilke ve emirlerden oluşmuş bir labirente benzetir. O, kendi inancı açısından bu kurallardan bazılarını, Hristiyanlığın tesiriyle oluşmuş kurallar olarak görürken, diğer bazılarını da Hristiyanlığa aykırı ya da Hristiyan karşıtı kurallar olarak görür. Ona göre bu ilke ve emirlerin merkezi neresi olursa olsun ya da nereden gelirlerse gelsin mesela; Hristiyan, Yunan ya da Barbar olup olmadıkları onların, zihnimize yan yana olmasıyla ve bazen bir diğeriyle çatışma içinde olmaya başlamasıyla alakalıdır. Kaynağı her ne olursa olsun şu ifadeler ahlaken paradoksluk taşır:

*Adil ol! Aynı zamanda iyiliksever ol! Diğerleri için yaşa! Fakat sahip olduğun saygınlık ve doğruların adına dikkatli ol! Kendini yetiştir, daima feda et ve unut! Fakat asla kendini unuttuğun davranışlarında*

<sup>409</sup> Fuss, ss. 214-216.

<sup>410</sup> Süleyman Hayri Bolay, **Felsefeye Giriş**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s. 184.

<sup>411</sup> Cevizci A. **FS**, s. 1087.

<sup>412</sup> **The Shorter Oxford English Dictionary**, s. 373. **Bkz. The Collins Concise Dictionary of The English Language**, Ed. Patrick Hanks, Second Edition, William Collins Sons&Co. Ltd, Glasgow, 1988, s. 237.

*düşüncesiz olma ya da davranma! Tüm insanlığı sev! Ülkenin düşmanlarını öldürmeye hazır ol! Bütün şeylerde ılımlı ol; fakat doğruluğa ya da erdeme adanmanda ılımlı olmayacağını bil! vb.*<sup>413</sup>

Görülüyor ki, yukarıdaki ifadeler popüler ahlakın iyi bilinen birkaç paradoksudur. Royce'un bu anlamda yapmak istediği şey, ahlak hayatını birleştirecek olan ve o paradoksları çözmek için insanlara imkân verecek olan bir ilkeyi, labirentle bulma metodudur. Yani, içinde kendi yolumuzu bulacağımız, moral yaşamımızı birleştirecek ve bize onun paradokslarını çözmeyi mümkün kılacak bir prensibi bulmaktır. Filozofumuz, böyle merkezileştirilmiş ve birleştirilmiş prensibi sadakat felsefesi çerçevesinde inşa etmeye çalışır. Ona göre sorulması gereken asıl soru; önerilen bir değerın sadakata layık olan bir değer olduğunu hangi ölçütle biliriz? Sorusudur. Royce bu soruya, her hangi bir davada her insanın sadakatine layık olan bir amacın var olduğu inancını kabul ederek cevap verir. Öyle ki bu, sadakatin bizzat amacıdır. Ona göre biz, insanlara sadakatle ilgili olarak yapabildiğimiz her şeyi yapıp ve sadık bir yaklaşımla davranmalıyız. Şüphesiz ki bu tutum, Royce'un daha önce belirttiğimiz düşünceleri sonucu ulaşılan genel kuralların duygusunu ifade eder ve her kim bu kuralları izlerse, kaçınılmaz bir biçimde kendisi için bir amacı belirler ve o amaca sadık olur. Böylece onun en yüksek ve merkezi ahlak ilkesi "sadakate sadık ol!" olarak ifade edilebilir.<sup>414</sup>

Royce, daha sonra bu maksimin ödevine ait bir eyleme tam bir rehberlik ettiğini doğrulamak için belirli gerekçeler sunar. İlk olarak sadakat, ona sahip olanların en yüksek iyisidir. İkinci olarak sadakat, sadece azizlerin, küçük bir topluluğun ya da aristokratların sahip olabileceği bir iyi değildir. Sadakat insanın normal ilgileri ve özdenetimi gibi tüm koşullarda ve farklı şekillerde ulaşabileceği, yani ulaşılabilir olan bir şeydir. Bir hizmetçi ve bir kral, fener koruyucusu ve sosyal kurallarla meşgul olan bir lider, kendilerinin seçtiği bir amaca onların kendilerini adama fırsatları eşittir ve böyle bir adanmanın sonucu olan iyiyi kazanma şansına da eşit olarak sahiptirler. Bu iki gerekçeye dayanarak diyebiliriz ki, her kim sadakatin genel amacını üstlenirse ya da sadakatin genel amacına yönelirse, kesinlikle insanoğlunun en yüksek iyisine ulaşmaya çalışıyordur ve onun amacı da kesinlikle değerli bir amaçtır.<sup>415</sup> Nitekim insanları ortak bir topluma götüren şey, yani onları ahenk haline koyan şey faydalıdır; ahenksizlik getiren şey ise kötüdür.<sup>416</sup>

---

<sup>413</sup> Royce, **PL**, s. 150.

<sup>414</sup> Royce, s. 151.

<sup>415</sup> Royce, s. 152.

<sup>416</sup> Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1965, s. 257.

Dolayısıyla, insan insanlığa karşı sıradan görevlerinde hem ahengi sağlamak hem de daha güzel bir dünya oluşturmak için tüm bunları sağlayacak olan genel sadakatin amacına pratik olarak ve etkili bir biçimde hizmet etmelidir. Bir insan, sahip olduğu davasına karşı sadakatiyle başka insanların da sadık olabilmeleri için onları etkileme eğilimine girer. Şöyle ki, insanın sadakatin amacına yönelmesi pratik bir yönelmedir. O, kendi özgür seçimleri dolayısıyla seçmiş olduğu davasına olan bağlılığını eylemleri ile pratik olarak gösterir. Davasına sadık olan ve adanmış eylemleri ile evrensel sadakatin amacının gelişmesine yardım eden birisi diğer insanların sadakatleri üzerinde herhangi bir düşmanca eğilimden kaçınır ve onun sadakatli eylemlerinin örneklerini gerçekleştirmesine izin verir. Bu sayede her insan hem kendi davasına olan bağlılığını sergiler, hem de diğer insanların bağlılığına saygı gösterir. Bu özellik yani, hangi cemiyette olursa olsun insanın kendisini aynı tarzda yükümlü görmesi onun müşterek, insani ve mutlak vasfını teşkil eder. Davası sayesinde her insan, evrensel sadakatin ilerlemesini sağlamaya çalışır. Ancak onun davasına olan sadakati hiçbir zaman pratik güçlükler ve mevcut fırsatları azaltmaz.<sup>417</sup> Royce, kendi prensibi olarak insanlara şunu tavsiye eder:

*Sahip olduğun sadık bir hayat yolunda sadakate sadakatin genel bir prensibine bağlı olarak yaşa! Davana hizmet et! Fakat onu öyle seç ve öyle hizmet et ki, hayatının sonunda insanlar arasındaki sadakat başarılı olsun. Her ne olursa olsun sadakati hayatına dâhil et ve onu en büyük değer yap! Bununla birlikte sadakate sadakat ilkesi, onu bulabildiğin her yerde ve tüm insanlarda açıkçası sadakate saygılı olmanı gerektirir. Mesela, arkadaşının davası genel olarak insanlığa sadakatsizliği içerirse, onu sadakatine bağlı olması nedeniyle ayıplamamalısın; ancak bilmeyerek seçtiği davasını ayıplayabilirsin. Bütün sadık kişiler din kardeşidirler. Onlar tek bir ruhun çocuklarıdır. Sadakate sadakat her nerede ortaya çıkarsa çıksın, bu ruhun etkin bir yardımını ihtiva eder. Örneğin; spordaki fair play, (hoş oyun) savaşta düşmanına yiğitçe saygı gösterme, diğer insanların samimi inançlarına hoşgörölü olma gibi tüm bu değerler, böylece sadakate sadakatin sadece değişimleri olarak kabul edilir. Sadakat çatışmaları nerede ortaya çıkarsa çıksın, düşmanına yiğitçe bir tutumla ve spordaki hoş oyunla onu önle ya da azaltmaya çalış! Sadakate sadakatin daha uzak bir amacı için bu çatışma kaçınılmaz surette her nerede ortaya çıkarsa çıksın hatta çatışma anında bile yukarıda saydığımız ilkeyi kullan! Bu tip kurallar bizim ilkelerimizin açık sonuçlarıdır. Ahlaki görüşlerimizi birleştirme yolunda prensiplerimizden çoğunu o zaman kazanamayız mı?<sup>418</sup>*

Yukarıdaki sözler ışığında Royce, “Adaletli ve aynı zamanda iyi kalpli olmayı” sağlam olmaları nedeniyle sadakatin ayrılmaz iki vasfı olarak görür. Yani düşünürümüz, kişinin davasını kendisiyle arkadaşını bir birine bağlayan bir bağ

<sup>417</sup> Royce, ss. 153-155.

<sup>418</sup> Royce, ss. 156-159.

olarak görür. Tabiatıyla bu da sosyal bir bağ sayesinde olur. Kişi eğer sadakatli bir kimse ise, bu ilişkilere saygı göstermelidir. Bununla beraber Royce'a göre, genel amacımız hem arkadaşımızı hem de kendimizi ilgilendirir. Biz hem amacımızı bilmemiz hem de onu sevmemiz nedeniyle ondan zevk alırız. Bu nedenle amacımıza sadık olmada aynı zamanda arkadaşımıza karşı nazik oluruz.<sup>419</sup>

Diğer taraftan sadakate sadakat ilkesi, sadece belli şaşkınlıkları çözme anlamında değil, aynı zamanda gerçekten genel bir güven ve günlük hayatta ortaya çıkabilen, ahlaken doğru ve yanlış olan şeyler için yeterli bir test midir? Royce'a göre biz, hakikati söylemeyi nezaketle, spordaki hoş oyunla ve düşmanına yiğitçe saygı duymak zorunda olan kişiler gibi iyi bilinen vazife ve değerleri gerçekten sadakate sadakatin özel bir biçimi olarak seçersek, saygıya layık olabildiğini anlatmış oluruz.<sup>420</sup>

Kuşkusuz filozofumuz Royce'un sadakat felsefesinde "vicdan" (*conscience*) kavramının çok ayrı bir yeri vardır; ancak bu kavram daha öncede belirttiğimiz üzere farklı anlamlarda kullanılmaya müsait bir kavramdır. Ona göre, insani vicdanın gerçek doğasıyla ilgili olan problem zor ve karmaşık bir problemdir. Mesela, "vicdanım bu ya da şu tür bir davranışı emreder" sözünü söylediğimizde, herhangi bir ilke açısından tanımlanabilir olarak vicdanı düşünmeye istekli değilizdir. Vicdanımız, günlük yaşamımızda bir hayli alakalı olan şeyleri farklı güdülerini sağduyu, hayırseverlik, makul olma, dindarlık vs. gibi farklı duyguları bize temsil ederek görünür. Öyle ki, vicdan kendi isteklerinin çoğunda bize oldukça esrarlı görünür. Biz, çoğu kez şunu söyleriz: "Bunun niçin doğru olduğunu kesinlikle bilmiyorum; fakat vicdanımın bana öyle söylediğinden ve onun doğru olduğundan çok eminim."<sup>421</sup> Bu nedenle birçok insan, hayatlarını vicdanından gelen buyruklara uyarak yaşamışlardır. Hatta bazen bu iç sese uyarak, kendi hayatlarını bile feda etmekten kaçınmamışlardır.<sup>422</sup> Royce'a göre, sadakate sadakat ilkesi vicdanın doğru emirlerini ifade eder.

O halde, burada asıl sorulması gereken soru o zaman "vicdan nedir?", sorusudur. Royce'a göre "sadakate sadakat" prensibi vicdanın doğru emirlerini ifade eder ve şüphe içindeki durumlarda bize ne yapmamız gerektiğini söyler. Öyle ki, kişinin vicdanı onun zihinsel gereçlerine aittir ve ona doğru ya da yanlış davranış

---

<sup>419</sup> Royce, s. 160.

<sup>420</sup> Royce, s. 163.

<sup>421</sup> Royce, s. 164.

<sup>422</sup> A.Kadir Çüçen, **Felsefeye Giriş**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 291.

hakkında bir şeyler söyler. Üstelik davranışlarımı tasvip eder ya da etmez, onu mazur görür ya da suçlar. Royce, şu soruların vicdanla alakalı olarak farklılıkları ortaya çıkardığına inanır: Vicdan nereden ve nasıl gelmektedir, doğuştan mı, yoksa eğitim yolu ile mi elde edilmiştir, vicdanın kaynağı nedir, üstelik onun söyledikleri tüm insanlarda aynı mıdır, vicdan Tanrı tarafından mı verilmiştir, yanılmaz mıdır, zihnin ayrı bir gücü ya da sosyal eğitim, düşünme ve davranışın sonuçlarının kişisel tecrübesiyle elde etmiş olduğumuz ahlaki hükmün alışkanlıklarının hepsinin bir adı mıdır? <sup>423</sup>

Bu konuda temel iki görüş vardır: Birincisine göre, her insan doğuştan getirdiği bir vicdana sahiptir. Böyle bir vicdanı ya doğanın kendisi ya da Tanrı belirler. İnsan dünyaya geldiğinde diğer yeti ve güçleriyle birlikte ona verilmiş bir vicdan da vardır. Bu vicdan onun tüm yaşamı boyunca ona eşli ederek eylemlerini belirler. İnsan kendisine verilen bu vicdan yetisiyle iyiyi ve kötüyü ayırarak neyi yapıp neyi yapmayacağına karar verir. Diğer görüş ise, birinci görüşün insanın doğuştan donatılmış vicdanı bulunduğu iddiasını reddederek, vicdanı insanın yaşamı boyunca bulunduğu aile, toplum, kültür, din, yasalar kısacası her şeyi belirler. Bu görüş, vicdanın birey tarafından sonradan yaptığı tecrübelerle geliştirildiğini ileri sürer. Vicdanın oluşumu konusunda farklı görüşler olsa da ortak olan vicdanın bir tür kontrol mekanizması gibi çalışıp, insanın doğru, iyi, haklı ve güzel eylemlerde bulunmasını sağladığı fikirdir. <sup>424</sup>

Royce, vicdanın kaynağı hakkındaki sorular karşısında vicdanın doğasını bir kişilik teorisi açısından ortaya koyabilmenin daha kolay olabileceğini savunur. Ona göre, her nerede kişilik varsa orada davaların hayat içinde gelişmesi vardır. Kuşkusuz sadakatle ilgili olan dava, bazen sadece davaya hizmet etmek için bir açıklık duygusu olarak bilinç olabilir ya da kendisine çağrıda bulunan herhangi bir idealin gururlu bir boyun eğmesi olabilir; fakat Royce için sadakat, her nerede olursa olsun bir kişilik, şahsiyet, yaşamda şekillenen bireysel bir amaçtır. Eğer bir insan tüm yaşamını bir plana göre değil de amaçsız ve tamamen pasif bir şekilde yaşıyorsa, sadece bir organizma olarak ya da psikolojik bir örnek olarak kalacaktır; ancak bir kişiliğe sahip olamayacaktır. <sup>425</sup>

İşte bundan dolayı filozofumuz, bir insanın yaşamını bir plana göre gerçekleştirmesini onun bireysel özünü tanımlayabileceği ile alakalı görür. Ona göre,

---

<sup>423</sup> Royce, **PL**, s. 166.

<sup>424</sup> Çüçen, **FG**, s. 292.

<sup>425</sup> Royce, s. 171.

şüphesiz ki çoğumuz dünyadaki bireyler olarak kendimizin belli belirsiz yaptığımız çabalarla bir araya geldiğimizin farkındayızdır. Tamamen bir şeye sadık olmaya hazır olduğumuz zaman, bireysel hizmetlerimize uygun düşen üstün davaları keşfederiz ve ona sadık olmaya çalışırız. Aynı zamanda sadık varlıklar olarak sadakatimizi, eylemlerimizde yeterince gösterebilir ve sadakatimizin bizlere verdiği görevlere uygun olarak eylemlerimizi ve yaşamlarımızı birleştiririz. Beraber hareket ettiğimiz için de en yüce iyilik hepimizde ortaktır ve hepimiz bundan dolayı aynı derecede sevinç duyarız.<sup>426</sup>

Şüphesiz ki Royce, sadakat felsefesini daha öncede ifade ettiğimiz üzere, bir davaya/ideale bir kimsenin tam olarak bağlanması şeklinde tanımlamıştı. Bu anlayıştan yola çıkan bir filozof olarak o, kişinin sahip olduğu davasıyla vicdanını birbirine örtüştürür. Yani kişi şunu der: “Benim davam vicdanımdır.” Öyle ki, kişinin davası onu bir bilinçle donatır. Zira onun davası hayatın bir idealini ve planını gösterir;<sup>427</sup> ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki, Royce’un bir davaya sahip olmak ve onu bir yaşam planı haline getirme ilkesi evrensel bir ilkedir. Kötü bir yaşam planı ve vicdan sahibi bir kimse bu kategoriye girmez. Mesela Adolf Hitler, vicdanından gelen sesle bir ırkı yok etme girişiminde bulunmakla belki kendi davasına sadık biri oldu; fakat insanlığın ortak değeri kabul edilen yaşama hürriyetini suçlu suçsuz demeden acımasız bir şekilde ortadan kaldırmakla kötü bir dava ve vicdan sahibi biri olarak tarihteki yerini aldı. Burada sadece Hitler değil, onun gibi otoriter ve acımasız liderlerin hepsi bu kategoriye girer.

Diğer taraftan Royce’a göre, bir vicdana sahip olmak, bir davaya sahip olmaktır. Eğer Royce’un bu analizi doğru ise (ki ona göre bu böyledir), vicdan insanın basitçe ahlâki kişiliğini içeren bir yaşam ideali olarak çıkar karşımıza. Ve buna göre bizler sahip olduğumuz vicdan vasıtası ile hem yaşam planımızın ve hem de kendi varlığımızın farkında oluruz. Vicdan bize bu yaşam planını sunar; ancak Royce için, vicdanın bizlere sunduğu doğru yaşam planı ya da idealinin, bizim bu plan ya da ideali dışarı vurmaya çalıştığımız yaşamımızdan farklı olduğunu belirtmek oldukça önemlidir. Çünkü ona göre yaşamımız, vicdanın bize sunduğu yaşam planı ya da idealinin dışı vurum yeri olmasının dışında yaşanan bir şey olarak bizim deneyimlerimiz, hissetliklerimiz ve eylemlerimizin toplamından oluşur. Bu farka değindikten sonra belirtmekte fayda vardır ki, bizim hiçbir eylemimiz yaşam planımızı mükemmel bir şekilde ifade edemez. Yaşam

---

<sup>426</sup> Royce, s. 172.

<sup>427</sup> Royce, s. 174.

planı ya da idealimiz her bir eylemimiz vasıtasıyla genel bir otorite olarak gerçek yaşamımızla karşı karşıya gelebilir. Vicdanımız bizleri rasyonel bir kişi yapan gerçek ideal, bizleri uyandıran ve birleştiren gerçek amaçtır. Dolayısıyla eylemimiz, idealimiz ile çeliştiğinde ya da karşı karşıya geldiğinde biz kendimizi yargılar, ayıplar ya da onaylarız.<sup>428</sup>

Öyle ki Royce'a göre vicdan, hiçbir surette doğuştan gelen bir şey değildir. Nitekim vicdan, ahlaki hayatın köklerinden daha ziyade çiçektir; fakat biz, doğuştan makul bir güce sahip olmadıkça, sosyal olmaya istekli varlıklar olmadıkça, insanlığın iyiliğinin gerçekten bizim iyiliğimiz olduğunu görme hususunda sosyal gücümüzü ve aklımızı geliştirme kudretine sahip olmadıkça ve kısaca ahlakın gerçek doğasını miras almadıkça, vicdana hiçbir şekilde sahip olamayız.<sup>429</sup>

Vicdanın doğasını bu şekilde ortaya koyan Josiah, "vicdanın yanılmazlığı hususunda ne söyleyebiliriz?", diye bir soru sorar. Ona göre, kişinin vicdanı kesinlikle bir davanın seçimi olarak yanılabilir de yanılmaz da; fakat sadakat, sadakat olduğu müddetçe daima iyidir. Herhangi sadık bir "ben'in" vicdanı, hiçbir zaman bütünüyle yanlış bir rehber değildir. Sadakat, birçok hususta kör bir kimsenin vicdanı, aynı zamanda birçok hususta yanıltıcı da olabilir. Öte yandan kişinin vicdanı, kendi gelişiminin her bir durumunda şüphe götürmez bir şekilde sahip olduğu en iyi ahlaki rehberdir. Çünkü vicdan, kişinin kendisi dışında bir otorite olarak görüldükçe, idealini ve amacını ona gösterir; lakin vicdan, o kimsenin içinde oldukça, onun kendi benliğinin ruhu olur.<sup>430</sup> Şüphesiz ki vicdan, bizim mükemmellik ve noksanlığımızın bir çeşit içsel bir duygusudur; ancak vicdanın mahiyetine dair hiçbir şüphe bırakmamak için vicdanı akıl ile yönlendirmeliyiz.<sup>431</sup>

Görülüyor ki, Royce'a göre vicdan her birimiz için kişisel bir meseledir. Kişinin kendi vicdanı bir başkasının vicdanı değildir. Bununla beraber kişi, ahlaki hakikatin aynı sonsuz alanını bir başkasıyla paylaşabilir ve bu onların sadakate sadakatin aynı gereksinimine bağlı olduklarını gösterir. Bu gereksinim, bizzat farklı bir şekilde hepimiz tarafından yorumlanmalıdır. Öyle ki sadakat, tüm tek düzeliğiyle aynı şeyleri yapma değildir. Nitekim bu gereksinimler, bireysel olarak durmadan farklı ve sadakatin türlü türlü ruhlarından birine katılır. Royce açısından sadakat, her bireyin kendini adayacağı davasını özgürce seçmesiyle ve kendini ona adanmasıyla

---

<sup>428</sup> Royce, ss. 175-176.

<sup>429</sup> Royce, s. 176.

<sup>430</sup> Royce, ss. 177-178.

<sup>431</sup> Alexis Bertrand, **Ahlak Felsefesi**, Çev. Salih Zeki, Seba Yayınları, Ankara, 1999, s. 17.

gerçekleşecektir. Böylece filozofumuza göre, “vicdanım bana nasıl yaşamam gerektiğini öğretir ve dolayısıyla bende 'sadakate sadık ol' prensibinin bazı gereksinimlerinin buyruğu altına girerim”<sup>432</sup> der. Sadık bir insanın zihninde ahlaki şüphelerin nasıl ortaya çıktığını ele alan Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Ben, tabiatım ve sosyal eğitimim nedeniyle bir aileye, topluma, devlete ve bir insanlığa aidim. Sadakate sadık olabilmek için gerçekten sadakatimizi birleştirmemiz gerekir. Keza, özel amaçlarımıza hizmet etmek için seçmemiz gerekir. Bu amaçlar beni alakadar eder, zapt eder ve bana sahip olursa, onlar benim tabiatımın pek çok farklı taraflarına aynı anda başvurmalıdır. Davam, kendi nihai amacı içinde tek olmadıkça, evrensel sadakate sadık olmayacaktır. O, benim gibi bir varlığın türlü türlü sosyal ilgilerine ve farklı içgüdülerine hak tanımadıkça, beni tekeline alamaz. Biz hiçbir zaman, tamamen birliği kazanamayız ve hiçbir zaman tek bir sadık hayatı bütünüyle gerçekleştiremeyiz; fakat sadık kimseler olduğumuzdan, ideal olanı anlayabilmek ve onu kendimizin tek rehberi yapmak için hayatın bu birliğini yeterince kazanırız. Yaşamak için üstlenemediğimiz tek sadık hayat o kadar karmaşık olduğundan beri ve evrensel sadakatin tek amacının sadece hizmet edilebilmesinden itibaren her birimizle, farklı özel sadakatleri birleştirmek zorunda olduğumuz bir kişisel hayatta ve pek çok durumda bu özel sadakatler, bize bir diğeriyle çatışıyor gibi görünür. O halde görünüşe göre iki çatışan sadakat arasında hangisinin bir diğeri takip edeceği hususunda nasıl karar vereceğiz, böylece, sadakatler bir diğeriyle çatışma içinde olarak bize görüldüğünde ne yapılması gerektiğini ilkemiz bize söyler mi?*<sup>433</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse, düşünürümüz Royce, sadakate sadık olmayı hiçbir zaman sadece sahte bir dilek olarak görmez. Ona göre sadakat, kişisel bir bağlılıktır. Sadakate olan bu bağlılık, sadece duygu ile değil, bizzat eylemle ortaya konur. Sadakate sadakat bu nedenle bazı kesin eylem biçiminin seçimine ihtiyaç duyar. Bu eylem biçimi, insanlığın sadakatının genel davasına sadık bir kimse tarafından en iyi şekilde hizmet edebilmesiyle eleştirel durumlarında kişisel bir amacın bazı yeni seçimini ihtiva eder. Royce, kişinin kişisel amacının yanılabilir olduğuna dikkat çeker. Kuşkusuz, bizim kişisel amacımızın özel seçimi, dünyanın ve sahip olduğumuz güçlerle ilgili olarak bizim genel bilgisizliğimizin kesinliği ile onu tam olarak bilemeyeceğimizden kaynaklanır; ancak buna rağmen düşünürümüze göre biz, evrensel sadakate hizmet etmeyi, sadakate sadık olmayı seçersek yapabileceklerimizin en iyisini yapmış oluruz.<sup>434</sup>

<sup>432</sup> Royce, **PL**, s. 179.

<sup>433</sup> Royce, ss. 181-182.

<sup>434</sup> Royce, **PL**, ss. 185-186.

Şüphesiz Royce'a göre, bu sadakate sadakat ilkesi, kişinin hep rehberidir. Zira sadakate sadakat ilkesi, bir davaya sahip olma ve kararlılığı gerektirir. Bu ilke Allah'a inanan biri olarak değil de bildiğim bir eylemi seçmek ve ona başlamak için her şeyin ışığında ve sadık bir ruh hali içinde kişiden talepte bulunur; fakat tek sadakatli olma yolunun sadakatli bir şekilde davranmak olduğunu bilen bir insan bununla beraber, cahilce bir davranışı yapmak zorunda kalır. Zira "sadakate sadık olma uğruna kişi, bundan sonra çatışan iki özel davadan hangisine hizmet etmeyi üstlenecektir?", sorusu Royce için çok önemlidir. Eğer kişi sadakate sadakati üstlenmiş ise şimdiden o, kendi davasına sahip demektir.<sup>435</sup> Royce'un kendi kabulüyle sadakate sadakat ilkesi, çatışan davalar arasında bir tercihte bulunma konusunda bize sadece sınırlı pratik bir rehberliği verir. Bu ilke bireyden kendi yaşam planını aramada, tutarlı bir model olmada sadakatini düzenlemesini ister.<sup>436</sup> Filozofumuz açısından bir kişideki sadakat ruhunu artıran her şey iyi, azaltan ise kötüdür. Öyle ki kişi, hiçbir zaman sadakat duygusuna bağlılığını çığnememelidir. Sadakat duygularımız çatıştığı zaman, sadakate sadık kalmak bir yükümlülük olur.<sup>437</sup>

Royce, sadakat felsefesi içerisinde "ben'in" kendi kişisel iradesini kullanıp seçim yapmasının ve karar vermesinin ve buna bağlı olarak verdiği kararı sonuna kadar sürdürmesinin önemini her zaman vurgulamıştır; ancak yine de o, karar verme görevinin bizim prensiplerimizi içermesi ve değerinin yüksek olmasına rağmen ısrarlı bir biçimde sadık eylemlerle takip edilmediği sürece hiçbir anlam taşımayacağına da işaret etmiştir.

Sadakate sadık olmakla kişinin bu en yüksek davası ona neyi emreder? Sorusu önemli bir sorudur. Sadakat, istekli bir adanmadır ve dolayısıyla bilinçli bir seçimi ve bizi uyandıran, ilgimizi çeken, bizim tüm varlığımızı yansıtan, bize sahip olan bazı amaçların keşfini bütün gizemini, bizim sonsuz doğamızın karmaşıklığını, sadakati değerli yapan bilinç ve bilinçsizliğimizi içerir.<sup>438</sup>

Royce'a göre, kararlılık ısrarlı bir şekilde aktif bir sadakatle takip edilmedikçe anlamsızdır. Seçilen özel davaya kendini teslim etme ve sadakat, kesinlikle sadakate sadakat olarak kendi amaçlarının birliğini tahrip etmeyi yasaklar. Nitekim davaya bağlılık seçilir seçilmez, kararlılık gibi evrensel sadakatin davasına kendini

---

<sup>435</sup> Royce, ss. 187-188.

<sup>436</sup> Fuss, s. 218.

<sup>437</sup> William, S., Sahakian, **Felsefe Tarihi, Çev.** Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990, s. 283.

<sup>438</sup> Royce, ss. 189-190.

bağlamak açık bir biçimde olur. Royce, evliliği herkesin bir vazifesi değilken açıkçası özel kişisel bir amacın seçimi olarak gördüğünden kişinin davasına olan bağlılığını onunla yaptığı bir evlilik gibi değerlendirir. O, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle devam ettirir:

*Hiç kimse sadakatten daha iyi bir şeye sahip değildir ya da daha iyi herhangi bir şeye sahip olamaz. Hiçbir ölümlü varlık, senin dünyanın için daha iyi olan şeyi bilemez. Sen tüm kalbinle evrensel sadakat adına, seçimini yap ve o zaman o seçimine bağlı ol! Şimdi bizim ahlaki kurallarımızın uygulamasının bu görüşü eğer doğru ise, ilkemizin o gizemli ve sağduyunun üzerinde ısrar ettiği vicdanın kişisel görünümünün nasıl olduğunu görürsün. Tanımladığım üzere böyle bir sadakat seçimi şüphesiz bir kimsenin arzusu ve vicdani kararlılığı olur. Sadakat, öteden beri görmüş olduğumuz üzere gönüllü bir bağlılıktır. O, gönüllü olmasından beri, bilinçli seçimi ihtiva eder. Bağlılık olmasından itibaren, bazı amaçların bizi uyandırdığı tüm sırları keşfetmeyi ihtiva eder, bizi büyüler, tüm varlığımızla bizi kontrol eder ve yankılandırır.<sup>439</sup>*

Bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda Royce, vicdanı kişiliğin ideali olarak kabul eder. Vicdan bize ahlak kuralları ve kendi kişisel isteklerimiz ve mutluluğumuzdan farklı olarak rasyonel, mutlak ve evrensel birçok şeyi gösterir. Ama vicdan ahlak kurallarının kendisi değildir. O senin iraden ve aklının varlığının göstergesi olarak sana vazgeçilmez bir şekilde görevini yapmanı söyleyen çok gizli bir öz mabettir. Vicdan, sadakate sadık olmamızı söyler. Sadakatin çeliştiği durumlarda bile vicdan der ki, “karar ver; vicdanını, bütün kişisel doğanın ideal ifadesini, bilinç ve bilinçsizliğini iyi keşfet!”, yanılabilirlik mümkündür, ama kararlı ve sadık olduğumuz sürece gerçek sadakate ulaşılabiliriz. Sadakatimizin yönetimi hususunda eleştirel kararların kendi seçimimizle belirlenebildiği bir gerçektir. Aynı zamanda, sadakatin sadece bilinçli seçimden daha çoğunu kapsadığı bir gerçektir. Vicdanın son sözü, bizim yanılabilirliğimiz yönündedir; fakat biz, kararlı ve imanlı olabiliriz bu ise sadakat olur.<sup>440</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki; sadakate ilişkilendirilmeyen, sadık olmayan ya da sadakate sadakat prensibinden doğmayan herhangi bir eylem değersiz ve anlamsız olacaktır. Bu anlamda sadakate sadakat Royce’un ahlak anlayışının temel taşlarından biridir.

---

<sup>439</sup> Royce, s. 194.

<sup>440</sup> Royce, ss. 195-196.

### 3.1.4 Sadakat ve Hakikat

Royce felsefesi, bir cümle ile ifade edilecek olursa, bir doğruluk/hakikat arayışından ibarettir.<sup>441</sup> Sadakat ise, bu arayışa vasıta olan temel bir ögedir. Royce, sadakat olarak biçimlendirdiği ahlaki yaşamın insanoğlu için en iyi yaşam tarzı olduğunu kabul eder; ancak, artık keşfedilmesi gereken şey ahlaki yaşamın gerisindeki doğru şeyler ve sadakatin gerçek evren ile olan ilişkisidir. Öyle ki Royce, ahlakî hayatı sadakat olarak tanımlar ve ahlaki hayatın biz insanlar için ne kadar iyi bir yaşam olduğunu anlatmaya çalışır. Bu anlamda ahlaki yaşam, Royce açısından gizem içeren bazı inanç eylemlerini gerektirir ve sadakat de bir inanca işaret eder.<sup>442</sup> Sadakat, daha öncede ifade edildiği üzere kişinin davasına gönüllü bir şekilde hizmet etmesidir; fakat bu dava, Royce'un baştan itibaren anlatmaya çalıştığı bir dava ise, yani bir yaşam birliğinde farklı beşeri hayatları manevi birlikte birbirine bağlarsa o zaman gerçekleşir. Böylece eğer sadakat gerçekten herhangi bir temele sahipse, insani yaşamları bazı gerçek ruhsal birlikler içerisinde birleştirilebilir, ya da sadakat, davanın/idealin hizmetkârı ve "en yüksek iyi" (*supreme*) ise, ne kadar güçsüz olursa olsun bir davaya sadakat asla bir emek kaybı anlamına gelmez.

Sadık bir insan iyiliği elde eder; ancak onun davası, kendi benliği dışında gerçek bir varlığa sahip olduğuna inanmasından itibaren kendisini dışarıda var olan iyiliğe teslim ederek sadakatin büyümesine ulaşır. Sadık insanların iyiliği esasen kendisinin değil, ancak davasının içinde varmış gibi görülen ve önceden tahmin edilip ona göre davranılan bir iyiliğin sezinlenmesidir.<sup>443</sup> Royce'un bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

*Bununla birlikte dava, kişinin arkadaşları ya da sıradan insanların bir araya gelmesinden ibaret değildir. O, bir aile, ülke ya da mezhep olabilir. Öyle ki dava, bir sanat ya da bilim hakkında konuştuğumuzda aklımızda tuttuğumuz arzularımız ve çoğu beşeri zihinlerin rasyonel bir birliğidir. Böylece sadık bir insanın davasının iyiliği ve gerçekliği sadakat tecrübesine sahip olması için inanç objesi olmalıdır. Şayet bu sadık kişinin sadakati gerçekten sağlam bir temele dayanıyorsa, o zaman evrendeki manevi hayatın birliği olmalıdır. Şüphesiz, şimdiye kadar hiç kimse kendi şuurunun gerçekleri gibi bu birlikteliği tek başına tecrübe edemez. Yaşamın bu en yüksek birlikteliği, bir iyilik derecesine sahip olmalıdır. Gerçek değer hiç kimsenin ya da insan topluluğunun bu iyiliği*

---

<sup>441</sup> Bilgin, s. 225.

<sup>442</sup> Royce, **PL**, s. 307.

<sup>443</sup> Royce, s. 308.

*etrafıca tecrübe edebildiği ya da kişisel olarak bu değere sahip olabildiği bir şey değildir.*<sup>444</sup>

Royce'un bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki özünde sadakat, kişinin davasına bağlı kalıp ona hizmet etmesi ve insani yaşamları özellikle insanüstü bir biçimde anlama çabasıdır. Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse filozofumuzun sadakat felsefesi, metafiziksel bir görünüme sahiptir. Çünkü sadakat beşer-üstü bir şekilde beşeri hayatı anlama çabası olarak görülür. Eğer iki sevgili arasında sadakat gerçekten varsa bile, onlar ayrı ayrı bireyler olarak bütünün doğruluğunu gösteremezler; lakin onların ruhsal birliği insani seviyenin daha üstünde olan bir kişiliğe ve bilinçli bir varlığa sahiptir ve ancak böyle bir birlik bütünün doğruluğunu gösterebilir. Ruhsal birlik, bizim doğru bir şeye kendimizi adadığımızda, birçok bireysel yaşamı birleştirip insanüstü nedenlerin dünyasının hakikatlerini içeren bir duyguya işaret ettiği zaman, insanüstü bir birlik olarak var olur. Royce'a göre, devamızın işaret edeceği şey, iyi insani seviyeden daha yüksek düzeydeki deneyim için somut bir gerçek olmalıdır. Sadakatin ifade ettiği özveri ile bencilliğin birleşimi, bizim kendi varlığımıza sahip olduğumuz bilincin yüksek sosyal birliğinde genel ilişkilerimizin bilinci olur.<sup>445</sup>

Bununla birlikte sadakatin iyiliği, bizzat mükemmel bir şekilde somut bir iyiliktir. Royce' a göre, yaşamın gerçek bir birliği olarak devamız, kendi hakikati içinde düşünüldüğünde daha yüksek bir tecrübeye mevcut olan bir iyiliktir. Öyle ki, sadakatimiz yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve sahip olduğumuz varlığın sosyal arzu dünyasında gerçek durumumuzu tanımladığı için her şeye rağmen en yüksek iyi olan şeyi verir. Bu demektir ki, her şeye rağmen beşeri hayatın birlikteliğini düşünmek sadakatin genel bir eğilimidir. Böyle bir görüşün mitolojik (efsanevi) olmasına gerek yoktur. Hakikat ve realite, sadece bunun gibi terimlerde kavranabilir. Kuşkusuz "sadakat felsefesi", bilinçliliğin bir birliği olarak sayısız daha az birlikteliğin sentez edildiği, tüm dünyayı değerlendirmesi gereken bir felsefenin rasyonel bir boyutudur.<sup>446</sup>

Bundan dolayı Royce'a göre, hakikat/doğruluk (*truth*) arayışı ve sadakat, aslında sadece iki farklı açıdan düşünülen aynı yaşam sürecidir. Sâdıklar, davalarının gerçek olduğuna ve bağlılıklarının hakikate hizmet ettiğine inanırlar. Hakikat arayıcıları, bir dava/ideal türü olarak da hakikate bağlanmalıdır. Şayet böyle yapmaz ve hakikati kendi uğruna aramayıp boş bir soyutlama olarak görürlerse, o

<sup>444</sup> Royce, s. 309.

<sup>445</sup> Royce, ss. 310-311.

<sup>446</sup> Royce, ss. 312-313.

zaman onların çabaları boşa gider. Nitekim bir hakikat araştırmacısı kendi problemini bilirse, o zaman kendisi şimdiki beşeri seviyeden daha yüksek manevi bir varlık alanı üzerinde beşeri hayatımızı birleştiren bir davaya hizmet etme içinde olur. Bu nedenle bu insan, esasında sadık bir kişi olur.<sup>447</sup> Bununla birlikte hakikati araştırmak, Royce'un penceresinden ahlaki bir faaliyet olarak görülmekle beraber, ahlakın ebedi hakikat ışığı onun üzerinde parlamadıkça, tümüyle yetersiz olarak değerlendirilir. Filozofumuz, düşüncelerinin bazılarına çok mistik ya da fantastik gelebileceğini aslında öyle olmadığını, fikirlerinin sade bir duygunun konusu olarak düşünülmesi gerektiğine dikkat çeker.

Royce'un hakikat/doğruluk (*truth*) anlayışını üçüncü bölümde geniş olarak ele almaya çalışacağız. Biz, bu bölümde hakikatin sadakatle olan ilişkisi üzerinde duracağız. Josiah, eserlerinde genellikle William James'in görüşlerine de yer verir. Onunla olan yakın arkadaşlığı, aynı üniversitede çalışmış olmalarından dolayı ve William James'in yaşadığı dönemde ülkesinde görüşleriyle çok tanınması ve insanları etkilemesi, Royce'un eserlerinde zaman zaman James'in görüşlerine yer vermesine neden olmuştur. Öyle ki o, James ile her konuda aynı düşüncelere sahip değildir. Özellikle "Dinî Anlayışın Kaynakları" adlı eserini, James'in "dini tecrübe" hakkındaki düşüncelerinden farklı düşündüğü için yazmak mecburiyetinde hissetmiştir. Royce ve James'in aralarındaki dostluğa rağmen, felsefi konulara bakışları zaman zaman farklı olmuştur.

Bu anlamda Royce'un hakikat/doğruluk anlayışı da James'inkiyle bire bir aynı değildir; ama çoğunlukla ikisinin hakikat anlayışı örtüşmektedir, Royce, hakikatin mahiyeti hakkında James'den farklı düşünür. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, Royce'un hakikat anlayışı ile James'in pragmatik yaklaşımı arasında bir mukayese yapmak, çok etraflı başka bir çalışmayı gerektirir. O nedenle biz bu bölümde genel hatlarıyla ve özellikle sadakat bağlamında hakikat anlayışına değineceğiz. Royce'a göre James, hakikatin klasik tanımını kabul ederek hakikati realite ile idealarımızın anlaşması ya da ittifak içinde olması şeklinde anlar. Ona göre James, idealarımızın kopya edilerek reel nesneler olarak isimlendirdiğimiz şeyle uyumlu olduğunu düşünür. Örneğin, gözlerimizi kapadığımızda duvardaki saati düşünebiliriz ve saatin zihnimizdeki imgesi onun kadrınının bir kopyasıdır. Bizim kendi idealarımızla reel objeleri kopya etme gücümüz, açıkçası çok sınırlı bir güçtür; çünkü her şeye rağmen biz, reel objelerin ne olduğunu görmek için kendi

---

<sup>447</sup> Royce, s. 314.

tecrübemizin dışında hiçbir şeye sahip değiliz. Dolayısıyla, genellikle fikirlerimizin kopya edilmesi gerektiği hususunda, düşüncelerimizin hakikatini oluşturan realiteyle uyumlu olduğunu söyleyemeyiz. Zira biz, fikirlerin kopya edildiğine inanmasak bile, doğru idealara sahip olduğumuza inanırız. Hakikat, kopya olguları içeren bir şey değildir ve ayrıca düşünce ve olgular arasındaki sabit herhangi bir ilişki açısından da tanımlanamaz. Hakikatin tanımı bizim düşüncelerimiz ve onların objeleri arasındaki uygunluğa dayanır.<sup>448</sup>

Üstelik hakikat sadece gerçekleri kopya etmekle oluşmaz. Hakikat, gerçekler ve idealar arasındaki diğer statik ve sabit ilişki açısından da tanımlanamaz. James'e göre, düşünce ve gerçek arasındaki uygunluğu anlamak için tek yol, doğru düşüncelere sahip pratik sonuçların düşünülmesidir ve bu doğru düşünce bize yol gösterir. Dolayısıyla düşüncelerin doğruluğu hem duyguların, hislerin dünyasında hem de bilimsel dünyada faydalılık ve başarıldıkları vasıtasıyla test edilebilir.<sup>449</sup> James'e göre doğru, düşüncenin doğrulanma ya da gerçekleşme sürecinin adıdır. Zira bir fikir veya düşüncenin doğruluğu tam anlamıyla ancak doğrulama sürecinde gerçekleşir.

İşte tam bu noktada James, pragmatik bir alternatif önerir. Eğer bir fikir bir objeye uygun ise, muhtemelen uygunluk pratikteki sonuçları arasında da olacaktır.<sup>450</sup> Herhangi bir sonuç fikir doğru olduğunda obje ile sonuç uygun olacaktır. Fikir yanlış olduğunda, sonuç bulunabilir mi? Bu sorunun cevabı önemlidir. Eğer fikir eyleme geçildiğinde pratikte objeye tekabül etmezse, fikir obje ile temas etmez. Bunun için James, pragmatik olarak uygunluğu objenin düşüncede karşılığı olma olarak tanımlar. Öyle ki, bir obje karşısında düşüncenin karşılığı varsa doğrudur. James'e göre bir fikrin doğruluğunu bulmak için onu test etmek gerekir. Bu test süreci bilim adamının doğrulama süreci gibidir.<sup>451</sup> James, doğrulamadaki kıstasın ne olduğunu şu cümleleriyle özetler:

*Doğru fikirler; tecrübe ettiğimiz, değerlendirebildiğimiz, teyit ve test edebildiğimiz fikirlerdir. Yanlış fikirler ise, bunları yapamadığımız fikirlerdir. Bizi doğru fikre ulaştıran pratikteki ayrımdır. Diğer bir ifadeyle doğrunun anlamı, herkesçe doğru bilinendir. Bu yüzden doğru fikirlere*

---

<sup>448</sup> Royce, s. 317.

<sup>449</sup> Royce, s. 319.

<sup>450</sup> Frank Thilly, **Felsefe Tarihi**, Çev. İbrahim Şener, Sistem Yay., C. II, İstanbul, 1995, s. 228.

<sup>451</sup> Celal Türer, **William James'in Ahlak Anlayışı**, Elis Yay. Ankara, 2005, s. 56. **Krş.** Bryan Magee, **Büyük Filozoflar (Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi)**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s. 302.

*sahip olmanın bizde ortaya çıkardığı pratik fark, o fikrin doğruluğundan başka bir şey olamaz.*<sup>452</sup>

James'in bu düşüncelerinden doğru dediğimiz şeyin yararlı olan, yararlı olan şeyinde doğru olduğunu anlamamız mümkündür. Hakikat/doğruluk kavramı bizi başarılı bir şekilde obje ile ilgili tecrübemize götürür. Royce, pragmatizmin bu düşüncelerini şu örneklerle anlatmaya çalışır. Mesela, "Ormanda başıboş dolaşarak kaybolmuş bir kişi gerçekten kendisini evine götüren yolu takip ettiğinde kendi tecrübe ve düşüncesiyle konumu hakkında gerçek bir fikre sahip olur."<sup>453</sup> Royce'un bu örneği, ormanda kaybolup evine gitmek isteyen kişinin belli bir yolu takip etmesi bilinen doğrudur. Şayet bu kişi, yolunu düzgün bir şekilde takip ederse evine ulaşır. Aynı şekilde doğrulanabilir bilimsel varsayımlar da deneydeki sonuçlarının başarısıyla test edilmesiyle bilinen bir doğru olurlar. Netice itibariyle her doğru düşünce, bir bakıma faydalı olması nedeniyle ve yaşamın bir rehberi olarak faydalı olan her düşünce pragmatizme göre doğrudur; ancak filozofumuz, doğru olarak faydalılığın kişisel testinin, hepimiz için kişisel ve deneysel olduğuna dikkat çeker. Yani, benim kendimin doğrudan doğruya doğruluk testlerim şüphesiz ki, kendi tecrübemle sınırlıdır. Ben, sadece sahip olduğum tecrübe bana onları bulmamda yol gösterdiği müddetçe düşüncelerimin doğruluğunu bilirim.<sup>454</sup>

James'e göre, doğru (*true*) sadece bizim düşüncemiz yoluyla doğrulanmaya elverişli bir şey; ahlâkça doğru (*right*) ise sadece davranışlarımız yoluyla doğrulanmaya elverişli olan bir şeydir. Bir düşünce, doğrulanmaya elverişli sonuçlarının değeri vasıtasıyla doğrulanır. Bu teorinin özü şudur: Bir düşüncenin doğruluğu, bu düşüncenin sonucu olarak gözleyebileceğimiz ve açık değer olarak adlandırabileceğimiz başarı vasıtasıyla belirlenir. Doğruluk, gelişim göstermeyen sabit bir şey değildir. O, deneyimlerimizin amaca uygunluğu ile değişir. Royce, James'in bu düşüncelerini "sadakât felsefesi'nde" sorun olarak gördüğü bazı noktaları aydınlatmak için bir ışık olarak kullanır. Sadık olanla, sadece gerçek başarıların herhangi bir makul ümidine sahip olabilen insani varlıklardır. Onlar, sadece özel seçilmiş, bazı kişilere açık olmayan ve diğer bireysel insanların kişisel deneyimlerine gönderme yapan bir hayat yaşarlar. Öyle ki, amaçlarının cazibesi ile büyülenmişlerdir. Royce' a göre, onların sadakati James'in açık değer olarak adlandırdığı niteliğe sahiptir.<sup>455</sup>

<sup>452</sup> William James, **Pragmatism**, New York, 1907, s. 57.

<sup>453</sup> Royce, **PL**, s. 319.

<sup>454</sup> Royce, s. 320.

<sup>455</sup> Royce, s. 322.

Aslında Royce'un hakikat-sadakat ilişkisinde pragmatik düşünceye yer vermesinin en önemli sebebi, pragmatizmin doğrulukla anlatılmak istenen şeyin adil bir ifade biçimi olup olmadığına cevap bulmak içindir. Nitekim Royce, James ile bu konuda tamamen hem fikir olduğunu ifade eder. Yani, bir kimse bir hakikatin/doğruluğun bir iş, pratik bir tutum ve bazı gerçeklerin aktif bir onayı olduğunu kabul ederse, Royce, onunla aynı düşünüyor demektir. Hakikat arayışı elbette bu kabulü insanın kendi şahsi deneyimleriyle doğrulama çabasını içermektedir; ancak Royce, bu görüşün sadece modern pragmatizme ait olmadığını ileri sürerek, sözlerine şöyle devam eder:

*Modern idealizmin tüm tarihi bu türden iddialarla doludur. Ben, bir felsefe öğreticisi olarak yıllardır bu pratik yolda hakikat görüşü üzerinde ısrar ettim. Genç bir felsefe öğrencisi iken, bu yolda hakikatin mahiyetiyle ilgili görüşü ilk olarak bana öğretildiğinde çok sevinmişim ve bu düşünce bana modern düşüncenin değişik büyük üstatları tarafından öğretildi. Bu üstatlar: Kant, Fichte, Hegel ve Prof. James' in kendisiydi. John Hopkins Üniversitesinde gençken, James'in derslerini ve güzel konuşmalarını dinlediğimde, beni çok etkilemişti. Üstelik onun sayesinde Alman idealizmini doğru bir şekilde anladım. Diğer taraftan Prof. James'in pragmatizmi korkunun eğlendirici ifadelerine rağmen, gerçekten sonsuz hakikatin bir yönünü ifade etmektedir. Yani, hakikat için tüm araştırmanın daima etik bir amaçla pratik bir aktivite olduğu ve sadece teorik bir hakikatin hiçbir önemli aktif sürece rehber olamaması anlamsız bir verimsizlikten ibarettir. Şimdiye kadar ben, bu anlamda bir pragmatistim.*<sup>456</sup>

Görülüyor ki filozofumuz, hakikate/doğruluğa sahip olma ve onu doğrulama konusunda ilk dönemlerinde pragmatistlerle hemfikirdir. Pragmatizme göre, eğer bir düşünce kişinin ihtiyacını karşılıyorsa, yani pratikte işe yarıyorsa doğrudur; ancak Royce'un pragmatistlerden ayrılan en önemli yönü, onun hakikatin/doğruluğun etik bir kavram olduğu iddiasına sahip olmasıdır. Hatta o, hakikati kazanmanın kişinin ihtiyaç duyduğu başarıyı kazanma anlamına geldiğini kendisine öğrettikleri için pragmatistlere teşekkür eder.<sup>457</sup>

Öte yandan filozofumuz, hakikat arayışında sadece sadık faillerin, gerçek başarının makul bir ümidine sahip olabilen insanlar olduklarını ileri sürer. Şayet bunu sadık kişiler başaramazsa, başka hiç kimse başaramaz. Şüphesiz sadık kişiler bir kararlılıkla hayatını yaşar, sahip oldukları davaları için heyecan duyar ve davalarının cazibesine kapılırlar. James'in nakit değer (*cash-value*) olarak isimlendirdiği şey, onların bireysel kapasitelerinde vardır. Şüphesiz ki, bu sadık failler, bu tür peşin

---

<sup>456</sup> Royce, s. 326.

<sup>457</sup> Royce, s. 327.

değerleri arkadaşlarıyla paylaşmaktan hoşnutturlar. Tam bu noktada Royce, bu sadık faillerle ilgili olarak onlara şu soruyu sorar: Sadakatli kişi, sadece kendi kişisel heyecanının özel tecrübesini mi araştırır? Royce' a göre eğer dava/ideal varsa, hazine de var demektir. Aynı şekilde davanın, fani insanın hayatından daha yüksek bir seviyede nakit değeri vardır; fakat sadakat, kendi davasının mabedinde mallarını satarak yaşamaz. Sadakat, davasına hizmet eder, dua eder ve ona şöyle seslenir: “Şeref (şan), senin içindir” der.<sup>458</sup>

Buradan da anlaşılıyor ki, Royce'un hakikat araştırması bir tür dava araştırmasıdır.<sup>459</sup> Öyle ki, hakikat araştırması gerçekten pratik bir süreçtir. Aslında Royce, hakikati bizzat bir dava olarak nitelendirmektedir. Bu anlamda hakikate ulaşmak başarıyı ifade eder. Royce davaya/ideale (cause) nasıl baktığını şu şekilde açıklar:

*Bizler, yaşamlarımızı birleştirmeye ihtiyaç duyar ve sadece böyle yüksek bir birliğe ulaşabiliriz. Düşüncelerimiz herhangi bir durumda doğru ise, böyle bir birlik sahip olduğumuzdan daha yüksek bazı seviyelerde deneyimleşen bir olgudur ve ihtiyacımız olan şeye sahip sadakatimizi hak eden, rasyonel irademizi tamamlayan ve aradığımız şeyin tamamına sahip olan yaşamın bazı planlarında deneyimlenmiş ise doğrudur. Şu halde biz, idealarımız ve çabalarımızla kendi kendimize yaşamın bu daha yüksek birliğine eğilimliyizdir. Bizim hakikate olan bu sadakatimiz, bu birliğin bir parçasıdır.*<sup>460</sup>

Nitekim Royce'a göre, evren hatalarımızı açığa vurur ve onların hatalı yanlarını bize gösterir; ancak hakikat hakkındaki yanılgı, sadece günlük deneyimlerimizin bir parçası değildir. Öyle ki filozofumuz, eylemlerimizde farazi olarak “hakikat/doğruluk” dediğimiz şeye doğru mücadele ettiğimiz olgusuna işaret ederken, yanılabilirlik kavramını ciddiye almıştır; fakat o, deneyimin geçmiş, gelecek ve şimdiyi kapsayan bir taslak olması gerektiğine inanır. Bu düşüncesiyle Josiah, tecrübenin tamamının bütün geçici olayları kapsadığını ve bizzat bütün değişiklikleri içerdiğini ifade ederek, deneyim kazanmanın pratikte iyi ve değerli olduğunu ileri sürer ve bütün hakikat gerçekliğini inkâr etmeye çalışmanın, onu yeniden teyit etmek anlamına geleceğinden söz eder. Çünkü hakikatin ya da gerçek dünyanın var olduğunu inkâr etmek, tüm hakikatin bütün bir hakikat olmadığını ve gerçek olgunun hiçbir surette gerçek olgu olmadığını söylemekten ibarettir. Bu tip bir iddia, açıkçası kendi kendini inkâr etmek demektir.<sup>461</sup>

---

<sup>458</sup> Royce, ss. 329-330.

<sup>459</sup> Kuklick, **JRIB**, s. 162.

<sup>460</sup> Royce, ss. 340-341.

<sup>461</sup> Royce, ss. 343-344.

Öte yandan sadakat, metafizik bazı yönlerle sahiptir. Bu metafizik yön, gerçek memnuniyetler ve başarılar içeren ve gerçekte iyi olan bir birliğe bağlı olan deneyimlerimizin tasarımları olabilen şeyler açısından ifade edilir. Doğruluk, yaşamın insanüstü birliğinin öncelikle sonsuz bir birliğin yani, gereksinimlerin yerine getirilmesidir. Bu gereksinimi sadık olanlar hisseder. Royce açısından dava/ideal, doğruluğun doğasına ve var olan gerçekliğe katılır. Yaşam, bu sonsuz doğruluğu ve geçici gereksinimleri gösterme çabası ve başarısızlıklarla dolu olabilir. Aynı zamanda seçilen dava, yanlış bir şekilde tasavvur edilmiş ya da geçici deneyimlerin dünyasında kaybedilmiş ve insani gereksinimlerle büyük bir yanlışlığı içerebilir. Ama buna rağmen düşünürümüz, davanın her zaman yaşayacağını ve doğru olan her yaşamın da dava ile uyuşacağına kanaat getirir. Çünkü o, davanın sonsuzluğa ait bir şey olduğuna inanır.<sup>462</sup>

Bütün bu söylenenlerden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. Royce'a göre, hakikatle ilgili iddialarımızı ortaya koyabilmek ve devam ettirebilmemiz için bir Mutlak'a (Tanrı) ya ihtiyaç duyarız. Ancak Royce'un Mutlak'ı bu görüngüler âleminde değil, aşkın âleme ait bir Mutlak tasarımıdır. Bu tasarım, onun pragmatik anlayışının ötesinde bir hakikat aradığını gösterir. Bu haliyle onun felsefesi teist ve dini bir anlayışa yakınlaşır.<sup>463</sup> Diğer taraftan James'in hakikat/doğruluk anlayışına göre soyut doğrular yoktur. Çünkü soyut doğrular tecrübe edilmediğinden doğrulanamazlar. Peki, o zaman, Mutlak doğrunun durumu ne olacak? Mutlak doğru, tecrübemizde olmadığından yoktur; ancak o, tüm geçici doğrularımızın bir gün birleşeceğini tahayyül ettiğimiz, varsaydığımız ideal noktadır. Bu düşünceden yola çıkan James, doğruluğun göreceli olduğuna inanır ve bunun ahlak ve din dâhil olmak üzere bilginin tüm alanlarında hüküm sürdüğünü ileri sürer.<sup>464</sup> Royce'un felsefesi tek bir cümleyle ifade edilecek olursa, hakikat/doğruluk arayışından ibarettir denilebilir.

---

<sup>462</sup> Royce, ss.347-348. **Bkz.** Kuklick, s. 164.

<sup>463</sup> Bilgin, s. 231.

<sup>464</sup> Türer, s. 58.

### 3.1.5 Sadakat ve Din

Sadakat ve din arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu, aslında ahlak-din arasındaki ilişkiye ait bir sorudur. Çünkü sadakat kavramı hem ahlakın hem de dinin ortak kavramıdır. Nitekim Royce felsefesinde sadakat, sadece ahlak felsefesi açısından ele alınmaz. Zira onun, dinin özünü oluşturduğunu ve metafizik bir boyutunun da olduğunu görmemiz gerekir. Royce'a göre, gerçek sadakat ruhu, ahlaki ve dini ilgilerin tam anlamıyla bir sentezinin özüdür. Öyle ki, sadakatin konusunu oluşturan dava/ideal, nihai noktada düşünürümüz açısından dini bir hedef ve kişiye kurtuluş yolunu gösteren bir değerdir.

Daha öncede ifade ettiğimiz üzere Royce, sadakati; bir kişinin, bir davaya isteyerek, tam bir şekilde bağlılığı olarak tanımlar. Onun “dava” ile anlatmak istediği şey; bir kuruma, ideal bir olaya, ideal bir amaca bağlılığın nesnesidir.<sup>465</sup> Böylece “dava”, birçok insan yaşamını birbirine bağlayan bir özellik arz eder. Aynı zamanda Royce'un sadakat felsefesi, çoğunlukla eylem felsefesi olmayı amaçlamaktadır.<sup>466</sup> Bu anlamda o, insanların kendileri için arayabildiği yaşamın amacı ve en yüksek iyiyi keşfetme çabasını sadakat olarak tanımlar. Zira ahlak probleminin esası, ilk ilkesi “ahlakın temeli” veya aynı şey demek olan “en yüksek iyi” problemidir.<sup>467</sup> Bu en yüksek iyi bir bakıma paradoksal bir görünüm arz etse de Royce, bunu sadece fedakârlık eylemiyle gerçekleştirilen bir iyilik olarak görür.

Diğer taraftan düşünürümüze göre, sadakat sadece kendini feda etmekle kazanılan bir şey değildir; aynı zamanda pek çok zorluğu yenerek ve zahmetli bir şekilde çalışarak kazanılan bir değerdir. İnsan, kendi kişisel tecrübesinde sadakatin etik bir kadere olduğunu ve sadakatiyle etkin bir güce sahip olsa bile, o olmadan hiçbir barışın olamayacağını keşfeder. Royce, sadakatle ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

*Sen, gerçek iyiliğin hiçbir zaman bizim şimdiki beşeri tecrübe alanımız için yeterli olduğunu ne doğrulayabilir ne de kazanabilirsin. Yapmaya sahip olabileceğin en iyi şey, kendi kendini teslim ettiğin davanın gerçekten iyi olduğunu kişisel inancın içinde hissetmendir; fakat senin davan eğer gerçekten bir realite ise, hiçbir insanın ve insan topluluğunun asla doğrulayamayacağı bir iyiliğe sahip olur. Davanın bu iyiliği, esasında insan-üstüdür. Zira bu dava, insanların tek bir birliğine, sadece sıradan insanlara ait bir şey olarak bulunmayan, herhangi bir insanın*

<sup>465</sup> Emel Koç, “İnsan ve Sadakat”, **Felsefe Dünyası**, S. 35, TFD Yay., Ankara, 2002, s. 50.

<sup>466</sup> Royce, **PL**, s. 351.

<sup>467</sup> Recep Kılıç, **Ahlakın Dini temeli**, TDV. Yay., Ankara, 1992, s. 73.

*bireyselliğini aşan tüm beşeri hayata aittir. Sen de kendi en yüksek iyinin bu olmasına izin ver. Bir gerçek ve iyilik olarak davayı dikkate al.*<sup>468</sup>

Royce'un bu cümlelerinden de anlıyoruz ki sadakat kavramı, sadece ahlaki değil, aynı zamanda metafizikselidir. Bu anlamda sadakat, insana sadece bir yaşam kılavuzu olarak görünmez; aynı zamanda manevi hayatı kuşatan birlik ve sonsuzluk olarak görünür. Bir diğer açıdan Royce, kendi metafizik formu içinde sadakatin en son tanımını şöyle yapar: "Sadakat, bir arzunun mümkün olduğunca bireysel bir benin, davranış biçimlerinde sonsuzu, yani şuur ve beşer-üstü bir yaşam birliğini açıkça ortaya koymaktan ibarettir. Sadakat, ebedi ve ezeli olan bir şeye inanma arzusu ve bir insanın pratik hayatındaki inancını ifade etmesidir."<sup>469</sup> Görülüyor ki, Royce'un yeni sadakat tanımı, manevi dünyaya yönelerek artık insana ne yapması gerektiği ile ilgili bir yol gösterme aşamasına gelmiştir. Bu dünyaya götüren yol, günlük ahlaki yaşamla alakalı bir sadeliğe sahip olmalıdır.

Öte yandan Royce' a göre, her kim herhangi bir hakikati/doğruluğu ararsa, o kişi sadık kişidir. Zira o, kendi sınırını aşan bir yaşama ilişkin olarak hayatını belirler ve sadakate sadık bir kimse olur. Royce açısından kişinin keşfetmeye çalıştığı her türlü hakikat, eğer doğruysa, herkes için geçerlidir ve bu yüzden herkesin sadık kabulünün değeri haline gelir. Hatta Royce, sadakati hakikat arayıcıları, hakikat arayıcılarını da sadakat olarak görür. Bu ikisi, tüm hayatın birliği uğruna yaşar. Neticede bu birlik, hepimizi kapsar ve beşer- üstüdür.<sup>470</sup>

Din-sadakat ilişkisine tekrar dönecek olursak, Royce'un "Sadakat Felsefesinin" son bölümü olan sekizinci bölümde ve (*The Sources of Religious Insight*) nın beşinci bölümünde "Sadakat Dini" başlığında bu konuyu ele alır. Bu sadakat dinine göre, dinin temelinde sadakat duygusu yatar ve bu din, onun sadakat etiğiyle tamamlanır. Başka bir deyişle en yüksek iyi' ye veya ahlakın temel ilkesine ancak doğru tanımlanmış sadakat/din ile ulaşılabilir.<sup>471</sup> Royce, dini herhangi bir şekliyle, daima insanüstü dünyayı yorumlama ve ondan faydalanmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirir.<sup>472</sup> Aynı zamanda din, en yüce haliyle hem sonsuzluk hem de sadakat ruhunun duygu vasıtasıyla ve uygun bir hayal gücü faaliyetiyle yorumlanmasıdır.<sup>473</sup>

<sup>468</sup> Royce, **PL**, ss. 354-355.

<sup>469</sup> Royce, s. 357.

<sup>470</sup> Royce, s. 375.

<sup>471</sup> Bilgin, s. 243.

<sup>472</sup> Royce, s. 377.

<sup>473</sup> Royce, s. 377.

Royce'a göre, bu yapılan tanımlar ekseninde beşeri zihnin en büyük ve en zorlu keşiflerinden birisi, din ve bilimin nasıl uzlaştıracaklarını anlamaktan ziyade, din ve ahlakın nasıl uzlaştıracaklarını anlamak daha önemli hale gelmiştir. Royce, tarihte bazı şahsiyetlerin din ve ahlakı birleştirme gibi bir çaba içine girdiğine vurgu yapar. Ona göre mesela, St. Paul, teolojik tartışmaların ve pratik çatışmaların en teşvik edici döneminde Hristiyanlığın bir yorumuyla din ve ahlakı uzlaştırma çabası içine girmiştir;<sup>474</sup> ancak Royce, ahlak ve din arasında yaşam problemlerine bakışta açık bir zıtlığın olması gerektiğine vurgu yapar. Çünkü ahlak, bir ideal yaşamla alakalı olarak fiillerin doğruluğuna değer verir ve ayrıca bu ideali düşünür. Bir davranışla alakalı olarak “şunu yap!” der. Din ise, şüphe götürmez inançların, yüksek duyguların bir koleksiyonudur ve bir ihtiyaç duygusu hakkında yoğunlaşır. Eğer din, bu ihtiyacı yerine getirmede başarılı olursa, tehlikelerden insanları kurtarmış olan bir bilgi hakkında yoğunlaşır. Yardım için ya da Tanrısı için sabırla beklemeye, kurtuluşa ermeye çağrıda bulunur ve kurtuluşu davranışla arar. Kuşkusuz, bazı dini ruh halleri pasif, derin düşünceye dalan, yenilikçi, faal olmaktan daha ziyade tapınmaya önem verir. Ahlak ise, insan iradesinin tasdikidir. Böyle bir değerlendirmeye rağmen din ve ahlak arasında keskin bir ayırım yapabilmek zordur. Bu iki alan birbirleri ile ilintili ve bazı ortak ilke ya da düşünceleri paylaşırlar. Örneğin, iyiliğin insanüstü olduğu noktasında din ve ahlak birleşirler. İkisi de iyi olanı anlamaya ve yorumlamaya yönelir. Ahlak, doğru eylemler hakkındaki maksimler içerir ve bazı özel iyileri kavramamızı ve özellikle kötülüklerden kaçınmamızı öğretir. Ayrıca ahlak açısından iyilik, insan tarafından kavranabilir ve onu elde etmek için istemek lazımdır.<sup>475</sup> Nitekim Royce'a göre, etiğin görevi ahlaki yaşamı belirlemek ve onun niçin en iyi yaşam olduğunu göstermektir. Sadakat, sadece yaşama bir rehber değil, aynı zamanda bizim sonsuz ve manevi birliği kapsayan bir ilişkinin vahyi ya da ifşasıdır. Sadakat, sonlu bireylerin yaşamında varlığın şuurlu ve beşer-üstü birliğini sonsuz bir biçimde ortaya koyma iradesidir. Din, hayal ve hislere başvurarak sadakati makul hale getirir. Din, dünya hayatını “sembolik bir biçimde” yorumlar.<sup>476</sup>

Royce, dinin şu iki ana iddiasından bahseder: Birincisi; din, varlığın, hayatın ve en yüce iyinin bir dereceye kadar en yüksek amacının olduğu iddiasına dayanır. İkincisi; ise, insanın yaradılıştan bu iyiliğe ulaşmada tamamen başarısızlığa uğrama

---

<sup>474</sup> Royce, s. 378.

<sup>475</sup> Royce, **SRI**, s. 170.

<sup>476</sup> Kuklick, ss. 166-167.

tehlikesiyle karşı karşıya kalması ve bu nedenle onun bu tehlikelerden korunma ihtiyacı duymasıdır.<sup>477</sup>

Yukarıda yapılan bu tanımlamalardan da anlaşılıyor ki din ve ahlak, dürüst bir şekilde nasıl davranılacağı konusunda aynı şeyi düşünür. Royce'a göre, din ve ahlak birbirleriyle uyum halindedir. Filozofumuz, erdemliliğin doğru bir yorumunun yapılabileceğine inanır.<sup>478</sup> Öyle ki, dini ihtiyaç sürekli ve açık bir ihtiyaçtır. Kısaca, hem ahlakçı hem de dindar insan için en yüksek iyiliği arama ve büyük bir tehlikeden kaçınma söz konusudur. Sadakat, bireysel yaşamdan daha çok, bir şeye hizmet etmekten ibarettir. Bu da davalara/ideallere hizmet etmeyi gerektirir. Burada sorulması gereken esas soru, davaya nasıl hizmet edileceğidir. Royce'a göre biz, davalarımızın bize ne kadar iyi göründüğünü herhangi biri gösterene kadar ne bekleyebiliriz ne de onu gerçekleştirme içine gireriz. Biz, ilk olarak pratikte davalara hizmet etmenin birçok eylemi sayesinde davalarımızın iyiliğini öğreniriz. Sadakat o vakit, hepimizde temel biçimlerde başlar ve böylece dava bizi büyüler. Biz, açıkçası davanın niçin olduğunu bilmeyiz. Kendi kendimizi davamıza adanırız. Böyle yapmakla da doğru yaşamımız başlamış olur. Ona göre dava, gerçekten kötü bir dava da olabilir; fakat en kötü ihtimalde o, bizim doğru davayı yorumlama yolumuz olur. Şayet biz, kendi davamızın gelişmesine müsaade edersek, evrensel davaya hizmet etmede davamız büyük bir değişmeye meyleder.<sup>479</sup>

Bütün bu anlatılanlardan da anlıyoruz ki, Royce açısından dava, sadece soyut bir şey değil, aynı zamanda canlı bir şeydir. Kişinin evi, ailesi, ülkesi, ibadethanesi, sanata, bilime, insanlık davasına bakışı, Tanrının isteğini gerçekleştirme duygusu, düşünürümüzün "davalar" olarak adlandırdığı şeylerdir. Nitekim bir kimse tüm bu şeyleri yani somut ihtiyaç olarak adlandırabilecek nitelikleri kendisi için bir dava olarak görebilir. Aynı zamanda bu kişi, pek çok bireyi davaya hizmet etmede birleştirerek düşünebilir. Şu halde düşünürümüzün davalar olarak gördüğü şeyler, beşeri ihtiyaçlar üzerine temellenen bir özelliğe sahip olmanın yanında insani çabaları, sevgiyi, arzuyu ve şuurluluğu kapsayan özelliklerle doludur. Kuşkusuz birey, davasını sever ve her bir durumda kendi huyunu ve gelişimini davasına borçludur. Davaya hizmet etmek, yaratıcı bir çabayı gerektirir. Böyle bir

---

<sup>477</sup> Royce, s. 171.

<sup>478</sup> Smith, J, s. 60.

<sup>479</sup> Royce, **PL**, s. 383.

davaya hizmette kişi, kendinden vazgeçerek, benliğini davasına vererek, kendini ifade etmiş olur.<sup>480</sup>

Öyle anlaşılıyord ki Royce için bir dava/ideal, sadece soyut bir ilke ve duygudan ibaret değildir. Eğer kişi, pratikte davasına hizmet etme noktasında bir çaba içinde değilse, o zaman Royce'un 'sadakat' kavramıyla anlatmak istediği şeyin hiçbir anlamı kalmaz. Çünkü Josiah için 'sadakat', onun tüm felsefesinin ana eksenini oluşturur. Yukarıda bahsettiğimiz davaların hepsinde sadakat durumu söz konusudur. Royce'a göre, bunların her biri bireyin kendi seviyesinin üzerinde canlı manevi bir birlik meydana getirir. Öyle ki bu davalar/idealler, diğer insanların sadece bir yığın toplamı ya da kümesinden de ibaret değildir. Onlar, bir birlik içinde birçok inançlı insanların bir yaşamıdır. Royce, bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetler: "Davana sadık ol! Tüm benliğinle davana sadık ol! Böyle bir ilke, kendini kaybetmeni, kendini ortadan kaldırmanı ve kurban etmeni anlatmaz. Bu ilke şunu ifade eder: Tüm yüreğinle, ruhunla, zihninle, gücünle, bu kendi davana sadık olabildiğin kadar güçlü ve tamamen dirayetli ol!"<sup>481</sup>

Görölüyor ki filozofumuzun gerçek sadakat ilkesi, aslında iki prensibin bir birliğinden ibarettir. Birincisi: "davana sadık ol!" prensibi, ikincisi de, kendi davana öyle sadık ol, hizmet et, araştır ve kabul et ki; tüm dünya başından sonuna kadar inananların sadakatının senin sadakat örneğinle, etkinle, her nerede bulunursan bulun sadık sevgin ve eylemlerinle ortaya koyduğun bu sadakat, daima yayılacak ve ilerleyecektir. Bu bağlamda Royce' a göre her kim somut bir şekilde sadık ise ve tamamen beşer-üstü bir birlikte pek çok beşeri ruhu bağlayan bir davaya kendini verirse, sadece tüm insanlığa değil, aynı zamanda tüm rasyonel manevi dünyaya da hizmet etmiş olur. Böylece düşünürümüz ačíısından tüm sadakatin gerçek ilkesi, evrensel sadakat davasına hizmet etmek suretiyle, kişinin kendi davasına sadık olması ilkesinden ibarettir.<sup>482</sup>

Öte yandan Royce, başkasının sadakatini yok ederek yaşayan hiçbir sadakatin tam olarak gerçek amacına ulaşamayacağı iddiasında bulunur. Ona göre, eğer kişinin davası ve sadık eylemi haklı olarak kabul edilir ve gerçekleşirse, tüm rasyonel varlıkların ortak ilgisi onun sadakatının yerini alır. Böylece onun davası, sevgisi, tutkusu, her ne olursa olsun tüm mantıklı varlıklar dünyasının manevi birliği ile beraberdir. Nihayetinde kişi, davasını daimi eylemleriyle daha ileriye götürebilir;

---

<sup>480</sup> Royce, **SRI**, s. 200.

<sup>481</sup> Royce, s. 202.

<sup>482</sup> Royce, s. 202.

ancak onun bir davaya olan bu sadakat anlayışı bazılarınca; boş bir arzu, tutarsız bir düşün ve hayal olarak değerlendirilmiştir.<sup>483</sup>

Son tahlilde, filozofumuza göre sadakat, sadece bir duygu değildir. Sadakat, gönüllü, pratik ve tamamen bir davaya bir benliğin bağlılığıdır. Aynı zamanda o, sadakat-din arasındaki düşüncelerini şöyle özetler:

*Sen, kendi davanı hiçbir zaman sadakate sahip olmadıkça seçemezsin. Davanı insani bir biçimde bulmalısın ve ona hizmet etmeyi seçmeden önce onu sevmelisin. Bu nedenle sadakatte ne kadar uzağa gidersen git, hiçbir zaman sadakatini sadece bir ahlak olarak göz önünde bulundurma! Sadakat aslında bir din olmalıdır. O, daima sana ilahi rahmet olarak yukarıdan ya da onun dışında ulaştığı söylenen bir objenin bulgusundan ibaret olmalıdır. Bu nedenle sadakat, sadece ahlakın bir kaynağı değil, aynı zamanda din anlayışının da kaynağıdır. Gerçek sadakat ruhu, gerçek özüne tam olarak ahlaki ve dini ilginin tam bir sentezinde ulaşır. Dava, dini bir objedir. Onu kendi ihtiyacında bulursun. Kurtuluş yolunu senin dikkatine çekiyorum. Dünyanda onun varlığı –manevi alandan sana karşılıksız bir hediyedir- kendi kendine sahip olmadığın bir hediye, fakat dünyanın istekliliğiyle kurtuluş yolunu sana açıkça göstermektedir. Bu karşılıksız hediye senin sevgini zorlar. O zaman sen, kendini özgür bir şekilde davana vermelisin.<sup>484</sup>*

Sadakat ve din ile ilgili düşüncelerini bu şekilde ortaya koyan Royce, sadakat ruhunun tamamen ilahi merhamet taraftarları ve saf ahlakçılar arasında daha acı ve trajik kavgaları uzlaştıracak inancındadır. Böylece Royce'un sadakat anlayışı, sadece mutlak ahlak anlayışını değil, aynı zamanda merhamet içinde gelişen ve ona hizmet etmede ısrarcı olunan mutlak bir din anlayışının kaynağı olur. Neticede sadakat, kişiye üzüntü anında barış ve mücadele durumunda dinlenme verir.<sup>485</sup>

Bütün bu düşüncelere ilaveten Josiah, sadakatin ilk olarak kişinin yaşam planını birleştirdiğini ve bunu sadakatten başka hiçbir şeyin veremeyeceğine dikkat çekmektedir. Şüphesiz ki, insan bir plana uygun olarak yaşamını yaşar ve bu plan üzerine onun vicdanı, davası, ideali yorumlanır. Bu düşünceden yola çıkan düşünürümüz, bir kimsenin gerçekten dindar olmaksızın sadakatli olabileceğine inanır. Bu anlamda kişinin davası kendisine beşeri, somut, pratik olarak görünür ve böylece onun davası mükemmel hale gelir. Aynı zamanda bu dava, insanüstü bir özelliğe sahiptir. Diğer taraftan kişinin davası, Tanrı'ya hizmet etmeyi de ifade eder; ancak bu kimse, peşinden gittiği davasını derece derece idealleştirme eğilimine

<sup>483</sup> **Homo Viator Introduction to a Metaphysic of Hope** by Gabriel Marcel, Çev. Emma Graufurd, Henry Regnery Company, Chicago, 1951, s. 156.

<sup>484</sup> Royce, **SRI**, s. 206.

<sup>485</sup> Royce, s. 207.

girerse, bu idealleştirme çok açık bir şekilde onun davasını Tanrılaştırdığı anlamına gelir.<sup>486</sup>

Royce'a göre, biz eğer ümitsiz bir davaya inanırsak, onun tabiriyle 'gerçekten görülemeyen bir şehri araştırdığımızın doğrudan farkına varmış' oluruz. Sonucunda eğer bu dava gerçek olursa, insanüstü bir dünyaya ait olur. Ona göre herkes, kendi bireysel yolunda evrensel davasına hizmet etmelidir. Öyle ki Royce, eğer gerçek hakkında şüpheyi düşersek, bize büyük ahlaki inançlardan herhangi birinin kutsal metinlerini okumamızı tavsiye eder. Mesela, Mezmurlara, İlahilere, sadakatle ilgili kitaplara ya da kilisenin dualarına başvurmamız gerektiğine işaret eder. Ona göre bu dinler, arzularımızın, üzüntülerimizin icat ettiği biçimde beşer üstünü yorumlar. Bunun neticesinde biz, evrensel sadakate sadık olmada yaşamın birliğine hizmet etmekteyizdir.<sup>487</sup> Başka bir ifadeyle, dini bağlılığı sadakat olarak algılamak, aynı zamanda bize dogmatizmden uzak durma imkânı tanımaktadır. Daha yüce etik dinlerin gerçek içeriği ve muhtevası, efsanelerde ve diğer sembolik betimlemelerde son derece zengindir. Bu, duygusal anlamda detayları belirginleştirme ve betimleme anlamında zenginliktir.<sup>488</sup> Bu sembolik tanımlamalar, duygusal anlamlar ve belirgin detaylar Royce'a göre, her zaman mutlak hakikatin karakterize edilmesine yönelik çabalaradır.<sup>489</sup>

Filozofumuz açısından bu nedenle din, sadakate hizmet etme noktasında dünya hayatını sembolik ayrıntılarla bize yorumladığında, gerçekten sadece ebedi hakikatin sembollerini verir. Ona göre, bu hakikat gerçekten ebedidir ve sadakatimizin kişisel bir dünya yaşamıyla ilişki içinde olduğunu, her sadık eylemlerimiz ve ihtiyaçlarımızın değeri ortaya koyar. Şüphesiz ki Josiah, dini hayal gücünün kendi betimlemelerinde kullandığı tarihsel olayları, sembollerini, ibret alınacak öyküleri az çok kutsal olarak görür. Dini hayal gücünün bu olayları, çok uzun süre devam eder; fakat bu sayılanlar yerden yere, bir milletten diğer millete ya da bir insan soyundan diğer bir insan soyuna farklılık gösterir. Royce'a göre, her kim bu semboller sayesinde dünyanın etik birliğini ve şuurlu olan hakikati/doğruluğu araştırırsa, mutlak dine ve her tür kendi yazılı kilise inancına sahip olur. Yine her kim, bu sembollerin empirik detayları üzerinde aşırı derecede durur ve bu ayrıntıları literal olarak doğru olarak kabul etmeyi bizden isterse, bir hata işlemiş olur.<sup>490</sup>

---

<sup>486</sup> Royce, **PL**, s. 384.

<sup>487</sup> Royce, s. 386-388.

<sup>488</sup> Royce, s. 390.

<sup>489</sup> Bilgin, s. 248.

<sup>490</sup> Royce, **PL**, s. 397.

Düşünürümüz, ilahi yaşamın ayrıntılı yapılarının vahiyleri olarak kendi sembollerini bu şekilde okuyan bir literalistin, beşeri duyu ve hayal gücünün sadece detaylarında Tanrı'yı arayan olarak görüneceğine işaret eder. Ona göre, onun bu davranışı gerçekten göğe yükselen Tanrı'yı açık mezarda aramak gibidir.<sup>491</sup>

Netice itibariyle Royce'un bütün bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki, din ve sadakat arasında temel bir ilişki bulunmaktadır. Açıkça ifade edildiği üzere bu ilişki, dini hayatın bütün varlıkta temel bir toplumsal boyutunu bulmaya ve tecrübe etmeye çalıştığı gerçeğine dayanır. Bu toplumda bireylerin hayatları, tamamen anlamlı bir bütünlük içinde birleştirilir ve uyumlu hale getirilir. Bu nedenle Royce'un görüşüne göre, gerçekten dini hayat, sadakatten ibaret olacaktır. Çünkü dindar insan, sadakate sadakatin gerçekleşmesinin çok önemli olduğunu ve böyle bir toplumu gerçekleştirmede kendisinin hayati bir role sahip olduğunun farkına varacaktır.

Diğer taraftan gerçekten sadık bir kimse, açıkça ya da kendi halini düşünerek dindar olamaz. Onun hayat örneği, aslında dini bir görünüme sahiptir. O, aynı zamanda dürüst bir toplum realitesi içinde kendisini bulmaya çalışır. Dindar insan, iman içinde yaşar ve dinsel ayinler, mitler, kutsal yazılar vasıtasıyla ifade edilen bu tip inançlar bir sadakat hayatının gelişmesine yardım edebilir. Şüphesiz ki, sadakat hayatının nihai anlamlılığı, esas itibariyle realitenin dini bir görüşünün doğru olduğunu ümit etmeye dayanır. Sadakat hayatı o zaman hem dini bir hayat tarzıyla yürütülür hem de güçlü tutulabilir.<sup>492</sup> Aksi takdirde Royce'un sadakat ruhu düşüncesi, boş bir arzu, tutarsız bir düş ve bir kurgu olarak anlaşılabacaktır.<sup>493</sup>

<sup>491</sup> Royce, s. 398.

<sup>492</sup> Roth, s. 25.

<sup>493</sup> Gabriel Marcel **Introduction to a Metaphysic of Hope Çev.** Emma Graufurd, Henry Regnery Company, Chicago, 1951, s. 156.

• **Kur'an-Kerim'de** sevgi ve sadakatle ilgili bazı ayetler şunlardır: 19.96 "İman edip, salih amel işleyenler var ya Rahmân olan Allah onları (gönüllere sevdirecektir." **42.23** "İşte Allah iman edip salih amel işleyen kullarını bununla müjdeler. Ey Muhammed! De ki: "Ben bu tebliğime karşı sizden akrabalıkta sevgiden başka hiçbir ücret istemiyorum." Her kim bir iyilik yaparsa biz onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, şükürün karşılığını verir." **4.36** "Allah'a ibadet edin ve O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolda kalmışa ve sağ ellerinizin malik olduklarına güzellikle davranın. Çünkü Allah, her büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez."

Diğer taraftan İslam dini açısından özellikle Kur'an-ı Kerim'de sadakatle ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Kur'an'da "sadakat" temel ahlâkî erdemlerden birisidir. Genel manada, diğer ahlâkî erdemlerin temeli olarak gösterilir. Sadakat; sözde, düşüncede, niyette, inançta, amelde doğruluğu içerisine alabilecek anlam genişliği çerçevesinde sunulur. Sadakat, ilk bakışta insanlar arası ilişkilerin konusu olduğu çağrışımı yapmakla birlikte Kur'an, "sadakat"ı Allah'a olan sadakatle birlikte ele alır. Gazali, "sıdk"ı doğru konuşmak ve doğru iş görmek anlamında kullanır. Ona göre şu altı şeyde sıdk/sadakat gerçek anlamda imana işaret eder: Lisanda, niyet ve iradede, vefada, azimde, amelde ve dinin bütün makamlarında sadakat. Şayet kişi bu altı şeye sahipse ona "sıdk", sadece bir tanesine sahipse "sadık" denir. **Bkz.** Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'an'da Sadâkat", **İÜ., İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar, 2010/1. s. 121. Gazali, **İhya Ulumi'd-Din**, C. IV, Müessesetü'l Halebî, Kahire, 1967, s. 482.

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılıyor ki, Royce'un felsefesinde sadakatin yeri, yalnızca ahlak felsefesi açısından ele alınamaz. Şüphesiz ki, Royce'un düşüncelerinden onun sadakat anlayışının dinin özünü oluşturduğunu anlamak mümkündür. Ayrıca bu anlayışın bir de metafizik bir yönü bulunmaktadır. Böylece Royce'un sadakate yüklediği anlam, sadece ahlakın kaynağını değil, aynı zamanda din anlayışının da kaynağını oluşturmaktadır. O, "Sadakat Felsefesinde" "dava/ideal" (*cause*) kavramını daha soyut ilkelerle ele almıştır. Hâlbuki (*The Problem of Christianity*) adlı eserinde "dava/ideal" (*cause*) kavramını, Hristiyanlık özelinde ele alarak bir nevi somutlaştırarak işlemiştir. Bu her iki anlayışın (din ve sadakat) kaynağında ise, Hristiyanlık inancının Royce üzerindeki tesirini görmek mümkündür. Bu inancın etkisinde kalan Royce, "Yorum Topluluğu/Cemaat" (*Community of Interpretation*) den bahseder.

### 3.1.6 Sadakat Eğitimi

Royce'un sadakat felsefesinde şimdiye kadar sadakatin ne olduğu ve onun bazı kavramlarla olan ilişkisini ele almıştık; ancak, sadakat eğitimi ile ilgili yani onun nasıl ve ne şekilde kimler tarafından verileceği hususunda çok fazla bir şey söylemedik. Kuşkusuz sadakat, daha önce de söylediğimiz üzere sosyal yönü olan ve değer ifade eden bir kavramdır. Tabiatıyla böyle bir değer; ailede, çevrede ve eğitim yerlerinde hem öğrenilir hem de onun benimsenmesi için ebeveynler ve eğitimciler tarafından çaba sarf edilir. Bu bağlamda Royce, Sadakat Felsefesinin "Sadakat Eğitimi/Training for Loyalty" başlıklı altıncı konferansında sadakat (*loyalty*), teriminin anlamını ve sadakat düşüncesine yönelik olarak sunmuş olduğu ilkeleri ortaya koymaya çalışır.

Öyle ki Royce, konferansları boyunca dinleyicileri tarafından kendisine iki itirazın yapıldığına dikkat çeker. Bu itirazların Birincisi: Onun "sadakat" (*loyalty*), kavramını niçin kullandığı ile alakalıdır. Böyle bir itirazın asıl sebebi ise niçin sadece sadakat kavramını ısrarlı bir şekilde kullandığı yönünde olmuştur. Hatta ahlaki nitelik olarak "sadakat" (*loyalty*) terimine çok yakın bir anlama sahip olan "vefa" (*fidelity*), "bağlılık" (*devotion*), "kendini verme" (*absorption*), "güvenilirlik" (*trustworthiness*)

ve “doğruluk” (*faithfulness*) gibi terimler varken, niçin sadece (*loyalty*), kavramını kullandığı yönünde eleştirilerin yapıldığına işaret eder.

İkincisi ise, Royce’un sadakat kavramını tanımlayışıyla ilgili olup, ilk itirazla yakın alakalıdır. Diğer bir eleştiri de filozofumuzun sadakatli bir insanın hizmet ettiği davasının niçin sosyal bir dava olması gerektiği yönünde yapmış olduğu ısrarından kaynaklanmaktadır. Bununla alakalı olarak itirazcılar şu soruları Royce’a sorar: “Niçin insanın hizmet ettiği davası sosyal olmak zorundadır, onun davası tamamen doğaüstü ya da dünyevi; fakat sosyal olmayan bir şey olduğunda, tanımlanmış olan kavram, aynı temel ahlaki niteliği niçin göstermez. Yalnızlık ağacı altında aydınlanmayı arayan Buda, Aziz Simeon ve bir kare içinde daire çizmeye teşebbüs etmiş olan Yunanlı Geometrici, senin sadakatli insanın kadar vefalı değiller miydi, onların davaları sosyal davalar değil miydi?”<sup>494</sup>

Düşünürümüz, bu itirazlara sırasıyla cevap vermeye çalışır. O, şimdiye kadar sadakat kavramını tanımlarken sadakatin; gönüllü olma, tam olma, bir davaya/ideale bir insanın pratik bir bağlılığı olarak tanımlamıştı. Royce, kendi teriminin tanımını diğer popüler ve felsefi terimlerle aynı şekilde kullanamayacağını ifade eder. Ona göre mesela, “bağlılık” (*devotion*) kavramı, “sadakat” (*loyalty*) kavramının yerine geçemez. Çünkü sadakat, bağlılığın çok özel bir türüdür. Bir kimse zevk peşinde olduğu şeye bağlı olabilir; fakat bu onu sadakatli yapmaz. “vefa” (*fidelity*) Fransızca his ve duygulanmalarda sağlamlık, ihanet etmeme, hakikate uygunluk<sup>495</sup> anlamlarına gelmekle beraber bu kelime, “sadakatin” (*loyalty*) bir veçhesidir. Yani sadakat “vefayı” da içine alır ve daha çok vefalı olma anlamına gelir. Zira onda, vefalı olmaya ilaveten bir davaya sadakatli olmanın kabulü ve kararlılığı vardır. Mesela, bir köpeğin efendisine vefalı olması sadece sadakatin etkili bir işareti ya da insanoğlunun karakterinin bir parçası olup, bizzat sadık yaşamın bütünüyle makullüğünü ifade eder. Aynı yorum, “doğruluk” (*faithfulness*) kavramında da da vardır. “kendini verme” (*absorption*) kelimesine gelince, sadık kendi davasına dikkat kesilmiştir; ancak öfkeli olan bir kimse ise kendi duygularına odaklanmış olabilir. Böyle bir odaklanma, bizim zihnimizde var olan bir şey değildir. Sadık olan kişi güvenilirliğe sahiptir.<sup>496</sup>

---

<sup>494</sup> Royce, **PL**, s. 251.

<sup>495</sup> Murtaza Korlaelçi, “Gabriel Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat”, **Felsefe Dünyası**, S. 6, TFD.Yay., Ankara, 1992, ss. 36-37.

<sup>496</sup> Royce, **PL**, s. 253.

Yukarıdaki kavramları bir bir analiz eden Royce, sadakatten başka amacını karşılayabilecek bir terim bulamadığına özellikle vurgu yapar. Sadık yaşamın sosyal görünümü üzerindeki İkinci itirazla alakalı olarak Royce, Buda' nın aydınlanmayı aramasını, bir geometricinin kendi problemini çözmeye çalışmasını ve sütundaki bir azizin yalnızlığı gibi durumlar hakkında bu insanların, insanlık davasına hizmet edenlerin bir parçası olarak ahlaki değere sahip olduklarını düşünür. Zira ona göre, sütundaki aziz evrensel kilisenin sahip olmakla yükümlü olduğu değerler hazinesine bir şeyler ilave etmiş ve bu anlamda onun hizmet ettiği sosyal bir davası vardır. Bu dava, bir anlamda tüm inançlı insanların mistik birliği olan kilisedir. Bu bağlamda Royce, azizin davasının kendi dava anlayışıyla çelişmeyeceğini ve onun davasının, sosyal bir dava olduğu noktasında şüphesi yoktur. İtirazcılardan gelen Buda eleştirisi ile ilgili olarak filozofumuz, Buda'nın sadece kendini korumayı düşünmediğini aynı zamanda tüm insanlığı korumayı düşündüğünden söz eder. Ona göre Buda, sadık bir kişidir. Diğer yandan Royce, bir kare içine daire çizmeye teşebbüs etmiş olan Yunanlı geometriciyle alakalı olarak, onun problemi çözmeyi araştırmasını, insan zihninin en derin genel faydalarından biriyle ilgilendiği için yani, rasyonel bir hakikate sahip olma ve onu keşfetmek için yapmış olduğu çabayı tüm insanlar için faydalı bir çalışma olarak değerlendirir. İşte bu anlamda Royce, hakikatin herkes için iyi olduğunu ve onun tüm insanların hayatını birleştirdiğine inanır. Ona göre her kim, geometrik hakikat kadar önemli bir hakikati ciddi bir bağlılıkla araştırırsa, o kişi, sosyal bir davaya sahip olmuş demektir.<sup>497</sup>

Görülüyor ki, Josiah açısından bir davaya hemen onun sosyal yönü yok dememek gerekir. Çünkü yukarıda bahsi geçen üç örnekte de Royce, itirazcılardan farklı düşünerek davalarda sosyal bir yön bulmuştur. Bu anlamda o, bazen insanların gerçekten sosyal olmayan bir şekilde Tanrı'ya karşı olan vazifelerini yapmaya çalıştıklarını, görünmeyen ve beşer üstü bir varlığa bağlı olduklarını ifade eder. Ona göre, eğer bu insanlar daima gerçek ve ahlaki bir değere sahip iseler, tüm insanlığın bağlılığının değeri olurlar. Bu tip bağlılık gerçekten haklı çıkarılırlarsa, tüm insanlar kutsanmış olabilir. Hatta filozofumuza göre, yalnız başına Tanrısına ibadet eden bir kimse, eğer ibadet ederken arkadaşlarını ya da diğer insanları düşünürse, insanlığın davasına sadakat göstermiş olur. Mesela; Hristiyanların Tanrı'ya olan sadakati, birbirinden ayrılmaz surette kilisedeki imanlı mistik birliğe olan sadakatlerine bağlıdır. Bu örnekten yola çıkan düşünürümüz, ibadetin sosyal olmayan yönünün bu nedenle görünürde olandan farklı olacağına hükmeder.

---

<sup>497</sup> Royce, ss. 254-255.

filozofumuza göre din, ahlaki yaşamın yerine getirilmesi gereken birtakım bilinen amaçlarını araştırır. Diğer taraftan sadakat ise, bizzat birçok insan yaşamını birleştiren bir davaya bağlanma olarak, son derece kendi ruhunda dinidir. Sadakat, insanların birlikteliğini amaçlar ve böyle bir bütünlük daha öncede gördüğümüz üzere daima beşer üstü bir anlama sahip olan bir şeydir. Din-sadakat ilişkisini bu şekilde değerlendiren Royce, kutsal güçlere tapınmayı, beşeri bir düşüncede daima sosyal olan devleti ve kiliseyi insanlık davasına hizmet etmek olarak görür. Diğer taraftan davalara hizmet etmek için sadakat, beşeri bir yasa temelinde ilahi bir anlam vermeyi amaçlamaktadır. Netice itibariyle Royce'a göre bir davaya bağlılıkta önemli olan tüm insanların yaşamının manevi birlikteliğini sağlamasıdır.<sup>498</sup>

Royce, sadakat eğitimi ile ilgili bu saptamaları yaptıktan sonra, sadakatli bir yaşam için bireylerin nasıl eğitileceği sorununa cevap bulmaya çalışır. Bu soruya cevap vermede ilk olarak, açıkçası sadakat için bir eğitimin özellikle gençliğin eğitimine önem verilmesine öncelik tanır. Bu bağlamda o, eğitim yoluyla insanın hak ve adalet duygularının geliştirilebileceğine ve insanın başarılarının çok daha ileri bir yöne çevrilebileceği kanaatindedir. Netice itibariyle insan, bu başarıların sadece alıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda yaratıcısı da olur.<sup>499</sup> Bu şekilde bir eğitim için sosyal bir davaya kişinin kendisini tam ve gönüllü bir şekilde bağlaması çok farklı olabilir. Gelişmekte olan bir insanın tüm yaşamında doğru bir sadakat ham ve parça parça görülebilir. Bu noktada düşünürümüz, bir insanın sosyal bir davanın ne olduğunu idrak etme yeteneğine sahip olması gerektiğine işaret eder. Aynı şekilde bu kişi, gönüllü olmanın yanında kararlı ve vefalı olmayı da öğrenmiş olmalıdır. Buradan hareketle düşünürümüz, sadakat eğitimi üç aşamaya ayırır. Birinci aşama çocukluk dönemidir. Ona göre, gerçek bir sadık kişiliğin oluşumu ve gelişimi için en uygun dönem çocukluk dönemidir. Çünkü çocukluk dönemi, bu tür gelişimin ve gerekli materyallerin sıkça tekrarlandığı ve kişiliğin oluşumunda özellikle büyüklerini taklit etmelerinden dolayı çok önemlidir. Çocuk, taklit sayesinde taklit ettiği şeyin bilincine varır. Çocuklukta başlayan sadakat eğitimi ergenlik döneminde devam eder ve olgunluk döneminde kemale erer.<sup>500</sup>

Diğer taraftan Royce, sadakatten bahsederken onun sevgi, itaat, faziletli aktivitelerde artan sebat, gelişen sabır ve kendini kontrol etme gibi tüm niteliklerini bir insanın sadakat sahibi olmasında ön hazırlık olarak görür. Öyle ki, onun üzerinde

---

<sup>498</sup> Royce, s. 257.

<sup>499</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1997, ss. 184-185.

<sup>500</sup> Royce, s. 259.

durduğu bu kavramlar kendi kendilerine sadakat ifade eden kavramlar değildirler. Ayrıca o, modern eğitim teorilerinin genel eğilimine uygun olarak, gelecekteki sadakat için çocukların eğitiminde öğretmenlerin herhangi bir sadakat ilkesini çocukların yaşına uygun olmadan ve bu ilkeyi iyice yerleştirmeden öğretmesine karşı olduğunu ifade eder. Ona göre bu ilkeler, sosyal alışkanlıkların zengin gelişimini ihtiva eder. Doğru ve sistematik bir sadakat, ergenlik çağından önce de verilebilir. Aynı şekilde Royce, doğru bir vicdanın kazanılabilmesinden önce ahlaki bir kişilik için gerekli materyallere sahip olmamız gerektiğini ifade eder.

Nitekim filozofumuza göre, çocukluk çağındayken kahramanları, maceracıları gözümüzde çok büyütürüz. Şayet bunlar, o çağda bizim gözümüzü büyülemeselerdi, daha sonra ödeve çağrıda bizi büyülemeleri gerçekten çok zor olurdu.<sup>501</sup> Çocukluk döneminde şuuru uyandıran en önemli faktör taklittir. (imitation) Çocuğun benliği, diğerlerini taklit etmesi vasıtasıyla gelişir ve kendini biçimlendirir.<sup>502</sup> Royce, sadakati daha uzaktakini görmek, beşeri hayatı idealleştirmek ve sosyal varlığımızın görünmez yönlerine bir katılım olarak değerlendirir. O, beşeri ilişkileri yorumlamada çok fazla literalliğe gitmenin sadakat gelişimini engelleyeceği kanısındadır. Ona göre mesela, çocuğundan dedikodu getirmesini isteyen anne-baba veya öğretmenleri açıkçası çocuğa sadakatsizliği teşvik eder. Bu nedenle düşünürümüz çocukları eğitirken kendi sadakatimiz hakkında her zaman özellikle sağduyulu olmamız gerektiğine inanır. Çünkü çocuklar, kendi ödevlerini tanımlayabilmekten önce onlara karşı davranışlarımızın sadakat ve sadakatsizliğine değer verir. Düşünürümüz, sadakat eğitimi konusunda eğiten konumunda olanların (aile ve eğitimcilerin) çocuklarla ilişkilerinde alışılmışın dışında daha dikkatli olmaları gerektiğine dikkat çeker.<sup>503</sup>

Şüphesiz ki onun bu anlattıklarına katılmamak mümkün değildir. Özellikle anne ve babalar çocuklarından ahlaklı olmalarını istemeden önce kendileri, onlara davranışlarıyla ahlaki değerleri vermeli ve örnek olmalıdırlar. Yoksa salt ahlaki ilkelerin vaaz edilmesiyle gerçekten hiçbir şey olmaz. Bu noktada Royce, şu örneği verir: “Eğer benim komşum bana sadece bir günlük bir insan olursa, (konuşan, yürüyen, satan, satın alan) ben onun bana ve davasına sadık kalacağını hiçbir zaman öğrenemem.”<sup>504</sup> Josiah, bu anlattığıyla aslında sadakatin geçici, değişken, menfaat içeren değil, tam tersine tüm insanları ortak bir paydada

---

<sup>501</sup> Royce, s. 260.

<sup>502</sup> Royce, **WI 2**, s. 261.

<sup>503</sup> Bilgin, s. 210.

<sup>504</sup> Royce, **WI 2**, s. 261.

toplayan ve onların evrensel ahlaki ilkeler ekseninde davalarına tam bir bağıllıkla bağlanmaları neticesinde oluşan bir değer olduğunu anlatmak ister. Çocukların sadakat konusunda eğitilmesi ile ilgili son olarak şunu söylemek gerekir. Sadakat eğitimiyle uğraşan bir kimse, çocuklara zamanını ayırmada özellikle kendi sahip olduğu sadakat hakkında vicdanının sesini dinlemelidir.

Çocukluk döneminde başlayan sadakat eğitimi tabiatıyla ergenlik döneminde de devam eder. Sadakatin gelişimi bu dönemde artarak hızlanır. Birey, fizyolojik gelişmelerinin de etkisiyle kendisinde meydana gelen ahlaki gelişim ve değişimin tam olarak farkına varamayabilir; fakat sosyal aktiviteler, sosyal çevre, aile hayatı vb. bu gelişimin şekillenmesinde çok etkilidirler.<sup>505</sup>

Royce'a göre, spordaki temiz oyun (*fair-play*) özellikle sadakat için iyi bir örnektir. O, hatta bunu şöyle açıklar: "Bizim genç sporcularımızı organize eden ve onları yönlendiren büyüklerimiz, milletimiz için büyük bir iş yapabilir. Diğer taraftan şükran ve anma günlerimiz, ülkemize ve milletimize sadakatimizi ifade etmek için en iyi bayramlarımızdır. Onları saygıyla analım ve herhangi zarar verici unsurlardan koruyalım,"<sup>506</sup> diyerek sadakatlerin daha fazla sembolleştirilmesi için daha çok vasıtalarla ihtiyaç olduğunu belirtir. Josiah'a göre, tam bir sadakatin doğru biçimi; çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemleri göz önüne alındığında, yetişkinlik ve olgunluk dönemi, sadakatin gerçek uygulama sahasıdır. Kuşkusuz Royce, bizim sadakat sanatındaki bireysel eğitime daima ihtiyaç duyacağımıza dikkat çeker. Nitekim o, tam olarak gelişmiş sadakatin üç farklı yönüne değinir ve bunların bize rehberlik ettiğini, yol gösterdiğini ve ders verdiğini söyler. Josiah, bu üç maddeyi şöyle ortaya koyar: İlk olarak, sadakatimiz bize öğretilir ve kişisel liderlerimizin etkisiyle canlı bir şekilde muhafaza edilir. İkinci olarak, sadakat eğitiminin daha yüksek bir biçimi, dava olarak adlandırdığım çok önemli bir süreci kapsar. Üçüncü olarak, sadakat özellikle büyük bir çaba, gayret ve davaya hizmet etmede çok büyük bir fedakârlık sayesinde mükemmel hale getirilir.<sup>507</sup>

Burada bahsi geçen bu üç faktör, birbirinden ayrılmaz ve evrenseldir. Ona göre, eğer biz sadakatli olmayı arzu edersek, kişisel liderleri ve en yüksek biçimde idealleştirilen davaları isteriz. Öyle ki, kişinin vicdanı onun lideridir; fakat genellikle kişi kendisinin yanında diğer kişisel liderlerin yardımına ihtiyaç duyar. Düşünürümüze göre lider ya da liderler, girişimsel değerini önemini kuvvetli

---

<sup>505</sup> Royce, s. 264.

<sup>506</sup> Royce, s. 267.

<sup>507</sup> Royce, **PL**, s. 268.

koşullarda ortaya koyarken inanmalı ve bunun önemini etkili sözcüklerle beyan etmelidirler. Mesela, bir kimse bir dernek yöneticisi de olsa, bulunduğu kurum sallantıda olsa bile üyelerinin yanında olmalıdır; fakat bu liderin kişisel etkisi, kulüp üyelerindeki herhangi gerçek sadakati ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Eğer liderler, sadece kendi kişisel önemleriyle alakalı olan insanlar olarak arkadaşlarını etkilerlerse, o zaman onlar boşuna ısrar etmiş olurlar. Çünkü Royce, bir kulübün ya da derneğin bile bir davasının olması gerektiğine inanır. Aynı zamanda o dernek ya da kulübün üyeleri de davalarına hizmet etmelidir.<sup>508</sup>

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılmaktadır ki Royce, kişisel liderler ve beşer-üstü bir davanın sadakat eğitiminde ne kadar önemli bir unsur olduğunu çok açık bir biçimde ortaya koymuştur. Böylece dava, sanki lider kişilerde somutlaşma olmaya ihtiyacı duyar; lakin liderler, davanın vücut bulmasını gördüklerinde, kendi kişisel etkilerine sahip olurlar. Bu iki liderlik tipinden yola çıkan düşünürümüz, tüm sadakat tarihini özellikle davaların idealleştirilmesi konusunda yani idealleştirilen davanın liderlerin kişisel etkilerinin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Ona göre lider kişiler, davaların idealleştirilmesinde ve üyelerinin onu benimsemesinde çok önemli görev üstlenirler. Bu, davaların sadece liderlerin kişisel etkisiyle idealleştirildiği anlamına gelmez. Aynı zamanda liderlerin sürekli olarak başvurduğu belirli ve içten tesirli duygularla idealleştirildiğinin bir göstergesidir.<sup>509</sup> Royce, bu düşüncesini kaybedilmiş ya da ümitsiz davaların (*lost cause*), tarihi vasıtasıyla örneklendirmeye çalışır. Çünkü birliği biçimlendiren; zaferlerin, galibiyetlerin, yenilgilerin ve ihanetlerin tarihidir.

Royce'a göre, dünyanın şimdiye kadar görmüş olduğu en dikkate değer gelişme, halefi Hristiyanlıkla beraber İsrail dinidir. Bu dini gelişme, burada dikkat çektiğimiz üzere, kayıp bir davaya (*lost cause*) milli bir sadakatin tarihsel sonucudur. Düşünürümüz, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle devam ettirir:

*Tüm İsrail kabilesinin siyasi birliği, kısa bir süre için tabir caizse, Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ın himayesinde oluşmuş ve sonra tarih sahnesinden kaybolmuş, bir ideal olarak yaşamaya devam etmiştir. Yalnızca bunun gibi kayıp bir ideal, İsrail'in Eski Ahit Peygamberinden tekrardan esinlenen İsa'nın, tabiri caizse bir kez daha sözlerinde dürüstlikle İsrail'in başarısının iade edilmesidir. Benzer şekilde, bu kayıp siyasi ideal ve beşeri çabaların ilahi yönetiminin peygambere özgü teorisini keşfetmenin bu sonucu, bizim şu an eski ahitte okuduğumuz tüm eski İsrail tarihinin yeniden yazılmasına ve daha sonraki dini*

---

<sup>508</sup> Royce, s. 271.

<sup>509</sup> Royce, s. 277.

*yorumlarına etki etmiştir. Sadece aynı temel üzerine Mesih teorisi, tanımlanmaya başlanmış ve bir tek bu şekilde evrensel geleceğin dürüstlük zaferinin peygambere özgü doktrini formüle edilmeye başlanmıştır. Bununla beraber tarihsel bir süreçle, etkili ve nitekim kayıp bir milli davaya şerefli sadakat üzerine bağlı olan her adım, söz konusu ideal, bir defa tüm Hristiyan milletleri ve İsrail’le beraber kutsanmış olana kadar güçlendirilip evrenselleştirilmiştir. Sonucunda bugün, insanlığın kendi kurtuluş ümidinden bahsetmede ve gelecekteki Tanrı’nın krallığını tanımlamada Hristiyanlık, bilinen bu kelimeleri kullanır. Böylece sadakat, sabit ve bununla beraber yüzyıllarca gelişen derece derece bir dünya dininin en kutsal ilgisi içinde görünüşte bir defa yerel önemsiz siyasi konular olan şeyin dönüştürülmesi şeklinde algılanmıştır.*<sup>510</sup>

Royce’un bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki kayıp bir davaya sadakat, sadece mümkün bir şey değil, aynı zamanda insanlık tarihinin en etkili tesiri olarak görülmektedir. Öyle ki, bu tip davalarda dava, geçici ve belli başarısını çoğunlukla başarısızlığını idealleştirerek gerçekleştirir. Sadakat için sonuç çok geniş olabilir. Nitekim ilk Hristiyan kilisesi, bizzat kayıp davaya sadakat üzerine kurulmuştur. Böylece tüm Hristiyanlık tarihi, bir davanın acılar ve dünyevi yenilgiler vasıtasıyla nasıl ilerleyebileceğini gösterir. Görülüyor ki, sadakat bir nesilden çok sonra gelen insanlara öğretilerek yeni bir şekilde gelişebilir. Kayıp bir davaya sadakat, davanın itibar derecesi her ne tür olursa olsun, daha basit ve daha doğru sadakat biçiminin verdiği aynı güdüler üzerine bağlı olur. Dolayısıyla sadakatin aslında bir davanın dünyada kaybolsa bile, onun sadık takipçilerinin yüreğinde devam ettiği ve uzak gelecekler için planlar, çalışmalar gerektirdiği gözlenir. Bir kimse şu an, davası için gerçekten yetersiz gibi görünen her türlü şeyi yapabilir. İnsanın son sınırı sadakatin elverişli durumudur.<sup>511</sup>

Diğer bir açıdan bakıldığında kayıp bir davaya tam bir bağlılık, güçlü bir duyguyla renklendirilir ve aydınlatılır. Zira kaybedilmiş şeyler üzerindeki üzüntü, imanlı (sadık) insanların içine derin bir yara açmıştır. Buna rağmen bu kalpler, kendi bağlılıklarını rahatça anlatabilmiştir. İşte bundan dolayı kayıp davalar/idealler için sadakat, şu halde iki rehberle devam ettirilmiştir. Bunlar: “Acı ve hayal gücü” dür. Kaybedilmiş şeyin acısı, sadık olanların kalplerine nüfuz eder. Davanın/idealin yenildiği, yıkıma uğradığı günlerde gerçekte trajedi vardır.;fakat aynı zamanda bu davanın şan ve şerefine de olduğunu unutmamamız gerekir. Aslında ölen vücut bizi yanılgıya düşürmemelidir. Vücut ölse bile, o kimsenin düşünceleri daha sonradan takipçileri tarafından yeniden canlandırılır. Şüphe yok ki, sadakat daima yorucu ve

<sup>510</sup> Royce, **PL**, ss. 278- 279.

<sup>511</sup> Royce, s. 281.

aktif olduğu için ne bu derin duygularla zayıflatılabilir ne de bu görüşlerin zenginliği ile bulanık hale getirtilebilir.<sup>512</sup> Kısacası Royce'a göre kişi, bir şeyden acı ya da keder olarak söz ettiğinde bu ister fiziksel isterse başka türlü olsun, o acı ve ızdırap olgusunu kendi yaşam öyküsü içine sindirmeye başlamıştır. Keder, kişinin aktif, yapıcı ve ahlaki bir süreçten geçerek sindirdiği ve idealize ettiği bu sayede iyinin bir parçası olarak kazandığı rasyonel olarak yüzleştiği, olumsuz durumlara karşı verdiği isimdir. Gerçekten de olumsuzluklarla aktif bir şekilde yüzleşme kişinin yaşamına yeni bir boyut kazandırır.<sup>513</sup>

Bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda sadakat, aslında Tanrı'yı arzulamak ve beşer-üstü olan bir şeyi aramayı ifade eder. Bu anlamda sadakatin dini bir yönü vardır. O halde fonksiyonu itibarıyla sadakat kişisel liderler, acı çekme, sıkıntı ve hayal gücü vasıtasıyla kişiye davasını nasıl idealleştireceğini öğretir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Biz böyle kişisel liderleri bulmayı ve davamızı idealleştirmeyi nasıl başaracağız, sadakat için eğitimimizi nasıl gerçekleştirecek, hangi yolu takip edeceğiz? Royce' a göre bu soruların cevapları çok açıktır. Ona göre, davamız her ne olursa olsun kişisel liderlere ihtiyaç duyarız. Onun bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

*Her şeyden önce her insan, davasına tam ve doğru bir biçimde sadık eylemleri ile hizmet etmek ve ona olan bağlılığını sergileyebilmek için davası her ne olursa olsun, bazı kişisel liderlere ihtiyaç duyacaktır. Gerçek sadakatin sanatlarına ulaşabilmek ya da bu sanatları icra edebilmek için öncelikle kendimizi eğitmemiz, sonra da davalarımız birbirinden ne kadar uzak olsa da bizim gibi sadık olanların eğitilmeleri gerekir. Yakın arkadaşlıklar sadakatin en güçlü destekçileri arasındadır. Benim sadakatim gibi, başkalarının da hatta düşmanımın bile bir sadakati vardır. Benim sadık olduğum dava gibi başkalarının da sadık oldukları davaları vardır ve onlar da tıpkı benim gibi davalarına içten bağlı olup, onu sever ve savunurlar. Eğer ben, düşmanım ile karşı karşıya gelir ve onunla savaşmak zorunda kalırsam, düşmanımın da kendi davasına sadık kalmak uğruna her şeyini feda edebileceğinin farkına varırım. Bu savaş sırasında düşmanım bende derin acılar yaratabilir, ancak göz ardı etmemek gerekir ki, o da benim gibi davasına sadık hizmetlerde bulunmak isteyen bir kimsedir. Eğer sen düşmanını sevmezsen, onun sadakatinin görünüşünden hoşlanabilmen de güzel bir şeydir; fakat insanlar, sadakatini göstermek için bir diğeri ile savaşmak zorunda değildir. Gözlerini aç ve savaşta olduğu gibi barışın sadakatinin de daha iyi olduğunu gözlemler! Özellikle alçakgönüllülüğün, yakın komşularının, yabancıların sadakatini düşün! Zira bu tip sadakat*

---

<sup>512</sup> Royce, s. 282.

<sup>513</sup> Koç, s. 49.

*davalarına daima sahiptir. Evrensel sadakat davasının hizmetinde her sadık insana saygı duy!*<sup>514</sup>

Royce'un bu açıklamalarından dan da anlaşılıyor ki sadakat, her zaman, her yerde ve her koşulda en çok, en iyi ve en uzun bir şekilde bir davaya/ideale bağlanmayı ifade eder. En çok sevdiğimiz şeye, amaca ulaşana kadar en uzun ve en iyi şekilde bağlı değilsek, sadakatimiz tam olarak gerçekleşmiş olmaz. Aynı şekilde sevmediğimiz veya asla sevmeyeceklerimize de mesela, dostluklarımıza bağlı kaldığımız gibi düşmanlıklarımıza da sadakat göstermeliyiz. Her ne kadar davalarımız bize insanüstü bir ideal olarak görünse de, davalarımızı birleştirmek vasıtasıyla sadakatlerimizin idealleştirilmesini içeren insani çabalarda dinin büyük bir paya sahip olduğunu görmezden gelemeyiz. Filozofumuz açısından sadakat ve din arasında daima değerli bir bağ vardır. Nitekim sadakat ve din, her ikisi de şeyleri bulup, görüp ve öğrendiğimiz duygularımız ve hislerimizin dünyasında bir içten bağlılığı gerektirir. Ayrıca sadakat, birleştiren bir amaç ister, onu arar ve böylece özellikle insanüstü bir şeylere yönelir ya da insanüstü bir şeyler arar. Dolayısıyla sadakat ve din tam da bu özelliklerinden ötürü birleştirilebilir.<sup>515</sup>

Düşünürümüze göre, sadakat ve dinin bireysel eğitimimiz için önemi oldukça büyüktür. Nitekim her biri kendine ait özel misyona sahiptir. Ayrıca bireysel eğitimimiz için büyük öneme sahip olan yenilgi, acı, başarısızlık ve hayal kırıklığı da insani çabalarımızın gelişmesinde büyük oranda etkilidir. Örneğin, acının vasıtasıyla davalarımız görülebilir ve yüce bir nitelik kazanır. Royce, acı olmaksızın insani sadakatin asla mükemmelleştirilemeyeceği noktasında ısrar eder. O, bu nedenle yenilgiye, mateme saygı duymamızı ve onları davayı idealleştirmek için evrensel sadakat davasıyla daha yakın temas içine getirilebilmesinde bile bile araç olarak kullanmamızı tavsiye eder.<sup>516</sup>

Görülüyor ki sadakat, kişinin kendisini davasına tam olarak adanması anlamına gelir ve adama sanatı da ancak adanma sayesinde öğrenilebilir. Fazla gayret, tahammül, fedakârlık, meşakkat, yenilgi ve üzüntü bunlar sadakatin gerçekten ne olduğunu bize en çok öğreten şeylerdir. Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılıyor ki, Royce felsefesinde bir davaya olan sadakat, sadakatin en kapsamlı olanına imkân vermektedir. Öyle ki, kişinin davaları bir sistem oluşturmalıdır. Ayrıca tek bir dava bir sadakat yaşamı haline gelmelidir. Bu da evrensel sadakati oluşturmalıdır. Çünkü sadakat, bireylere saygı duymayı onları ortak bir yaşam içinde

<sup>514</sup> Royce, ss. 287-288.

<sup>515</sup> Royce, **PL**, ss. 290-292.

<sup>516</sup> Royce, s.294.

bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Şüphesiz ki, bireyler ayrı olduklarında başarılı olamazlar. Royce'un sadakat anlayışına göre, kişi eğer bir davaya bağlı ise, yani ideal olarak birleşik bir sosyal gruba bağlı ise, o zaman sadakat sayesinde problemlerinin çözülebileceğini görecektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Royce'un "sadakat" araştırması kişisel bir rehberlik için sağlam idealleri destekleyen bir yaşam felsefesini ortaya koyar. Aynı zamanda o, bütün insanların tam bir manevi reaksiyonundan kendi sadakat dininin önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca, onun ideal sadakatli kişisi, 'iman ve amelinin' bütünleştirilerek olgun bir maneviyata ulaşmış kişidir. Böyle bir insanda var olan doğru inanç, toplumun dışı dönük olan ihtiyaçlarını karşılayacak iyi fiilleri meydana getirmek ve daha iç bir mutluluğa nüfuz için çaba sarf edecektir. Böylece Josiah'ın sadakatte ideal kişisi hem ahlaki hem de dini kişi olmaktadır. Bu düşüncelerden hareketle o, sadakat felsefesinde birçok insanın nihai duygusunu ortaya çıkaran bir yaşama ihtiyacını ya da dini terminolojiyle kurtuluş ihtiyacını hissettiklerini ifade eder. Ona göre bu sadakat sahibi insanlar, en yüksek iyiyi kendi güçlerinin ötesinde hissetmekle beraber, beşer-üstü koruyucu bir varlığın da farkındadırlar.

### **3.2 SADAKAT-HİRİSTİYANLIK İLİŞKİSİ**

#### **3.2.1 Royce'un "Hiristiyanlığın Problemi'ne" Bakışı**

Amerikan Felsefesinin "Altın Çağ"ında yaşamış olan Josiah Royce, daha öncede ifade ettiğimiz üzere felsefenin her alanı hakkında görüşlerini ortaya koymuştur. O, hayatı boyunca sadece önemli eserler bırakmamış, aynı zamanda öğrencileri üzerinde de çok etkili olmuştur. Öyle ki, Avrupa'nın önde gelen filozoflarından Gabriel Marcel 1956'da kendi çalışması olan "yaratıcı sadakat" olarak adlandırdığı ilkenin, aslında Royce'un "topluluğa sadakat ilkesinin" bir uzantısı olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda Royce, etüğün ilerlemesine çok büyük katkı sağlamıştır. Bu doğrultuda kendisi, Hiristiyanlıkta problem olarak gördüğü bazı konulara dikkat çekmiştir. Royce, "Hiristiyanlığın Problemi" (*The Problem of Christianity*) isimli eserini en olgun döneminde "Sadakat Felsefesinden" tam beş yıl sonra (1913 yılında) kaleme almıştır.

Filozofumuz, bu eserinde konunun belli yönünü ele alacağını yani problem olarak görünen bazı konuları ele alacağını belirtir. Nitekim eserinde en fazla topluluk/cemaat ve sadakat konularını ele almıştır. Onun ana ilgi alanı bu etik ve beşeri topluluğu tanımlama çabasıdır. Royce, Hristiyanlığın “kendini sevdiğin gibi komşunu da seveceksin” ilkesini felsefi bir bakış açısıyla ele almış ve yorumlamıştır. Açıkçası o, sevginin insanlar arasında sadakati doğurduğunu görmüş ve bu tip sadakatlerin uygulandığı toplumların var olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Hristiyanlığın özü, bir diğerine doğru sevgiyi tatbik eden kişilerden oluşan topluluktan oluşmaktadır. Bu nedenle Royce, bireysel kurtuluşun bir sadakat/bağlılık meselesi olduğunu ve beşeri topluluğa hizmet etmede kişinin kendini adaması gerektiğine inanır.<sup>517</sup>

Öte yandan onun bu eserinde göze çarpan farklı bir yenilik daha vardır. “Sadakat felsefesinde” sadakati bir bireyin isteyerek, gönüllüce bir davaya/ideale kendini adaması şeklinde tanımlamıştır; ancak beş yıl sonra biraz soyut olan “sadakat” (*loyalty*) kavramının yerine, “topluluk” (*community/cemaat*), kavramını getirerek bir anlamda düşüncelerini daha da somutlaştırmıştır. Artık sadakat, kişinin evrensel bir topluluğa tam olarak bağlanmasıyla mümkün olacaktır.<sup>518</sup>

Royce, bu eserinde üç farklı bakış açısına değinir. Birincisi, Hristiyanlığı her yönüyle benimsemiş ve onun ilkelerini olduğu gibi eleştirmeden savunan kimseler. İkincisi, Hristiyanlığın hem içinden hem de dışından düşmanca tavırlar sergileyerek eleştirenler. Üçüncüsü ise, ne Hristiyanlığı savunan, ne de düşmanca tavırlar sergileyen gruptur. Royce, bu araştırmada en faz şu soruyu sorar: Hangi anlamda modern insan devamlı olarak inancında Hristiyan olabilir? Bu sorunun cevabı üzerinde konuya yaklaşacağını belirten düşünürümüz, aynı zamanda Hristiyan kilisesinin geleneksel inancının belli yönlerine kısaca dikkat çekeceğinden söz eder.<sup>519</sup>

Bir filozof olarak Royce, ne Hristiyanlığın savunmasını yapmış, ne de ona karşı düşmanca bir eleştiride bulunmuştur. Ona göre Hristiyanlık, “sevgi topluluğu” (*The community of Love*), doktrininde yoğunlaşmış ve bir anlamda bu topluluğun tabiatı ve fonksiyonu insanın ahlaki ve dini tecrübesiyle tutarlı gösterilmeye

---

<sup>517</sup> Jesse A. Man, “Önsöz”, Josiah Royce, **The Problem of Chiristianity**, C. 2, The Macmillian Company, New York, 1913, **PC 2**, s. 22.

<sup>518</sup> Fuss, s. 233.

<sup>519</sup> Josiah Royce, **The Problem of Chiristianity**, The Macmillian Company, New York, 1913, (**PC 1**), C. 2, s. 22.

çalışılmıştır.<sup>520</sup> Aynı zamanda bu din, uzun bir tarihin sonucunda yaşam hakkında belli bir doktrin ortaya koymuştur. Bu doktrin kısmen tarih ışığında, kısmen de felsefi araştırmalarda değerlendirilir; ancak, Hristiyanlığın iki ana çelişkili özelliği vardır. İlki, Hristiyanlığın insanlar arasında yer alan, yaşanan, öğretilen ve bir yaşama biçimini öneren din olmasıdır. Filozofumuz, Hristiyanlığın kurtuluş yolunu tüm insanlar için görmemesini kendi özü açısından problemli görür.

Öyle ki, bir an için bu iddianın temelini düşünecek olursak din, insanların kendi yaşam yolları ve amaçları hakkında onları cezp eder. Ancak Hristiyanlığın bir yaşam sanatı ve beşeri varlığın amacına ulaşması için bir fikir olarak ortaya konması çok farklı bir durumdur. Mesela; bir kişinin Tanrı, dünya, evrenin sırları ve kader hakkındaki görüşleri ne olursa olsun modern bir insan olarak hem İsa'ya hem de ona inananların problemlerine yönelik sözlerinin makul bir şekilde takdir etmesinden yola çıkılarak, inançta bir Hristiyan olup olmadığına karar verilebilir. Yani Royce, şunu iddia eder: "Modern bir insan olarak İsa'nın kişisel ilhamı ve temsili benim için ilahi bir değere sahiptir. Benim varlığım bana Hristiyan yaşam planının vaat ettiği ve benim gibi diğer zihinlere de vaat ettiği en yüksek manevi başarının olduğunu tecrübem gösterir."<sup>521</sup> Royce, bu iddianın bu haliyle kendi içinde çok basit bir problemi taşıdığına inanır. Öyle ki o, tarihsel olarak Hristiyanlığın hiçbir zaman sadece İsa tarafından öğretilen bir din olarak ortaya çıkmadığı düşüncesini savunur ve Hristiyanlığın daima İsa'nın bir yorumu olduğunu iddia eder. Nitekim insan, kendi kurtuluşu ve Tanrı hakkında daima İsa'nın yaşadığı dönemdeki geleneksel olarak anlattığı ve öğrettiği şeylerin daha ötesine gitmiştir. Royce'a göre İsa'nın kişiliği, misyonu Hristiyanlık yok iken de vardı. Yani, dinin isim olmadan ve kurumsallaşmadan önceki hali ve İsa'nın kendisinin olduğu dönem. Öte yandan, Hristiyan geleneği tüm kendi formu içinde daima az veya çok açıkçası İsa'nın sözleri, fiilleri, kişisel karakteri, misyonu ve yaşamının başardığı ilahi amacı ayırt etmiştir. Filozofumuza göre, İsa'nın kendisi ve misyonunun yorumu böylece ilk tezatlığı oluşturur. Yani İsa tarafından öğretilen din ile daha sonra öğretilen din arasında zıtlık vardır. Royce'un bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

*Gelenek, bize İsa'nın öğretilerini ve ileri sürdüğü sözleri hakkında bir şeyler anlatır. Aynı zamanda onun kaderi, acı çekmesi ve ölümü hakkında bir şeyler anlatır. Diğer taraftan kaderci bir yaklaşımla 'acı çekmesi gerekiyordu' gibi bir yaklaşıma da girebilir. Hristiyanlık dini, sadece bir insan tarafından havarilerine öğretilen bir din değildir. Aynı*

---

<sup>520</sup> Smith, J., s. 111.

<sup>521</sup> Royce, **PC 1**, s. 23.

*zamanda bu din, anlamını daha sonraki neslin, kurucusunun tabiatına ve misyonuna verdiği yorumlarda oluşmuştur. İsa'nın anlatmış olduğu din, pek çok şeyi içinde barındırır. Mesela, geleneğin bize anlattığı Tanrı'nın Krallığı, yaşam sanatı gibi düşünceler yoruma ihtiyaç duyar. Bazen havariler İsa'nın anlattığı şeyleri tam olarak doğru bir şekilde anlayamamış da olabilir. Çünkü İsa'nın söylediği sözleri ilk söylendiği zaman açısından anlamak gerekir. İsa hakkında anlatılan kıssalar çok problem oluşturur. İsa'nın sevgi fiili ve onun yeri hakkında ve fedakârlık hakkında öğrettiği şeyler, esrarengiz bir şey olarak görünür. Kesinlikle İsa'nın orijinal öğretilerinin bu problemleri gözükken yönleri, daha sonraki toplumun verdiği yorumlardan kaynaklanır. Bu duruma İsa'nın ruhunun yol göstericiliğinden kaynaklandığına inanılır. Dolayısıyla problem, İsa'nın kişiliği ve misyonu hakkındaki doktrinle alakalıdır.*<sup>522</sup>

Royce'un bu ifadelerinde de anlaşılıyor ki, tüm bu problemleri konular gerçekten Hristiyan yaşam doktrini için merkezi bir önem arz eder. Ona göre Hristiyanlar, İsa'nın Hristiyanlıkla ilgili ilk sözlerinin Hristiyan topluluğunun İsa'nın kişiliğine, misyonuna ve tüm dine verdikleri yorum sayesinde zenginleşip derinleştiğini kabul etmek zorundadır. Öyle ki filozofumuz, "spirit" (*ruh*) kavramına ilk kilise tarafından inanılmaya başlandığında anlamı, bütün hakikate inananlara lakıyla yol gösteren anlamına gelmekteydi. Ayrıca bu yeni şeyleri açıklayan yorumcu olarak da kabul edilmişti. Filozofumuzun düşüncesine göre, burada önemli olan, bu düşüncelerin gerçekten kurucunun anlatmak istediği şeyin bir yorumu olarak Hristiyan topluluğunda ortaya çıkmasıdır. Hristiyan topluluğu, tarihsel süreç içinde Hristiyanlığın insanlık için sahip olduğu dini mesajın önemli ve hayati bir kısmını oluşturmaktadır.<sup>523</sup>

Buradan da anlaşılıyor ki Royce, Hristiyanlık düşüncesinin yorum tarafına vurgu yapmıştır. O, İsa'nın anlatmış olduğu sevgi, kendini kurban etme ve krallık gibi konulara dikkat çekmiştir. Nitekim ilk Hristiyan toplulukları havari Paul tarafından yönlendirilmiş ve Tanrı'nın ruhuyla yönetildiklerine inandıkları bir yorum üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle Royce, ilk toplulukların düşünce ve yaşamına büyük gelen bu yorumların, Hristiyan dininin özünü anlamada birinci derecede önem arz ettiğini ileri sürer.<sup>524</sup>

Görülüyor ki düşünürümüz Royce, İsa'nın yaşadığı dönemde anlattığı şeylerin kendisinden sonra özellikle kilise tarafından başka bir anlama büründürüldüğüne inanır. Ona göre İsa, Tanrı'nın krallığından özgür biçimde bahseder. Tanrı'nın Krallığı onun gerçek yüzünde bir tür sosyal düzen, kolektif

---

<sup>522</sup> Royce, s. 29.

<sup>523</sup> Royce, **PC 1**, ss. 33-35.

<sup>524</sup> Smith, s. 118.

yaşam ve toplum olarak görünür. Fakat İsa'nın yazılı olan sözleri o sosyal düzenin ve topluluğun ne olduğunu ve neyi amaçlaması gerektiğini mükemmel bir şekilde açıklamaz. Bu bağlamda Josiah, İsa'nın Krallığı meselesinin geleneğin ifade ettiği tarzda pek çok soruyu beraberinde getirdiği görüşüne işaret eder. Ona göre bu konuyla ilgili en can alıcı soru şudur: İsa'nın Krallığı bu dünya da mı, yoksa başka bir dünyada mı, ya da görünür politik bir düzende mi, yoksa insanın içinde mi ortaya çıkacaktır?<sup>525</sup>

İşte Hristiyanlıkla ilgili bu tür problemlere dikkat çeken Royce, kurtuluşla ilgili olarak bireyin kurtuluşunun belli manevi bir topluluğa (dini bir topluluğa) bağlanarak, gerçekleştirilmesine inanır.

### 3.2.2 Hristiyan Yaşam Doktrini

Royce, (*The Problem of Christianity*) başlıklı eserinde, ahlak ve dini düşünceler arasında hem yakın ilişkiyi hem de zıtlığı ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Ona göre ahlakî düşünceler, dürüst davranışın doğasını tanımlar. Dini düşünceler ise bizi yaşamda fevkalade değerli bir birlik içine getirmelidir. Ahlak, bize vazifemiz hakkında öğütler verir. Din, bizim olağan varlığımızı kuşatan doğal eksiklik ve ihtiyaçlarımıza dikkat çeker ve bize bir kurtuluş yolunu gösterme girişiminde bulunur. Ahlaki öğretiler daha iyi bir yaşama biçimine göre bizi yönetir. Dini doktrin ise, genellikle insanın metafizik bir araştırma içine girdiğinde sadece üzerinde dikkatle durularak test edilebilen bir gerçek dünya hakkındaki bazı iddiaları içerir.<sup>526</sup> Royce, bu düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için Hristiyanlık ve Budizm arasındaki bazı benzerlik ve ayrılıklara dikkat çekerek anlatır.

Royce'a göre, hem Hristiyanlık, hem de Budizm uzun ve geniş bir dini evrim sürecinin ürünüdürler. Her ikisi de karmaşık ve olgun medeniyetlere çekici gelir ve kendi çağrılarını tüm insanlığa yaparlar. Her ikisi de kastın, milletin, ırkın, makamın sınırını aşar ve mesajlarını insanların ihtiyaçlarını gerçekleştirmek için girerler. Aynı zamanda misyoner ve çok büyük asimile gücü olan dinler olarak görünürler. Öyle ki, inançlarını kurtarıcı olarak düşündükleri imanlarına herhangi bir insan kazandırılırsa mutlu olurlar. Her ikisi de insanı günahlarından kurtarıcı bir din olup,

---

<sup>525</sup> Royce, ss. 36-37.

<sup>526</sup> Royce, **PC 1**, ss. 327-328.

insanın tabiî varlığını dönüştürerek kurtuluşa erişmesini sağlar. Keza bu iki din, büyük farklı mezheplere sahip olmakla geniş sosyal yaşam biçimlerini ortaya koyar. İkisi de kendi yöntemi içinde insana ilettiği konuşmasında acımasız, sert, salt popülerlikten uzak duran ve dünyanın kibirliliğinde şeffaf bir biçimde dürüsttür. Bununla birlikte insanların dürüst olup olmadığını belirlemek için bir araç olarak fiillerin sadece dış yönünü reddederek, inananlarından mutlak kişisel samimiyet talep eder, kalpteki saflığı kutsar, kendine hâkim olmayı ve temel bir dindarlığın iyi bir amacı üzerinde daha iç bir zihni yoğunlaşmayı meydana getirmek ister. Bütün insanlığa, düşmanları da dâhil olmak üzere şefkatlice bir öğüt verir, zulmü ve kötülüğü kınar, insani düşmanlığa izin vermez, yüce bir manevi dünyaya sahiptir.<sup>527</sup>

Öyle ki, Royce’a göre Budizm, kendi evrensel ahlak düzeninde “Nirvana ve Buda” gibi ilahi aydınlanmaya ulaşan varlıklara sahip olması nedeniyle, metafizik spekülasyonlara davette bulunma gücüne sahiptir. Bu bağlamda Budizm’in bir teoloji inşa etmek için belli duygulara sahip olması sayesinde, nihayetinde bir teoloji üretme imkânına sahiptir. Nitekim filozofumuz, Hristiyanlığın ve Budizm’in ortak ahlak ve dini özelliklerinin çok etkileyici olduğunu inanır. Aynı zamanda o, bu iki dinin dünyevi düşmanlık, önyargınlık, kölelik ve ırkçılığa karşı olduğunu iddia eder. Hristiyanlık ve Budizm, inananlarının yaşam ve düşüncelerine biçim verir. Onların kurucuları ile ilgili sembolik olarak efsane ve kıssaları vardır.<sup>528</sup>

Diğer taraftan Hristiyanlık ve Budizm’in benzerliklerinin yanında farklılıkları da vardır. Royce açısından Budizm, Hristiyanlığa göre daima büyümlü bir atmosfere sahiptir. Onların aralarındaki en önemli zıtlık, Budizm’in karamsar, Hristiyanlığın ise bir ümit dini olmasıdır. Aslında Royce’un bu düşüncesi çok aydınlatıcı değildir. Niçin Budizm karamsarlık dini olup, Hristiyanlık ümit dinidir? Bu noktada Budizm’in karamsarlık dini olması biraz ön yargılı bir bakışı çağrıştırmaktadır. Royce’a göre bu iki dinin her ikisi de kurtuluşa ümit eder ve her biri için kurtuluş, dünyanın üstesinden gelmeyi ifade eder. Her biri hakikatte insanlıktan yakını ve onu iyi yönde dönüştürmeye niyet eder, dünyaya galip gelmeyi üstlenir ve kurtuluş konusunda bize güven verir.<sup>529</sup>

Bir başka açıdan da Royce, Budizm’de belli bir tutkusuz tefekkürün olduğunu ve bireyin kendisinin bunun içinde yok olduğu düşüncesine dikkat çekerek, Hristiyanlığın sevgiyi pozitif olarak aktif bir biçimde yansıttığını ve ölümsüzlük

---

<sup>527</sup> Royce, ss. 332-335.

<sup>528</sup> Royce, ss. 337-338.

<sup>529</sup> Royce, ss. 338-340.

arzusu üzerinde çokça durduğuna vurgu yapar. Onun dikkat çektiği bir başka konu da Hristiyanlıkta İsa'nın öğretilerine göre bireyin sonsuz bir öneme sahip olmasıdır. Çünkü Hristiyanlığa göre "Baba Tanrı" bireyi sever. Budizm'de ise birey için bu Tanrı sevgisini eşitleyen hiçbir şey yoktur. Hristiyanlıkta Tanrı'nın bireye olan sevgisinin sebebi, bireyin Tanrı'nın egemenliğini kabul etmede bir inanan olmasıdır. Royce, Tanrı'nın egemenliğinin olduğu yeri "topluluk" (*community*) olarak adlandırır. Onun bu topluluk düşüncesi, kurucusunun (İsa) kıssalarda anlatılan kehanetle o düşünceyi öğretmesi ve Hristiyan kilisesinin kendi misyonunu biçimlendirdiği kavramda geliştirmesinden ibarettir. Tüm değişikliklerine ve insanların kusurlarına rağmen bu kavram Hristiyan dünyasının mutluluk hazinesidir.<sup>530</sup> İşte bundan dolayı Royce, Hristiyanlık için insanın kurtuluşunu İsa'nın doğal benliğinin yok olmasını ve bedeninin aziz tuttuğu şeye boyun eğmesinde görür. Öyle ki, bu sadece bireyin toplulukla olan doğal bir ilişkisidir. Budizm, şiddetin kaynağının nereden kaynaklandığını bütünüyle bilir ve gerçekten öğretir. Onun kaynağı insanın dış fiillerinde değil, bireyin benliğinin en iç yüreğinden kaynaklanır.

Sonuç olarak Royce'un anlayışına göre, ideal Hristiyan topluluğu tüm insanlık topluluğu olmaktadır. Ona göre bu özgür ve insanlığın inançlı topluluğu, bireylerinin gerçekten kendi doğal hayatı için öldüğü; fakat pozitif yaşamın yeniliğinden hoşlanmasını ifade eder. Bu toplum hiçbir zaman Budizm için şuurlu bir ideal olmamıştır.<sup>531</sup>

---

<sup>530</sup> Royce, ss. 340-343.

<sup>531</sup> Royce, s. 346.

### 3.2.3 Modern Zihin ve Hristiyanlık

Royce, herhangi bir dinin hakikatinin mutlak olup olmadığı konusunda karar vermek için yeterince bir şey söyleyemeyeceğini ifade eder; fakat İbadet edenlerin ihtiyaçlarını da en sonunda dinin tarihsel kaderi olarak görür. Ona göre din, sadece doğal gerçeklerin alanı değildir. Aynı zamanda din; iradenin, ihtiyacın, arzunun, özlem duymanın ve memnuniyetin alanıdır. Din, sadece maddi dünyaya ait olan gerçeklerle ilgilenmez, aynı zamanda değerlerle de ilgilenir. Bununla birlikte Mutlak olanı amaçlar; fakat beşeri tecrübe vasıtaları hariç dinin mesajını kendi kendimize elde etmemiz için hiçbir vasıtaya sahip değilizdir. Dinin amacı, bizim tüm geçici çabalarımızın ötesinde olan bir şeydir, ancak onun yolu beşeri ihtiyaçlar alanıyla birliktedir. Öyle ki, Royce'un düşüncesine göre bir din, beşeri ihtiyaçlarla olan temasını kaybettiğinde yok olur.<sup>532</sup>

Diğer taraftan Royce, insanın şuur ihtiyacıyla olan ilişkisini koparan hiçbir dinin ayakta kalamayacağını söyler. Nitekim ona göre, gelecekte insanların ihtiyaçları çok karmaşık olacak ve çok hızlı bir şekilde sosyal duygularda değişme meydana gelecektir. İşte bundan dolayı da din, insanların kalplerinde bir yer tutmak ve onu kazanma amacına yönelik bir güç olarak sürekli kendi en güçlü destekçileri arasında geçmişte olmuş olan kurumsal güçlerine artık güvenemeyecektir. Bu kurumların arzusu tüm medeniyetin seyriyle artan bir şekilde hızlı bir değişim kuralının etkisi altında kalacaktır. Filozofumuzun çıkarımına göre, geleceğin dini olmayan kurumları; krallıklar, dünya demokrasisi, politik yaşamın üretim ve dağıtım amaçları için kullanılan sosyal yapılar, kesinlikle hızla gelişen değişim kuralına örnek olacaktır. Bu nedenle bu sosyal yapılar dini kurumların kontrolü altında olmayacaktır.<sup>533</sup>

Modern yaşamla ilgili bu tespitleri yapan Royce, kilise ile modern yaşam arasındaki yabancılaşma sürecinin daima artacağını düşünmektedir. Ona göre, bu etkiler altında kalan modern insan, imanını ne şekilde savunacağını bilemez ve çok şaşırtıcı bir şekilde problem olarak Hristiyanlığı tecrübe etmeye çalışır ve akabinde şu soruları sormadan da kendini alamaz: Hristiyanlık insanların yaşamlarını koruma konusunda derin ilgilerini karşılar mı? Hristiyanlık günümüzün humanistik yaşam stilinin gerektirdiği Tanrı ile bir birliği sağlayabilir mi? Düşünürümüz, modern insanının bu sorularına verilecek cevabın zor olduğunu hatta onların nerededeyse

---

<sup>532</sup> Royce, ss. 386-387.

<sup>533</sup> Royce, ss. 393-394.

Hristiyanlığın 'ölü bir din' olduğuna inandırılacağına işaret eder. Öyle ki bu modern kişi, pratikte eğer içinde Tanrı'nın egemenliğini hissederse, kendisini hemen hemen tamamen bireysel mistisizmle özdeşleştirmiş demektir.<sup>534</sup> Kuşkusuz filozofumuz, insanın toplumsal olan doğasının bir topluluk içinde gerçekleşeceğine inanır. Eğer Hristiyanlık, sosyal reformlarla ve geliştirilmiş müesseselerle daha insani yaşam biçimini iletmeyi başaramazsa, o zaman insanların şimdiki ihtiyaçlarından kendini uzaklaştırır ve yeni kaygılar ortaya çıkarır, bu da gelecekle ilgili onların ümitlerini boşa çıkarmak demektir.<sup>535</sup> Bu düşüncelerden yola çıkan düşünürümüz, Hristiyan yaşam doktrininin evrensel beşeri ihtiyacın ifadesi olarak görür.

Öte yandan Wilfred Cantwell Smith de bu konuda Royce gibi düşünür. Ona göre Hristiyan teolojisi, "Haç" da insanlığın kurtuluşa ereceğini düşünmüş ve kendisinden farklı inanç mensuplarının yanlış yolda olduğunu ifade ederek hata etmiştir. Smith, bu konuda Hristiyan teolojisinin yapısına karşı çıkmaktadır. Böyle yaparak o, diğer insanları ahlaken bir değer olarak kabul eder.<sup>536</sup> Smith, bu problemleri çözmede ahlaken farklı geleneklerin birbirleriyle bir araya gelip, dünya kardeşliği ve sevgiyi ön planda tutmaları gerektiğine inanır. Ona göre, vahyedilen hakikatin fikrîsel etkisi kadar ahlaki etkisinin de olduğu muhakkaktır. Mesela o, İsa'nın çarmıhta ölümünün ve kendini feda etmesinin insanlık için ahlâkî düzeyde zorunlu bir birlik ve kardeşliği getireceğini düşünür. Bu anlamda Smith, geleneksel kilise doktrininin kendi ahlâkî görüşüne ters geldiğini ve ahlak dışı yaklaşımları desteklediğine inanır. Onun bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir: "İsa, insanlara alçakgönüllülüğü öğretti; ama bizler, (Hristiyanlar) farklı insanlara küstahça yaklaştık... Batı medeniyeti kibir ve gururla kendini hep övmüş, doğuyu küçümsemiştir... Biz batılılar, Allah'ı tanıyoruz, sizler tanıyorsunuz; sizler lanetlisiniz, bizler korunmuşuz..."<sup>537</sup> Diyerek hep karşı tarafı küçümseyici tavırlar sergilemişlerdir. Smith'e göre, bu tip ifadelerin akıllı ve dindar insanlara söylenmesi ahlaki değildir. Bu bir hoşgörüsüzlüktür; uzlaşmadan daha çok inançlar arasında zıtlık yaratır.

Görülüyor ki, Royce ve Smith her ikisi de kendi teolojilerinin Mutlak hakikati tek başına diğerlerini dışlayarak ifade etmesine karşıdırlar. Onlara göre, geleneksel

---

<sup>534</sup> Oppenheim, F. M., s. 124.

<sup>535</sup> Oppenheim, F. M., s. 125.

<sup>536</sup> Wilfred Cantwell Smith, **Religious Diversity**, Happer Publishers, Toronto, 1976, s. 3.

<sup>537</sup> Smith, ss. 11-14 **Bkz.** W. C., Smith, **Modern Islam in India a Social Analysis**, Victor Gollancz Ltd., London, 1946, ss. 98-116; W. C., Smith, **Islam in Modern History**, New American Library, New York, 1957, ss. 11-47.

Hristiyan teolojisi eski tutumunu değiştirmeli ve tüm insanlığı kapsayan “evrensel kardeşlik ya da topluluk” düşüncesiyle hareket etmelidir.

### 3.2.4 Mistisizm Eleştirileri

Royce, dindeki mistik unsurlara çok saygılı olduğunu; fakat mistik dindarlığın hiçbir zaman tüm Hristiyan yaşam doktrini ne ifade edebildiğini ne de gücünü azaltabildiğine inanır. Çünkü ona göre Hristiyan yaşam doktrini kendi farklılığı, yoğunluğu, çağrıda bulunduğu beşeri ilginin farklılığı içinde aslında sosyal bir dindir.<sup>538</sup> Öyle ki, özel bireysel bir bağlılık hiçbir zaman onu hakkıyla yorumlayamaz.

Diğer taraftan Royce, Paul’un bir mistik olduğunu; ancak onun mistikliğini bir benzetmeyle “güllerin yetiştiği bahçeyi donatan bir topluluk içindeki mistiktik” tabiriyle nitelendirir. Şüphesiz bu mistiklik, o topluluk içinde ruhun meyvelerinin olgunlaştığı ve tüm değerli ifadelerini orada bulunduğu bir mistiktir. Paul ile ilgili bu değerlendirmelerden yola çıkan Royce, Paul’un içinde yetiştiği toplum ve ahlaki terbiyenin ona kardeşlik ve hayırseverlilik düşüncesini verdiğini, eğer bu duygu olmasaydı onun hiçbir şekilde mistik duygu içinde olamayacağına inanır. Ona göre işte bu anlayıştan yola çıkan Paul, Hristiyan yaşam doktrininin sağlam bir düşünce ve açık bir sağduyusunu ortaya koymuştur. Netice itibariyle Royce’un anlayışına göre, eğer Hristiyanlık gelecekte muzaffer olacaksa, bu bazı aktif ve sevgi topluluğunun derece derece ve gitgide beşeri çabalarının daha çok göz önünde bulundurmasıyla mümkün olacaktır.<sup>539</sup>

Hristiyanlığın geleceği ile ilgili bu genel değerlendirmeyi ortaya koyduktan sonra filozofumuz, bir olgu olarak dindeki mistik eğilimin ulaşılabilecek “en olgun bir sonuç” olmadığı düşüncesindedir. Nitekim bu mistik eğilim, dindarların sığınacağı en son yer de değildir. Ona göre mistisizm tabiri caizse, daima genç ve çocukçadır. Mistisizm, daha derin dini yaşamın gelişmemiş bir yönünü ifade eder. Ayrıca Royce, mistisizmin gayretini, duygulandırma yeteneğini, hayalleri ve gerçek aydınlatmalarını da “çocukça” görür. Hristiyanlığın kemale ermiş din olmasını ise, Paul’un ömrünün sonuna kadar yaşadığı ve tanımladığı sadakat formunda değerlendirir. Daha öncede belirtildiği üzere sadakat, Royce felsefesinin ana eksenini oluşturmaktaydı. O, sadakati bireyin bir davaya/ideale isteyerek, gönüllü bir biçimde kendini adaması

<sup>538</sup> Royce, **PC 1**, ss. 399-400.

<sup>539</sup> Royce, **PC**, C.1, s. 400.

olarak tarif etmişti. Bu durum, düşünürümüzün bireyselliği, bireyin kendini ifade etme duygularını yok ederek ya da ortadan kaldırarak yerine getirdiği anlamına gelmez. Aksine, bireyin kendi topluluğuna aktif ve yaratıcı bir sadakatle katılmasıyla gerçekleşecek olan bir durumdur. İşte bundan dolayı Royce, bir insanın mistik olarak aydınlanmasının, merhamet ya da sevgisine sahip olmadan, dindarlığıyla tamamen sadakatli kalabileceğine işaret eder. Bu bağlamda o, mistiğin tamamen kendi aydınlanması ve doğrudan doğruya Tanrı'nın huzuruna gelmesini, sadece bir toplulukta yaşayarak dünyaya hâkim olabilen yorucu ve aktif bir sadakate ulaşmasıyla mümkün görmektedir. Bu düşüncelerinden hareketle Royce, dünyaya hâkim olmayı Hristiyan mistisizminde değil, Hristiyan iradesinde bulur.<sup>540</sup>

Şüphesiz Royce, bazılarının Hristiyanlığın problemlerinin çözümünü daha derin bir dini tecrübe açısından mümkün gördüklerini, bu görüşün tersini söyleyenlerin olduğunu ve Hristiyanlığın tarihsel olan kilisesinin ilkesel dogmalarının literal bir kabulü biçiminde ayakta kalacağını düşünenlerin de varlığından bahseder. Bu üç düşünce bağlamında o, modern insan için en önemli seçimin “Hristiyan yaşam doktrinini” kabul ya da reddetme arasında Hristiyanlığı ele almasını önerir. Ona göre Hristiyanlığın düşünceleri ne sadece etik bir sistem ne de sadece bir ahlakilik ruhudur. Aslında Hristiyanlık öğretileri, insanın kurtuluşuyla alakalıdır. Bu da bu düşüncelerin sadece dünyevi ve doğal iyilik olmadan, en yüksek iyilik ışığının yönlendirilmesiyle mümkündür.<sup>541</sup>

Diğer açıdan bakıldığında Royce, insanın kendi var oluş amacını kazanmasının yetersiz olduğu düşüncesindedir. Ona göre, “İnsani topluluk” kurtuluşun kaynağıdır. Burada, “İnsani toplulukla” (*human community*) ne sadece beşeri ırk olarak adlandırılan kolektif biyolojik varlığı, ne sadece tabii bir toplumu ne de insanlık denilen şeyi oluşturan tarihin trajedileri ve bir dizi talihsizlikler kastedilir. İnsani toplulukla Paul'un ve Mesih İsa'nın, sevgili evrensel kilisesinin bir topluluğu olarak (tüm insan yaşamının şuurlu ruhu olarak düşünülen) idrak ettiği topluluk/cemaat anlatılmak istenir. Öyle ki, bu şuurlu manevi topluluğun merhamet vasıtasının tek sahibi, bireyin kurtuluşunun temel kaynağıdır. Bu düşünceden hareketle Royce, modern insan için temel sorunun bu yaşama doktrinin doğru olup olmadığı düşüncesine verilecek olan cevapla mümkün olacağına dikkat çeker.<sup>542</sup>

---

<sup>540</sup> Royce, ss. 401-402.

<sup>541</sup> Royce, s. 404.

<sup>542</sup> Royce, s. 405.

Filozofumuz, insanın “manevi topluluk” kavramını ilk olarak ne sadece Tanrı’lardan gelen herhangi bir vahiyle ne de metafizik bir yansımayla elde ettiğine inanır. Nitekim o, bu kavramı kavradığımızda kolaylıkla kendimize dogmaları önerdiğimizi ve sanki bize beşer-üstüymüş gibi görüldüğüne vurgu yapar. Ayrıca o, Hristiyan yaşam doktrininin ne sadece saf bir mistisizm ne de sadece bir ahlak olduğu düşüncesindedir. Zira her ne olursa olsun, Hristiyan yaşam doktrini, herhangi bir teoloji biçimini ya da vahiy hakkında herhangi bir görüşü kabul etmeye bağlı değildir. Bu doktrin hakkında adil bir biçimde hüküm vermeyi arzu eden bir kimsenin yüz yüze gelmesi gereken tercih şu olmalıdır: Bu doktrin, bireylerin kendi kurtuluşunu gerçekleştirebildiği bir doktrindir. Çünkü kurtuluşa merhamet alanının etkisi ve sevgi topluluğuna sadakatle gelindiğini kabul etmelidir. Böylece Royce, sadakat, sevgi topluluğu ve merhametin gerçekten Hristiyan yaşam doktrininin temel özellikleri olduğuna inanır.<sup>543</sup>

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Royce açısından “Hristiyan yaşam doktrini”, Hristiyanlık probleminin en önemli saç ayağını oluşturur. Ona göre, Hristiyanlık probleminde yakından ilgili olan yaklaşım şudur: “Hristiyanlık ya vahyedilen bir dindir, ya da sadece bir ahlak sistemidir.” Modern insanın Hristiyan inancıyla ilgisi onun şu sorulara verdiği cevaba dayanır. İnsan olarak İsa, Hristiyanlığın kurucusu mudur değil midir, Hristiyan geleneğinin Tanrı olarak kabul ettiği Tanrı-insan olan Mesih İsa ile insan olan- İsa özdeş midir, modern insanın tercihi iki alternatif tez arasında kalır; Ya İsa, Hristiyanlığın kurucusu bir insan ve sadece bir insan, ya da İsa Mesih, yani Tanrı-insan olan bir varlık. Royce’ a göre, eğer modern insan İsa’nın Mesih olduğu yönünde karar verirse, tarihsel Hristiyanlığın en iyi bilinen geleneğiyle yakın bir temas içinde olur. Bu anlayışa göre Hristiyan dini, ilahi bir süreç olarak kabul edilir ve ilahi kurucunun eylemi beşeri kurtuluşun bir kaynağı olur. Diğer taraftan eğer İsa, bir insan ve sadece bir insansa, o zaman onun yüce beşeri yaşamı ve öğretisi aslında Sokrat ve Konfüçyüs gibi aynı seviyede olur.<sup>544</sup>

İsa’nın kişiliği, Hristiyanlığın var kabul edilen beşer-üstü kaynağı yani Hristiyan yaşam doktrininin beşeri kaynağı ve aynı zamanda tüm daha sonraki Kristolojilerin beşeri kaynağı hakkında her ne türlü hakikat var ise, bu sayılanlar ilk Hristiyan topluluğunun kendisinde bulunmalıdır. Royce’a göre, Hristiyan dini ilk haliyle Hristiyan kilisesinin sözleri ve yaptıklarından ibarettir. İlk Hristiyan topluluğu,

---

<sup>543</sup> Royce, s. 409.

<sup>544</sup> Royce, s. 413.

her şeyden önce İsa'nın ölümünden sonra toplanıp bir araya gelen havariler topluluğundan ibarettir. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Havariler, önceleri İsa'nın öğretilerini öğrendiler ve hayatlarına tatbik ettiler. Daha sonra öğrendikleri kıssalar İncillerde yer aldı ve sonraki çağa aktarıldı. Bu topluluk, tanrısal ruhun bir işi olarak gördükleri kolektif dini arzuyu tecrübe etmeye başladı. Böylece kendi inancını üretme görevi ortaya çıktı ve onu dönüştürdüler. Bunların en başında Paul gelir. Bu topluluk bireysel olarak sadece Paul'dan ya da herhangi bir insandan ibaret değildir. Aynı zamanda bu topluluk kendi liderlerinin arzuları altında eylemde bulundular. Daha sonraki Hristiyan inancının ve tüm yaşam biçiminin kaynağı oldular. Bu anlamda bu topluluğun Hristiyanlığın gerçek beşeri kurucusu olduğu doğrudur.*<sup>545</sup>

Filozofumuzun bu düşüncelerinden “Hristiyan yaşam doktrinini” ideal evrensel topluluktan ayrı olarak düşünemeyiz. Çünkü Hristiyanlık, sadece ilahi topluluk düşüncesi (kilise) üzerine temellenen bir din değildir. Aynı zamanda beşeri kurucunun manevi bir birlik olarak eylemde bulunduğu herhangi bireysel bir insandan daha ziyade, topluluğun kendisinin olduğu bir dindir. Öyle ki Royce, İsa'nın kendisinin bir Hristiyan kilisesini kurmaya niyetlenmediğine dikkat çeker. Ona göre kilisenin bir topluluk olarak kuruluşu psikolojik duyguya bağlıdır. Bu duygu sadece bireye ait olan bir duygu değildir; aynı zamanda sosyal bir duyguya yani psikolojiye bağlıdır. Düşünürümüzün bakış açısına göre Hristiyan tecrübesinin psikolojik kaynağı sosyal olup, bireysel bir psikoloji değildir.<sup>546</sup> Bütün bu söylenenlerden gelecekle ilgili olarak Royce, şöyle bir sonuca ulaşır:

*Hristiyanlık, daima yeni eleştirel felsefi çalışmaları ortaya koyacaktır. Onun inançları muhtemelen durmaksızın değişecek, şimdiki kurumları zamanla tamamen ortadan kalkacak; fakat gelecek çağın yeni insan hayatında sevgi ve sadakat kaybolmayacak, aksine insan yaşadıkça onun değer dünyasında var olmaya devam edecektir. İnsan ne kadar çok makul, eleştirel, uzak görüşlü, merhametli ve ahlaki sorumluluk düşüncesi ne kadar çok olursa, sadakatsiz ve hastalıklı ruhlar o kadar az olacaktır. Bilimin ruhu, kendi etkisini genişlettiği gibi ortak akıl ve bilginin gelişimine olan bağlılık uygar insanın bilincine hâkim olacaktır. Çünkü bilimsel ruh, gerçekten en soylu ve en saf bir sadakat biçimidir.*<sup>547</sup>

Görülüyor ki Royce, Hristiyanlığı, sadece ilahi topluluk düşüncesi (kilise) üzerine temellenen bir din olarak değerlendirmeyip, kurucusunun manevi bir birlik ve bütünlük içinde eylemde bulunduğu ve oluşturmaya çalıştığı bir “dini topluluk” olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapar.

---

<sup>545</sup> Royce, s. 416.

<sup>546</sup> Royce, ss. 417-419.

<sup>547</sup> Royce, ss. 419-423.

### 3.2.5 Topluluğun Doğası ve Evrensel Topluluk

Royce, din felsefesi problemine metafizik boyutuyla topluluk/cemaat düşüncesi temelinde yaklaşmamanın, ihmal edilmiş bir görev olduğunu ifade ederek,<sup>548</sup> (*Loyalty of Philosophy Felsefesi*)'nden beş yıl sonra yayımlanan (*The Problem of Chiristianity* de evrensel topluluk olarak söz ettiği "ideal topluluğun", temel özelliklerini belirlemeye çalışmıştır. Ona göre, gerçek dünya kendi tamlığı ve bütünlüğü içerisinde bir topluluktur.<sup>549</sup> Bu sebeple gerçekliğin temel doğası topluluktur. O halde zamansal süreç boyunca gerçek dünya, gerçekliğin temel ruh ve ifadesinin bir göstergesi olan 'evrensel topluluğa' ulaşmaya çalışmaktır.<sup>550</sup>

Topluluğun doğasını tanımlarken Royce, bir topluluğun yalnızca insanların bir araya gelmesinden ibaret olmadığını vurgulayarak,<sup>551</sup> gerçek topluluk ile sıradan bir kalabalığı birbirinden ayırır. Bir kalabalık zararlı bir kalabalık olsa da olmasa da ya da bir piknikte tatlılıkla toplanan bir kalabalık olsa da, bir topluluk/cemaat değildir. Çünkü bir topluluğun kurumları, organizasyonu, tarihi, geleneği, tutarlı bir birliği olan ve bir zihne sahip olan bir birlikten meydana gelir. Marketteki bir grup müşteri ya da caddeden geçen kalabalık bu anlamda bir topluluk/cemaati oluşturmaz. Nitekim kalabalık, bir zihne (*mind*) sahip olmasına rağmen kurumları, sosyal organizasyonu, tutarlı birliği, tarihi ve geleneği yoktur. Böyle bir kalabalığın sosyal zihni; heyecansal, unutkan, düşünceden yoksun, histerik ve patolojiktir. Gerçek bir topluluk aslında bir zaman sürecinin ürünüdür. Öyle ki, bu topluluğun bir geçmişi olduğu gibi aynı zamanda bir geleceği de vardır.<sup>552</sup> G. Marcel'in deyiimiyle Royce, bir topluluğa bağlı olmak ya da bir ülkenin vatandaşı olmak taşlarla inşa edilen bir şey değil, bilakis düşünceyle sağlamlaştırılan bir bağlılıktır. Böyle bir atmosferde insan hainliğe tamamen karşı durmalı ve sadık bir biçimde hakikatin hizmetinde olmalıdır?<sup>553</sup> Düşünürümüzün anladığı anlamda gerçek bir topluluk, tarihsel süreç içinde kökleşmiş, tutarlı ve şuurlu bir şekilde seçilmiş olan aktivitelerle uğraşan bireylerden oluşmaktadır. Nitekim onun birliği, üyeleri tarafından paylaşılan bir tarih ve kaderin sonucudur. Gerçek toplulukla ilgili Royce'un gözde örneği, Hristiyanlığın ilk

<sup>548</sup> Josiah Royce, **The Problem of Christianity**, The Macmillian Company, New York, 1913, **PC 2**, s. 16.

<sup>549</sup> Royce, **PC 2**, s. 279.

<sup>550</sup> Koç, ss. 73-74.

<sup>551</sup> Royce, **PC**, C. 1, s. 166.

<sup>552</sup> Royce, **PC**, C. 2, ss. 36-37.

<sup>553</sup> Gabriel Marcel, **The Mystery of Being**, Çev. G. S. Fraser, The Harvill Press, Great Britain, 1950, s. 73.

yıllarında Aziz Paul'un dehasıyla oluşturulan bir topluluk olmasıdır.<sup>554</sup> Royce, Hristiyan topluluğunun Âdem'le başlayıp, Musa ile devam eden ve Mesih'in ortaya çıkmasıyla en son noktaya ulaşan durumu ile ilgili Paul'un yorumlarının farkındadır. Böylece o, Hristiyan topluluğunun ortak bir geçmişe, Tanrı'nın güçlü fiillerine ve onun geçmişteki sözlerine, aynı zamanda ortak ümide sahip olduğuna inanır.<sup>555</sup>

Görülüyor ki, Royce'un topluluk anlayışında ortak bir geçmiş ve geleceğin etkisi yeterince açıktır. Ona göre "ben" (self), geçmişte var olduğu gibi gelecekte aynı şekilde var olmaya devam edecektir. Şu anki 'ben', geçmişine hatıralarla bağlanır ve böylece geçmişte olan şeylerin bilincindedir. Bu çıkarımdan yola çıkan filozofumuz, kendi kendimiz hakkındaki düşüncemizin geçmişimizin bir yorumu olduğunu belirterek, geleceğimiz hakkında beklentimiz ve ümitlerimizin de bu yorumla birbirine bağlandığını iddia eder. Royce, bunu "hatıra topluluğu" (*community of memory*) olarak adlandırır. Çünkü kişi, kendi atalarını bireysel olarak anar ve hatırlar. Kişisel sevgi ya da atalarına saygı gösterme, kendi geçmiş var oluşunun bir parçasıdır.<sup>556</sup>

Öte yandan, bireysel ve toplumsal olmak üzere beşeri hayatın iki yönü vardır. Topluluk (*community*), kavramı birçok "bireysel benlerin" (*individual self*) var olduğunu önceden kabul etmeyi gerektirir. İşte bu ortak geçmiş ve gelecek ideale sahip olan "benler" bir topluluğu oluşturur.<sup>557</sup> Kuşkusuz bir topluluk bu bağlamda ya etnik, sınıf, cinsiyet gibi spesifik ölçütlere bağlı doğal bir topluluk olarak şekillenir, ya da ruhu yüceltici manevi bir ideale bağlı kalınarak gerçek ya da hakiki topluluk olarak şekillenir. Düşünürümüze göre doğal bir topluluk, doğa ve mekânın tesadüfleri vasıtasıyla oluşur; mesela, kişinin New Yorklu ya da İstanbullu olması gibi. Gerçek topluluklar ise, Royce'un ifade ettiği üzere, kökleri tarihsel sürece uzanan tutarlı ve bilinçli bir biçimde seçilen belli aktivitelere ve ideallere bağlanan bireylerden oluşur. Royce, gerçek bir topluluğun her üyesinin doğal bir topluluğun üyesi olarak var olduğunu ancak doğal topluluğun her üyesinin zaruri olarak hakiki topluluğun manevi boyutuna kadar yükselmiş olamayacağına vurgu yapar. Doğal topluluklar, kişiyi geniş kapsamlı bir amaca ya da ideale ulaştırabilme konusunda büyük ölçüde yetersizdirler.<sup>558</sup> Doğal toplulukla ile bir sadakat topluluğu arasındaki en önemli farklılık, sadakat topluluğunda kişi kendini aşır, ebedi topluluğa nihai bir

<sup>554</sup> Fuss, ss. 236-237.

<sup>555</sup> Smith, J., s. 67.

<sup>556</sup> Royce, **PC 2**, s. 50.

<sup>557</sup> Royce, s. 57. **Bkz.** M. L., Briody, "Community in Royce: An Interpretation", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, S. 5, 1969, s. 225.

<sup>558</sup> Koç, s. 77.

bağlılık gösterir.<sup>559</sup> Bu anlamda sadakat topluluğu evrensel toplulukla bütünleşmiştir. Nihayetinde insanın kurtuluşuna vesile olacak olan sadece sadakat topluluğudur.

Öyle ki Royce, sosyal bir varlık olarak insanın topluluk içinde yaşadığını ve her şeye rağmen onun uygarlaşmasının yine kendi topluluğunun durumuna bağlı olduğunu düşünür. Bir topluluk sadece bireylerin toplamından oluşmaz. Zira bireylerin bedenlerinin nasıl organları varsa, topluluklar da aynı şekilde organları olan canlı bir tür birlikten ibarettir. Topluluk, tıpkı insan gibi gelişir ve çöker. Aynı zamanda insan gibi sağlıklı, hasta, genç ve yaşlı olur. Filozofumuza göre, bir topluluğun kendi zihni ve bireyin psikolojisiyle aynı olmayan bir psikolojisi vardır. Bu zihin kendi psikolojik karakterini ürettiğinde o topluluğun dilinde, geleneğinde ve dininde ortaya çıkar. Din, gelenek, dil hepsi gerçekten zihinsel faaliyetlerdir. Nihayetinde topluluklar, kendi dönemlerinde belli koşullar altında gittikçe daha yüksek derecede toplulukların etkisine girebilirler. Bu anlamda devletler imparatorluklar içinde birleşirler.<sup>560</sup>

Royce'a göre, bu görüşlere bazılarınca şu şekilde itiraz edilecektir: Bir topluluğu bir organizma olarak adlandırmak bir tür felsefi bir mistisizme kapı açar. Bu tür bir mistisizm her durumda daha ileri bir yoruma ihtiyaç duyar. Bu tip eleştirilere toplumların dili, dini ve geleneklerini kendilerinin ürettiklerine vurgu yaparak cevap verilir. Aynı zamanda topluluklar, bir birey gibi zihne sahiptir. Hatta Royce, düşüncelerini daha da somutlaştırarak bireysel olarak bir üyenin kendi topluluğunu sanki bir kişi gibi sevebildiğini ve ona arkadaşı ya da babası gibi sadık kalabildiğini, hizmetinde bulunabildiğini, onun için yaşayabilir ya da ölebileceğine dikkat çeker. Ona göre bu davranışları bu üyeye bir filozof yap! Demez. O, kendi yüreğinde bu davranışları yapma arzusu duyar.<sup>561</sup>

Kuşkusuz topluluğa karşı duyulan bu tip sevgi ve bağlılık tutumları, topluluk üyelerine tarihin ve günlük hayatın sayısız örneklerini sunar. Mesela; bir kimsenin ailesi, arkadaş çevresi, evi, köyü, kabilesi ya da ülkesi bir bütün olarak topluluğunu sevmesi ve ona hizmet etmesi için aktif bir özelliğin objesi olabilir. Kişi, kendi topluluğunu sanki üstün kişisel bir varlık gibi daha yüksek seviyede bir değere sahip olarak görebilir. Öyle ki, topluluğunu seven kişi, kendi yaşam tarzına ve var olma

---

<sup>559</sup> Royce, **SRI**, s. 179.

<sup>560</sup> Royce, **PC**, C.1, s. 62.

<sup>561</sup> Royce, **ss**. 63-66.

biçimine dikkat eder. Royce, kişinin kendi topluluğunu bu şekilde düşünmesini mistik bir düşünce olarak görmez.<sup>562</sup>

Bir başka açıdan bir topluluğu topluluk yapan üç ana özellik vardır: Birincisi, bireysel olarak “ben”in (*self*) kendi yaşamını topluluğun geçmiş, şimdi ve geleceğine ait daha kapsamlı boyutlar içerisinde idealize edebilme kapasitesidir. Nitekim Royce, “ben” in sadece bir veriden ibaret olmadığını, aynı zamanda kendi kendini yorumlayan bir yaşamdan ibaret olduğuna inanır. Bu anlamda Royce’a göre biz, kendi kişisel hafızamızın geçmişimiz hakkında gerçekten güvence vermesinden şayet hafızamız güvenilir olursa, hiç şüphe etmeyiz; fakat hafızamıza olan güvenimiz bizzat onların verisinin bir yorumudur. Öyle ki, hepimiz en son geçmiş yaşamımızda olan çoğu şeyleri şu an hatırlayamayız. İkincisi, iletişim kurabilme yeteneğidir. Benler arasındaki iletişim başkalarının düşüncelerini ve umutlarını dikkatli bir biçimde dinlemeyi ve anlamayı gerektirir. Üçüncüsü ise, topluluğu oluşturan bireylerin ideal anlamda geçmişe ve geleceğe uzanacak kadar genişleyen benlerinin, tüm bu benler için aynı olan bir takım olayları kabul etmesidir. Royce’a göre Paul’un topluluk ve üyeleri bu üçüncü kavramda en önemli yerini bulur.<sup>563</sup>

Royce’un burada vurgulamak istediği en önemli şey “ben’in” (*self*) ideal bir boyutunun olduğu gerçeğidir. Ona göre ‘ben’in bu ideal boyutu sadece geçmiş ve şimdiki olaylardan oluşmaz, aynı zamanda fiziksel şeylerden de oluşur. Mesela, bir şövalye ya da Samurai’yi (Japon savaşçısı) düşünelim. Samurai, kılıcını kendi benliğinin bir parçası olarak görür. Öyle ki kişinin evi, hazinesi, eşyaları, elleriyle yaptığı şeyler çoğunlukla kendi benliğinin bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Yerde ve gökteki herhangi bir obje böylece ideal olarak belli bir ‘ben’ e (*self*) mal edilebilir. Hatta Royce, Stoa ya da Mistiklerin ideal benini farklı biçimlerde kendi iradelerini tüm evrenle bir tutabildiklerinden bahseder. Böylece “benler”, bu tip ideal boyutunda bilinçli olarak geçmiş ve gelecek yaşama ait olan diğer eylemler olayları bir birine bağlar ve topluma biçim verirler.<sup>564</sup>

Unutulmaması gerekir ki Royce, topluluğu zaman içinde kendi üyelerinin eylemleriyle bir şeyi başarmaya teşebbüs eden bir varlık olarak görür. Nitekim her bir üyenin dikkate aldığı yaşama ait olan bu fiiller, ideal olarak kişinin kendisindedir. Bu düşünceden yola çıkan filozofumuz, hem gerçek hem de ideal olan kiliseyi bir anlamda topluluk olarak değerlendirir. Bu nedenle Royce, “topluluk” kavramını

---

<sup>562</sup> Royce, s. 68.

<sup>563</sup> Royce, **PC**, C. 2, ss. 60-67.

<sup>564</sup> Royce, s. 63.

sadece kendi kendine zamanda yaşamayan üyeler açısından tanımlamaz; aynı zamanda bir zaman süreci açısından üyelerinin kendi idealini genişleten kişilikler olarak anlar ve tanımlar. Bu kişilikler kendileri için bir yaşama sahip oldukça, bir topluluğa biçim verirler. Zira ortak objeler, bir topluluğa ait olması ve topluluğun eylemleriyle birbirine bağlanır. Daha önce de belirttiğimiz üzere savaşçı, kılıcını kendi benliğinin bir parçası olarak gördüğünde, onu iradesinin bir parçası olarak görür. Bu eylemler onun yaşamının bir amacıdır. İnsan amaçlarına ulaşana kadar kendi ideal gelecek beninin bir parçasına biçim verir. Hatıra ya da umut, sürekli olarak günlük yaşamımızda çok geniş bir parçada yer alan benliğin boyutunda bizi teşvik eder.<sup>565</sup>

Şüphesiz ki, ortak bir geçmişi paylaşan ve geleceği paylaşmayı tasarlayan insanlar, bellek yoluyla geçmişine sahip çıkıp, umut ve beklentileriyle geleceğe yönelir. Bu nedenle bellek ve umut, topluluk açısından hayati bir öneme sahiptir. Royce'un anlayışına göre topluluk, geçmiş olaylarla tanımlandığında bir "hatıra topluluğu" (*community of memory*), gelecekteki bir olay ya da hedefe ulaşmayı amaçlıyorsa, 'umut topluluğu' (*community of hope*) olarak görülür. Bu düşünceler kapsamında Royce için bir topluluk, belleği ne denli geniş hatıraları ne denli zengin ve kendi yaşantısıyla bütünleştirdiği tarihsel süreçleri ne kadar köklü ise, o denli topluluk olma adını hak eder.<sup>566</sup>

İşte bu düşünceler ekseninde düşünürümüz, Hristiyanlarla ilgili olarak Paul'cü kiliseler için İsa'nın ölümü ve tekrar dirilişinin ideal bir hatırasını misyoner havarilerin kendilerini İsa'nın öğretilerine bağlanmaları açısından bir hatıra topluluğu olarak görür. İsa'nın ölüp tekrar dirilmesine iman etmeyi bireysel kurtuluş olarak gören bu anlayış, bu güne kadar Hristiyan geleneğinin bilhassa kuruluşu için ve kendi topluluğunu korumak için bağlı olduğu ideal hafızaya biçim vermiştir. Royce, bu inancın çok önemli olduğunu ve bu inancın nesilden nesile aktarılmasıyla her çağın topluluklarını durmadan yeniden meydana getirdiğine işaret eder. Doğal olarak sonucunda da Hristiyan kilisesinin farklı biçimleri; kurumlar, mezhepler, irtidat edenler şeklinde farklılaşıp, bölünmüş ya da başka bir şeye dönüşmüştür. İsa'nın ölümü ve tekrar dirilişiyle hatırlanan o tek ideal olayla bir Hristiyan, kendi kişisel yaşamını belirleyici ve kapsayıcı olarak anlamıştır. İlk kilise topluluğu, bu bağımlılığının o olay üzerine olduğunun farkındadır. Royce'a göre, her belli bir olay her bir inanan tarafından kendisinin kişisel kurtuluş tarihinin bir parçası olarak

---

<sup>565</sup> Royce, ss. 64-66.

<sup>566</sup> Koç, s. 82.

düşünülmelidir. Aksi halde topluluk kendi tutarlılığını kaybeder. Ona göre bu tür ortak hatıralar topluluğu meydana getirir. Bu nedenle insan hafızası doğal olarak bir şeyin anısına yapılan eylemlerle güçlü tutulur. Bu anlamda Royce açısından ilk kilise, sadece bir hatıra topluluğu değil, aynı zamanda bir umut topluluğudur.<sup>567</sup>

Filozofumuz, “umut ve hatıranın” topluluklar açısından şüphe götürmez bir şekilde şuurlu bir birlik için temel olduğuna inanır. Ona göre bu şuurlu birlik, sadece ortak eylemlerde değil, aynı zamanda ortak bir sevgiyle ve bireylerin birbirlerini sevmesiyle ortaya çıkar. Elbette ki, bir topluluk “bireysel bir ben” gibi durmadan değişen ve daima üzgün bir kaderle kendi birlik şuurunu muhafaza etmeyi öğrenmelidir. Düşünürümüze göre, topluluk üyeleri bazı şeyleri akıllarından çıkarmamayı öğrenmeleri gerekir. Mesela: büyük zaferler, atalarının kahramanlıkları, kutsal mücadeleler gibi toplumsal yaşama giren şeyleri unutmamaları gerekir.<sup>568</sup>

Öyle ki toplumsal sevgi, ortak anı ve hatıralarla beslendiğinde hem var olur hem de kendini sadık bir bireysel yaşamda ifade eder. Toplumsal sevgi mevcut sosyal düzenin karmaşıklığına rağmen, toplumsal şuur canlı tutmak için devamlı olarak eğilim gösterebilir. Bir topluluk sevgiyle ortak hatıra ve umudunu koruduğunda geleceğe biçim verir. Royce felsefesinde, bireysel bilincin topluluk bilinci ile ilişkisine dair pek çok örnek bulabilmek mümkündür. Örneğin, iyi eğitilmiş bir koro, bir orkestra, bir kürek takımı vb. bunlar bir topluluğa katılımın farklı örnekleridir. Bu örneklerde topluluğa ait bir ideal dâhilinde bireysel eğilimlerin anlamlı bir bütün haline getiriliği görülür.<sup>569</sup>

Görülüyor ki düşünürümüz, topluluk yaşamındaki güçlüklerin üstesinden sevgi yoluyla gelineceğine inanır. Onun sevgi anlayışına göre bu öyle bir sevidir ki, topluluğun ortak amaç, değer ve eylemlerini ilk hedef olarak belirler. Bir topluluk, kişinin kendi bireysel seviyesinin üstünde olan bir şeydir. Hatta o, insanın evrene âşık olduğu gibi topluluğuna da âşık olabileceğini iddia eder. Topluluğu muhafaza edebilmenin esasını oluşturan sevgi, mistik bir kaynaşma yoluyla değil, çabayla başarılmak zorundadır.<sup>570</sup>

---

<sup>567</sup> Royce, ss. 69-72. **Bkz. Philosophy of Religion A Reader and Guide** Ed. William Lane Craig, Edinburg University Press, 2002, ss. 572-573. **The Oxford Dictionary of The Christian Church**, Ed. F. L. Cross, Oxford University Press, 1985, 105.

<sup>568</sup> Royce, **PC**, 2, s. 82.

<sup>569</sup> Royce, ss. 92-96. **Krş. Josiah Royce, Race Questions Provincialism And Other American Problems**, The Macmillan Company, New York, 1908, ss. 99-102.

<sup>570</sup> Royce, **PC**, 2, ss. 101-102.

Sonuç olarak diyebiliriz ki gerçek bir topluluk, öznelar arası iletişim, paylaşım, işbirliği esasına dayanan organik bir bütündür. Royce, bir topluluğu topluluk yapan üç koşulun yanı sıra altı tane de alt koşuldandır söz eder.<sup>571</sup>

1. Her birey kendi davranışlarını işbirliğine yönlendirmelidir
2. İyi bir orkestranın üyeleri gibi her birey, diğerlerinin davranışlarını teşvik etmeli, cesaretlendirmeli ve bunlardan yararlanmalıdır.
3. Her üye diğer üyelerin çabalarını takdir etmeli ve topluluğun hedeflerine ancak işbirliği yoluyla ulaşılabilirliğine anlamalıdır
4. Her üye topluluğun geleceğe dönük umutlarının farkında olmalıdır
5. Her bir “ben”, kendi hedeflerini topluluğun amaç ve hedefleri ile tanımlamalıdır.
6. Topluluk içindeki her ben, diğerlerini topluluğun yandaş bir üyesi olarak kabul etmeye hazır olmalıdır.

### 3.2.6 Hristiyanlık Bir Sevgi ve Sadakat Topluluğu mudur?

İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu olarak tanımlanan sevgi,<sup>572</sup> tüm dinler tarafından üzerinde en fazla durulan ve önem verilen bir kavramdır. Sevgi, sadece sevenin içinden gelen bir arzu değil, aynı zamanda sevdiği için bir şeyleri yerine getirmeyi de beraberinde gerektirir. Royce, sevginin ilahi bir yönünün olduğunu ve bu nedenle ilahi bir iddiayı kapsayacağını ifade eder. Sevgi ne sadece kendini feda etme, ne de insanın her ne olursa olsun sadece zayıflık ve aptalca yaptığı sevimli bir hoşgöründen ibarettir.<sup>573</sup>

Hristiyanlık inancında sevgi konusuna çok önem verilmiş hatta Royce, Hristiyanlığı kendi özünde ve şu ana kadar ki beşer tarihinde en yüksek derecede gelişmiş bir sadakat ve sevgi dini olarak tanımlar.<sup>574</sup> Öyle ki, Hristiyan inancının özü, Paul’un doktrinine özdeş görülür.<sup>575</sup> Royce’a göre, Hristiyan inancının özünde üç temel düşünce vardır: Topluluk/cemaat düşüncesi, bireyin kayıp durumu ve kefare

---

<sup>571</sup> Koç, s. 92.

<sup>572</sup> Türkçe Sözlük, s. 1259.

<sup>573</sup> Royce, **PC 1**, s. 82.

<sup>574</sup> Royce, s. xviii.

<sup>575</sup> Oppenheim, s. 283.

anlayışı. O, bu üç düşüncenin gerçekliğini araştırarak, bireyin kurtuluşunun bu düşünceleri içselleştirmesiyle gerçekleşeceğini mümkün görür.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki Royce, Hristiyanlığın bir sevgi dini olduğuna inanır; ancak onun bu ifadeyle anlatmak istediği sevgi türü, en derin anlamda sadakate dayalı bir sevgidir. Aslında o, Hristiyanlığın sevgi ve sadakat dini olması düşüncesine ilk Hristiyan topluluğunun oluşumundan hareketle, özellikle Havari Paul'un etkisini göz önünde bulundurarak bu sonuca ulaşır. Ona göre Havari Paul'un "merhamet/lütuf" (*grace*) olarak adlandırdığı şey, ilk Hristiyan topluluğunu korumuş ve birbirlerini çok sevmeleriyle bir sevgi topluluğunun oluşmasına neden olmuştur. O, bu topluluğun farkının sadece bir "sevgi topluluğu" değil, aynı zamanda "sadakatlili bir topluluk" olduğuna dikkat çeker. Filozofumuzun "sevgi topluluğuyla" anlatmak istediği şey, bir bakıma "evrensel topluluk" olarak adlandırdığı şeyin diğer adıdır.<sup>576</sup>

Şüphe yok ki, bu "evrensel topluluk" Hristiyanlıktaki teslisin ilk unsurudur. Bu evrensel topluluk, tüm sadakate değer davaları uyumlu hale getiren ve her hakiki sadakat, kişisel iradenin samimi bir seçimini gerektirdiğinden, tüm sadık bireyleri ihtiva eden ideal bir topluluktur. Hristiyanlığın bakış açısından bu "evrensel topluluk", ideal Kilisedir.<sup>577</sup> İdeal kilise, "görünür kilisenin" (*visible church*) yorumlanmış hali olarak en saf formunda "görünmez /kavramsal olan kilise" (*invisible church*) olarak kalmaktadır.<sup>578</sup> Görünen kilise ise, ideal kilisenin sınırlı nitelikteki somut ifadesidir. Royce' göre, sadakat her nerede bulunursa bulunsun, görünmeyen kiliseye uygun bir biçimde katılmaya kendimizi hazırlamamız gerekir. Böyle bir paylaşımda biz, en yüksek din anlayışının kaynağını buluruz. Yani 'görünür olan kilise', 'görünmez olan kilisenin' bir organı ve bir parçasıdır.<sup>579</sup> Ona göre, tüm insanlık topluluğu bir idealdir. Şu an için yeterli bir şekilde kendi birliğinin bilincinde olan ve beşeri birlikteliğini kendi seviyesi üzerinde temsil eden hiçbir beşeri topluluk yoktur. Günümüz Toplulukları ise ya sınıf, millet ya da ırk gibi politik toplulukların yaptığı bir şeyi göz önüne almazlar ve dini birlikte onlar, bir diğerini dışarıda bırakırlar. Bu nedenle ideal anlamda ve derecede bir sevgi topluluğu değildir. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Evrensel sevgi topluluğunu oluşturmak için gerekli tedbirleri al ve insanlara yardım et! Kardeşin, arkadaşın, komşun, ülken, insanlık bu*

<sup>576</sup> Royce, s. 172.

<sup>577</sup> Koç, s. 94.

<sup>578</sup> Royce, s. 115.

<sup>579</sup> Royce, **SRI**, ss. 292-293.

*topluluğun oluşması için gerekli tedbirleri almalıdırlar. Hristiyan ahlak ilkeleri pek çok nedenden bunu gerçekleştiremedi. Hristiyan ahlakı dünyayı derece derece ya da birden bire fethedemez. Eğer Hristiyanlık kendi gerçek ruhunu kavrar ve insanlık üzerinde ona sahip olursa, o zaman insanlık Hristiyan ahlakının yaratıcı yeni bir formu üzerinde devam edecektir. Onun tek kalıcı özelliği insanların kişisel, arkadaşça, sosyal, politik, dini düzenleri ve insanlığın gitgide ideal ve evrensel sevgi topluluğuna benzemesi için ulaşmasında onlara yardım etmeye niyetlenmelidir. Hristiyan dünyasının etik inanç yönü daima şu sözü içermelidir: 'Ben sevgi topluluğuna ve o topluluğun sevdiği ruha arzuda, eylemde, onun üyeleri olan tüm birlikteliğe inanırım.' Şimdiye kadar ben böyle bir topluluk görmedim; fakat bununla beraber benim yaşam kuralım, onun gelmesini hızlandırmak için harekete geçmektir. Şimdi böyle bir etik inanç, müphem bir insani istek değildir. Çünkü bu inanç sadece bizim her türlü somut beşeri materyallerle hem toplumsal organizasyonu aratmamız için sahip olmamızla, hem de onlar için sevgiye sahip olmamızla birlikte başaracağımız bir şeydir. Bu iş daima kesin ve sadece sadakatin birliğinde azimlilikle yapılabilecek bir şeydir. Hristiyan topluluğu düşüncesi kurtuluş yoluyla olan ilişkisinde kefareti düşüncesini içerecek olan bir karşılaştırma ve bir sentezin tam bir değerlendirmesini gerektirir.<sup>580</sup>*

Nitekim sadık bir kimse, aynı zamanda bir sevgi topluluğunun üyesi olmalıdır. Ancak burada sorulması gereken en önemli soru böyle bir topluluğun nasıl meydana geleceğidir. Royce açısından sevgi topluluğu, doğal sosyal gruptan tamamen farklı ve bu toplulukta ilk olarak birbirini seven üyelerin birlikteliğini gerektirir. Öyle ki bu sevgi birliği, tüm topluluk üyelerini kapsamalıdır. Eğer birey sevgi topluluğunu sevmezse, tabiatıyla sevgi birliği her şeyi kapsamaz. Netice itibarıyla böyle bir toplulukta sevgi değil, tartışmalar ve isyankâr bireylerin isyanı ortaya çıkar. Royce'a göre, sadakat bir ölçüde de yaşamın kaynağı olarak görülür. Yüksek derecede şuurlu sadakat, önceki sadakati var kabul eder ve başlangıcı için ilham veren bir lidere ihtiyaç duyar. Şüphesiz ki sadakate ilham vermede lider, kendine sadık olmalı ve topluluğunu da sevmelidir.<sup>581</sup>

Aslında Royce, sadakatin bizzat mükemmel bir biçimde somut ve insanlığın manevi yaşamının ilgisi olduğunu ifade etmiştir. Burada o, amacının Hristiyanlıktan daha çok tüm insanların manevi hayata katılmaları şeklinde olduğunu ifade eder. Öyle ki düşünürümüz, hayatın nabızı ve kalbini sadakat olarak görür. Böylece bu şekildeki bir yaşam biçimi tüm insanlar için bireysel ve toplumsal şuurlu hayatın seviyesini sıhhatli bir şekilde birbirine bağlar. Birey, gruptan ayrı olarak kendi iradesini takip eder ya da kolektif iradeye uyum sağlar. Sonucunda kendine yabancılaşmayı ifade eden daha iç bir gerilimden kaçmak için derin bir ihtiyaca

<sup>580</sup> Royce, **PC 1**, ss. 357-361.

<sup>581</sup> Royce, **PC 1**, ss. 183-184.

sahip olur.<sup>582</sup> O zaman burada sorulması gereken soru şu olmalıdır: İnsanlığın manevi yaşamının mükemmel bir şekilde somut formu bu evrensel sadakatte nasıl ortaya çıkar? Royce'a göre, sadakat bir dizi ahlaki tercihleri meydana getirir. Bu nedenle evrensel sadakat aslında pratik bir amaca sahiptir. Bu ise sevgi topluluğudur.

Ancak burada filozofumuz, geleneğin İsa'ya katkıda bulunduğu en doğru hareketin insanın vazifesini, dinin özünü, Tanrı'nın bizzat egemenliğini, Hristiyanlığın sevgi kavramı açısından tanımlamasında bulur. Ona göre, İsa'nın sevgi doktrininin iki özelliği vardır. Birincisi: Hristiyanlığın sevgi doktrini dini kıssalarda ve İsa'nın ahlaki öğretilerinde ortaya konduğu üzere, yaşama doğru pozitif, aktif ve kahramanca tutumu kapsar ve onun önemine değinir. İkincisi ise, İsa'nın sevgi hakkındaki öğretilerinin çözülmemiş belli pratik problemleri, yani çok kahramanca ve doktrinin bu pozitif eğiliminin bütün dikkat çekici zıtlığıyla meydana getirdiği problemlerdir. Sevgi hakkındaki orijinal öğretinin çözülmemiş bir şekilde bırakılması problemine önemli bir katkı yeni bir gelişmenin parçasıdır. Sonucunda bu Paul'dan kaynaklanmaktadır. Bu sonuç, İsa'nın onu önceden görüp görmemesi Hristiyanlığın daha ileri bir yeri için orijinal öğretiler kadar daha önemli olması sürecinin kaçınılmaz bir başlangıcıdır. Royce'a göre, bu iki özellik İsa tarafından öğretiliği üzere sevgi doktrininin en etkili pozitif ve aktif özelliği ve çözülmemiş problemlerin esrarıdır. İsa'nın sözlerinin ve dini kıssaların çözülmemiş bir şekilde bırakılmasının sevgi hakkındaki birçok problemin çözümüne Paul'un yeni katkısını o, kendi kişisel bir icadı olarak anlamamıştır. Düşünürümüzün en önemli tespiti, Paul'un sonradan ilave düşüncelerinin Hristiyanlığın kalıcı anlamı ve gelişimini belirlemede eleştirel bir etki yaptığı görüşüdür.<sup>583</sup>

Nitekim filozofumuz, İsa'nın vaaz etmiş olduğu sevginin çoğunlukla yanlış anlaşıldığına dikkat çeker. Mesela, Hristiyan sevgisi kişinin kendi kendini feda etmesiyle özdeş tutulmuştur. Diğer bir sorun da Hristiyan sevgisinin "saf fedakârlıkla" özdeş tutulmasıdır. Ona göre, ideal anlamda Hristiyan olan bir kimse aslında kendi değerini bilip, ona göre yorumlayan kişidir. Kötülük karşısında direnç göstermeme yani sana bir tokat atana diğer yüzünü uzatman, bağışlayıcı olman, merhamet etmen ve bütünüyle dünyevi iyiliklere kendini bırakmanla kastedilen şeydir. Düşünürümüz, bu durumu eleştirerek İsa'nın sözlerini ve dini kıssalarda anlatılanları bazı Hristiyan yorumcularının yanlış anladığını ifade eder. Hristiyanlık,

---

<sup>582</sup> Oppenheim, s. 287.

<sup>583</sup> Royce, ss. 76-78.

kişinin kendini tam anlamıyla feda etmesi değildir. Yani, tamamen pasif ve negatif bir durumda olmak demek değildir. Bu sevgi, aynı zamanda kahramanlık ve pozitif yönü olan bir şeydir.<sup>584</sup>

Kuşkusuz, bu daha pozitif ve kahramanca sözlerinin yorumunu mümkün kılan İsa'nın sevgi doktrinin özelliği, onun tüm öğretisinin temelini oluşturan iyi bilinen bir şeydir. Royce'un bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

*Tanrı, her şeyi görür. İyi bir kul olmak için birey, diğer yüzüne tokat atılmasına izin vererek Tanrı'nın güvenini kazanacağına inanır. Seven kimse, çok canlı bir şekilde bütün dürüstlüğü ile olumlu bir zafer bekler; çünkü onun sevgisi, sevgilerin en azı bile olsa, Tanrı'nın nihai arzusunun zaferini aktif ve gayretli bir paylaşım peşinen bekler. Merhamet etme, sadece yufka yüreklilikten ibaret değildir. Merhamet, dünyanın üstesinden gelen bir zaferi paylaşmaktır. Hristiyan sevgisi iki objeye sahiptir: Tanrı ve komşu sevgisi. Bir kimse komşusunu sevmekle aynı zamanda Tanrı'yı ve her bir bireyi mükemmel bir şekilde sever ve ona değer verir. Bu nedenle birey, aslında sonsuz bir değere sahiptir. Sırf Tanrı'yla olan ilişkisinden bu değere sahiptir. Bu nedenle salt kendi kendini feda etme, merkezi bir değere sahip değildir. Çünkü İsa'nın sözleri sadece her insanın konusu olduğu ilahi sevgiyi sevindirmez, aynı zamanda tüm insanlara bu sevgi şuurunu sevindirmek için davette bulunur. Zira onların hepsi, Tanrı'nın sevgili kullarıdır. Bu Tanrı sevgisini mükemmel bir şekilde seven kimse, bu nedenle kendisini sadece unutmaz ve terk etmez.*<sup>585</sup>

Bir başka açıdan da Royce, Hristiyanlığı bir sevgi dini olarak nitelendirmeyi hakikati söylemek olarak görür. Ona göre, Hristiyan sevgisi gerçek topluluklara olan sadakati kapsar. Paul ve onun ilk toplulukları kutsal ruhunun onlara yön verdiğine inanarak kurucularının, (İsa) sevgi doktrinin kendi anlayışlarına dönüştürdüler ve bu doktrin sonuna kadar devam etmiştir. Kuşkusuz, gerçek sadakat bir sevgi topluluğunun bizzat daha temel bir pratik sevgiyle her üyesini desteklediğini önceden varsayar. Bu pratik sevgi her günlük arkadaşlık eylemi kadar somuttur. Bu nedenle bu topluluk gerçekten tüm üyeleri ve yabancıları için sevgisini ifade etmede sadık benlere imkân verir.<sup>586</sup>

Şüphesiz ki Royce, Hristiyanlığın sosyal bir özelliğe sahip olduğu konusunda Paul ile aynı düşünceye sahiptir. Yani o, Hristiyanlığın özünün toplumsal olduğu (Kilisenin tesis etmiş olduğu bir sevgi topluluğu) yönünde onunla aynı düşünceyi benimsemiştir. Bu nedenle bu ikisi bireyin kurtuluşunu Hristiyan dininin nihai amacı olarak görür. Royce'un düşüncesine göre, Hristiyan topluluğu

---

<sup>584</sup> Royce, s. 79.

<sup>585</sup> Royce, ss. 80-82.

<sup>586</sup> Royce, ss. 287-288.

içtenlikle kurtuluş süreciyle devam eder ve en sonunda sevgi topluluğu bireyi kurtarır. Bu durum daha sonraki bölümde de göreceğimiz üzere hem dikkatli bir yorum topluluğunun analizini hem de Tanrı'nın ve gerçek sonsuzun nihai gerçekliğinin metafizik bir savunmasını yapmada Hristiyanlığın problemlerinin merkezi bir önemi haline gelmiştir.<sup>587</sup> Düşünürümüz, aslında Hristiyan sevgi topluluğunun gerçek tecrübesini göstermek istemiştir. Bu anlamda bir topluluk, sadece bireylerin toplamından ibaret değil aynı zamanda dil, sanat, gelenek gibi sosyal ürünleri ortaya koyan bir birlikten meydana gelir.<sup>588</sup>

Royce için din, Tanrı'yla ilgili olarak bireyin nihai kaderini ve yaşamın amacını gerçekleştirmek zorundadır. Onun topluluğa bağlılıkla ya da İsa'nın bedeniyle anlatmak istediği şey, dini boyutu temsil eder. Çünkü birey, Tanrı'yı sevgi topluluğuna tam bir bağlılıkla sever. O, Paul'un Hristiyanlığın gelişimine olan katkısının en önemli yönünü, Hristiyanlığı bir sadakat dini olarak yorumlamasında görür. Tanrı'yı seven biri olarak Hristiyan'ın esas sadakati İsa'yadır. Mistik bir topluluk olarak kilise ve kendi komşusunu seven biri olarak esas Hristiyan sadakati bir sevgi topluluğunun üyesi olarak komşusunu sevmeyi gerektirir. Nihayetinde topluluk, kendi üyelerini ortak geçmiş ve ümitte bir araya getirir. Tanrı, komşu ve kilise Hristiyanlığın üç temel düşüncesidir. Paul için bu üçü Hristiyanlığın sevgi objesi ve sevginin yaşama arzusudur.<sup>589</sup>

Royce'un "Hristiyanlığın Problemi" adlı eserinde belki de en dikkat çekici tespiti, asıl İsa ile tarihsel olarak yaşamış olan İsa'nın aynı olup olmadığı yönündeki analizidir. O, Paul'un İsa hakkındaki söyledikleriyle, "dogmatik ya da geleneksel İsa hakkındaki bilgileri" mukayese etmiştir. Bu durum, asıl İsa ile tarihsel olarak yaşayan İsa arasında tezat oluşturmakla beraber, Hristiyanlar tarafından inanılan İsa ile 19 yüz yıl önce Galen'li bireysel bir öğretmen olarak yaşamış olan İsa'nın farklı kişiler olduğunu iddia etmektir.<sup>590</sup>

Royce'a göre, Hristiyanların tecrübesi ve İsa algısı onları yöneten ve arzu eden olarak birleşik ruhun canlı bir sembolüdür. Öyle ki o, Hristiyanların inandıkları ya da hissettikleri İsa üzerine odaklanmaları konusunda halen, kendi topluluklarında işlerliği olan ve sadece tarihsel İsa ya da geçmiş dogmanın saf bir kabulü üzerinde odaklanmaktan daha çok, gelecekle yüz yüze kalma konusuna dikkat çekmiştir.

---

<sup>587</sup> Smith, J., s. 110.

<sup>588</sup> Oppenheim, s. 131.

<sup>589</sup> Smith, ss. 139-140.

<sup>590</sup> Oppenheim, s. 293.

Onun “dogma” ile genelde ifade etmek istediği şey, mutlak hakikat olarak otoriter bir şekilde düşünülen herhangi dini inançlar sistemi ya da ifadeleridir.<sup>591</sup>

Oppenheim’e göre Royce, Hristiyanlığın içinde çoğunlukla dogmatik zihinlerin kendilerini daralttığını, diğerlerinin de İsa’nın düşüncelerinden daha çok, önceki dogma formüllerinden türeyen doktrinsel teoriler olduklarını düşünmüştür. Aynı zamanda kilise örgütlenmeleri de kendi aralarında bir fikir ayrılığına neden olmuştur. Kuşkusuz o, bu her iki katı gruptan sakınarak gerçek İsa doktrinine hiçbir bağlılığı gerekli görmeyen liberal Hristiyanlardan da arasına mesafe koyar ve Hristiyanlığı İsa’nın bir taklidi olarak görmeyi düşünenlerle de arasına mesafe koymuştur. Çünkü bireyci liberaller özellikle gerçek topluluk bilincini önemsemeyerek, kurtuluşun bir sevgi topluluğuna sadakatle olabileceği imkânını kabul etmemişlerdir. İşte bu dört yanlış yorumun her biri, Royce’un kurtuluşun vazgeçilmez vasıtası olarak dikkate aldığı evrensel sadakati bozar. Royce’un amacı, Hristiyanlığın akideye ait özünün en doğru bir şekilde rafine edilip ortaya konmasıdır.<sup>592</sup> O, bir filozof olarak ne Hristiyanlığın savunmasını yapmış, ne de katı bir eleştiride bulunmuştur. Filozofumuz için Hristiyanlık, “sevgi topluluğu” doktrininde yoğunlaşmış ve bir anlamda topluluğun tabiatı ve fonksiyonu, insanın ahlaki ve dini tecrübesiyle doğrudan alakalı olmuştur. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, onun düşüncesi gerçek dünyanın bir topluluğun doğası olduğunu göstermek ve bu nedenle Hristiyan sevgi topluluğu doktrinini hem dünya düşüncesinde hem de kendi teriminde anlaşılır kılmaktır.<sup>593</sup>

Diğer taraftan Royce, Hristiyanlığın insanın kurtuluşu ve insanlık tarihinde merkezi bir rol oynadığına dikkat çeker. O, “Dini Anlayışın/Nüfûz Etmenin Kaynakları” isimli eserinde genellikle herhangi bir insanın dini tecrübesinin yapısını incelemiştir. “Hristiyanlığın Probleminde” ise, Hristiyanlığı sadakat dini olarak değerlendirmenin yanında temel dini ihtiyaçları ve insan tabiatının ilgilerini dikkatli bir şekilde ele alır. Çünkü bunlar, her bir insanın kendisinin kaçınılmaz bir din anlayışının kaynağı olarak hizmet eder. Nitekim Budizm ve Hristiyanlık örneğinden yola çıkarak her ikisi de sadakat dini olmasına rağmen ikisi arasındaki en radikal farkın, Hristiyan inancında Tanrı sevgisinin bireylerin kaderini belirlemesi olduğu düşüncesinin hâkim olmasıdır. Bu nedenle Royce, bu eserinde Hristiyanlığın toplumsal dini tecrübesini ve bu tip tecrübeye yer alan problemlerini araştırmak

---

<sup>591</sup> Oppenheim, ss. 293-296.

<sup>592</sup> Oppenheim, s. 284.

<sup>593</sup> Smith, ss. 111-115.

zorunda kalmıştır.<sup>594</sup> Filozofumuz, Hristiyan olmasından dolayı İslam ya da Yahudilikten daha çok Hristiyanlık inancını araştırmayı tercih etmiştir. Onun bu şekilde davranması, din felsefesinin canlı kalması ve gelişmesi için filozofların bireysel olarak kendi dini inançları ya da başka inançlar hakkında araştırmalar yapmalarını, bir anlamda dini tecrübe hakkında uğraş vermeleri neticesinde din felsefesine zenginlik katacaktır.<sup>595</sup>

Royce'un bütün bu açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki sevgi ve sadakat, gerçek bir topluluğun oluşumuna imkân vermektedir. Gerçek bir topluluğun oluşumu ise, sadakat ruhunu yapısında barındırarak, sevgi topluluğunun gerçekleşmesine yönelik ilk hareketi başlatacaktır. Yani sadakat topluluğundaki ruh birliği, bireyi tamamı sadık bireylerden oluşan 'sevgi topluluğundaki' ruh birliğine doğru yönlendirecektir.<sup>596</sup> Josiah'a göre, sevgi sadakattir ve topluluğu mükemmel bir topluluk haline getirir. Bu nedenle Royce için sadakat, sadece iyidir; çünkü sadece bazı davalara sadık olanlar, beşeri hayatın anlamını doğru bir şekilde bilirler. Ona göre, sadakatimiz bu anlamdaki davaya/ideale yönelmelidir ve sadakat tam bir bağlılığı gerektirir; ancak bir toplulukta birey, sadakati tam olarak sevmelidir. Öyle ki sadakat, ne yaşamak için bir arzuyu onaylamak ne de yaşamak için bir arzuyu inkâr etmektir. Aksine, bireyin kendisini davasına olumlu bir şekilde bağlamasıdır. Dini duyguların rolü özellikle Hristiyanlığın rolü, yorum topluluğunun birliği ile alakalı olarak Royce'un sadakat teorisi üzerinde çok açık etkisi olmuştur. Çünkü Royce, Hristiyanlığı sadakatin özel bir biçimi olarak görmüştür.<sup>597</sup>

Bir başka bakımdan da düşünelim, "Hristiyanlığın Probleminde" İsa'nın yaşamı ve onunla ilgili sorularla ayrıntılı olarak ilgilenmemiştir. Onun en etkili iddiası Hristiyan kilisesinin daima İsa'nın acı çekmesi ve ölümünü, kendi amaçları açısından eleştirel bir şekilde ele alması gerektiğine yaptığı vurgudur. Dinin merkezi ikilemi çarmıha gerilmekle anlaşılmaktadır. Öyle ki Royce, temel Hristiyan düşüncesinin Tanrı'nın egemenliğinin anlamını sonradan açıklamaya çalışan eski dünya zihninden gelenler olduğunu iddia eder. Şüphesiz ki, Paul'cü Hristiyanlık, Royce için gerçek Hristiyanlıktır.<sup>598</sup>

---

<sup>594</sup> Royce, **PC 1**, s. 342.

<sup>595</sup> Oppenheim, s. 285.

<sup>596</sup> Koç, s. 94.

<sup>597</sup> Velu, s. 112.

<sup>598</sup> Kuklick, s. 227.

- Aslında Royce'un Hristiyanlığın sevgi ve sadakat konusuna eserlerinde yer verip, onun İslam'a hiç değinmemesi bize önemli bir eksiklik gibi gelmektedir. Çünkü o, ya İslam'ın bu konuyla ilgili yeterince bilgisine sahip değil, ya da bilerek bu konuya hiç değinmek istemiyor. Çünkü İslam,

Netice itibariyle Hristiyanlık, filozofumuz açısından bir sevgi ve sadakat dini olarak görülmektedir. O, daha önce de ifade ettiğimiz üzere iyi bir kutsal kitap okuyucusu ve araştırmacısıdır. Onun Hristiyanlıkta problem olarak gördüğü “sevgi ve sadakat” konusu, din bilginleri tarafından yanlış yorumlanmıştır. Ona göre Hristiyanlık inancı, herhangi bir olay karşısında inananlarından pasif bir durumda kalmalarını değil, bilakis etkin olmalarını öğütler. Kısacası filozofumuz, Hristiyan inancının daha aktif ve cesurca yorumlanması gerektiğini ve Hristiyanlığın ilk çıkışı itibariyle İsa etrafında oluşan o ilk toplulukların, birbirlerini çok seven sadakat ve sevgi topluluğu olduklarını ifade ederek, tarihsel olarak yaşamış İsa’dan daha çok, inananın içindeki İsa’nın sözlerini yaşaması gerektiğine vurgu yapar. Bu düşüncelerden hareketle o, “görünmeyen kilise” anlayışıyla güya tüm insanlığın tek bir çatı altında birleşeceğine kanaat getirir. Bu, çok iddialı ve gerçekleşmesi muhtemelen mümkün görünmeyen bir düşüncedir. Çünkü farklı inanç gruplarını “tek bir sevgi ve sadakat topluluğu” altında o da “görünmeyen kilise” adı altında birleştirme düşüncesi, bize biraz ütopya gibi gelmektedir.

---

adından da anlaşılacağı üzere bir sevgi, sadakat ve kardeşlik dinidir. Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde sevgi, sadakat ve komşu hakkına riayet edilmesiyle ilgili ayetler vardır. **Sıdk**” kelimesi Kur’an-Kerim’de bazıları mecazi anlamda olmak üzere on beş yerde geçer. Ayrıca üç ayette “doğru sözlü” anlamında **sâdik**, elli kadar ayette bunun çoğul şekilleri (sâdikûn, sâdikîn, sâdikât), altmış kadar ayette aynı kökten çeşitli fiil ve isimler yer almaktadır. **Gazali** ve daha sonraki bazı âlimler sıdkın **altı** çeşidinden söz eder: a) Konuşmada b) Niyet ve İradede c) Karar vermede d) Kararında durma hususunda e) Amelde f) Dini ve Manevi Hallerde sıdk **Bkz. İslam Ansiklopedisi**, C. 37. s. 99. **Kur’an-Kerim’de** sevgi ve sadakatle ilgili bazı ayetler şunlardır: 19.96 “ İman edip, salih amel işleyenler var ya, Rahmân olan Allah onları (gönüllere sevdirecektir.”, **42.23** “İşte Allah iman edip salih amel işleyen kullarını bununla müjdeler. Ey Muhammed! De ki: “Ben bu tebliğime karşı sizden akrabalıkta sevgiden başka hiçbir ücret istemiyorum.” Her kim bir iyilik yaparsa biz onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, şükrün karşılığını verir.” **4.36** “Allah’a ibadet edin ve O’na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaş’a, yolda kalmışa ve sağ ellerinizin malik olduklarına güzelliikle davranın. Çünkü Allah, her büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez.”

Ancak Royce, sevgi ve sadakat konusunda Budizm ile Hristiyanlığı karşılaştırmayı daha uygun görmüştür. Hâlbuki Royce, araştırmalarını biraz daha İslam üzerine yoğunlaştırsaydı, özellikle büyük mutasavvıflardan; Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi, Yunus Emre vb. düşüncelerinde sevgi ve sadakat ile ilgili ne kadar çok samimi ve özlü sözlerin olduğunu muhakkak görürdü. Öyle ki Mevlana, hayatı boyunca Allah aşkıyla yanıp tutuşan, hasretinden acı duyan, şiirlerinde ağırlıklı olarak O’nun güzelliğini ve özelliğini işleyen ve O’na kavuşmanın hasretini dile getiren aşk ve çile adamıdır. Aynı zamanda kendisini Kur’an ve Hz. Muhammed sevgisine de adanmıştır. Yani inandığı değerlere kuru bir şekilde değil iç tecrübe ve aşk olarak bakmıştır. **Bkz. İbrahim Emiroğlu, Süfi ve Dil**, İnsan Yay., İstanbul, 2002, ss. 13-14

Bütün bu anlatılardan da anlaşılıyor ki, İslam dini ve onun en önemli temsilcileri sevgi ve sadakat konusuna çok önem vermişler ve hatta uygulamada da bunun örneklerini ortaya koymuşlardır. Eğer böyle olmasaydı, çıkışı itibariyle İslam dinine özellikle Hz. Muhammed’e (s.a.v) inananların sayısı çok az olurdu ve bugün bu kadar Müslüman olmazdı.

### 3.2.7 Bireyin Ahlakiliği Sorunu

Royce'un yaşadığı dönem, felsefi anlamda bireycilik ve özgürlük söylemlerinin yanı sıra kötülük ve kötümserlik problemleri doğrultusunda hayatın anlamı ve yaşamaya değer olup olmadığı tartışmalarının da yoğunlukla gündemde olduğu bir dönemdir. Öyle ki filozofumuz, aşırı bireycilik gibi aşırı kolektivismi de kaçınılması gereken tehlikeler olarak görmüş, bireycilik ve kolektivismden her birinin diğerini kuvvetlendiren eğilimler olduğunu düşünmüştür. Birey, içinde bulunduğu topluluğun ilkelerine ve kurallarına itaat eden, aynı zamanda savaşta bile topluluğun iradesine boyun eğen bir ferttir. Ahlaken birey, kendi yetiştirilme tarzıyla ne kadar mücadele ederse etsin, o kadar kendi bölünmüş durumunun farkına varacaktır.<sup>599</sup>

İşte bireycilik ve kolektivism gibi tek yanlı eğilimlere rağmen Royce, bireyin tek başına hayatın anlamını keşfetmekte ve ahlaki anlamda kendi yaşam planını belirlemekte yetersiz olduğunu düşünür; ancak başka bireylerle topluluk içindeki ortak deneyimleriyle yaşamın gerçek anlamını anlayabilir. Onun ahlaki sorumluluğu ise, insanın yaradılıştan ağır bir ahlaki sorumluluğun altına girmesiyle başlar. Royce'a göre, eğer bireye yardım edilmezse, o kurtuluşa eremez. Düşünürümüz, bu noktada Hristiyan inancının da etkisiyle hem "doğuştan günah" diye adlandırılan düşünce nedeniyle, hem de bireyin kendisinin yapmış olduğu günahlar nedeniyle, sadece Tanrı'nın bireyi korumasının üzerinde manevi bir baskı oluşturacağını düşünür. Bireysel ahlaki sorumluluk sadece Hristiyanlığın temel bir özelliği değildir, aynı zamanda her dini ve ahlaki görüşün de temel bir özelliğidir. Öyle ki, bu sorumluluk bireyin günlük yapmış olduğu işleri doğru bir şekilde yapıp yapmadığını akla getirir. Davranışlarımızın kaynağı, kalıtsal ve içgüdüsel eğilimlerle birlikte çevrenin yeterli bir zaman için uygun bir biçimde onlar üzerinde oynamış olduğu rolden kaynaklanır. Royce'a göre, bizi eğiten çevre, davranışımıza canlı da cansız da gelebilir. Nitekim davranış, herhangi bir çevre tarafından iyi ya da kötü bir şekilde eğitilebilir; ancak davranışımız hakkında kendi şuurumuzu en çok farkına vardırان sosyal çevre bize karşı gelerek ve eleştirerek bize rağmen başka bir biçimde bunu yapar. Tüm daha yüksek derecede davranışımızın, ne yaptığımızın, niçin yaptığımızın ve nasıl yaptığımızın bilgisi doğrudan ya da dolaylı olarak sosyal bir niteliğe sahiptir. Filozofumuz, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklar:

---

<sup>599</sup> Royce, **PC 1**, ss. 151-152. **Bkz.** Koç, s. 57.

*Arkadaşlarımız bile bizim pratikte kendimizin farkına varmamızda etkilidir. Oyun, çatışma, rekabet ve öykünme, şuurlu bir taklit ve insan-insan arasındaki şuurlu sosyal zıtlıklar, tüm bunlar her bir insanın kendi davranışı hakkındaki şuurluluğunun kaynağıdır. Hem kendimiz hem diğer insanların hafızaları ve hem de Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz konusunda ideal kişilik zenginliği ile sosyal çevremizi zenginleştiririz. Bu nedenle kendi şuurumuzun ahlaki değişimi tamamen manevî dünyanın tüm zenginliğine sahiptir.*<sup>600</sup>

Royce'un bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki, davranışlarımız ve içgüdülerimiz eğitimimize göre şekil alır. İnsan gerçekten de eğitilmesi zor olan bir varlık olduğundan, içinde bulunduğu topluluğun iradesi karşısında kusurlu bir davranış sergileyebilir. Davranış ise, şu hallerde ortaya çıkar: Zıtlıklar, rekabet, düşmanla mücadele, öykünme, sosyal ihtiras, dikkat çekme arzusu, sosyal düzende bir yer bulma arzusu, arkadaşlarımızın söylediği ve yaptığı şeye ilgi göstermemiz ve özellikle onların bizimle ilgili söyledikleri ve yaptıkları şeylerden oluşmaktadır. Bunlar ilk olarak kendi yaptığımız işlerin daha yüksek bir şuurunu oluşturan temel sosyal güdü ve durumlarıdır. Bu sosyal zıtlıklar karmaşasında davranışımızın iyi ve kötü bilgisinde tüm sonraki eğitimimiz yer almaktadır.<sup>601</sup> Davranışımız ve davranışımızın bilinçliliği arasındaki ayrımın farkına varırsak, bu ayrım doğrudan doğruya bizi o şuur ve bilincin kaynağı problemine götürür. Bütün bir şekilde kendini bilen (*self-conscious*) topluluğa ihtiyaç duyar. Çünkü hiçbir ben, kendini bilemez ve davranışını yorum ve karşılaştırma sürecine tâbi tutmadan yargılayamaz. Royce için bilinç, hiçbir zaman benin diğer benlerle insanın fiillerinin anlamı ve tabiatının uyumlu yorumu ve mukayesesini ihtiva ettiği sürece sosyal eğitimden uzak kalmaz. Ona göre birey, eğitimin bir sonucu olarak sosyal iradeye uyabilir.<sup>602</sup>

Diğer taraftan insanın ahlaken kendi halini düşünmesi, etrafında olumlu ya da olumsuz olan şeyleri kapsayan sosyal durumlarla beslenmesiyle olur. İnsanlar medenileştiğinde savaşta bile arkadaşlarına kılıç çekme duygusu içinde olmayacaklardır; fakat insan karşılıklı gözlem, eleştiri, rekabetin manevî savaşıyla ahlaki bir varlık olarak kendisini düşünen bir varlık olacaktır. İnsanların kötü şeylere yönelmesi daha çok onun idealleri ve davranışları hakkında en yüksek derecede kendini düşünmesinden, bencilliğinden kaynaklanır. Böylece Royce, ahlaken bireyin doğal bilinç ve sosyal gerilimi kapsayan durumla beslendiğine inanır. Ona göre geleneksel ahlak ilkeleri, davranışın bilinçli kurallarını öğretmektedir; fakat bireyin

---

<sup>600</sup> Royce, ss. 130-133.

<sup>601</sup> Royce, ss. 135-136.

<sup>602</sup> Smith, s. 143.

davranışı, kendi davranışı hakkındaki bilinçliliği ile aynı değildir. Bu kötü durum daima artarak devam eder, sorumluluk ağırlaşır, toplum kendi olağan marifetiyle pek çoğunu kendine hizmet etmesi için eğitebilir. Bu kimseler sıkı disiplin altında boyun eğler.<sup>603</sup>

Düşünürümüz, bireyciliği yüksek derecede güçlü sosyal bir eğilim ve yüksek kültürün bir ürünü olarak görür. Medeni olmayan kimseler bireycilik hakkında daha az şey bilir. Kabile geleneğinin hâkim olduğu yerde birey yüksek derecede kendisini düşünen olarak yetiştirilmez. Bundan dolayı birey, ilkel topluluklarda itaat eder, fakat burada bireyin çok fazla özenli bir bilince sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>604</sup> Şüphesiz ki bireyin ahlaki sorumluluğu üzerinde, beşeri anlamda sosyal bir ırkın sorumluluğu söz konusudur. Yani onun bu sorumluluğu aynı zamanda ait olduğu ırkının da sorumluluğunu beraberinde getirir. Sosyal irade kendisini en geniş kolektif güç organizasyonunda ne kadar çok ifade ederse, birey de kendi kişisel isteklerinin, seçiminin, ideallerinin farkına o kadar vararak eğitilir. Royce'a göre, topluluk sadece bireylerin toplamından oluşmaz. Aynı zamanda topluluğun sahip olduğu gelenek, kural ve tartışmalarla oluşur. Topluluğun birliği sadece bir gücün birliğidir. Öyle ki, topluluk ruhu somut, canlı ve bir sevgi ruhundan müteşekkildir. Royce, kendi açısından bu ruhu İsa'nın bedeni olarak görür. O, bu konudaki düşüncelerini şöyle özetler:

*İsa, bir şahıs olduğu kadar bir topluluğun ruhudur da. Birey olarak sen bu topluluğu sev, bu sevgiyle kendini onun ruhuna bırak, kendin ol! İsa' da, İsa'yla ve kilise ile beraber ol. Paul'un öğretisi kurtuluşun sadakatle olacağı yönündedir. Sadakat, aslında bireyin kendi halini düşünmesinin yeni bir türü ve kişi olarak bir topluluğu seven birinin şuurluluğudur. Sosyal bir eğitim değil, fakat bu sevginin mucizesi kişinin kendi halini düşünmesinin yeni bir türünü yaratır. Paul'un muhafaza ettiği gibi sen de sadakatlili olan evrensel topluluğu bulmalısın. Kendi efendini, (İsa'yı) onun bedeninin ve ruhunun evrensel bir topluluğu meydana getirdiğini öğrenmelisin. Paul, bu evrensel topluluğu ve İsa'yı bildiğinden emindi. Paul'un dini inancından ayrı olarak beşeri hakikat olduğu gibi kalır.*<sup>605</sup>

Netice itibariyle bütün bu anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki, Royce özellikle ilk dönem Hristiyan topluluğundaki sevgi, sadakat ve paylaşma duygusuna özlem duyarak, günümüzde Hristiyanların maalesef bu duygudan uzak ve birey olmayı topluluktan kopma olarak algıladıklarını, bunun da özellikle İsa ve Paul'un vermek istediği mesajla uyuşmadığına dikkat çeker. Aslında Royce'un bu tespitlerini, İslam'ın ilk yıllarında özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.v) Medine'de Ensar ve

<sup>603</sup> Royce, CP 1, ss. 141-143.

<sup>604</sup> Royce, s. 145.

<sup>605</sup> Royce, CP 1, ss. 157-159.

Muhacir arasında kurmuş olduğu kardeşlik ve sadakat duygusu kanaatimizce, Royce'un 'sevgi ve sadakat topluluğu' olarak bahsettiği durumla birebir örtüşmektedir.

### 3.2.8 Royce'un Yorum Teorisi

#### a) Yorumu Duyulan İhtiyaç

Yorum kavramı sözlükte; bir metnin anlamı üzerine yapılan açıklama,<sup>606</sup> bir eylemi, olayı vb. inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırma,<sup>607</sup> kapalı olan bir şeyi açıklama ve ona açık bir anlam verme fiili,<sup>608</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Royce'a göre, yorum sadece filozoflarca bilinen ya da kullanılan bir metot değildir. Mesela, bir ülkedeki bir yabancı, bir yorumcunun hizmetine ihtiyaç duyduğunda, bir filolog bir metni tercüme ettiğinde, bir yargıç bir yasayı yorumladığında söz konusu olan aynı tür yorumdur. Yorum süreci her ne olursa olsun, hayati olarak bilinen beşeri ihtiyaçları karşılamayı amaçlamaktadır. Bu tip ihtiyaçlar görüldüğü üzere yaşam dokusunda ve tüm davranışlarda her türlü anlaşılır ve beşeri olan şeyleri belirler. Öyle ki, yorumun ne olduğuna cevap vermek kolay değildir. Yorum yapan bir kimse neyi arzular? Royce'un tüm çabası Hristiyanlığın hayati özelliklerini yorumlama çabasına dayanır. O, toplulukla neyi anlatmak istediğini belirtmeden Hristiyan yaşam doktrininin gerçek dünyayla nasıl ilişki içinde olduğuna karar veremeyeceğini ifade eder. Görmüş olduğumuz üzere bir topluluk, her bir üyesinin kendini ve yaşamını yorumladığı yol üzerine tam bir bünyesine bağlıdır. Geri kalanlar için hiçbir "ben" (*self*) ne sadece veri ne de sadece soyut bir kavramdır. "ben" (*self*), birliği ve bağlanmışlığı aynı tür plan, hafıza, ümit ve fiillere dayanan bir yaşamdır. Eğer topluluklar var ise, pek çok benlerin farklılıklarına rağmen vardır. Benlerin ve toplulukların olmadığı dünyada yorum olmaz.<sup>609</sup>

<sup>606</sup> Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi Yay. 4. Basım, İstanbul, 1987, s. 200.

<sup>607</sup> Cevizci, s. 1131.

<sup>608</sup> Zeki Özcan, **Teolojik Hemenötik**, Alfa Yay., İstanbul, 1998, s. 146.

<sup>609</sup> Royce, **CP 2**, ss. 109-112.

Kuşkusuz, anlama sürecini algılama ya da kavramaya indirgemek, Royce'un düşüncesine göre onu kısırlaştırmaktır. Bir bireyin kendini yorumlama isteği; kendi imkân ve sınırlarının farkına varması, kendine hâkim olması ve bu doğrultuda kendisi için bir yaşam planı oluşturması ve kendini gerçekleştirme arzusuyla doğrudan ilgilidir. Kendini yorumlamakta olan birey; kendini bulmak, kendine gelmek, kendini yönlendirmek ya da davranışlarının sorumluluğunu üstlenmek suretiyle belli bir süreci inşa ederek, kendi yaşam doğrultusunu belirler ve dünya içindeki yeri ve anlamını fark eder.<sup>610</sup>

Filozofumuza göre, algılama (*perception*) ve kavrama (*conception*) arasındaki farklılıklara felsefe tarihi boyunca pek çok filozof yer vermiştir. Örneğin, Kant'a göre "algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür." Kant, bütün bilgilerimizin deneyle başladığından hiç kuşku duymaz ve zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur;<sup>611</sup> ancak bu, bütün bilgilerimizin kaynağının deneyden geldiği anlamına gelmemelidir. Çünkü Kant, aklın deneyden almadığı ve doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgilerin var olduğuna ve bunların duyu bilgisine temel olan bir takım deneyden önce gelen a priori (önsel) kavramlarımız olduğuna ve deneyin içine bunları yerleştirmek suretiyle salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bilgi haline geldiklerinde hiç şüphesinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>612</sup> Buna göre bilgi, bir yönüyle deneye, duyulara; öteki yönüyle de zihne dayanmaktadır.<sup>613</sup> Royce, bilginin elde edilme sürecinde kavram ve algıların öneminin farkındadır; fakat o, sadece algı ve kavram üzerine dayanan bilişsel sürecin eksikliğini açıklamaz. Öyle ki, ne kavramları algılara ne de algıları kavramlara tercih eder. Bilgiye ne sadece kavramla ne de sadece algıyla ulaşılabilir. Tabiri caizse, bilgi bu iki sürecin sentezine bağlıdır.

İşte bu ifadeler ekseninde düşünürümüz, anlama sürecinde üçüncü bir bilişsel sürecin olduğunu, o olmadan kavram ve algıların yetersiz olacağını düşünür. Kant'ın "aşkın felsefesi" Royce üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Royce'un yorum teorisi Pierce'in "pragmatik felsefesi" ve "Kant'ın aşkın felsefesini" var kabul eder. Yani Kant'ın epistemolojisini Royce iyi bilmektedir.<sup>614</sup>

<sup>610</sup> Koç, s. 97. **Bkz.** Fuss, s. 109.

<sup>611</sup> Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998, s. 20.

<sup>612</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1994, s. 399. **Bkz.** Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, İnkılâp Yay., 1994, s. 30; Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 225.; David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998, s. 36.

<sup>613</sup> Hüsameddin Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-er Yay., Konya, 1999, s. 65.

<sup>614</sup> Velio, s. 24.

Düşünürümüzün anlama sürecine dâhil ettiği kavram “yorum” dur. Ona göre yorum, tüm sosyal ve manevi ilişkilerimizde aradığımız şeydir ve yorum süreci olmadan hayatın bütünlüğünü elde edemeyiz. Kuşkusuz algılama, değişimi yansıtan bireysel duyu verisidir ve doğrudan doğruya kavranabilme durumundadır. Kavrama ise, kişinin anlayışında tutarlı bir sürekliliği yansıtan genel nitelik ya da tipe ilişkin evrensel anlamı yansıtır. Algı objesi bir tür veri olabilir. Kavram objesi bir tür evrensel, genel ya da soyut özelliği olan nitelik tür olabilir;<sup>615</sup> fakat bilgi, yorumun yardımı olmadan kavram ve algı temeli üzerine yapılamaz. Ne algı ne de kavram, bu ikisinin herhangi bir birleşimi, herhangi bir yorumun tümünü meydana getirir. Bu nedenle Royce’a göre yorum, algı ve kavrama ek bir epistemolojik boyutu tanıtan bir bilgi biçimidir. Yorum, anlama sürecinin bütünüyle tamamlanamadığı bir süreçtir. Yorumun yardımı olmadan sadece algı ve kavram üzerine dayanan herhangi bir bilişsel süreç, tam bir bilişsel süreç olarak düşünülemez. Çünkü bilgi, görme ve anlamının ötesine uzanır. Aynı zamanda bilgi, yorum açısından yaşamın birlikteliğini talep eder. Yaşam birlikteliği hiçbir zaman sadece kavram ve algı (duyular) üzerine dayanan bilişsel bir sürecin klasik kavramıyla sağlanamaz.<sup>616</sup> Öyle ki yorum, hem kendi hakkımızdaki düşüncelerimiz hem de bir parçası olduğumuz dünya hakkında açıklama ve birleştirme ile kendini bilmeyi amaçlar. Düşünürümüze göre, sadece algı ve kavram temelinde insanın kendini algılaması imkânsızdır. Çünkü yaşam çok zengin ve farklıdır. Sadece algı ve kavramla, hiçbir zaman sağlanamayan bir birleşmeyi talep edemeyiz. Yorum ve karşılaştırma dağınık ve parça parça olan durumu birleştirir. Royce’un teorisi için en önemli nokta mantıksal ve psikolojik görüş açısından ne sadece algıya ne de sadece kavrama indirgenebilir. Çünkü yorum sadece görme ya da anlamadan ibaret değildir.<sup>617</sup> O, anlama sürecinde yorumun gerekliliğini şu örnekle açıklar:

*Kendi ülkesinin sınırlarını aşarak, farklı bir ülkeye seyahate giden bir gezgin, o ülkeye girebilmek için elindeki altını ve kâğıt parayı diğer ülkenin parasıyla değiştirmek istediğinde kendisini bazı güçlükler bekler. Gezgin, kendi ülkesindeyken ülkesine ait altın ve kâğıt parayı kullanma konusunda bir sıkıntı çekmemekteydi; fakat yabancı bir ülkeye gittiğinde, üzerinde taşıdığı para artık yasal ödeme aracı değildir ve gündelik işlemlerde de kabul görmemektedir. Bu durumda gezgin, üzerindeki parayla giriş yaptığı ülkenin parasını takas etmelidir. Ancak takas esnasında bazı sorunlar mevcuttur. Gezginin elindeki parayı bozdurabilmesinin en kolay yolu, giriş yaptığı ülke ile birebir eşitlik esasıdır. Yani bir ülkenin standart para biriminin diğer ülkenin standart*

<sup>615</sup> Royce, CP 2, ss. 127-128.

<sup>616</sup> Velu, s. 24.

<sup>617</sup> Smith, ss. 95-99.

*para birimine birebir bozdurulabilmesidir. Lakin bu pek mümkün değildir. O halde, iki ülkenin parası eşit şekilde nasıl değiş tokuş edilecektir? Böyle bir durumda gezginin kendi ülkesinin parası ile yeni ülkenin parasının 'eşit değeri' arasında bir yorumlama yapması gerekmektedir. Bu yorumlamayı yapabilmek için onun yorum topluluğuna- bu örnekte yorum topluluğu Uluslar- arası Kambiyo Topluluğuna- başvurarak iki para birimi arasındaki paritenin ne olduğunu belirlemesi gerekmektedir.*<sup>618</sup>

Royce'un vermiş olduğu bu örnekten de anlaşılmaktadır ki, yorum olmadan salt algılama ve kavrama yoluyla bir şeyleri değerlendirmek ve doğru sonuç almak mümkün görünmemektedir. Royce, felsefeye sadece kavram ya da algı işi olarak bakmaz. Yorum sayesinde bir parçası olduğumuz dünyamız ve kendimiz hakkındaki düşüncelerimizi açıklar ve birleştirebiliriz.

### **b) Yorumun Doğası**

Royce'a göre bir yorum daima üç terimli bir ilişkiden meydana gelir. Teknik ifadeyle yorumda üçlü bir ilişki vardır. Bunlar: İlk olarak yorumcu, daha sonra yorumlanan nesne ve en son olarak da yorumun kendisidir. o, bu üçlü yapının daha iyi anlaşılması için çeşitli örnekler verir. Mesela, eski Mısır üzerine araştırma yapan bir uzmanın bir kitabeyi çevirdiğini varsayalım. Yorumlamanın üçlü yapısını, Royce üzerine çalışmaları olan John Smith, şematik olarak şöyle gösterir:

A. Mısır dilinde yazılmış metin

B. Çeviri

(Kitabe formunda işaretler)

(Olası İngiliz okuyucusu)

C. Çevirmen

(Mısır Uygarlığını inceleyen kişi)

C, A'nın eşdeğerini B tarafından anlaşılabilir bir dilde sağlamak koşuluyla A'yı yorumlar. Açıkça anlaşılmaktadır ki çevirmen, orijinal işaretler ile olası İngiliz okuyucusu arasında çeviri yoluyla aracılık yapmaktadır. Diğer bir deyişle C, A'nın eşdeğerini 'B' tarafından anlaşılabilir bir biçimde ortaya koymak suretiyle A'yı

<sup>618</sup> Royce, CP 2, ss. 131-132. Bkz. Koç, s. 99., Bebe, G., **The Interpretive Role of The Religious Community in F.Schleirmacher and J. Royce**, Edwin Melen Press, USA, 1999, ss. 27-28

yorumlamaktadır.<sup>619</sup> Burada vurgulanması gereken husus, yorumlama yoluyla bir anlayış köprüsü oluştururken, geçmişin değerlerini muhafaza edebilmektir. Ayrıca, bir metni yorumlarken gereği gibi bir anlamının gerçekleşebilmesi için onun yalnızca metni anlamakla kalmaması ve metnin oluşturduğu bağlamın, metnin kendisine yorumlandığı kişinin düşünce yapısını ve içinde bulunduğu bağlamı da kavrayabilmesi gerekir.<sup>620</sup> Öyle ki, bir yorum sadece üç terimi kapsayan bir ilişki değildir. Aynı zamanda onları belli bir düzen içine getirmektir. Üç terimden biri yorumcudur; ikinci terim obje, kişi, anlam ya da yorumlanan metindir. Üçüncü kişi yorumun iletildiği şahıstır.<sup>621</sup>

Bir diğer örnek de, bir insana kendi kendisiyle ilgili olarak yorum yapması söylendiğinde, bu durumda kişi üçlü bir ilişki içinde olur. Genelde böyle bir durumda insan önceki sözlerini, kararlılığını günlüğüne yazdığı yazıyı okuyarak, şimdiki zamandan kendi geçmişine ait ifadeleri yorumlar. Genellikle ‘geçmiş benini’ bir parça “gelecek benine” yorumlar. Kişinin bu iç konuşmasına dâhil olan üç kişi vardır: “geçmiş ben”, “şimdiki ben” ve “gelecek ben”. Burada görünüşte yalnızca bir kişi olmasına rağmen, üçlü bir ilişki görülmektedir. Böyle bir durumda kişi, sözlerini, notlarını, kayıtlarını ve eski mektuplarını hatırlayarak, bunları kendi beninin geçmişinin bir ifadesi olarak yorumlar. Şimdiki kişiliğiyle ile geçmiş öyle bir yorumlanır ki, onun fikirleri gelecekteki kişiliğine aktarılabilir. Netice itibarıyla geçmiş, şimdi ve geleceğin en genel farkı, yorum sürecine ilişkin olarak düşünüldüğünde yeni bir ışıktaki ortaya konur. Şimdi, potansiyel olarak geçmişin geleceğe olan yorumudur.<sup>622</sup> Şimdiki kişiliği ile kişinin geçmişini yorumlaması ve bu yorumun sonucunu gelecekteki kişiliğine aktarmasında, mesela ‘o sözü verdiğimde niyetim buydu. Yazdığım ya da vaat ettiğim işte budur. Bu nedenle bugün bu şekilde davranıyor ve geleceğe dönük planlama yapıyorum’ diyebilme imkânı bulur.<sup>623</sup> Geçmiş ben, belli bir modda bu üçünden daha fazla önemli olarak görünür. Gelecek ben, istekli olduğumuzda, bazen en önemli bendir. Şimdiki ben, farklı bir özelliğe sahiptir. Bu ‘üçlü ben’ daima topluluk yaşamını devam ettiren değişimdir. Geçmiş ben, şimdiki ana kadar bir bendir. O sürekli gelişir. Gelecek ben, bize onu yaratıcı ve peşinden giden olarak görünür. Bu üç ben, birbirleriyle daima iletişim

<sup>619</sup> Smith, s. 83. **Bkz.** Royce, *Metaphysics*,. Ed. by William Ernest Hocking, Richard Hocking and Frank Oppenheim, State University of New York Press, 1998. s. 24. Royce’un bu eseri onun 1915-1916 yılları arasında, vermiş olduğu toplam dokuz dersten oluşmaktadır.

<sup>620</sup> Koç, ss. 103-104.

<sup>621</sup> Royce, *CP 2*, s. 142.

<sup>622</sup> Royce, ss. 144-147.

<sup>623</sup> Koç, s. 104.

halindedir. Şimdiki ben, geçmiş beni hatırlar. Gelecek ben, şimdiki ben'le ümit edilir. Her insan üçlü bir ben'e ait olan topluluktur. Bu nedenle bir 'ben' bir topluluktur. Royce'a göre topluluk aslında bir insandır. Eğer 'ben', tutarlı bir yaşamı ifade ederse, o topluluk bir insan olarak eylemde bulunur.<sup>624</sup>

Kısacası Royce, yorumlamanın üçlü yapısını yani yorumlama sürecinin içerdiği üç terimi en genel Yorum Topluluğu olarak adlandırır. Mesela, A'nın C tarafından yorumlanması arzu ediliyorsa ve B kendisine yorumlanan A hakkında bilgi sahibi olmayı arzuluyorsa ve A ile B arasında yorumlarıyla aracılık eden C mevcut ise, bu durumda en basit "yorum topluluğu" oluşmuş demektir.<sup>625</sup> Royce'un yorum topluluğuyla ilgili düşüncelerine ileriki bölümde değineceğiz.

Filozofumuz, hem algının hem de kavramın tabir caizse, kendi kendini sınırlayan bir süreç olduğunu ifade eder. Ona göre bir yorum daha ileri bir yorumu gerektiren ve yorumlanabilen zihinsel ve sembol ifadelerin temelini gerektirir. Çünkü o, bizzat üçüncü bir varlığa iletilir. Öyle ki yorum, sadece sosyal bir süreç değildir, aynı zamanda sosyal ayrılık gibi şeylerle kesintiye uğrayan bir süreçtir. Bizzat yorum süreci idealde sonsuz bir yorumlar dizisini gerektirir. Bir taraftan algı ve kavram arasındaki yorumun biçimsel farklılığı, diğer taraftan olası psikolojik sonuçların sonsuz bir değerini kapsayan bir farklılık vardır. Yorum, algı alanından sonsuz bir şekilde daha zengin olan bir dünyada yaşar. Çünkü onun keşifleri devamlı olarak sosyal ilişkilerimizin tükenmez kaynaklarıyla yenilenebilir. En basit şekilde bile, günlük yaşamımızın en saçma ve en önemsiz yorumu bile, gözün görmemiş olduğu şeyi görür, kulağın duymamış olduğu şeyi duyar. Yorum, aslında manevi olan bir objeyi arar.<sup>626</sup>

Görülüyor ki, yorum süreci bir zaman süreci ve birbirine bağlı olmanın ne kavramsal ne de algısal düzeyde bilinebileceğini, bilakis yorum sayesinde bilinebileceğine işaret eder. Şüphesiz ki yaşam, bir konuşma ya da bir dua olabilir, fakat makul bir varlığın hayatı hiçbir zaman saf bir algı değildir. Bu nedenle yorum, yaşamda ideal değere sahip olan her şeyin gerekli bir unsurudur. Nitekim her yorumlama geleceğe yönelik olduğundan Royce, aynı zamanda yorumlama sürecinin doğası gereği sonu gelmez bir süreç olduğuna dikkat çekmek ister. Yani her yorumlama sonu gelmeyen bir yorumlama zincirini içeren üst yorumlara ihtiyaç göstermektedir. Çünkü her mevcut eylem geleceğimizi yorumlar.

<sup>624</sup> Josiah Royce, **Metaphysics**, s. 45.

<sup>625</sup> Koç, 104.

<sup>626</sup> Royce, **CP 2**, ss. 147-151.

Royce, düşüncelerini maddeler halinde şu şekilde özetler:

1. Algı dünyası ve kavram dünyasına ilaveten bir yorum dünyasını dikkate alırız.
2. Algı, kavram ve yorum gibi üç süreci birbirinden ayırt eden özellikler, kendi mantıksal ve biçimsel özelliklerini psikolojik duyguya eşlik ederek, yöneldiği objeyle yapmak zorundadır.
3. Mantıksal ve biçimsel olarak düşünüldüğünde yorum, aslında üçlü olan ilişkiyi içermesi nedeniyle kavram ve algıdan farklıdır.
4. Psikolojik olarak yorum, kendi amacı içinde aslında sosyal bir süreç olması nedeniyle algı ve kavramdan farklıdır. Yorum her anlaşılır konuşmaya eşlik eder. Yorum bizim kendi yaşamımızı kendi kendimize yorumladığımız, şuurlu bir iç konuşmaya dönüştürebilir. Derinlemesine düşünme kendi kendine yorum yapmada bir çabadır.
5. Hem mantıksal hem de psikolojik olarak yorum, bu sonraki sürecin her birinde en azından görünüşte dışsal olan bir dünyanın gerçeklerinden farklıdır. Yeni algı ve kavram eylemi için ihtiyaç, algılanabilen ve kavranılabilen yeni gerçeklerin varlığıyla şu kadar ki, keyfi olarak belirlenir olarak görünür. Her yorum zihinsel bir etkinliğin ifadesi olarak bizzat olası bir yorumcuya iletilir ve yorumlanmayı talep eder. Yorum devamlı değildir, fakat gelişigüzel olarak ortaya konan yorum sürecinin kesintiye uğraması yorum eylemine yabancı duygu ve kaynaklardan oluşan bir yorum sürecini devamlı hale getirmez.
6. En genel yapısını şu an elde ettiğimiz bu yorum dünyasına kısa bir bakışla benler ve toplulukların var olduğunu kabul ederiz. Geçmiş, gelecek ve ruh alanı ne verimsiz kavramların ne de birbirinin içine nüfuz eden algıların karmaşık akışına hiçbir zaman önem vermez.<sup>627</sup>

Royce'un tüm bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki yorum, özü itibariyle sosyal bir süreç olmakla kalmaz, aynı zamanda bir kez başlatıldığında yalnızca ölüm ya da topluluktan ayrılma gibi uç durumlarda dışsal ve keyfi bir kesilme ile durdurulabilen bir süreçtir. O halde yorumlama süreci kendi içerisinde sonsuz bir yorumlama dizisine ihtiyaç göstermektedir. Yorumlar, günlük yaşamımızın en yalın, en önemsiz yorumları dahi olsa, gözün görmediğini, kulağın işitmediğini idrak

---

<sup>627</sup> Royce, **CP 2**, ss. 157–161.

etmeye imkân vererek Tanrı, evren ve insan hakkında bütünleştirici bir yaklaşıma olanak sağlayacaktır.<sup>628</sup>

### c) Yorum ve İşaretler Doktrini

İşaret diyebileceğimiz “*sign*” terimini ilk olarak C. S. Peirce, (1839-1914) bir kimsenin bir yoruma verdiği objeye ad olarak kullanmıştır; ancak Peirce’nin bu doktrini, metafizik bir sistemin temelini oluşturmak için değildir. Royce, yorumlamanın üçlü yapısını oluştururken ağırlıklı olarak Peirce’in düşüncelerinden etkilenmiştir; fakat onun kavramı kullanışı ve ele alış biçimi Pierce’den farklıdır. Pierce’e göre, algılar kendilerine has objelere sahiptir. Kavramlar ise tek evrensel objelere sahiptir. Pierce için en soyut tanımında bile bir işaret, bir yorumu belirleyen şeydir. İşaret, aynı zamanda bir zihin ifadesi olarak ta adlandırılır. Bir kimse, işaretin kendi özünde ya bir zihni, ya da yarı-zihnin fonksiyonlarını yerine getiren bir obje olduğundan bahsedebilir. Mesela: bir saat kadranı, bir rüzgârgülü ya da bir el kol hareketi bir işarettir. İki türlü sebep bizim onu istememize neden olur. Bu sayılanlar bir zihni ifade eder ve işaret, işareti yapan arasında bir arabulucu olarak eylemi yapacak olan bir diğer zihinle bir yorumu ister. Bir işaretin yorumu kendi içinde yorumcunun zihninin ifadesidir. O, yorumu gerektiren yeni bir işareti meydana getirir. Son verilmeden süreç, keyfi olarak yorumlanmadıkça devam eder. Birçoğu tamamen metafizikten farklı olarak sadece mantıksal bir tez olarak öne sürülebilir. Bir işaret o zaman, varlığının bir yorumu gerektirdiği objedir. Pierce işaretlerin sadece mantıksal bakış açısıyla düşünülmesi gerektiğine ve onların yeni ve aslında önemli bir kategoriye meydana getirdiğinde ısrar eder.<sup>629</sup> Kısacası Pierce, doğrudan algı ya da anlık sezginin nesnesinden farklı olarak herhangi bir düşünce nesnesinin, doğası itibarıyla bir işaret olduğunu yani anlaşılabilmeden önce diğer işaretlere referansla bir yorumlama süreci gerektiren problematik bir nesne olduğunu kabul eder.<sup>630</sup>

Kuşkusuz Pierce, bir düşünce ya da fikri işaret olarak görür. Ona göre bir işaret, kendinden bağımsız bir nesneyi göstermek için kullanılan herhangi bir şeydir. Örneğin üçgen sözcüğü bir geometrik şekli ifade eden ve gösterilen bir işarettir. Pierce, bu işaretin kullanıldığı durumun betimlenmesinde üç ayrım yapar:

a. İşaretin kendisi (söylenen ya da yazılan “üçgen” sözcüğünün kendisi),

---

<sup>628</sup> Koç, s. 106.

<sup>629</sup> Royce, CP 2, ss. 282-283.

<sup>630</sup> Fuss, s. 104.

- b. İşaretin nesnesi (tasarlanmış bir nesne olarak 'üçgen'),
- c. İşaretin yorumu, özgün işaretin yorumlanması ya da dönüşümü olarak işlev gören diğer işaret üçgen yorumu olarak "üç-kenarlı-yüzeysel şekil" ifadesi kullanılabilir.<sup>631</sup>

Royce, Pierce'in bu işaret mantığından hareketle evrenin gerçek işaretlerden oluştuğunu ve yorumlarından ibaret olduğunu iddia eder. Ona göre gerçek zaman düzeninde dünyadaki olaylar işaretlerdir. Onlar bizim kendi tecrübemizin devamlı olarak örneği olduğu yorum eylemleriyle ya da yorumcularla takip edilir. Tarih bu tip yorumlardan oluşur. Bu yorum eylemleri kendi seyri içinde zaman düzeninde yeni işaretlerle ifade edilebilir. Bu ifadelerin ardışıklığı ve yorumları evrenin tarihini meydana getirir. Deneyimimiz neye örnek olursa olsun, metafizik işaretler doktrinimiz tüm dünyayı içerir ve genelleşir. Royce, bu işaret terimini sadece teknik bir terim olarak kullanır. Ona göre, her yorum eylemi karşılıklı zıtlıklar, birbirinden ayrılmış düşünceler, zihinler ve amaçlar arasında arabuluculuk yaparak yaşam içinde birliği takdim etmeyi amaçlar. Eğer biz geçici dünyayı kendi bütünlüğü içinde düşünürsek, bu dünya bizzat sonsuz bir şekilde karmaşık işaretleri oluşturur. Bu işaret bir bütün olarak tüm zamanın özet bir araştırmasında kapsadığı bir tecrübe yorumlanır. Bunlar bizim yorum dünyamızın doktrininin saf bir taslağıdır. Royce, bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetler:

*Yaya geçidinde bir trafik işaretini gördüğünde, hiçbir zaman gerçek trafik işaretinin ne olduğunu onu algılamaya devam ederek ya da sadece onun yapısını kavramaya çalışarak keşfetmezsin. O işaretin ne olduğunu sadece okuyarak öğrenebilirsin. Çünkü o işaretin gerçek varlığı bir yol gösterici olarak kendi doğasında yoruma ihtiyaç duymayı ve bir yöne işaret etmeyi oluşturur. Gerçek trafik işaretini bilmek için onu kendi yorumunu yaptığı olası bir dinleyiciye yorumlamayı öğretmen gerekir. Kendi yorumlarını ilettiğin bu varlık senin bireysel beninden farklı bir ben olmalıdır. Eğer trafik işareti hiçbir şekilde bir işaret değilse, dünyadaki varlıklar ne bireysel algı objeleri ne de kavram için uygun objelerdir. Eğer trafik işareti gerçek bir işaretse, dünyada en az üç farklı zihni oluşturan bir topluluk vardır. İlk önce amacı bu işaretin yapısında ifade edilen bir yöne dikkat çekmektir. Trafik işaretinin gerçekten dikkat çektiği bir zihin vardır. Trafik işaretini öğrenmeye hevesli yayaya yorumlayan üçüncü bir zihin olmalıdır. Eğer yaya işaretin nasıl okunacağını bilirse, onun kendi yorumu olabilir; fakat üç farklı zihni fonksiyonlar olduğu gibi kalır. Amacını işaretin ifade ettiği zihnin fonksiyonu vardır. İşaretin yorumuyla yol gösterilen bir zihin vardır. İşareti okuyanın yeterli olduğu bir yorumcunun fonksiyonu vardır. Tüm*

<sup>631</sup> Thilly, s. 478. **Bkz.** Koç, ss. 106-107.

*bu üç zihin ve fonksiyonlar gerçek olmalıdır ve farklı olmalıdır, bir gerçek topluluğa biçim vermelidir*<sup>632</sup>

Öyle ki Royce, deneyimlerimizin bir işaretler alanı olduğunu iddia eder. Ona göre, tecrübe gerçeği trafik işaretine benzer. Hiçbir zaman algı ya da kavrama başvurarak onların ne olduklarını etraflıca anlayamayız. O, deneyimin pragmatistlerin ifade ettiği bir bilgi türü açısından tanımlanamayacağı kanaatindedir. Şüphesiz, geçmiş ve gelecek gerçek tecrübelerimiz ne sadece saf bir algı, ne sadece saf bir kavram, ne de herhangi şimdi var olan bir anı, geçmişte bir olay hakkında şu ana ait olan düşüncemiz doğrulayabilir. filozofumuz, pragmatistleri eleştirerek geçmiş ve gelecekle ilgili herhangi bir düşüncenin şimdi işe yaraması açısından tanımlanamayacağını iddia eder. Geçmiş ve gelecek zaman sadece yorumla bilinir. Geçmiş zamanı biz, gerçek olarak dikkate alırız. Çünkü hafızalarımızı yorumlara sahip olan ve ihtiyaç duyulan bir işaretler olarak düşünürüz. Beklentilerimiz şimdiki eylemlerimizle, gelecekteki benlerimize göre yorumlanır. Bu nedenle, geleceğin bir işareti olarak beklentilerimizi dikkate alırız. Royce açısından yorum dünyası doktrini, geçmiş ve gelecek zamana istinaden bütünde kullanılan ve önceden varsayımların tüm gerçekliğine uzanır. Hafızalarımız geçmişin, beklentilerimiz geleceğin işaretidir. Geçmiş ve gelecek bu işaretlerin kendi gerçek yorumlarına sahip olmasıyla gerçektir.<sup>633</sup>

Görülüyor ki Royce, en geniş anlamda bir “işaretin” yorumlama gerektiren bir nesne olduğunu kabul eder. İşaret, bir zihnin fonksiyonlarını gerçekleştiren nesne olarak dile getirilir. Mesela: bir kelime, saat kadranı, yelkovan ve jestler, bir işarettir. Bu sayılanlar bir zihni ifade eder ve işaretler arasında ya da işareti yapan ve işaretin kendisine yorumlandığı kişi arasında aracı görevi üstlenen bir diğer zihin yoluyla yorumlamayı gerektirir.<sup>634</sup> Tecrübemizde ortaya çıkan tüm problemler ve farklılıklar işarettir. Bu nedenle işaretler daima yoruma ihtiyaç duyar. Evrendeki olayların tüm hakikati bu işaretleri elde eden yorum hakikatini oluşturur. Royce’a göre, kendimizle ilgili düşüncelerimiz geleceğimiz hakkında niyet ve ümitlerimizin bir yorumuyla bağlanan geçmişimizin bir yorumudur.<sup>635</sup> Düşünürümüz, işaretin yorumu belirleyen bir şey olduğunu iddia eder.<sup>636</sup>

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, her yeni yorum yeni bir işaretin yaratılmasını sağlayarak sonsuz yorumlama faaliyetine katkıda bulunmaktadır.

<sup>632</sup> Royce, **CP 2**, ss. 286-288.

<sup>633</sup> Royce, **CP 2**, s. 290.

<sup>634</sup> Royce, **CP 2**, s. 109.

<sup>635</sup> Velio, s. 92.

<sup>636</sup> Kuclick, s. 213.

Görmüş olduğumuz üzere Pierce'in işaretler teorisi, Royce'un yorum teorisi için çok önemlidir. O, Pierce'in bu teorisini kendi yorum teorisine uygulamıştır.

#### d) Yorum Topluluğu

Royce'un en olgun felsefi düşüncesi "yorum topluluğu"dur. (*The Community of Interpretation*) Onun bu düşüncesi tüm felsefi kariyeri boyunca düşündüğü ve yazmış olduğu en önemli problemlere çözüm sağlar. Royce, 1915'te kendi şerefine verilen bir yemekte şöyle söylemiştir: "Benim en kuvvetli güdülerim ve problemlerimin 'topluluk düşüncesi' hakkında ortaya çıkmış olduğunu hissediyorum; bu düşünce sadece derece derece benim açık bilincime gelmiş olmasına rağmen."<sup>637</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Royce'un üzerinde Kant ve Pierce'in derin bir etkisi vardır. O, özellikle Pierce'in çalışmalarına çok şey borçlu olduğunu her fırsatta dile getirmiş ve onun şu düşüncelerini dikkate değer bulmuştur.

1. Doğruluğun ve gerçekliğin nihai anlamda garantisi olarak topluluk düşüncesi
2. Yorumlayıcı belirleyen olarak bir işaret (sign) düşüncesi
3. Karşılaştırma (comparison) düşüncesi
4. Ben'e (*self*) ilişkin sezgisel (*intuitive*) bilginin mümkün olmadığı düşüncesi
5. Her ben bilgisinin esas itibarıyla hem diğer ben'lerle ilişkiyi hem de belli işaretlerin yorumunu içerdiği düşüncesi.<sup>638</sup>

Öyle ki filozofumuz, yorum topluluğu teorisine ulaşmak için Pierce'in "işaretler teorisinden" faydalanmıştır. Pierce'in "işaretler teorisi", yorum doktrini olarak bilinen bütün bir yeni doktrin içinde ifade edilenler şunlardan oluşmaktadır: Anlama, kavrama, ayarlama ve yorumlama. Pierce için yorum, üçlü bir işaret ilişkisini temsil eder: Özne, nesne ve yorum. Algılama objesi bireysel olarak var olan bir şeydir. Kavramların objesi ise evrenselidir. Yorum kendi objesi olarak bireysel ve evrensel şeylere sahip olmadığı gibi aynı zamanda işaretlere de sahip değildir. Bu nedenle en özgün kavram olan işaret, Pierce için bir yorumu belirleyen şeydir.<sup>639</sup>

---

<sup>637</sup> Smith, s. 3.

<sup>638</sup> Smith, s. 20.

<sup>639</sup> Velio, s. 8

Bu düşünceler ekseninde Royce, yorumlama kuramının temeline tutarlılık (*coherence*) ve olumsallık (*contingency*) gibi iki temel kavram yerleştirerek, topluluk bağlamında geçmiş ile bugünü birbiriyle ilişkilendirebilme imkânı bulur.<sup>640</sup> O, Pierce gibi bireyin belli bir topluluk ile kendini özdeşleştirmek suretiyle tutarlılık elde edebileceğini düşünür ve bireysel irade ile komünal irade arasındaki tutarlılığın gelişiminin şüphesiz uzun zaman alacağını vurgular. Bu zamansal süreç, bireysel ve kolektif yaşamın maddi birer veri olarak ele alınamayacağını, onlar arasındaki tutarlılığın gelenekler ve adetler dâhilindeki bir dizi ideal tarafından yönlendirilen yorumlar sayesinde sağlanabileceğini göstermektedir.<sup>641</sup>

Yorum, felsefenin ana meselelerinden biridir. Filozofumuz Royce, yorumu aslında sosyal bilişsel bir süreç olarak adlandırmasının yanında, gerçekte de öyle olduğuna inanır. İnsan yorum yapan bir canlıdır, aynı zamanda topluluk içinde yaşar, kurtuluşu ve bir şeyin iç yüzünü anlaması bu iki özelliğe bağlıdır. Royce, yorumun psikolojik yönünün yaşamda bizim eş ve dostlarımızla olan ilişkilerimizde ortaya çıktığına işaret eder. Mesela bir çocuk şarkı söylerken bile genelde sosyal bir aktivite içerisinde. Her nerede bir yorum var ise, ne kadar az olursa olsun, açıkçası sosyal bir girişim ve yorumun üçlü bilişsel sürecini orada gözlemek mümkündür.<sup>642</sup>

Filozofumuza göre, bir topluluk kendi ortak geçmiş ve geleceğine sahiptir. Bu anlamda bir topluluk şimdiki üyelerinin hafızalarında mevcut olan eylemlerine işaret ettiğinde, kendi geçmişinden bahseder. Aynı zamanda bir topluluk ortak bir geleceğe sahiptir; çünkü o topluluğun üyeleri, kendi ortak ümitleri olarak ifade edilen belli bir genel amaçların başarısına düşkündür. Şimdiki nesil tarafından bilinen, geçmişte meydana gelen şeyler bir yorum sürecidir ve bu sürecin bir sonraki nesil tarafından nasıl hissedileceği bir zaman meselesidir ve o bizim tarafımızdan bilinemez, onlar hakkında gelecek nesil karar verecektir. Bu nedenle Royce'a göre bir topluluk bir zaman sürecinin ürünüdür ve bu, yorum topluluğunun ana özelliklerinden biridir. Her yorum eylemi en azından üç kişiyi gerektirir ve o üç kişi bir topluluğa biçim verir. Yorum sürecinin yardımıyla her karar sonraki nesle aktarılır. Öyle ki, bizim bugün karar verdiğimiz şeyin gerçek bilgi olup olmadığı bir

---

<sup>640</sup> Royce, **Metaphysics**, s. 47.

<sup>641</sup> Koç, s. 114.

<sup>642</sup> Royce, **PC 2**, ss. 168-169.

sonraki neslin onları kabul edip etmesine bağlıdır. Bu nedenle Royce için tüm gerçeklik şimdinin, geçmiş ve geleceği yorumladığı bir sistemdir.<sup>643</sup>

Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse düşünürümüze göre yorum yapma arzusu, bu üç beni (self) bir topluluk yapma girişimidir. İnsan arkadaşı ya da komşusu hakkında bir başka birisine yorum yapma arzusu duyar. Bu yorum yapma olayı öyle ki, medeniyetlerin bile insanların yaptıkları yorumlardan oluştuğu düşüncesine götürür. İnsan, arkadaşını bir başkasına yorumladığında bu üçü, arzu edilen yorumun birliği içine girer. Başarılı bir yorum görüşü bir yorumcu olarak kişinin kendi amacının başarıya ulaşmasıyla olur.

Bunu şematik olarak şöyle gösterebiliriz:

- a. Yorumcu
- b. Yorumcunun ilettiği mesaj
- c. Mesajın iletildiği kişi

Royce'a göre bu üçü bir topluluğu meydana getirir. Buna teknik anlamda “topluluk” (*community*) adı verilir. Bu topluluk da “yorum topluluğudur” (*The Community of Interpretation*)<sup>644</sup>

Kişinin yorumunun doğruluğunu tanımlamak zorunda olması sadece pragmatik terimlerde olamaz. Bir toplulukta yorumcu en önemli bir yere sahiptir. Çünkü topluluk bir yorum topluluğudur. Royce, yorumlarımızın başarıya ulaştığı oranda daha basitten yükseğe doğru topluluğun gelişmesiyle bir yorum topluluğunun etik ve dini öneme sahip olacağına inanır. Yani, şimdiki sosyal dünyanın pazar yerlerinde var olan yorum topluluğu ya da modern toplulukların diplomatik ilişkilerinin temelinde yer alan yorum topluluğunun ideal amacı nadiren üyelerinin zihinlerinde vardır. Bu ideal amaç onların bilinçli bir şekilde duygularını yönetiyor olarak görünen bir sevgi değildir. Neticede bu bir algı ya da kavram değildir. Bir yorum topluluğuna sadakat için tüm diğer gerçek sadakat biçimiyle giriş yapmak gerekir. Royce'a göre, bir sevgi topluluğu bir yorum topluluğunu meydana getirir. Bu sevgi topluluğunda birey ve mutlak tamamen uzlaşmış ve seçkin olarak ifade edilir.<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> Velio, s. 8.

<sup>644</sup> Royce, **PC 2**, ss. 208-211.

<sup>645</sup> Royce, ss. 213-219.

Diğer taraftan düşünürümüz, bir insanın sahip olduğu durumun genellikle sadece kendi durumu olmadığını ileri sürer. Ona göre, kişinin kendisiyle alakalı olarak içinde bulunduğu durum tüm sosyal düzeni ilgilendirir. Nitekim belli bir davaya sahip olan bir kimse, sadece kendi doğru ve yanlışlarıyla var olamaz, aynı zamanda tüm sosyal arzunun da doğru ve yanlışlarıyla var olur. Bu kişinin davasıyla ilgili kararı kendisi dışında pek çok kimseyi de etkiler. Bazen korunabilir, bazen kazaya uğrayabilir. Hasta olan kişinin hastalığı sadece tıbbi bir olay değil ve sadece bireysel talihsizlik değil, aynı zamanda bir sosyal hareket olayıdır. Onun ailesi ve belki de ülkesi bu tek olay nedeniyle etkilenir. Mesela, Napolyon'un sağlık durumu ömrünün son yıllarında tüm gelecek Avrupa tarihini etkilemiştir. Royce'a göre bir yorum topluluğu daima var olmalıdır.<sup>646</sup>

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Royce'un "yorum topluluğu" olarak adlandırdığı düşüncenin amacı, eninde sonunda bilimsel bilginin nesillerden bilim adamı nesillerine nasıl bağlandığını göstermektir. Bu "toplumsal olarak idrak edilen sonsuz bir sistem" olarak bir bilimsel bilgi problemi. Anlama ve idrak etmenin ötesinde bilgi, yorum açısından yaşamın birleştirilmesini talep eder. Bu nedenle eğer biz yorum anlamında bilimsel bilgi transferi problemini çözemezsek, o zaman yaşamın birlikteliğini nasıl mümkün hale getirebiliriz? Böylece parça ve bütünün birleşmesi sadece algı ve kavramla algılanamaz. Parçanın bilgi transferi süreciyle nesilden nesile bağlanmasını mümkün kılan yorum sürecine ihtiyaç vardır. Kuşkusuz, filozoflar dünyayı sadece kavramsal teorileri formüle ederek kavramazlar, aynı zamanda kendi görüşlerini temsil ettikleri medeniyetin anlamıyla yorumlarlar. Evrendeki zihnin anlamı her ne olursa olsun beşeri ya da ilahi, filozoflar tarafından bu gerçeklik aynı zamanda bir sonraki nesle bağlanmak zorundadır. Bu süreç sadece bir sonraki nesle filozofların görüşlerinin dönüşümünün sürecini çözdüğümüzde yapılabilir. Royce, kendi sonsuz yorumuyla bu problemi çözmeye çalışmıştır. Çünkü yorumla biz, fikirlerimizi açıklar ve kendimiz hakkında ya da genelde dünya hakkındaki fikirlerimizi anlamaya çalışırız. Eğer biz bu fikirlerin bir sonraki nesle nasıl dönüştürülebildiği ve daha ileri bir şekilde nasıl geliştirilebildiği ile ilgilenmezsek, o zaman bilgiyi elde etme yöntemi imkânsız hale gelir ve gelecekte de bir ilerleme olmaz. Bu nedenle nesiller arasındaki bilgi transferi problemi bilginin devamı ve birliğine sahip olmak için çok önemli bir sorundur.<sup>647</sup>

---

<sup>646</sup> Royce, s. 235.

<sup>647</sup> Velu, ss. 67-68.

Filozofumuza göre, her birey kendi algı ve kavramlarına ilişkin olarak iddialarını doğrulayabilir. Bu sonuç, yorumun sonuçları olan ortak objeler olarak sayılamazlar ve yorum ihtiyacının daima kendi kendini memnun etmek için bir meta-yorum olduğunu ifade eden sonsuz bir özelliği açığa çıkarmayı gösterendir. Bu nedenle bir yorum daima bir başka yoruma ihtiyaç gösterir ve bu süreç daima devam eden bilimsel bir aktivite olarak düşünülmelidir. Benzer zihni bir işlemle bir yorumun transferi, Royce'un meta-yorum olarak adlandırdığı şeydir. Bu kesintisiz yorum sürecinde bilginin sonsuz bir özelliği gerektirdiği meta-yorumla, "sonsuz bir bilgi özelliğine" işaret edilir. Böylece kendi kendinin kanıtı üzerine dayanan bilgi, Royce'çu görüş açısından hiçbir şekilde bilgi olarak değerlendirilemez. Bir neslin ölümünden sonra bilginin devamına imkân veren şey, bir yorum sürecidir. Bu nedenle bir sonraki nesle aktarılamayan bilgi ilerlemiş bilgi değildir. Bilimsel bilgi diğerleri tarafından analiz edilmeye bağlı olmalıdır. Etrafımızdaki dünya hakkında mutlak doğru olan bir yorum yoktur. Herhangi bir zamanın her bilimsel bir kararı değişime açıktır. Bilimsel bir topluluk tarafından belli bir dönemde doğru karar olarak değerlendirilen bilimsel karar, bir sonraki bilim adamı nesli tarafından değiştirilebilir ve yanlış olarak ta görülebilir.<sup>648</sup>

Görülüyor ki, bilginin devamlılığına imkân veren şey yorumlama sürecidir. Yeni nesillere dönüştürülerek aktarılamayan bir bilgi, ilerleyen bir bilgi değildir. Yorumlama sürecinin sonucu olan bilginin dönüşüm süreci, bir bilim adamları neslinin yok olmasından sonra da bilginin devam etmesine imkân verir. Dolayısıyla her bir yorum yeni bir yorumlama gerektirir. Mesela şu an ki nesil, bir sonraki nesle, mevcut bilgiyi analize tabi tutup test ederek, eleştirerek ve yorumlayarak aktarır. Mevcut bilgi "geçmiş beni", "gelecek bene" bağlayan ikinci bir benliği temsil eder. Bu nedenle yeni nesil, bilgiyi mevcut nesilden bir işaret şeklinde ve onu daha ileri bir şekilde geliştirerek alır. Böylece yorum, Royce'un savunduğu gibi sonsuz olur. Bir diğer deyişle yorum, daima ihtiyaç duyulan bir metottur. Royce'un terminolojisiyle kullanacak olursak, bir meta-yorumdur. Benler arasındaki bu üçlü bağ, o halde Royce'u daima sonsuz olarak değerlendirilmesi gereken bir yöntem olarak bir yorumu var kabul etmeye götürür. Çünkü yorum zinciri kesintiye uğrarsa, o zaman bilgide hiçbir ilerleme olmaz. Yorumlama süreci sosyal nitelikte olması sebebiyle kişinin ölümü ya da geçmişini içinde taşıyan topluluğun tümüyle yok olması gibi harici bir sebeple aksamadıkça sonsuza değin devam edecek olan bir süreçtir.

---

<sup>648</sup> Velu, ss. 69-70.

Bu nedenle yorum geçmişin, şimdinin ve geleceğin birbirine bağlı olduğu bir yöntemdir. Bu, yoruma üçlü yapıyı veren şeydir. Yorum topluluğu fikrinin özünde devamlılık fikri ve onun üçlü yapısının yer alması yeterince açıktır. Bu, bilimde mümkün olan ilerlemeyi oluşturan şeydir ve bilgi için sonsuz bir temeli sunar. Her metafizik ve mantıksal kavramlar, hakikat ve gerçeklik gibi bilginin dönüşümünü mümkün kılan yorum topluluğu açısından açıklanabilir. Gelecek, daima yorumun bir parçasıdır. Bizim bugün kabul ettiğimiz hakikatin, gelecekte de aynı hakikat olacağını garanti edemeyiz. Bu sonraki nesillere bağlıdır ve onların problemi olarak kalır. Toplumun her ferdi kendi amacına inanmalıdır. Sadakat ve sevgi, topluluğu koruyan ve onun ilerlemesini sağlayan bir şeydir.<sup>649</sup>

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Royce için yorum, algı ve kavrama ilave epistemolojik modeli tanıtan bir bilgi biçimidir. Ona göre, algı ve kavram üzerine dayanan anlama sadece yetersizdir. Çünkü bilgi idrak ve anlamının ötesine uzanır. Üstelik yorum açısından birleştirme talep eder. Bütün ya da parçanın birleştirilmesi hiçbir zaman sadece kavram ve idrakiyle sağlanamaz. Düşünürümüz, felsefeye sadece kavram ya da algı işi olarak bakmaz. Onun yorum anlayışı, insanın epistemik bir davranışını yorumlayıcı bir girişimdir. Şüphesiz ki, kavram ve algı bir anlama sürecinde kullanılır; fakat biz gerçek bilme sürecinin tamamlanamadığı yoruma ihtiyaç duyarız. Bilginin bir bilimsel topluluktan diğerine transfer edilmesi yorumla olur. Yorum sayesinde bir parçası olduğumuz dünyamız ve kendimiz hakkındaki düşüncelerimizi açıklar ve birleştirebiliriz. Böylece bilgi Royce'un "yorum topluluğu" olarak adlandırdığı yorumu talep eder. Bir diğer deyişle kendi kendine dayanan bilgi diğerleri tarafından analize maruz kalana kadar sadece bilgi olarak düşünülmez.

Royce'a göre, insanın esas merakı, algı ya da soyut özellikleri kavramak değildir; fakat insan Tanrı, evren ve kendisiyle ilgili olarak evrendeki yeri hakkında daha verimli bir yorumla meşgul olmak zorundadır. Çünkü yorum sürecinde akıl, kendi kapasitesini ve varlık tecrübesindeki işlevinin gücünü gösterir. Mesela A, C tarafından yorumlanmaya istekli ise, B de A tarafından yorumlanmaya istekli ise, her ikisi bir yorumcu olarak C'yi kabul etmede hemfikir ise, o zaman bu üçü bir yorum topluluğunu oluşturur. Çünkü her yorum eylemi üç özelliği barındırır ve bu üçü tamamen bir topluluğa biçim verir. Royce için topluluğun temeli bizzat yorumun doğasında yer almaktadır ve yorum bilişsel bir süreci gerektirir. Çünkü bu iki

---

<sup>649</sup> Velio, ss. 115-116.

ideanın işlevleri arasındaki arabuluculuk bir zihne benzer ve sonuç aynı zamanda yorum ihtiyacında olan diğer bir işaret olur. Bu nedenle dünyaya ait hakikat Royce'un görüşünde, bir anlamda sübjektif ilişkiler arasında temsil edilen yorumların bünyesini oluşturur. Bu düşünceden hareketle filozofumuz, hakikatin bilimsel topluluk üyelerinin ya da yorum topluluğu üyelerinin bizzat kendilerini adadıkları Tanrı olarak görür. Ona göre yorum topluluğu hakikati arar ve sonsuz bir yorum ağıyla bunu yapar; ancak bu topluluğun amacı gerçekliğe ulaşırsa, hakikat gerçeklik olarak düşünülür.<sup>650</sup>

O halde diyebiliriz ki yorumun ana hedefi ve amacı, var olan kopuklukları gidererek, bir yaşam birliğini sağlayabilmektir. Royce'a göre, bireyin üyesi olduğu yorum topluluğunun yaşamında bir birlik olduğu için dolayısıyla bireyin yaşamında da bu birlik olacaktır. Kısacası yorum topluluğu bireyin doğru, yanlış, hakikat, yanılsama gibi kavramların anlamını değerlendirebileceği bir bağlam oluşturur. Böylece tüm doğruluk ve yanlışlık ifadeleri komünal bağlama bağlıdır. Diğer bir deyişle nerede iki ya da üç kişi herhangi ciddi, ahlaki ya da bilimsel girişimde bulunmak üzere bir araya gelmişse, onlar herhangi bir bireyin sonlu iddialarının ulaşabileceğinden çok daha ötedeki bir hakikate inanırlar.<sup>651</sup>

John Smith, Royce'un topluluğun oluşum sürecini üç şekilde izah ettiğini söyler, bunlar şunlardır:

- 1) Bir topluluk bir amaca sahip olmalıdır ve buna sahip olmaya teşebbüs etmelidir. Çünkü onlar ideal benlerin bir parçasıdır ve topluluğun kendisidir.
- 2 ) Topluluk üyeleri arasında daima iletişim olmalıdır.
- 3) İdeal olarak topluluğun genişleyen benliğinde bazı olaylar baştanbaşa özdeş olarak ortaya çıkmalıdır.

Gerçek topluluk, içinde üyelerinin sadece kendi geçmişini ve umut edilen geleceğini sevdiği bir topluluk değildir. Royce için topluluk, muazzam bir yorum ağı bozulduğunda son bulur. Çünkü benler arasındaki manevi bağ tahrip edilebilir. Toplulukla ilgili olarak ideal yorum seviyesi muhafaza edilemez. Eğer topluluk korunabilirse, Royce bu gücü topluluk açısından sevgide bulur ve her şey ona

---

<sup>650</sup> Velu, ss. 71-79. **Bkz.** Josiah Royce, **War and Insurance**, The Macmillian Company, New York, 1914, ss. 47-48.

<sup>651</sup> Smith, s. 51.

bağlanır. Sevgi sadakattir ve nihayetinde anlayışın ötesine gider.<sup>652</sup> O zaman bir topluluğun bozulmasını önleyen şey nedir? Düşünürümüz açısından bir topluluğun bozulmasını önleyen şey, bir davaya bağlı olan sadakat ve o davaya bağlı olmayı birleştiren amaçtır. Öyle ki tüm yorum topluluğu, tamamen bilimsel yorum topluluğuna dayanır. Royce'un inançlı topluluk olarak adlandırdığı aziz topluluk, kendi üyelerinin ilahi bir varlık olarak Tanrı'ya ya da dini topluluk tarafından tasavvur edilen davaya sadık olmasını gerektirir.<sup>653</sup>

Öte yandan Royce, bir yorumun sadece topluluğun gerçekliğine ve amacına uygunsa doğru olacağını iddia eder. Kısacası gerçek dünya iki zıt düşünceyle oluşturulan ve arabulucuları ile yorumcuları olan (yorumcusu her kim ise) yorum topluluğudur. Eğer yorum gerçeklikse ve gerçekten tüm gerçekliği yorumlarsa, o zaman topluluk kendi amacına ulaşır ve gerçek dünya yorumcusunu kapsar. Hem yorumcu hem de topluluk gerçek olmadıkça, hiçbir gerçek dünya yoktur. Bu bağlamda şayet yoruma keyfi olarak ara verilmedikçe, yorum en azından sonsuz bir dizi farklı bireysel yorum eylemlerinin meydana gelmesini talep eder. Eğer gerçek dünya, sadece nitelendirilen yorum topluluğunu ihtiva ederse, bu yorum topluluğu kendi yaşamını bireysel bir dizi sonsuz yorumda ifade eder. Eğer bu yorum topluluğu, kendi amacına ulaşırsa, bu tüm zaman süreci bir biçimde amacının birliğini araştıran bir anlayışla yayılabilir.<sup>654</sup>

Josiah'a göre dünya, bizim kendimizi sadık bir şekilde adamamız gereken bir yorum topluluğudur. Oppenheim, burada şu soruyu sormadan edemez: Gerçek dünyanın evrensel bir yorum topluluğu olduğu ve tam bir birliğe doğru tüm sonlu benleri eğiten ve evrenin amacını bilen büyük bir yorumcuyla yönetildiği doğru mudur? Hangi kanıt bu evrensel iman hakikatine dikkat çeker? Ona göre, esasında Royce, insanın komşusunun zihnini ve inancıyla ilgili olarak dünyanın insan yaşamına nihai anlamı veren gerçek bir yorum topluluğu olduğu postulatı arasında doğrudan bir benzetmeye dikkat çekmiştir. Gerçekten de o, doğal dünya, insan zihni ve bilim mantığıyla sunulan işaretlerin inandırıcı uygunluğuna en yüksek derecede vurgu yapmıştır.<sup>655</sup> Böylece onun bütün felsefi sistemi bir anlamda bu "yorum topluluğu" düşüncesine egemen olan anlayıştır. Çünkü bu düşüncede

---

<sup>652</sup> Smith, ss. 75-76. **Bkz.** Rossella Fabbrichesi, "The Body of the Community: Peirce, Royce, and Nietzsche", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* Indiana University Press, 2010, C. 2., S. 1, s. 4

<sup>653</sup> Velu, s. 79.

<sup>654</sup> Royce, **CP 2**, ss. 213-219.

<sup>655</sup> Oppenheim, s. 168.

Royce, modern düşüncenin en zengin kavramlarından birini kabul etmiştir. Yani, en derin metafizik konular, bilgi problemleri ve dini konuları bu anlayışla ele almıştır.<sup>656</sup>

Buraya kadar üzerinde durduğumuz yorum topluluğu teorisini Hristiyanlık açısından değerlendirirsek, Royce Hristiyanlığın vahye dayalı bir din olmadığını, aksine onun akla, tarihsel olumsuzluğa, etik gerçekliğe, dini deneyime dayanan ve yorumlamayı esas alan bir din olduğunu ifade eder.<sup>657</sup> Nitekim o, Hristiyan din felsefesini makul bir temel üzerine oturtmak istemiş, sadece Hristiyan olan ya da olmayan tüm sadık toplulukların gelişimindeki geçici süreçlerin anlamını ve aynı zamanda tüm insanların bu durumunu yorumlamaya çalışmıştır. Bu makul gerçeklik temeli üzerinde; bir işaret gönderen, işareti alan ve işareti yorumlayan süreç vardır. Bu düşünceler ekseninde filozofumuz, Hristiyan din felsefesi gerçeğinin düşüncesini oluşturmuştur.<sup>658</sup>

Royce, Hristiyanlığın ortaya çıkış tarihiyle ilgili olarak pek çok ilmi düşüncenin kendisini hayal kırıklıklarına uğrattığını iddia eder. Yani ilk kiliselerin İsa'nın döneminde mi, yoksa havarilerin döneminde mi ortaya çıktığı konusunda bir mutabakat yoktur. İsa'nın görüşlerinin ne olduğu bilinir. Fakat bu görüşlerin nasıl ortaya çıktığı konusunda hiçbir teori yoktur. Öyle ki, şu an için kilisedeki ruhun varlığı olarak adlandırılan şey Paul'un tanımladığı biçimde yani Paul'un yazdığı mektuplar, söylenen sözler, efsaneler ilk geleneğin kurucuya attığı hikâyeler vb. bilinir. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

*Ben, asla Hristiyanlığın gerçek kurucusunun Paul olduğunu hiçbir zaman düşünmedim. İlk Hristiyan topluluğunun dini tecrübesi ve özellikle Paul'cu kiliselerin, İsa'nın kişiliği doktrininin dogmatik formülasyonunu ve bütün bir gelişmenin temelinde daha derin bir duygu olarak yer aldığı tezi yeni bir tez değildir. Benim ifade ettiğim biçimde bu iddia, en önemli anlamını toplulukların doğasının bir yorumuyla zihnimde alır. Bu yorum, beşeri bir tecrübe açısından formüle ettiğim bir görünüme sahiptir. Bu görünüm, teknik olarak metafizik bir görünümdür.*<sup>659</sup>

Royce, uzun bir tarih boyunca Hristiyan topluluklarının zihninin, İsa'nın mesajıyla beslendiğine işaret eder ve bu durumun hem bireysel hem de toplumsal açıdan bir kurtuluş vaadini gerektirdiğine vurgu yapar. Öyle ki ona göre, ilk yirmi beş yıllık dönemde Hristiyan topluluğu kendisini hem İsa hem de onun kilisesini

<sup>656</sup> Josiah Royce, **Fugitive Essays**, With An introduction By Dr. J. Loewenberg, Harvard University Press, Cambridge, 1920, s. 37.

<sup>657</sup> Koç, s. 118.

<sup>658</sup> Oppenheim, s. 170.

<sup>659</sup> Royce, **CP 2**, ss. 336-339.

tüm insanlara anlatma göreviyle özdeşleştirmişlerdir.<sup>660</sup> Bu bağlamda Royce, Paul'cü kilise ile tarihsel Hristiyanlığı karşılaştırmak ister ve asli olanla tarihsel olanı bir araya getirip modern problemlere ışık tutması için bu çaba içine girdiğinden bahseder.

Royce, kendince bir kurgu yapar ve şöyle bir şey düşler:

*Bir Yunanlı filozofu düşünelim, kendi kültürü ve felsefesi içinde eğitim almış olsun. Sonradan azizler ve din adamları tarafından Hristiyan olması istensin ve din değiştirsin. Bu Yunanlı kişiye Hristiyanlıkla ilgili temel bilgilerle donatılıp Mesih'in geleceği ve kilisenin onun ruhunu taşıdığı yeryüzündeki gölgesi olduğu söylensin, uzun bir uykuya dalsın ve epeyce uyandırılmasın, ta ki günümüzde uyandırılmış olsun. O, günümüzdeki problemlerle geçmişte kendisine öğretilen şeyler arasında farklı problemler ortaya çıktığını anlayacaktır. Çünkü kendisine beklenen Mesih'in gelmesinin yakın olduğu, dünyanın kötülüklerinden ve zulümlerinden kurtulmasının an meselesi olduğu anlatılmıştı. Hâlbuki bunun bir yanılgı olduğunun farkına uyandığında varmış oldu. Çünkü kıyamet gelmemiş ve İsa tekrar dirilmemişti, zaferini gerçekleştirmemişti.*

<sup>661</sup>

Royce, Havari Paul'un en hararetli ve görünüşte ilham verici sözlerinin kesinliğini literal ve tarihsel olarak yanlış bir öngörünün ifadesi olarak değerlendirir. Ona göre bu Yunanlı filozofun günümüze yansıtacağı pek çok şey vardır. O, bir filozof olduğunu hatırlamalı; sembol-hakikat, figür ve literal olarak doğru bir ifade, yorum ve efsane arasındaki ayırt edici eski görevine yeni bir şekilde bakmalıdır. Bununla birlikte düşünürümüz, günümüz ve geçmiş Hristiyan düşünceleri arasında bariz bir farkın olduğunu iddia eder. Paul'un cinler ve meleklerle ilgili sözlerinin hepsinin tamamen sembolik bir biçimde yorumlanması gerektiğine vurgu yapar. Aynı zamanda Paul'un İsa'nın kişiliği doktriniyle alakalı sözlerinin de sembol, efsane, hayal gibi değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker.<sup>662</sup>

Bu düşünceler ekseninde özetle Royce, ilk kilisenin en büyük hatasını “dünyanın sona ermek üzere olduğu düşüncesi” olarak görür. Ona göre kilise, tüm insanlık topluluğuna sevgi, sadakat ve kardeşlik topluluğunda gerçek ve kurtarıcı bir yaşamı gerçekten kazanmasını anlatması gerekir. Gerçek kilise, yeryüzünde çok sadık olan ve tüm insanlığın birliği davasını kendi ışığına göre her türlü insan topluluklarıyla temsil edilebilir. Bu nedenle hiçbir mezhep, tarafsız insan ve resmi organizasyon gerçek kiliseyi oluşturamaz. Öyle ki Josiah, Hristiyan kiliselerinin ve insanlık ulusunun şimdiye kadar yer yüzene Tanrı'nın egemenliğini ve sevgi

<sup>660</sup> Oppenheim, s. 221.

<sup>661</sup> Royce, **CP 2**, s. 344.

<sup>662</sup> Royce, ss. 359-361.

topluluğunu getirmede zayıflık, çekişme ve körlüklerinden kendi manevi çıkarlarını düşündüklerine işaret ederek, onların bu durumun farkına varmasıyla kardeşlik sanatını sevmeye pratikte derece derece gelişeceklerine inanır.<sup>663</sup>

Royce, “Hristiyanlığın Problemi” eserinin sonuç bölümünde, evrensel topluluğun gözle görülür bir şekilde hiçbir yerde gerçekleşmediğine dikkat çeker. Ancak o, tüm dünyada ilahi yaşamın bir topluluk biçiminde ifade edilebileceğine inanır. Bu anlamda biz, bir topluluk tarafından korunuruz. Onun yorum anlayışında yorum, uzlaştıracıdır; fakat Hristiyan geleneğini savunanlar, genelde böyle bir doktrini ifade etmede hata yaparlar. Çünkü onlar, geleneğin zengin bir şekilde kendilerine sağlamış olduğu sembollerini yanlış okurlar. Hristiyanlığa saldıranlar da, genellikle bir evrensel ve sevgi topluluğu idealinin anlamından habersizdir. Hristiyanlığa ilgisiz olanlar da genellikle sadakatle beraber kurtuluşun neyi belirttiğinin farkında değildir. Dinin dünyada amacı, bir sevgi topluluğunu meydana getirmektir. Onun gelecekteki görevi ise, insanları bir araya getirecek ve bu hoş sevgiyle nefreti yenecek olan sanatı icat edip uygulamak olacaktır. Öyle ki din, bunu yaparken sadece bireylerle değil, aynı zamanda topluluklarla yapacaktır. Royce, her sosyal aygıtın, önerilen reformun, ulusal ve yerel girişimlerin “evrensel topluluğun geleceğine doğru bu yardımı yapmasını özellikle ister.”<sup>664</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki Royce, bireyin sınırsız bir “yorum topluluğuna” katılmasını önemli görür. Şüphesiz ki birey, bir topluluğun üyesi olmakla tüm olumlu deneyimlerini tutarlı bir bütünlük haline getirebilecek bir ideale ulaşabilmektedir. Bu yorum topluluğuna katılan her birey, ahlaki yükümlülüklerinin farkına varır. Ayrıca her bir gerçek topluluğun kendisi için var olmadığı, aynı zamanda sevgi topluluğuna giden yolda bir aracı olduğunu düşünen Royce, yorum topluluğunun dini ve metafizik doğasına dikkat çeker. Mesela, Hristiyanlığın bireyin kurtuluşunun topluluk vasıtasıyla olacağı hususunda yaptığı vurgu birçok bireyi yorum sayesinde “sevgi topluluğunun” ortak bağlamında birleştirmiştir. İnsanın kurtuluş ihtiyacının giderilme kaynağının yorum olduğunu fark etmesi bu açıdan önemlidir. Netice itibarıyla Royce’un yorum kuramında nihai nokta, en büyük yorumlayıcının Tanrı olduğu fikridir. Diğer bir deyişle İsa, Hristiyanlığın yorumlayıcı ruhunun sembolü olup, “sevgi topluluğunun” üyelerinin yorum iradesini harekete geçirerek onları gerçekliğe doğru yönlendirir.

---

<sup>663</sup> Royce, s. 371.

<sup>664</sup> Royce, ss. 387-431.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Amerikan felsefesinin “Altın Çağı” denilen (Charles S. Pierce, William James, John Dewey ve Santayana’nın yaşadığı dönem) bir dönemde yaşamış olan Josiah Royce, Harvard Felsefe Bölümü’nde görev yapmış ve 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında eserleriyle adından çokça söz ettirmiştir. J. Dewey’in “Kaliforniyanın felsefeye hediyesi” tabirini kullandığı Royce, çok yönlü bir filozoftur. Bu çok yönlülüğün maksatı; onun felsefe, mantık, psikoloji, ahlak ve edebiyat alanıyla yakından ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır.

Josiah Royce, çok geniş bir alanın bilgi birikimine sahip olmasına rağmen maalesef fikirlerine 1960-1970’lerden sonra ilgi duyulmaya başlanmış, tabiri caizse “William James ve Pierce’in gölgesinde” kalmıştır. Ülkemizde de yeterince tanınmayan ve Türk düşünce hayatının kendisini çok fazla tanımadığı bir filozoftur. Bu nedenle “Josiah Royce’un Din Anlayışı” üzerine yapmış olduğumuz bu araştırmanın, filozofumuzun özellikle din hakkındaki fikirlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Çalışmamız boyunca Royce’un hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili dikkatimizi çeken en önemli nokta; yaşadığı çağın filozofumuz üzerinde siyasi, sosyal ve ekonomik olarak çok etkisinin olmasıdır. Öyle ki Josiah, Birinci Dünya Savaşı’nın da etkisiyle acı, ızdırap ve trajediler içinde büyümüş ve bu olumsuz ortamda yaşadığı sıkıntılar onun düşüncelerine de yansımıştır. Özellikle oğlu Christopher’in ölümünden sonra daha çok dini (Hristiyanlığın Problemi) ve etik konulara (iyilik-kötülük) yönelmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde Royce’un din anlayışını oluşturan temel unsurlar bağlamında onun din anlayışında çok önemli gördüğü akıl, vahiy ve tecrübenin ne tür bir öneme sahip olduğunu ve “kötülük probleminin” ne derece din anlayışını etkilediğini ortaya koymaya çalıştık. Royce’a göre din, uzun ve karmaşık bir tarihe, çok değişik şekillere ve inanç objelerine sahiptir. Bu yüzden çağdan çağa, nesilden nesile, bireyden bireye, muazzam bir şekilde farklılık gösterir. Kendi sahip olduğu dinin yegâne din olduğunu tasavvur eden bir kimse, dinin ne olduğunu tam anlamıyla anlayamaz. Royce, din anlayışını, kurtuluş (*salvation*) yolu içindeki anlayış olarak tanımlar. “Kurtuluş” kavramı, her din ve inanç açısından hem kültürel hem de yaşam tarzı bakımından farklı şekillerde tanımlanmış ve değerlendirilmiştir; ancak filozofumuz, vahiy olmadan karanlıkta kalan kimselerin

aydınlatılamayacağını, mucizelerin de kendi başına yetersiz olacağını düşünür. Çünkü alamet ve harika kabilinden olan şeyler ilahi arzunun zarafetine olan şeyleri derunen öğretmez ve bu yol insanları bilgilendirmek için uygun değildir. Kısacası, her din anlayışı kişisel boyutta insanların bireysel tecrübesini dikkate almadan onları istediği şeye ulaştıramaz.

Royce, tarihsel olarak insanın dini görüşleriyle alakalı olarak aklın bu alanda ne kadar işlev gördüğünü onun diğer alanlardaki işlevselliğiyle paralel olarak değerlendirir. Ona göre akıl, sadece geçmişte değil şu anda da bir anlayışın kaynağıdır. İnsan, yaşamında her ne zaman aklın ilkelerini karşılaştığı problemlere uygulamaya kalkarsa kendisine güven gelir. Gerçekten de akıl insanın sahip olduğu en önemli bir güçtür. Bu güç sayesinde insan kendini, doğayı ve varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Aklın din anlayışındaki yeri, aslında insanın yaşamında aklına verdiği önemle paralellik arz eder. Çünkü insanoğlu, sahip olduğu akıl gücüyle yaşamını devam ettirir. Bu demektir ki insan aklını bir tarafa bırakır yani, onu düzgün kullanmazsa sadece din değil, hiçbir alanla ilgili doğru bir anlayışa sahip olamaz. Öyle ki düşünme, muhakeme, analiz ve sentez gibi en soyut işlemleri akıl sayesinde yaparız. Aklın önemini inkâr edip belli bir din anlayışına sahip olan kimseler, aslında yanlış bir tutum sergilemişlerdir. Doğal olarak da sahip oldukları inançlar hep eleştirilmeye mahkûm olmuştur. Kuşkusuz din, tamamen akıl ile ilgili ya da insanın kendi aklıyla oluşturduğu bir yapı değildir. Özellikle semavi dinlerde vahiy, dinin temelini oluşturur; ancak İslam dini, daha önce de belirttiğimiz üzere akla diğer dinlerden daha fazla önem vermiş ve daima insana aklıyla düşünüp hareket etmesini tavsiye etmiştir. Gerçekten de insanoğlu akli sayesinde inandığı dini, doğru anlamak için gönderilen vahyi özellikle akıl süzgecinden geçirerek yorumlamaya çalışmıştır. Netice itibarıyla doğru din anlayışına doğru akıl yürütmeyle ulaşılabilceği hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Diğer taraftan din anlayışı bağlamında kötülüğün ne tür bir öneme sahip olduğuna vurgu yapmamızın en önemli sebeplerinden biri, Royce'un sadakat felsefesinin şekillenmesinde kötümserlik, kötülük ve hayatın anlamı ile değeri konusundaki düşüncelerinin etkili olmasıdır. Bilindiği gibi, 18. ve 19. yüzyıl felsefeleri, kötülük problemi tarafından yönlendirilmiş ve bu dönem felsefelerinde modern doğa bilimine dayalı dünya tasarımının başta felsefe olmak üzere çeşitli alanlardaki yansımalarının da etkisiyle, yaşamın anlam ve değeri tartışmaları artarak gündeme gelmiştir. Doğal olarak da bu tür düşünceler Royce felsefesinde de yansımalarını göstermiş, filozofumuz bu problemleri sadakatle ilişkilendirerek

çözüm üretmeye çalışmıştır. Royce'un sadakat merkezli ahlak anlayışı ile kötümserlik ve kötülük problemleri arasında bağlantı kurmak, onun felsefesinde sadakatin bu problemlerin üstesinden gelebilmenin bir yolu olduğunu fark edebilmek açısından önemlidir. Nitekim o, kötülükle mücadelenin kaçınılmaz olduğunu ancak kötülükle mücadele ederek iyiliği tesis edebileceğimiz sonucuna ulaşır. Teolojik açıdan ise Royce, "Tanrı'nın bizimle birlikte acı çektiği", acılarımıza ortak olduğu anlayışını ileri sürer. Kısacası filozofumuz, felsefesinin tümünde kötülüğe olumlu bakmış ve kötümserlik gibi kötülük ve acılarla yüzleşen ve hayatın yaşamaya değer olup olmadığını sorgulayan insanın, kötülük sorununun üstesinden sadakat yoluyla gelebileceğine inanmıştır. Netice itibarıyla Royce'un ideal insanı, "sadık bir ben" olup, kendi ideal ve davasına kararlılıkla bağlı olan bir modeldir.

Bu da gösteriyor ki, Royce'un Tanrı anlayışı, özellikle onun "acı çeken Tanrı" düşüncesi, onun Tanrı'yı bir nevi insan gibi düşündüğüne delalet eder; fakat Royce'un Tanrı düşüncesi, özellikle eserlerinin gelişim süreci bağlamında iyi incelendiğinde, zaman zaman farklılık göstermektedir. Mesela, "İyi ve Kötü Üzerine Denemelerde" onun Mutlakı, daha çok bizimle birlikte acı çeken bir Tanrı değildir. "Felsefenin Dini Veçhesi'nde" ise Mutlak, evrensel ve sonsuzdur. Diğer taraftan düşünürümüz, Tanrı'yı "Evrensel Düşünce" olarak da adlandırır; lakin bu Tanrı tasavvurunu, özellikle semavi dinlerin kabul etmesi mümkün görünmemektedir. İşte onun "bizimle birlikte acı çeken Tanrı" düşüncesini, ancak onun idealizmiyle açıklayabiliriz.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, daha çok Royce'un din-felsefe ilişkisi üzerine düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Öyle ki, daha önce de ifade ettiğimiz üzere Royce'un bu konuyla ilgili en önemli eseri 1885'te yayınladığı "Felsefenin Dini Veçhesi" (*The Religious Aspect of Philosophy*) isimli eseridir. Öyle ki Royce, bu eserde gelecek otuz yıllık zaman diliminde tekrar dile getireceği, geliştireceği ve muhteva bakımından derinleştireceği ancak temelde belli bir sürekliliği hep koruyacağı bir felsefi yaklaşımın ana hatlarını taslak halinde vermiştir. Bu yaklaşımın esasını etik, din ve metafiziği tek bir entelektüel sistem içerisinde birleştirme girişimi oluşturmaktadır. Ona göre bu unsurlar daha sonra bir dinin esasını teşkil edecektir. Royce, felsefe-din arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde ele alır. Nitekim o, amel ve inancın felsefi eleştirinin doğrudan konuları olduğunu ileri sürer. Felsefenin davranışla ilgili kurallar ileri sürmesi ve dünya hakkındaki teorileri tartışması dikkate alındığında, felsefenin dini bir yönünün olması gerektiğini ifade eder. Bu düşünceden hareketle yukarıda felsefe-din ilişkisi bağlamında genel olarak

ortaya koymaya çalıştığımız her iki alanın sorularının ortak olması Royce'un dikkatinden kaçmamıştır. Ayrıca o, özellikle Kant'ın temel soruları olan "nasıl bilebilirim, neyi bilebilirim ve ne yapmalıyım?", gibi soruların felsefî öneme haiz olduğu kadar dini öneme de haiz bir mesele olduğuna vurgu yapar. Çünkü bu sorularla hem felsefe hem de din, insanoğlunun en yüce düşüncesiyle en yüksek gereksinimlerinin ne şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve en iyi ideallerimize neyin en iyi cevap olabileceğini araştırmaktadır. Royce'a göre, kesinlikle hiç kimse bu tip sorulardan korkmamalıdır. Düşünen herkes bu tip soruları araştırmalı ve saygı duymalıdır.

Royce'a göre, din sadece ahlaki bir yasaya bağlı olmayı öğretmez, aynı zamanda o, bu amaçla içermesi gereken daha az ya da çok tam bir teorik şeylerin kullanılması gerektiğini ifade eder. Din, sadece "yapın!" ya da "hissedin!" demez. Bununla birlikte, "inanın!" da der. Din, var olmayı iddia ettiği şeyler hakkında ve özellikle ahlaki yasa ve dini duyguların bağıntıları hakkında bize bilgi verir. Hatta o, doğa-üstü bir güç olmaksızın var olabilir; fakat teorik unsurlar olmadan ve dini doktrinlerin bir bölümü olarak benzer varsayımların gerçekçi bir ifadesi olmaksızın din, var olamaz. Bu üç unsur, o vakit herhangi bir dini meydana getirir. Yani, dinin aynı ahlaki yasayı öğretmesi ve o ahlaki yasaya güçlü bir bağla bağlı olma hissini bazı yolla ilham etmesi ve bu yasaya cevap veren olayların doğasındaki şeyi göstermesi, duyguları güçlendirmeye hizmet eden şeyleri vermesi gerekir. Royce, burada bir dinde olması gereken üç yöne; pratik, duygusal ve teorik olmak üzere vurgu yapar. Bu anlamda din; bize uygulamayı, hissetmeyi ve inanmayı öğretmenin yanında kendi his ve amellerinin öğretimine bir vasıta olarak inancı da öğretir.

Şüphesiz ki, filozofumuzun "felsefenin dini yönüyle" daha çok anlatmak istediği şey dinin pratik, duygusal ve teorik bakış açısıyla ele alındığı gibi felsefî bir bakış açısıyla da incelemeye konu edilebileceğidir. Böyle bir inceleme ve bakış açısıyla filozof, dini anlama yükümlülüğünü ve bu yükümlülüğü nasıl ve hangi şekilde ifade edeceğini, diğer bir deyişle bu yükümlülüğü nasıl öğreteceğini de iyi bilmelidir. Başlangıçtan itibaren Royce, her iki tarafla da yakından ilgilenmiş ve sadece "Felsefenin Dini Yönünü" araştırmamış, aynı zamanda "dinin felsefi temelini" de araştırmıştır. O, bir taraftan gerçek dünya hakkındaki hakikatin dinin ümidi olan kurtuluştaki gibi tüm beşeri çabanın gerçek amacını ihtiva etmesi gerektiğine inanmış, diğer taraftan da insan için gerçek iyiliğin doğru ve dindeki nihai kurtuluşun hem hakikatin doğası hem de gerçek dünya hakkında savunulabilir bir görüşte kökleşmesi gerektiğine inanmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise özellikle “Royce’un ahlak felsefesi” olarak adlandırabileceğimiz “sadakat felsefesi” ve Royce’un Hristiyanlıkta Problem olarak gördüğü bazı konuları ele almaya çalıştık. Öyle ki Royce, sadakati bir kişinin bir davaya/ideale (*cause*) irade göstererek (*willing*) pratik bir biçimde ve tam olarak kendini adaması şeklinde tanımlar. Bu tanımdaki kilit kavram ise “dava/ideal” kavramıdır. Şüphesiz ki sadakat, kişinin kendisini adadığı davadan bağımsız olarak düşünülemez. Dava ile Royce, bir kuruma, ideal bir olaya, ideal bir amaca bağlılığın nesnesinden söz etmektedir. Bu da davanın ya da idealin kişinin ilgisini ve bağlılığını hak edecek, kişiyi tümüyle tatmin edebilecek üst niteliklere sahip olması anlamına gelir. Bu üst niteliklerden maksat bir bireye sahip olmak demek değildir. Bilakis bireylerin paylaştığı ortak bir değere sahip olmaktır. Yani dava, bireyleri birbirine bağlayan bir bağ olarak düşünülür. Royce’a göre, ahlaki bir birey olabilmenin tek yolu, dava ya da idealini seçip ona sadakat ruhu ile hizmet edebilmekten geçer.

Aslında Royce, sadakati bütün ahlaki kuralların tamamlanması olarak görür. Ona göre bütün ahlak dünyası doğrudan sadakatin mantığı üzerine kurulabilir. Adalet, hayırseverlik, çalışkanlık, bilgelik, dinselilik, vb. bütün erdemler ancak sadakate tanımlanabilir. Böylece Royce, tüm insanlık için iyi olabilecek bir davanın seçiminde yol gösterecek ölçütü şu şekilde belirler: Senin iraden dâhilinde olduğu sürece öyle dava seç ve ona hizmet et ki, seçimin ve hizmetinden dolayı dünya üzerinde daha az değil, daha çok sadakat olsun ve gerçekte bireysel davanı öyle seç ve ona öyle hizmet etki, insanlar arasında olası en yüksek sadakat artışını temin et! Kısacası sadık olacağın davanı seçerken ve ona hizmet ederken her ne olursa olsun sadakate sadık ol! İşte böylece tüm insanlık için iyi olana hizmeti arzulayan birey, sadakate sadakat prensibi gereğince hareket etmelidir.

Bu doğrultuda düşüncelerini ileri süren ve çalışmamıza konu olan filozofumuz, Hristiyanlığın bir sevgi ve sadakat dini olduğu iddiasındadır. Öyle ki o, Hristiyanlığın sevgi ve sadakat dini olması düşüncesine ilk Hristiyan topluluğunun oluşumundan hareketle, özellikle Havarî Paul’un etkisini göz önünde bulundurarak bu sonuca ulaşır. Ona göre Havarî Paul’un merhamet/lütuf olarak adlandırdığı şey, ilk Hristiyan topluluğunu korumuş ve birbirlerini çok sevmeleriyle bir sevgi topluluğunun oluşmasına neden olmuştur. Royce, bu topluluğun farkının sadece bir ‘sevgi topluluğu’ değil, aynı zamanda “sadakatli bir topluluk” olduğuna vurgu yapar. Onun “sevgi topluluğuyla” anlatmak istediği şey, bir bakıma “evrensel topluluk” olarak adlandırdığı şeyin diğer adıdır.

Öte yandan Royce, Hristiyanlığın içinde çoğunlukla dogmatik zihinlerin kendilerini daralttığını, diğerlerinin de İsa'nın düşüncelerinden daha çok, önceki dogma formüllerinden türeyen doktrinsel teoriler olduklarını düşünmüştür. Aynı zamanda kilise örgütlenmeleri de kendi aralarında bir fikir ayrılığına neden olmuştur. Royce, bu her iki katı gruptan sakınarak gerçek İsa doktrinine hiçbir bağlılığı gerekli görmeyen liberal Hristiyanlarla da arasına mesafe koyar. Öyle ki o, Hristiyanlığı İsa'nın bir taklidi olarak görmeyi düşünenlerle de arasına mesafe koymuştur. Çünkü bireyci liberaller özellikle gerçek topluluk bilincini önemsemeyerek, kurtuluşun bir sevgi topluluğuna sadakatle olabileceği imkânını kabul etmemişlerdir. İşte bu dört yanlış yorumun her biri, Royce'un kurtuluşun vazgeçilmez vasıtası olarak dikkate aldığı evrensel sadakati zedeler. Filozofumuzun amacı, Hristiyanlığın akideye ait özünün en doğru bir şekilde rafine edilip ortaya konmasıdır. O, bir filozof olarak ne Hristiyanlığın savunmasını yapmış, ne de ona karşı taraflı bir eleştiride bulunmuştur. Onun için Hristiyanlık, "sevgi topluluğu" doktrinde yoğunlaşmış ve bir anlamda topluluğun tabiatı ve fonksiyonu insanın ahlaki ve dini tecrübesiyle doğrudan alakalı olmuştur. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse onun düşüncesi, gerçek dünyanın bir topluluğun doğası olduğunu göstermek ve bu nedenle Hristiyan sevgi topluluğu doktrinini hem dünya düşüncesinde hem de kendi teriminde anlaşılır kılmaktır.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Royce, iyi bir kutsal kitap okuyucusu ve araştırmacısıdır. Onun Hristiyanlıkta problem olarak gördüğü "sevgi ve sadakat" konusu, din bilginleri tarafından yanlış yorumlanmıştır. Ona göre, Hristiyanlık, herhangi bir olay karşısında inananlarından pasif bir durumda kalmalarını değil, bilakis etkin olmalarını öğütler. Kısacası düşünürümüz, Hristiyan inancının daha aktif ve cesurca yorumlanması gerektiğini ve Hristiyanlığın ilk çıkışı itibariyle İsa etrafında oluşan o ilk toplulukların birbirlerini çok seven sadakat ve sevgi topluluğu olduklarını ifade ederek, tarihsel olarak yaşamış İsa'dan daha çok, inananın içindeki İsa'nın sözlerini yaşaması gerektiğine vurgu yapar. Bu düşüncelerden hareketle Royce, "görünmeyen/kavramsal kilise" anlayışıyla güya tüm insanlığın tek bir çatı altında birleşeceğine kanaat getirir. Bu çok iddialı ve gerçekleşmesi muhtemelen mümkün görünmeyen bir düşüncedir. Çünkü farklı inanç gruplarını "tek bir sevgi ve sadakat topluluğu" altında, o da 'görünmeyen kilise' adı altında birleştirmek, bize biraz ütopya gibi gelmektedir.

Bir başka bakımdan da Royce, Hristiyanlığın sevgi ve sadakat konusuna eserlerinde yer verirken, onun İslam ile ilgili çok yeterli bir bilgiye sahip olmadığı

anlaşıyor. Aksi takdirde o, yeterince bilgi sahibi olsaydı, Hristiyanlıkla Budizmi değil, Hristiyanlıkla İslamı mukayese eden düşünceler ortaya koyardı. İslam, adından da anlaşılacağı üzere bir sevgi, sadakat ve kardeşlik dinidir. Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde sevgi, sadakat ve komşu hakkına riayet edilmesiyle ilgili ayetler vardır. Ancak Royce, sevgi ve sadakat konusunda Budizm ile Hristiyanlığı karşılaştırmayı daha uygun görmüştür. Hâlbuki düşünürümüz, araştırmalarını biraz daha İslam üzerine yoğunlaştırsaydı, özellikle büyük mutasavvıflardan Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi, Yunus Emre vb. düşüncelerinde sevgi ve sadakat ile ilgili ne kadar çok samimi ve özlü sözlerin olduğunu muhakkak görürdü.

Şu da var ki, Josiah'ın "evrensel topluluk" ile ileri sürdüğü düşünceler, onun "yorum teorisi" iyi bilinmeden anlaşılamaz. Çünkü o, anlama sürecinde sadece "kavram ve algıların" yetersiz olacağını, üçüncü bir bilişsel süreç olmadan gerçekleri anlamının zor olacağını iddia eder ve bu üçüncü süreçte "yorum" olduğunu söyler. Ona göre yorum, tüm sosyal ve manevi ilişkilerimizde aradığımız şeydir ve yorum süreci olmadan hayatın bütünlüğünü elde edemeyiz. Gerçekten de bilgi, yorumun yardımı olmadan kavram ve algı temeli üzerine oluşturulamaz. Ne algı ne de kavram, bu ikisinin herhangi bir birleşimi bir yorumun tümünü meydana getirir. Bu nedenle Royce'a göre yorum, algı ve kavrama ek bir epistemolojik boyutu tanıtan bir bilgi biçimidir. Yorum, anlama sürecinin bütünüyle tamamlanamadığı bir süreçtir. Yorumun yardımı olmadan sadece algı ve kavram üzerine dayanan herhangi bir bilişsel süreç, tam bir bilişsel süreç olarak düşünülemez. Çünkü bilgi, görme ve anlamının ötesine uzanır. Aynı zamanda bilgi, yorum açısından yaşamın birlikteliğini talep eder. Yaşam birlikteliği hiçbir zaman sadece kavram ve algı (duyular) üzerine dayanan bilişsel bir sürecin klasik kavramıyla sağlanamaz. Öyle ki yorum, hem kendimizle ilgili düşünceleri hem de bir parçası olduğumuz dünya hakkında açıklama ve birleştirmeyi, bilmeyi amaçlar. Royce'a göre sadece algı ve kavram temelinde insanın kendini algılaması imkânsızdır. Çünkü yaşam çok zengin ve farklıdır. Sadece algı ve kavramla hiçbir zaman sağlanamayan bir birleşmeyi talep edemeyiz. Yorum ve karşılaştırma, i dağınık ve parça parça olan durumu birleştirir. Royce'un teorisi için en önemli nokta mantıksal ve psikolojik görüş açısından ne sadece algıya ne de sadece kavrama indirgenebilir. Çünkü yorum, sadece görme ya da anlamadan ibaret değildir.

Filozofumuza göre, insanın esas merakı, algı ya da soyut özellikleri kavramak değildir. Fakat insan Tanrı, evren ve kendisiyle ilgili olarak evrendeki yeri hakkında daha verimli bir yorumla meşgul olmak zorundadır. Çünkü yorum

sürecinde akıl, kendi kapasitesini ve varlık tecrübesindeki işlevinin gücünü gösterir. Mesela A, C tarafından; B de A tarafından yorumlanmaya istekli ve her ikisi de yorumlanmaya istekli ve her ikisi de bir yorumcu olarak C yi kabul etmede hemfikir ise, o zaman bu üçü bir yorum topluluğunu oluşturur. Çünkü her yorum eylemi üç özelliği barındırır ve bu üçü tamamen bir topluluğa biçim verir. Royce için topluluğun temeli, bizzat yorumun doğasında yer alır. O halde diyebiliriz ki yorumun ana hedefi ve amacı var olan kopuklukları gidererek bir yaşam birliğini sağlayabilmektir. Royce'a göre, bireyin üyesi olduğu yorum topluluğunun yaşamında bir birlik olduğu için dolayısıyla bireyin yaşamında da bu birlik olacaktır. Kısacası yorum topluluğu bireyin doğru, yanlış, hakikat, yanılsama gibi kavramların anlamını değerlendirebileceği bir bağlam oluşturur.

Sonuç olarak, “yorum topluluğu” düşüncesiyle ilgili düşünürümüz, bireyin sınırsız bir “yorum topluluğuna” katılmasını önemli görür. Şüphesiz ki birey, bir topluluğun üyesi olmakla tüm olumlu deneyimlerini tutarlı bir bütünlük haline getirebilecek bir ideale ulaşabilmektedir. Ona göre bu yorum topluluğuna katılan her birey, ahlaki yükümlülüklerinin de farkına varır. Ayrıca her bir gerçek topluluğun kendisi için var olmadığı, aynı zamanda sevgi topluluğuna giden yolda bir aracı olduğunu düşünen Royce, yorum topluluğunun dini ve metafizik doğasına dikkat çeker. Mesela, Hristiyanlığın bireyin kurtuluşunun topluluk vasıtasıyla olacağı hususunda yaptığı vurgu, birçok bireyi yorum sayesinde “sevgi topluluğunun” ortak bağlamında birleştirmiştir. İnsanın kurtuluş ihtiyacının giderilme kaynağının yorum olduğunu fark etmesi bu açıdan önemlidir. Netice itibarıyla Royce’un yorum kuramında nihai nokta, en büyük yorumlayıcının Tanrı olduğu düşüncesidir.

Netice itibarıyla Josiah Royce, hayatının belli bir dönemini “pragmatizmin” etkisi altında geçirmiş, Hegel’in etkisinde olmakla beraber kendi deyimiyle, daha çok Kant’ın etkisinde kalmış, hayatının son dönemlerinde din ve ahlak felsefesi üzerine daha fazla yoğunlaşmış, idealizm ve pragmatizmi uzlaştırmada başarılı olmuş ve çok farklı alanlar üzerinde eserler ortaya koyarak, Mutlak idealizmin Amerika’daki en seçkin temsilcilerinden biri olup, Amerika’nın “Altın Çağ”ına damga vurmuş çok büyük bir filozoftur. Bu kadar geniş bir yelpazeye sahip olan Royce’un, sadece din ve ahlak üzerine düşünceleri yanında, mantık, felsefe, psikoloji vb. alanlar üzerine ortaya koymuş olduğu düşüncelerinin de Türkçemize ve Türk düşünce tarihine kazandırılmasını ümit ederiz.

## KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin. “Akılcılığın Temelleri”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Çev. Fehmi Kerim Kazanç, C. 1, S. 2, 2003.

Akarsu, Bedia. **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, İnkılap Yay., 1994.

Akarsu, Bedia. **felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi Yay., 4. Basım, İstanbul, 1987.

Akarsu, Bedia. **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998.

Akarsu, Bedia. **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.

Akseki, A. Hamdi. **İslam**, C. I, TDVY, İstanbul, 1943.

Albayrak, Ahmet. “Dini Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, **Milel ve Nihal Dergisi**, S. 2, İstanbul, 2005.

Alston, William P. **Ed. Religious Belief and Philosophical Thought**, “How Religion may be an Embodiment of Reason”, George Santayana, Harcourt, Brace & World Inc, New York, 1963.

**Ana Britanika**, Ana Yayınevi, C. 7. İstanbul, 1987.

Arslan, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., 2. Baskı, Ankara, 1996.

Arslan, Ahmet. **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., Ankara, 1999.

Auxier, Randall E., Ed. **Paper in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday**, Thoemmes Press, 2000.

Aydın, Mehmet. **Âlemden Allah'a Tanrı hakkında konuşmak: Felsefi Bir Tahlil**, Ufuk kitapları, İstanbul, 2000.

Aydın, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1994.

Aydın, Mehmet. **İslam'ın Evrenselliği**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Ball, Jesse Winecoffe. **Absolute Idealism and Immortality**, The Woodruff-Collins Press, Lincoln, 1908.

Ballabsolute, J. Winecoffe, **Idealism and Immortality** The Woodruff-Collins Press, California, 1907.

Baykan, Fehmi. **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Baykan, Fehmi. **Nietzsche'nin Felsefesi**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.

Bayrakdar, Mehmet. **İslâm Felsefesine Giriş**, TDVY, Ankara, 1997.

Bayrakdar, Mehmet. **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yayınevi, 1. Baskı, Ankara, 1997.

Bebe, G. **The Interpretive Role of The Religious Community in F. Schleirmacher and J. Royce**, Edwin Melen Press, USA, 1999.

Bell, Jason Matthew. **The Relevance of Royce's Applied Ethics: Studies in War, Business, and Environmental Ethics**, Dissertation Submitted to the faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Philosophy, 2009.

Bertrand, Alexis. **Ahlak Felsefesi**, Çev. Salih Zeki, Seba Yayınları, Ankara, 1999.

Bilen, Osman. **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar Platon'dan Wittgenstein'a**, 2k Dijital Baskı Sistemleri, İzmir, 2001.

Bilgin, Önder. **Sadakat Ahlakı**, Ümit Ofset, Ankara, 2009.

Birand, Kamuran. "Dinin Mahiyeti Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 6, Ankara, 1959.

Bolay, Süleyman Hayri. **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1979.

Bolay, Süleyman Hayri. **Felsefeye Giriş**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

Briody, M. L., "Community in Royce: An Interpretation", **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, S. 5, 1969.

Bronstein Daniel J. and Schulweis, Harold M. **Approaches to The Philosophy of Religion a Book of Readings**, Prentice-Hall Inc, New York, 1954.

Carville, James Stickin. **The Case for loyalty**, New York, Simon & Schuster, 2000.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Engin Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Ansiklopedisi**, C. 4, Babil Yay., Ankara, 2006.

Clendenning, John. **The Life and Thought of Josiah Royce**, The University of Wisconsin Press, London, 1985.

Clendenning, John. **The Letters of Josiah Royce**, The University of Chicago Press, London, 1970.

**The Collins Concise Dictionary Of The English Language**, Ed. Patrick Hanks, Second Edition, William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow, 1988.

Conser, Walter. "The Reassessment of Josiah Royce", **American Studies** University of North Carolina-Wilmington Press, New York, 1986.

Copleston, Frederick S.J, **A History of Philosophy**, C. VIII, Search Press, London, 1966,

Craig, William Lane. **Ed. Philosophy of Religion a Reader and Guide**, Edinburg University Press, 2002.

Cross, F. L., **Ed. Oxford Dictionary of The Chiristian Church**, Oxford University Press, 1985.

Çetin, İsmail. **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

Çubukçu, İbrahim Agâh. **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, 5. Baskı, AÜB, Ankara, 1987.

Çüçen, A. Kadir. **Felsefeye Giriş**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.

Çüçen, A. Kadir. "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", **Felsefe Dünyası**, S. 25, 1997.

ss. 13-22.

Edwards, Paul. **Ed. The Encyclopedia of Philosophy**, Macmillian University Press, C. 7, New York, 1967.

Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2004.

Emiroğlu, İbrahim. **Mantık Yanlıları**, MÜİFY, İstanbul, 1993.

Emiroğlu, İbrahim. **Sûfi ve Dil**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

**The Encyclopedia of Philosophy**, "Revelation", Macmillian University Press, 1967, C. 7, New York, 1967.

**Encyclopedia of Religion And Ethics**, Ed. HASTINGS, James. Columbia University, New York, 1951.

**The Encyclopedia of Religion**, C. 12, Macmillian University Press, New York, 1987.

**Encyclopedia of Social Sciences**, Ed. Seligman, Edwin R. A. C. 13, The Macmillian Company, New York, 1937.

Erdem, Hüsameddin. **Din-Felsefe Münasebeti**, Sebat Yay., Konya, 1997.

Erdem, Hüsameddin. **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yay., Konya, 1999.

Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary, **Din Felsefesi (İman Üzerine Rasyonel Bir Düşünme)**, Çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010.

Fabbrichesi, Rossella. "The Body of the Community: Peirce, Royce, and Nietzsche", **European Journal of Pragmatism and American Philosophy** Indiana University Press, 2010, C. 2, S. 1, ss. 1-10.

Farabi, **İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fazıla)**, açıklamalı Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997.

Faunce, Thomas. "Developing And Teaching The Virtue-Ethics Foundations of Healthcare Whistle Blowing", **Monash Bioethics Review**, C. 23, S. 4, 2004, ss. 41-59.

Fuss, Peter. **The Moral Philosophy of Josiah Royce**, Harvard University Press, Cambridge, 1965.

Galloway, George. **Faith and Reason in Religion**, New York, 1928.

Gazâlî, İmam. **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt El- Felâsife)**, Ahsen Yay., İstanbul, 2002.

Gazâlî, İmam. **İhya Ulumi'd-Din**, C. IV, Müessesetü'l Halebî, Kahire, 1967.

Gilson, Etienne. **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yay., İstanbul, 1999.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul, 1993.

Günaltay, M. Şemseddin **Felsefe-i Ülâ, (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)**, İnsan Yay., İstanbul, 1994.

Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 2, 2002.

Hançerlioğlu, Orhan. **Felsefe Sözlüğü**, 10. Basım, İstanbul, 1996.

Hedge, Frederic Henry. **Reason in Religion**, Walker Fuller and Company, Boston, 1867.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Tarihte Akıl**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

Heimsoeth, Heinz. **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi kitapevi, İstanbul, 1986.

Hick, John. **An Interpretation of Religion**, The Macmillan Press, Hong Kong, 1989.

Hick, John. **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall Press, New Jersey, 1973.

Hocking, William E. **Ed. Contemporary Idealism in America**, New York, The Macmillan Company, 1932.

[http:// plato. stanford. edu/ entries/Royce](http://plato.stanford.edu/entries/Royce). Erişim Tarihi, (20.01.2011)

<http://en.wikipedia.org/wiki/loyalty>, Erişim Tarihi, (20.01.2011)

Hume, David. **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 1995.

Işık, Aydın. **Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize**, Elis Yay, Ankara, 2006.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat Yay., Ankara, 1985.

Rüşd, İbni. **Faslü'l Makâl**, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınevi, İstanbul, 1992.

İkbal, Muhammed. **İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Çev. N.Ahmet Asrar, Birleşik Yay., 2. Baskı, İstanbul, trhs.

**İncil**, The New King James Version, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2000.

**İslam Ansiklopedisi**, C. 37, İstanbul, TDV Yay., 2004.

James, William. **The Varieties of Religious Experience**, The New American Library of World Literature, Inc. 5. Baskı, New York, 1958.

James, William. **Felsefi Metinler: Pragmatizm**, “İnanma İradesi”, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul, 2004.

James, William. **Pragmatism**, The New American Library of World Literature, Inc New York, 1907.

James, William. **Selected Papers on Philosophy**, Introduction by C. M. Bakewell, J. M. Dent & Sons Ltd., London, 1917.

Kaag, John. "American Interpretations of Hegel: Josiah Royce's Philosophy of Loyalty", **History of Philosophy Quarterly** C. 26, S. 1, January, 2009.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, 2. Baskı, TFKY, Ankara, 1995.

Karadeniz, Osman. **Ecel Üzerine**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992.

Karadeniz, Osman. **İlim ve Din Açısından Mucize**, Marifet Yay., İstanbul, 1999.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'an'da Sadâkat", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar, 2010/ 1.

Kegley, Jacquelyn Ann K. "Josiah Royce in Focus", **European Journal of Pragmatism and American Philosophy** Indiana University Press, Bloomington, 2008, C. 2, S. 1, ss. 214-221.

Kılıç, Recep. **Ahlakın Dini temeli**, TDVY, Ankara, 1992.

Kılıç, Recep. "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 51, 2010.

Koç, Emel. "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm" **SDÜ. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 22, Aralık, 2010,

Koç, Emel. "İnsan ve Sadakat", **Felsefe Dünyası**, S. 35, 2002, ss. 49-57.

Koç, Emel. **Josiah Royce**, Barış Kitabevi, Ankara, 2010.

Kojève, Alexandre. **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001.

Korlaelçi, Murtaza. “İnsan ve Sorumluluğu” **Felsefe Dünyası**, S. 34, TFDY, Ankara, 2001.

Korlaelçi, Murtaza. “Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat”, **Felsefe Dünyası**, S. 25, 1997,

Kuklick, Bruce. **Josiah Royce an Intellectual Biography**, The Boss-Merill Company Inc Press, New York, 1972.

**Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali**, Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007.

**Kur'an-ı Kerim**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2001.

**Kutsal Kitap**, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Orhan Matbaacılık, İstanbul, 2001.

Lewis, H. D. “Revelation and Authority” **Philosophy of Religion**, English University Press, London, 1965.

Lindsay, James. **A Philosophical System of Theistic Idealism**, William Blackwood and Sons Press, London, 1917.

Lu, Mathew Timothy. **On Loyalty**, Aph. D. Thesis, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University, 2005.

Magee, Bryan. **Büyük Filozoflar (Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi)**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.

Marcel, Gabriel. **Introduction to a Metaphysic of Hope**, Çev. Emma Graufurd, Henry Regnery Company, Chicago, 1951.

Marcel, Gabriel. **Homo Viator Introduction to a Metaphysic of Hope**, Çev. Emma Graufurd, Henry Regnery Company, Chicago, 1951.

Marcel, Gabriel. **The Mystery of Being**, Çev. G. S. Fraser, The Harvill Press, Great Britain, 1950.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1997.

**Meydan Larouse**, Meydan Yayınevi, C. 3, İstanbul, 1970,

Murphy, P. Karen. "The Philosophy in Thee: Tracing Philosophical Influences in Educational Psychology", **Educational Psychologist**, Lawrence Erlbaum Associates, Inc. S. 38, 2003.

Öner, Necati. **İnsan Hürriyeti**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2. Baskı, Ankara, 1987.

Oppenheim, Frank M., **Royce's Mature Ethics**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993.

Oppenheim, Frank M., **Royce's Mature Philosophy of Religion**, University of Notre Dame Press, Ondiana, 1987.

Özcan, Hanifi. **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.

Özcan, Hanifi. **Matürîdîde Bilgi Problemi**, MÜİFY, İstanbul, 1993.

Özcan, Hanifi. **Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk**, MÜİFY, İstanbul, 1995.

Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 40, Ankara, 1999.

Özcan, Zeki. **Din Felsefesi Yazıları I**, Alfa Basım Yayın Dağıtım, Birinci Basım, Bursa, 2001.

Özcan, Zeki. **Teolojik Hemenötik**, Alfa Yay., İstanbul, 1998.

Pazarlı, Osman, **Din psikolojisi**, Remzi Kitapevi, 23. Basım, İstanbul, 1982.

Penelhum, Terense. **Problems of Religious Knowledge**, The Macmillian Press, London, 1971.

Pessagno, J. Meric. **The Muslim World**," Matürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", **Çev.** İlhami Güler, Hartword University, S. 69.

Powell, Thomas F. **Josiah Royce**, Twayne Publishers, Inc., New York, 1967.

Rahner, Karl. **Hearer of The World** (Laying the Foundation for a Philosophy of Religion), Translation and with an Introduction, by Andrew Tallon, The Continuum Publishing Company, New York, 1994.

Rahner, Karl. "Foundation of Christian Faith" **On Introduction to the Idea of Christianity**, Dlt, London, 1978.

Rahner, Karl. "Incarnation", **Encyklopedia of Theology**, New York, 1986.

Randall, E. Auxier., **Ed. Paper in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday**, Thoemmes Press, 2000.

Randall, John-Herman-BUCHLER, Justus. **Felsefeye Giriş**, Çev. Ahmet Aslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1989.

Roth, John K. **Ed. The Philosophy of Josiah Royce**, Hackett Publishing Company New York, 1982.

Royce, Josiah. **The Conception of God**, Ed. G.H. Hawison, The Macmillian Company, London, 1909.

Royce, Josiah. **The Conception of Immortality**, Greenwood Press, Publishers, New York, 1900.

Royce, Josiah. **The Duties of Americans in The Present War**, Address Delivered at Tremont Temple Sunday, January S. 30, 1916.

Royce, Josiah. **Fugitive Essays**, With An introduction By Dr. J. Loewenberg, Harvard University Press, Cambridge, 1920.

Royce, Josiah. **Herbert Spencer and Contribution to The Concept of Evolotion**, Fox, Duffield & Company, New York, 1904.

Royce, Josiah. **Lectures on Modern Idealism**, New Haven Yale University Press, New Haven, 1919.

Royce, Josiah. **Metaphysics**, State University of New York Press, New York, 1998.

Royce, Josiah. **Race Questions Provincialism and other American Problems**, The Macmillan Company, New York, 1908.

Royce, Josiah. **The Religious Aspect of Philosophy**, Harper & Brothers, Publishers, First Edition, New York 1958.

Royce, Josiah. **The Sources of Religious Insight**, the Trustees of lake forest University, New York, 1914.

Royce, Josiah. **The Spirit of Modern Philosophy**, Dover Publication, Inc. New York, 1892.

Royce, Josiah. "The Problem of job", **Studies of Good and Evil**, New York, Copyright, 1898, By D. Appleton and Company, Archon Boks, Hamden, Connecticut, 1964.

Royce, Josiah. **The Philosophy of Loyalty**, The Macmillian Company, New York, 1908.

Royce, Josiah. **The Problem of Christianity**, C. 1-2, The Macmillian Company, New York, 1913.

Royce, Josiah. **War and Insurance**, The Macmillian Company, New York, 1914.

Royce, Josiah. **The World and The Individual**, Second Series, Dover Publications, Inc, New York, 1959.

Royce, Josiah. **William James and Other Essays, on The Philosophy of Life**, The Macmillan Company, New York, 1912.

Russell, Bertrand. **Neden Hristiyan Değilim**, Çev. Ender Gürol, İlke kitabevi, 1. Basım, İstanbul, 1996.

Russell, Bertrand. **Din İle Bilim**, Çev. Akşit Göktürk, Say Yayınları, 6. Basım, İstanbul, 1997.

Sahakian, William, S. **Felsefe Tarihi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990.

Santayana, George. **Character & Opinion in The United States**, Charles Scribners Press, 3. Baskı, New York, 1921.

Schell, Catherine H. **Loyal Agents and Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of Josiah Royce's Philosophy of Loyalty**, Princeton University, 2000.

Slattery, Charles Lewis. **Certain Amerikan Faces**, E. P. Dutton & Company, New York, 1918.

Smart, Ninian. "Din ve İnsan Tecrübesi" Çev. A.İhsan Yitik, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 7, İzmir, 1992.

Smith, Gerrit. **Religion of Reason**, For Sale By American News Company, New York, 1864.

Smith, John E. **Royce's Social Infinite**, The Liberal Arts Press. New York, 1950.

Smith, Wilfred Cantwell. **Islam in Modern History**, New American Library, New York, 1957.

Smith, Wilfred Cantwell. **The Meaning and End of Religion**, New York, 1963.

Smith, Wilfred Cantwell. **Modern Islam in India a social Analysis**, Victor Gollancz Ltd., London, 1946.

Smith, Wilfred Cantwell. **Religious Diversity**, Happer Publishers, Toronto, 1976.

Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1965.

Sterrett, Macbride. **Reason and Authority in Religion**, Griffith Farren Okeden & Welsh, London and Sydney, 1890.

Swinburne, Richard. **Providence and Problem of Evil**, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Şahin, Hasan. **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Önder Yay., Ankara, 2000.

Şahin, Naim. "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 24, S. 1, Ankara, 2004.

Taylan, Necip. **Ana hatlarıyla İslam Felsefesi**, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1997.

Taylan, Necip. **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ayışığı Kitabevi, İstanbul, 1998.

Taylan, Necip. **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİFY, İstanbul, 1994.

**The Oxford Dictionary of The Chiristian Church**, Ed. F. L. Cross, Oxford University Press, 1985.

**The Shorter Oxford English Dictionary**, Ed. William Little & H. W. Fowler, Vol. 1, Oxford at The Clarendon Press, 1950.

Thilly, Frank. "Review of The Philosophy of Loyalty by Josiah Royce," **The Philosophical Review**, Vol. 17, Eylül, 1908.

Thilly, Frank. **Felsefe Tarihi**, Çev. İbrahim Şener, Sistem Yay., C. II, İstanbul, 1995.

Tümer, Günay- KÜÇÜK, Abdurrahman. **Dinler Tarihi**, Ocak Yayını, 2. Baskı, Ankara, 1993.

Tümer, Günay. "Din", **İslam Ansiklopedisi**, TDVY, C. IX, İstanbul, 1994.

Türer, Celal. "Amerikan Felsefesinin Özellikleri", **KSÜİFD**, S. 1, 2003.

Türer, Celal. **William James'in Ahlak Anlayışı**, Elis Yay., Ankara, 2005.

Türer, Celal. "Whitehead'ın Din Felsefesi", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 2, S. 2, 2002.

**Türkçe Sözlük**, Hasan Eren - N. Gözaydın - İ. Palatır - T. Tekin-H.Zülfikar, C. 2, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Basım Evi, Ankara, 1988.

Ulutan, Burhan. **Farabi Felsefesi**, TDAVY, İstanbul, 2000.

Uygur, Mermi. **Kuram-Eylem Bağlamı**, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya. **Ahlak**, İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1946.

Ülken, Hilmi Ziya. **Yirminci Asır Filozofları**, Kanaat Kitabevi, Ankara, 1936.

Veliu, Galip. **Knowledge and Immortality on the Structure of Scientific Knowledge in terms of Royce's Community of Interpretation**, Aph. D. Thesis, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University in Partial Fulfillment for the Degree of Doctor of Philosophy in Philosophy, Ankara, 1994.

Viale, Claudio Marcelo. "Extending West's Analogy Royce, Mead, and American Philosophy", **Ideas Valores**, Colombia, 2008.

Warner, Martin. **Ed. Religion and Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Watt, Montgomery. **İslam Vahyi**, Çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yay., Ankara, 1982.

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**, Çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5. Basım, İstanbul, 1993.

**Webster's New International Dictionary of English Language**, Second Edition, Ed. NEILSON, William Allan. G. & C Merriam co., London, 1945.

Wensinck, A. J. “Vahiy”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 13, İstanbul, 1986.

West, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998.

Whitehead, Alfred North. **Aşkına Ölümsüzlük**, Çev. A. Baki Güçlü, Ark Yayınevi, 1. Baskı, Ankara, 1994.

Woodworth, Robert S. “Josiah Royce”, **National Academy of Sciences**, Washington d. c, Washington, 1959.

Yancey, Philip. **Acı Çekilirken Tanrı Nerede?** Çev. Nur Nirven, Haberci Yay., İstanbul, 2008.

Yaran, Cafer Sadık. **Din Felsefesine Giriş**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Yaran, Cafer Sadık. **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yay., Ankara, 1997.

Yaparel, Recep. “Dinin Tarifi Mümkün mü?”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 4, İzmir, 1987.

Yasa, Metin. **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yay. Ankara, 2003.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, Azim Yay., İstanbul, 1990.

**Yeni Türk Ansiklopedisi**, Ötüken Yayınları, C. 2, İstanbul, 1985.