



İslâm, Demokrasi ve Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Arslan

3. BASKI



Facebook'ta
beğenin



Twitter'da
takip edin



Pinterest'te
"pin"leyin



Goodreads'te
kitaplarınıza ekleyin



Big Bang



Ahmet Arslan
İslâm, Demokrasi ve Türkiye

BigBang Yayınları: 18
3. Baskı: Mayıs 2015;
2. Baskı: 1999 (Vadi Yayınları);
1. Baskı: 1995 (LDT Yayınları);

ISBN 13: 978-605-4665-18-1

Copyright © 2015, BigBang Yayınları®

Tüm hakları saklıdır. Hiçbir şekilde tamamı veya herhangi bir parçası fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Bunu yapanlar veya buna teşebbüs edenler hakkında yayinevimiz kanunî takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Kapak Tasarımı: Furkan Şener (www.furkansener.com)
Sayfa Tasarımı: BigBang Yayınları

Baskı: Tarcan Matbaası
Adres: Zübeyde Hanım Mah.Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 • Faks: (312) 384 34 37 • Sertifika No: 25744



AHMET ARSLAN

1944 yılında Urfa'da doğmuş, lisans ve lisansüstü öğrenimini Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tamamlamıştır. 1978 yılında aynı kurumda doçent, 1988 yılında Ege Üniversitesi'nde profesör olmuş ve 2011 yılında emekliye ayrılmıştır.

Ahmet Arslan Arapça, Fransızca, İngilizce ve Almanca bilmektedir. Bu dillerden ve felsefenin çeşitli alanlarına ait çok sayıda çevirisi bulunmaktadır. Uzmanlık sahası Antikçağ Yunan Felsefesi, Ortaçağ İslam Felsefesi, Osmanlı Kelam Düşüncesi olup bu alanlarda yazmış olduğu bazı telif eserleri şunlardır:

- *İlkçağ Felsefe Tarihi* (5 cilt)
- *İbni Haldun*
- *İslam Felsefesi Üzerine*
- *Kemal-Paşazade'nin Tehafüt Haşiyesi* (2 cilt).

Bugünlerde İlkçağ Felsefe Tarihi'nin bir devamı olarak yayınlamayı planladığı Ortaçağ İslam düşüncesi üzerinde çalışmaktadır.



İÇİNDEKİLER

TAKDİM	11
ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ	17

BİRİNCİ KISIM BİREY, HOŞGÖRÜ, DEMOKRASI

1. BARIŞ, REFAH, BİREY VE KOLEKTİVİTELER ÜZERİNE	23
2. DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ	27
3. DÜŞÜNCE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜ	32
4. CEMAATE ÖZGÜRLÜK, BİREYE ESARET	35
5. HOŞGÖRÜ	38
6. HOŞGÖRÜ VE İNANÇ ZAYIFLIĞI	50
7. HOŞGÖRÜ VE SINIRLARI	53
8. POPPER VE AÇIK TOPLUM	56
9. SİYASAL HAKLAR MI, SOSYAL HAKLAR MI?	71

İKİNCİ KISIM İSLÂM VE DEMOKRASİ

10. PLATON, PROTAGORAS, İSLÂM VE DEMOKRASİ ÜZERİNE	75
11. DEMOKRASİDE DİNE DAYALI PARTİ OLABİLİR Mİ?	81
12. DEMOKRASİYİ İSLÂMDAN ÇIKARTMANIN YARARI YOKTUR	84
13. İSLÂM, BİR AHLÂK VE ÖTE DÜNYA ÖĞRETİSİDİR	89
14. İSLÂM VE ÇOĞULCULUK	92
15. İSLÂM, DEMOKRASİ VE TÜRKİYE	99
16. BİR İSLÂM DÜŞÜNCESİ SEMPOZYUMUNUN ARDINDAN	111
17. ÜÇÜNCÜ BİN YILIN EŞİĞİNDE İSLÂM, BATI VE TÜRKİYE	114
18. İSLÂM, LAİKLİK VE ÇAĞDAŞLAŞMA (I)	125
19. İSLÂM, LAİKLİK VE ÇAĞDAŞLAŞMA (II)	133
20. İSLÂM VE FELSEFE	157
21. İNSAN HAKLARI VE İSLÂM	162

ÜÇÜNCÜ KISIM TÜRKİYE'DE SİYASET: DÜŞÜNCE VE PRATİK

22. ÇAĞIMIZ DÜŞÜNCESİNDE DÜŞÜNSEL BOYUTLARIYLA TÜRKİYE	191
23. TÜRK DEMOKRASİSİNİN KÜLTÜREL VE FELSEFİ TEMELLERİ	199
24. ATATÜRK VE CUMHURİYET	212
25. DEMOKRASİ VE CUMHURİYET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER	229
26. SOSYAL DEMOKRASİ VE ATATÜRKÇÜLÜK	234
27. TÜRKİYE, AYDINLAR, AHLÂK VE DÖNEKLİK ÜZERİNE	246
28. REFAH KORKUSU	252
29. HALK, SİYASETÇİLER VE BÜROKRASİ	255

30. CUMHURİYETÇİ MİSİNİZ, DEMOKRAT MI?	260
31. TÜRKİYE, DEMOKRASİ VE POLİTİK YOZLAŞMA ÜZERİNE	279
32. AVRUPA BİRLİĞİ'NE DOĞRU	287

DÖRDÜNCÜ KISIM ÇEŞİTLEME

33. İNSANA SAYGI	297
34. FELSEFE Mİ DİN Mİ?	303
35. AYDINLANMA	306
36. İNANÇ, BİLGİ VE MAKÛLİYET	315
37. AKIL, AHLÂK VE DİN (I)	323
38. AKIL, AHLÂK VE DİN (II)	326
39. İNSAN HAKLARI VE KÜLTÜREL GÖRELİLİK	341
40. DOĞU VE BATI DÜŞÜNCELERİNİN ETKİLEŞİMİNDE TÜRKİYE'NİN YERİ	350
41. GELENEKSEL OSMANLI DEVLET VE SİYASET FELSEFESİ VE TANZİMAT	362
42. CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK FELSEFE HAYATI İLE İLGİLİ BAZI GÖZLEM VE DEĞERLENDİRMELER	377
43. KÜRTLERİN DE TÜRKLERİN DE ÇIKARI DEMOKRASİDE	391
DİZİN	397



TAKDİM

BU KİTAP, BİR TÜRK FELSEFECİSİNİN, ÜLKEMİZİN GÜNCEL TOPLUM VE SİYASET SORUNLARINA VE BUNLARIN TARİHSEL KÖKENLERİNE İLİŞKİN OLARAK SON YILLARDA KALEME ALDIĞI, DÜŞÜNCE YÜKLÜ GÖRÜŞ ve açıklamalarını içermektedir. Sayın Profesör Ahmet Arslan'ın, ilk yayımlandıkları zaman da geniş yankılar uyandırmış olan makale ve denemelerinin bir araya toplanmasının, genel olarak Türk düşüncesine, özel olarak da toplumsal ve siyasal teori literatürüne önemli bir katkı teşkil edeceğine şüphe yoktur. Bu katkıdaki mütevazı payından dolayı bu satırların yazarı da son derece sevinç duymaktadır.

Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. “Birey, Hoşgörü, Demokrasi” başlıklı Birinci Bölümde, yazarın demokratik siyasete bakışının başlıca fikri dayanaklarına ilişkin bazı veriler yer almaktadır. Burada, demokrasi, bir yandan birey-toplum ilişkilerinin makûl bir şekilde dengelenmesine, diğer yandan toplumsal ve siyasal bir erdem olarak hoşgörü anlayışına dayandırılmakta ve çağdaş bir demokrasi kavramlaştırması örneği olarak Popper'ın “Açık Toplum” teorisi ele alınmaktadır. Bu arada, Türk düşünce hayatının bugün arz ettiği manzara karşısında, yazarın cemaatçiliğin bireysel özgürlük ve hakları tehdit edici yönünü vurgulamasının özel bir önemi vardır. Hemen eklemek gerekir ki; Prof. Arslan'ın bireysellik üstündeki vurgusu, toplumsal var oluşun empirik ve etik gerçekliğini göz ardı eden bir yaklaşımı değil, aksine ahlâkî ve rasyonel varlıklar olarak bireylerin kurucu unsurlarını oluşturduğu gönüllü ve barışçı bir beraberlik olarak toplum gerçekliğini temel hareket noktası olarak almaktadır. Bunun gibi, yazarın hoşgörünün önemine dikkat çeken yazılarının amacı da, düşünce temeli olmayan bir oportünizmi veya mutlak bir rölativizmi tavsiye etmek olmayıp; hoşgörünün,

toplumsal barışa ve demokrasinin kökleşmesine hizmet eden bir sivil erdem olarak vazgeçilmezliğine işaret etmektedir.

İkinci Bölümde “İslâm ve Demokrasi” ile ilgili bazı teorik ve pratik sorunlar incelenmektedir. Bu bölümün temel problemi, laik ve demokratik bir siyaset içinde İslâmın yerini araştırmaktır. Yazar bu çerçevede, İslâmî öğretinin özellikleri açısından çoğulculuk, din-devlet (dünyevî-uhrevî) ayrımı ve laiklik sorunlarını büyük ölçüde orijinal bir biçimde ve tam bir yetkinlikle ele almakta ve bu konulara ilişkin birçok yerleşik –resmî veya sivil– görüşü temelinden sarsıcı tezler ileri sürmektedir. Mesleği ve özel entelektüel ilgisi gereği benzer sorunlar üstünde düşünen bir kimse olarak, yazarın gerek Türk siyasî düşüncesi gerekse politika geleneği açısından çok önemli gördüğüm bazı iddialarına burada işaret etmek isterim. Prof. Arslan, “Demokraside Dine Dayalı Parti Olabilir mi?” başlıklı kısa yazısında, çağdaş demokrasi teorisinin temel verilerine uygun bir biçimde, bu soruya iki şartla olumlu cevap verilebileceğini belirtmektedir. Birincisi, dinci bir siyasî partinin “demokrasi oyunu”nun yarışma kurallarını peşinen kabûl etmesi gereğidir. Yani, o da diğer partiler gibi, iktidara gelmesi hâlinde kendi icraatının geçici olacağını kabûl etmek ve halkın desteğini yitirmesi hâlinde iktidarı devredeceğini taahhüt etmek zorundadır. İkinci olarak, “dinci” bir siyasal parti, “demokrasi oyunu”nun kurallarını niçin kabûl ettiğine ilişkin olarak, kendi dünya görüşünün ikna edici bir yorumuna dayanan, ideolojik bir argümantasyon da geliştirmelidir. Başka bir anlatımla, dinci partinin kendi tanrısal meşruluk anlayışını demokratik-laik meşrulukla nasıl bağdaştırdığını açıklaması gerekmektedir. Yazar, izleyen yazısında, İslâmın esas itibarıyla bir “öte-dünya öğretisi” olarak yorumlanabileceğinden hareketle, bu problemin aşılabilmesi için başka bir çıkış yolu daha önermektedir. Şöyle ki: Ona göre, gerek İslâm düşünce geleneğinde gerekse İslâmî toplumların siyaset geleneğinde, İslâmın bir siyaset ve devlet teorisi olarak anlaşılmasını zorunlu kılan veriler çok azdır. Bu görüş, “İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma (I)” başlıklı makalenin de ana temalarından biridir. Prof. Arslan’ın bu tezlerinin Türk demokrasi düşüncesi literatürüne önemli bir katkı teşkil ettiği çok açıktır.

Öte yandan, yazar İslâm-laiklik-demokrasi ilişkilerini, Türkiye’de “ilerici” aydın çevrelerin öteden beri yaptıklarından farklı olarak, din-karşıtı bir perspektifle açıklamaya çalışmamakta; aksine Türkiye’nin toplumsal gerçekliğinin dinle ilgili yönünü önyargısız ve kompleksiz bir biçimde anlamayı tercih ederek, deyim yerindeyse dinle devleti “barıştırmayı” amaçlayan iyi niyetli bir girişim içinde görünmektedir. Bu nedenle Arslan, meseleye, İslâmın hem öğretisinde hem de pratiğinde, evrensel

ve demokratik gereklere uygun düşebilecek yönleri araştıran bir gözle yaklaşmaktadır. Onun, İslâmın sözü edilen iki yönünde de çoğulculuğun hem tarihsel hem de aktüel bir olgu olarak varlığına dikkat çeken “İslâm ve Çoğulculuk” başlıklı makalesi bu yaklaşımın başka bir örneğini teşkil etmektedir.

Profesör Arslan, dinci bir partinin demokrasideki varlığının meşruluk şartlarından biri olarak gördüğü, siyasette tanrısal meşruluk ve laik meşruluk anlayışlarının bağdaştırılması yönündeki bir çabaya “İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma (I)” başlıklı makalesinde kendisi girişmektedir. Ona göre; bir Müslüman, dinî inançlarından tâviz vermeksizin, Tanrı’nın evrensel egemenliği ile bu egemenliğin kullanılmasının siyasal alanda müminlere bırakıldığı anlayışı arasında pekâlâ bir ayrım (bir bakıma, Hıristiyan siyasî düşüncesindeki benzer bir “providansiyel ilâhî hukuk” yorumu) yapabilir ve bu din yorumu laik meşruluk anlayışına bağlı olanlarla aynı noktada buluşmayı sağlayabilir. Başka bir ifadeyle, demokratik kurumlar, böylelikle, dindar Müslümanlarla laik-hümanistler arasında, farklı biçimlerde temellendirilmiş de olsalar, bir konsensüs konusu hâline gelebilirler. Bu durum, özellikle Türkiye için, aynı zamanda barışçı birlikte var oluşunun da temeli ve güvencesi olabilir.

Bu bölümde yazarın ele alıp sorguladığı, İslâm-laiklik ilişkisi hakkındaki popüler varsayımlardan biri de, İslâmiyetin Hıristiyanlıktan farklı olarak, din ile, dünya ayrımı yapmamasının onun laiklikle bağdaştırılmasına imkân vermediği iddiasıdır. Oysa, “İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma (II)” başlıklı yazıda, gayet ikna edici biçimde, bu varsayımın Hıristiyanlıkla ilgili yönünün hem teorik hem de tarihsel olarak yanlış olduğu gösterilmektedir. Aslında, gerek Hıristiyanlığın gerekse İslâmiyetin teosantrik (dinmerkezci) birer öğreti olmak bakımından aynı ortak özelliği taşıdıkları ve dolayısıyla ikisinin de teorik olarak dinî alanla dünyevî alan arasında bir ayrım yapmayan totalci öğretiler oldukları görülmektedir. Fakat burada İslâmın Hıristiyanlıktan önemli bir farkı, onda örgütlü bir din adamları grubunun (ruhban sınıfının) bulunmamasıdır. Tarihsel olarak İslâm toplumunun ayrı bir siyasal gerçeklik şeklinde doğup gelişmiş olması da, onun teorik olarak olması beklenen teokratik yönünü zayıflatan bir özelliktir.

Kitabın “Türkiye’de Siyaset: Düşünce ve Pratik” başlıklı Üçüncü Bölümünde üzerinde durulan belli başlı konular ise Türkiye’de siyaset düşüncesinin tarihsel gelişimi içinde İslâm öğretisi ve siyasal uygulamasından etkilenme derecesi, Tanzimat ve Cumhuriyet reformlarının bu gelenek içindeki yeri, Atatürkçü ideolojinin bugünkü değer ve ihtiyaç-

larımız karşısında ifade ettiği anlam, Türkiye’de aydın geleneğinin bazı özellikleri ile bugünün toplumsal-siyasal gündem maddelerinden biri olan Kürt Sorunu’dur. Yazarın filozofça bakışı bu konuların tartışılmasında da kendini bâriz bir biçimde hissettirmektedir. Bu bakışın bazı yansımalarına işaret etmek gerekirse: İlk makalede, Türkiye’de ulus ve ulusal egemenlik düşüncesine geçişin nasıl gerçekleştiği ve bunun Türk siyaset geleneği açısından devrimci bir değişme olduğu hususu, tarihsel bir perspektif altında gösterilmektedir. Ayrıca, çok önemli bir nokta olarak; Türkiye’de demokratikleşmeyle birlikte toplumsal çoğulculuğun ve siyasal yarışma anlayışının yerleşmeye başlaması sonucunda dinî dünya görüşü temsilcilerinin de kendi argümanlarını böyle yarışmacı bir ortamda ve başkalarını ikna etmesi beklenebilir bir formülasyon içinde açıklamak zorunda kalmalarının olumlu bir gelişme olduğuna dikkat çekilmektedir.

“Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat” başlıklı ikinci makalede, Tanzimat belgelerinde ifadesini bulan siyasal felsefenin geleneksel Osmanlı siyasal düşünce ve pratiği içindeki yeri tartışılmaktadır. Yazara göre, İslâm devletlerinin siyasal geleneğinin ve klâsik İslâm düşünürlerinin esaslarını kurduğu siyaset teorisinin bir devamı olan Osmanlı siyasal felsefesinin belli başlı unsurları adâlet döngüsü, güçlü hükümdarlığın önemi, dinî liderliğin dünyevî liderlikten ayrılması, devletin hanedanla özdeşleştirilmesi gibi hususlardır. Bu çerçevede, ilk Tanzimat belgesi olan 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu da esas itibarıyla bu geleneğin bir devamıdır. Bu devamlılık, özellikle iki bakımdan belirgin biçimde kendini göstermektedir: Birinci olarak, devlet düzenini ıslah etmek üzere, bu belgenin kendisinin pâdişah iradesinin bir ifadesi olan bir ferman biçiminde ortaya çıkmış olması, geleneksel anlayışın devam ettiğini göstermektedir. Bu nokta, pâdişah tarafından sağlanması gerektiği düşünülen “adâlet”in, yine ancak onun iradesinin ürünü olan “kanun” veya “ferman”larla sağlanabileceği anlayışının yeni bir örneğidir. İkinci olarak, belgenin hareket noktasının devletin “kurtarılması” ve ıslahı olması ise, toplum-üstü anlamında üstün devlet anlayışının Tanzimat hareketinde de devam ettiğini göstermektedir.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun yeni olan yönü ise, esas itibarıyla, –“doğal haklar” ve “sözleşmeye dayanan devlet” gibi– Batılı felsefi temellerinden kopuk olsa da, bir tür temel haklar görüşünden etkilenmiş olmasıdır. Bu belgenin yansıttığı başka bir yeni düşünce de, kanun önünde eşitlik yoluyla, geleneksel “teb’a” fikrinden modern “vatandaş” anlayışına geçme arayışıdır. Bu düşünce, sâdece Müslim-gayrı Müslim ayrımının değil, aynı zamanda geleneksel İslâm-Osmanlı siyasal öğreti-

sindeki toplumsal hiyerarşi fikrinin de terk edilmesi anlamına gelmektedir. Nihâyet pâdişahın bu fermanla kendi kendisini sınırlaması (veya sınırlamayı vaat etmesi) da mutlakîyetçi Osmanlı siyasal geleneğinden önemli bir kopuş olarak görülebilir.

Prof. Arslan bir sonraki makalesinde “Türk Demokrasisinin Kültürel ve Felsefi Temelleri”ni araştırmaktadır. Burada ulaştığı ana sonucu tahmin etmek zor olmasa gerek: “(B)izim demokrasimizin doğrusu henüz ne kültürel, ne de felsefi temelleri olmayan bir demokrasi olduğunu kabul etmemiz gerekir.” Çünkü, ne kültürümüz felsefeyle yoğrulmuş bir kültürdür (esas itibarıyla bir din kültürüdür), ne de demokrasimizin arkasında Batı demokrasilerinde olduğu gibi ahlâk, hukuk ve siyaset felsefesiyle ilgili derin tartışma ve teoriler vardır. Bunun içindir ki, şimdiki hâliyle demokrasimiz “pratik, pragmatik, empirik, ârızî bir olgu” manzarası göstermektedir.

“Sosyal Demokrasi ve Atatürkçülük”, kitabın belki de en kıskırtıcı yazısı. Özellikle, kendi düşüncelerinin filozofik bir tarzda teşrih masasına yatırılmasını veya bunlara felsefi bir meydan okumayı bir karabasan gibi görmeyecek sosyal demokratlar ve/veya Atatürkçüler varsa, bu makale onlar için heyecan verici bir fantezi olabilir. Ayrıca, bu yazının ilginç bulduğum bir iddiası var. Yazar, politik icracı olarak sosyal bilimcilere hiç güvenmiyor; hatta kendi deyimıyla “bir hükümetin başarı şansının, içinde bulundurduğu sosyal bilimcinin sayısı ile ters orantılı olduğu”nu iddia ediyor! Bir “sosyal bilimci” olarak buna belki üzülmem gerekir; ama yazarın asıl maksadını anladığımı sandığım için, doğrusu, tam tersine seviniyorum. Şu nedenle: Vulgarize edildiği ölçüde –Türkiye’de genellikle olduğu gibi– sosyal bilim bu disiplinle uğraşanları, toplumun soyut-rasyonel ilkeler doğrultusunda yeniden kurulabileceği zehabına kaptırıyor ve biraz ekonomi, sosyoloji ve hukuk öğrenen herkes hemen toplum mühendisliğine soyunuyor. Bu bakımdan, Prof. Arslan’ın çekincesi, sosyal bilimcileri ihtiyata ve tevazuya dâvet etmekle, doğrusu çok “hayırlı” bir iş yapmış oluyor.

Kitabın en ufuk açıcı yazılarından biri de “Türkiye, Aydınlar, Ahlâk ve Dönellik üzerine” başlıklı olanı. Bu yazıda Profesör Arslan, Türk aydınlarına âdeta felsefe dersi veriyor ve aydınların kendi entelektüel mâceralarını ahlâk felsefesi bakışıyla kritik ediyor. Ona göre, ne –kelimenin gerçek anlamında– “dönellik” ne de hayatın sürekli olarak yalanladığı düşünceleri körü körüne, bağnazca savunmaya devam etmek bir erdemdir. Yazarın yine çarpıcı bir tespiti, fikir değiştirmenin demokrasinin de temeli olduğu hususudur. “Öyle ya, eğer seçmenler tuttıkları partileri

hiçbir koşul altında değiştirmeseler, yani onlar hakkında fikirlerini değiştirmeseler demokrasinin işlemesi söz konusu olamaz.”

“Halk, Siyasetçiler ve Bürokrasi”de, bir demokraside siyaset adamlarının yeri ve işlevi ile yine modern bir yönetimin vazgeçilmez unsurlarından, olan bürokrasinin işlevsel konumu ve bu iki grup arasındaki ilişkiler, demokrasi teorisinin temel verilerine uygun bir perspektif altında, analiz edilmektedir. Bu bölümün son yazısında ise yazar “Kürt Sorunu”na hem gerçekçi hem de demokratik ve özgürlükçü bir bakışın ışığını tutmaktadır.

Dördüncü Bölümde ise yazarın çeşitli konulara ilişkin üç ayrı yazısı yer almaktadır. Bu yazılarda ifade edilen görüşler de aslında daha önceki bölümlerdeki tezleri ve argümantasyonu destekleyip güçlendiren dikkate değer bakış açıları ve ufuk açıcı, aydınlatıcı bilgiler içermektedir.

Son olarak şunu söylemek isterim: Bir kitaba yazarından başka birisinin sunuş yazması genellikle yazan onurlandırmak için veya onun entelektüel câmiaya konunun otoritesince takdimini sağlamak için başvurulmuş bir yol iken; burada bundan tamamen farklı olarak, Prof. Arslan’ın kitabına sunuş yazmakla aslında ben onurlanmayı umuyorum. Esasen, Profesör Arslan’ı okuyucuya sunmak benim haddim olmadığı gibi, onun böyle bir takdime ihtiyacı da yoktur. Kitabın bana âit olan bölümlenmesi ve tertibinden doğacak sorumluluğu da işte ancak bu onurdan aldığım cesaretle üstlenebiliyorum.

Mustafa Erdoğan
Mayıs 1995

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

BU KİTAPIN İLK İKİ BASKISI 1995 VE 1999 YILLARINDA YAPILDI VE TÜKENDİ. İKİNCİ BASKISINDAN BU YANA ON ALTI YIL GEÇTİ VE BU SÜRE ZARFINDA TÜRKİYE’DE –VE DÜNYADA– BİRÇOK DEĞİŞİKLİKLER oldu. Tabii bende de bazı değişiklikler oldu. Bendeki değişikliklerin en büyük bölümü güncel siyasî-sosyal olaylardan ilgimi epeyi çekerek çalışmalarımı daha çok dar anlamda meslekî alanıma yoğunlaştırmam yönünde oldu. Bu yöndeki çalışmalarım çerçevesinde Batı dillerinden önemli gördüğüm çok sayıda eseri Türkçeye çevirdim ve içlerinde en önemlisi beş ciltlik İlkçağ Felsefe Tarihi olmak üzere bazı telif eserler kaleme aldım.

Bu zaman zarfında çeşitli tarihlerde ve yerlerde bu kitabın başlığını teşkil eden İslâm, demokrasi ve Türkiye kavram üçgeni içine giren çok sayıda konuşmalar yaptım, konferanslar verdim, yazılar yayınladım. Bu konuşmalar ve yazıların bir kısmını *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*’nin bu yeni baskısı içine dâhil etmeyi uygun gördüm.

Kitabın yeni baskısı üzerinde çalışırken doğal olarak daha önceki baskılarda yer alan yazıları elimden geldiğince dürüst bir şekilde yeniden okuma ve değerlendirme ihtiyacını hissettim. Bu yazılar Türkiye’nin –ve genel olarak diğer Müslüman ülkelerin– 1990-2000 yılları arasında yaşadıkları siyasal-sosyal olaylar üzerine güncel görüşler, değerlendirmeler, öneriler, hatta biraz da ister istemez bu ülkelerin ve toplumların geleceği üzerine tahminler, kehanetler olma niteliğine sâhiptiler. Aradan geçen bu kadar yıl sonra bu yazılarda herhangi bir anlamda üzülecek, utanılacak, gözlerden uzak tutulacak şeyler görmedim. Ne Türkiye’nin, ne İslâmın ne de demokrasimizin o günlerden bu güne bu yazılarda belirttiğim düşüncelerimi geçersiz kılacak, yaptığım öngörülerini boşlukta

birakacak önemli herhangi bir değişikliği, değişiklikleri gerçekleştirmediğini üzüntüyle tespit ettim. Hatta ülkenin genel ekonomik durumu, modernleşmesi, fiziki yapısındaki iyileşmeler, sağlık, konut, alt yapı alanında bazı önemli ilerlemeler gerçekleştirilmemize karşılık demokrasimizle ilgili konularda bazı bakımlardan daha geriye gittiğimizi düşündüğümü belirtmek zorundayım. Buna bu kitabın ve demokrasinin temel bir konusu olan hoşgörü alanında yine ülkemizdeki bazı olumsuz gelişmeleri de ekleyebilirim. Nihâyet bu tespitlere bu ilk baskılarda hiç üzerinde durmadığım, demek ki durmak ihtiyacını duymadığım, çünkü fark etmediğim, ülkemizde hukukun, adâletin işleyişi, yargıçların, en azından dikkate alınması gereken bir kısmının sahip olmaları gereken meslek ahlakının içinde bulunduğu acıklı durumu da katmak zorunda olduğumu hissettiğimi belirtmek isterim.

Öte yandan bu, bu kitabın ilk iki baskısında söylediğim her şeyin bugün aynı ölçüde arkasında durduğum, onları aynı hararetle savunduğum anlamına gelmemektedir. Özel olarak bugün hangi görüşlerimi daha az doğru bulduğum veya daha az heyecanlı bir şekilde savunmaya devam ettiğim meselesine girmeyeceğim. Sonraki dönemde yazdığım yazıları okuyan dikkatli bir okuyucunun bunları fark edeceğine inanıyorum. Bununla birlikte bugün içinde bulunduğum zihinsel durumumla ilgili olarak şunu söylemeyi gerekli görmekteyim: Belki yaşlanmanın (71 yaşındayım) veya olaya iyi tarafından bakarsak daha büyük bir birikim ve tecrübe sâhibi olmanın sonucu olarak bugün insan hakkında daha az iyimser bir görüşe sâhibim. İnsanın bir zamanlar düşündüğüm kadar sağduyu ve akıl sâhibi olmaktan çok arzu ve tutku sâhibi, kültürel-tarihsel alışkanlıklarının ve geleneklerinin ürünü, hatta esiri olan bir varlık olduğunu fark ediyorum (Demek ki Aristoteles, “Alışkanlık ikinci bir doğadır” derken tam bunu kastediyormuş diyorum kendi kendime). Bunun ve daha birçok faktörün sonucu olarak on bin yıllık Orta Doğu’nun, bin beş yüz yıllık İslâm tarihi ve geleneğinin ürünü olan Müslüman dünyasının eskiden düşündüğüm kadar rahatça modernleşebileceğini düşünmediğim gibi bizim en fazla yüzyıllık tecrübemize dayanarak kısa bir süre içinde ve ciddî birtakım problemlerle karşılaşmaksızın Batı toplumları tarzında bir demokrasiyi yine kolayca gerçekleştirebileceğimiz umidinde de değilim. Ama bu öte yandan gelecekle, kısa değilse de hiç olmazsa orta vâdeli bir gelecekle ilgili olarak dünyanın bir yöne, bizim ise bambaşka bir yöne gideceğimizi, gitme tehlikesi veya lüksü içinde olduğumuzu düşündüğüm anlamına da gelmiyor. Sâdece bu sürecin gerek Tanzimat, gerekse Cumhuriyet aydınlarının –ve geçmişte benim– düşündüğümüzden, ümit ettiğimizden daha zahmet-

li, daha dolambaçlı yollardan ve daha ağır bir biçimde seyrederek gerçekleşebileceğini düşündüğüm anlamına geliyor. Şüphesiz bu sözlerim benim hâlâ akıllanmadığım, saf ve iyimser bir şekilde duygulara, tutkulara değil akla, topluluklara; cemaatlara değil bireylere; güç ve şiddet devletine değil hukuk devletine; temel toplumsal ödevlere değil insan haklarına; bireye, hoşgörüye ve demokrasiye, bütün bunlardan daha önemli olarak özgürlüğe, özgürlüğün en yüksek değer olduğuna inandığım anlamında da alınabilir.

Bir düşüncemi daha belirtmek istiyorum. Kitabın ilk iki baskısındaki yazılar 1990-2000 yılları arasında kaleme alınmışlardı. Doğal olarak kitap bu dönemde ele alınan ve tartışılan konular bakımından günün havasını yansıtmaktaydı. Bu yazıları yeniden gözden geçirdiğimde bir de şunu, sözünü ettiğim dönemde ne kadar ciddî ve önemli konuları tartıştığımızı fark ettim. Bu sıralarda Müslüman aydınların büyük bir bölümü İslâmın demokrasi, insan hakları, hoşgörü vb. konularında ne kadar büyük bir geleneğe veya en azından imkânlarla, potansiyellere sâhip olduğunu haykırıyorlar, Batı’yı, post-modernizmi, çok-kültürcülükle ilgili tartışmaları ellerinden geldiğince tâkip ediyorlar ve bu konularda son derece modern kavramlar ve ince ayrımlar kullanarak muhataplarını ikna etmeye çalışıyorlar; Cumhuriyetçi-laik aydınlar ise uzun zamandan beri iktidarda olmanın rahatlığı, tembelliği, hatta biraz da mahcupluğu içinde, derme çatma argümanlar, klişe görüşlerle kendilerini savunmaya çalışıyorlardı. Sonra bugün içinde bulunduğumuz duruma ve gazetelerde, dergilerde, televizyonlardaki tartışma programlarında konuştuğumuz konuların değersizliğine, önemsizliğine, yoksulluğuna ve yavanlığına baktım. Hüzünlendim. Ünlü bir liberal “İktidar bozar; mutlak iktidar mutlaka bozar” demişti; içimden ekledim: “Mutlak iktidar, sâdece iktidarı değil, demek ki mahkemeleri, yargıçları, aydınları, akademisyenleri, gazetecileri, kısaca herkesi bozuyormuş”. Karen Armstrong Muhammed hakkında yazdığı güzel biyografisinde bir yerde İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir karşılaştırma yaparak “Hıristiyanlığın acıda, İslâmiyetin zaferde” iyi olduğunu söyler. Yine kendime “Demek ki o da yanılıyormuş; zafer de Müslümana iyi gelmiyormuş” dedim.

Bu baskıda ilk iki baskıda olmayan on dört yeni yazı var. Bunların bazıları oldukça uzun ve genel olarak İslâm ve demokrasiden çok Türkiye, Türkiye’nin yakın tarihi, Cumhuriyet dönemi, Avrupa Birliği, Avrupa veya Batı uygarlığı ile Doğu dünyasının çeşitli bakımdan, farklı kurumları açısından karşılaştırılmasıyla ilgili. Bunların gerek yapı, gerekse hacim itibariyle daha önceki yazılardan belli ölçüde ayırdıklarını bilmekle birlikte kitabın eski şekline ve bütünlüğüne fazla bir zarar vermediğini

düşünüyorum. Bundan ötürü kitabın eski şeklini korudum ve bu yazıları uygun olduğunu, daha doğrusu en uygun olduğunu düşündüğüm bir şekilde diğer bölümlerin, yazıların arasına dercettim. Yazıların bir kısmının altında nerede ve ne zaman hangi vesileyle kaleme alındığına dâir bilgiler bulunmaktadır. Ama bazılarında bunu gerçekleştiremedim. Hatta bazı yazıların şimdiye kadar herhangi bir yerde yayımlanmadığını düşünüyorum. Eski yazılarımla ilgili dosyayı gözden geçirdiğimde onlarla karşılaşmak benim için de bir sürpriz oldu. Bununla birlikte bazı yerlerde onların ne tür bir topluluğa ve hangi vesileyle hitap ettiğine veya kaleme alındığına dâir ipuçları bulunmaktadır. Dikkatli okuyucu bu ipuçlarından yararlanabilir.

Eski yazıların içeriği, yani onlarda ifade edilen görüşler, düşüncelerle ilgili olarak tabii ki değişiklik yapmadım. Orwell'in 1984'ünde sözünü ettiği şekilde geçmiş bugünün ihtiyaçlarına uygun bir yönde yeniden yazma konusunda ne bir kabiliyetim, ne de arzum var. Ancak dille, imlâ ile ilgili olarak bazı ufak tefek değişiklikler yaptım. Daha doğrusu kitabın bütünüyle ilgili olarak dil, imlâ konusunda bir birlik sağlamaya çalıştım. Ama bunu da çok iyi başarabildiğimi sanmıyorum, Düşüncem, eğitimim gibi dilimin de melez olması doğrusu beni pek rahatsız etmektedir.

Kitabın ilk baskısını sevgili dostum Prof. Dr. Mustafa Erdoğan sunmuştu. Mustafa'nın önsözünü ikinci baskıda olduğu gibi burada da koruyorum. Kitabın bu yeni baskısına ve bu baskıdaki yazılara yeni bir değerlendirme ve sunuş yapmak ister miydi, bilmiyorum. Aradan geçen yirmi yıl içinde muhtemelen benim gibi o da değişmiştir. Dostluğumuzu sınama hakkımın olmadığını düşündüm.

Ahmet Arslan
Mart 2015, Bornova



BİRİNCİ KISIM



BİREY, HOŞGÖRÜ, DEMOKRASİ

BARIŞ, REFAH, BİREY VE KOLEKTİVİTELER ÜZERİNE

ÇAĞDAŞ TOPLUMLARIN ESAS OLARAK İKİ AMAÇ PEŞİNDE KOŞAN BİREYLERDEN MEYDANA GELDİĞİ, GENEL BİR DOĞRU OLARAK KABÜL EDİLEBİLİR: MADDİ PLANDA RAHATLIK, KONFOR VE REFAH; MANEVİ planda emniyet, huzur ve barış. Bunları daha basit olarak refah ve barış diye iki temel ihtiyaç veya arzu olarak belirleyebiliriz.

Yine çağdaş toplumlarda bu iki temel arzunun gerçekleştirilme mekanizmaları olarak da sanayileşme ile demokratikleşmeyi verebiliriz: Kaba taslak olarak refah sanayi ile barış ise demokrasi ile sağlanmaktadır.

Öte yandan gerek bu iki amaç, gerekse araç arasında mutlu bir ilişkinin varlığından da söz edebiliriz: Barış veya demokrasi çoğu kez refah getirebilmektedir. Buna paralel olarak sanayileşme ve refah da yine ve hatta daha güçlü bir iç bağlantıyla demokrasi ve barış getirmektedir.

Her iki postülamızın lehinde olmak üzere, gerek empirik-tarihsel, gerekse psikolojik-felsefi kanıtlar getirmek zor değildir: Bugün dünyada mevcut gelişmiş ülkelerin büyük bir kısmı demokratik bir rejime sâhipdir. Başka deyişle, zamanımızın demokratik ülkeleri aynı zamanda refah ülkeleridir. Bunun en basit açıklaması ise, herhâlde, demokrasinin insanlara kendine güven duygusu, topluma barış getirmesi, böylece bir güven duygusu ve barış rejimi içinde yaşayan bireylerin de ekonomik bakımdan daha girişken, daha yaratıcı, daha verimli, sonuç olarak daha üretici olmalarıdır.

Öte yandan refahın da demokrasi ve barış için çok olumlu sonuçları olduğu görülmektedir. Bunun da en önemli nedeni, toplumda refah düzeyi arttıkça bireyler, gruplar, sınıflar arasında keskin görüş ayrılık-

larının azalması ve insanların kaybedecek şeylerinin artması ölçüsünde barış içinde yaşama arzularını daha güçlü olarak duymaları olmalıdır.

O hâlde demokrasinin refah getirdiği veya getirebildiği, buna karşılık refahın da demokrasiyi mümkün kıldığı, onu desteklediği, güçlendirdiği genel bir doğru olarak ileri sürülebilir.

Çağdaş toplumların bu refah ve barış projelerinde önlerine çıkan en büyük sorunun veya sorunlardan birinin birey ve gruplar veya kolektiviteler arası ilişkiler sorunu olduğu görülmektedir.

Birey kavramının ortaya çıkışı nispeten yenidir ve onun özellikle siyasî işlevsel anlamı bakımından değer kazanması da Yeniçağ'ın eseri. Yeniçağ'ın Batı siyasal düşünürleri modern toplumu kendisinden hareketle kurguladıkları gerek sözleşme gerekse doğal hukuk teorilerinde soyut, kimliksiz, tarihsiz, hukukî özne olarak bireyden hareket etme ihtiyacını duymuşlardır. Yine Yeniçağ Batı dünyasının modernite projesinin en büyük mimarı olan Aydınlanma da bu tür bir birey anlayışını en büyük ölçüde desteklemiştir. 19. Yüzyıl'da özellikle Alman romantik filozoflarının etkisiyle, bu tür bir birey anlayışının karşısında varlığını tarihsel, kültürel farklılığından alan, bireyi birey olarak aşan ve ona kendi varlık ve özelliğini kazandıran kolektivitelerin (cemaat, halk, milletler) vurgulanması söz konusu olmuşsa da, liberal bireyci görüş hâkimiyetini esas olarak sürdürmüştür. Bundan dolayı, çağımızın büyük siyasî metinlerinde, siyasî beyannamelerinde, örneğin Amerikan Bağımsızlık Beynamesi'nde, Fransız Devrimi İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirgesi'nde kendisine atıfta bulunulan özne, esas olarak, hep yukarıda sözünü ettiğimiz bireysel kimliğiyle doğuştan bazı doğal, vazgeçilmez, devredilmez haklara sâhip olduğu kabul edilen insan olmuştur.

Ancak bugün gerek modernite safhasını aşmış gibi görünen, gerekse moderniteye yeni uyanan toplumlarda, böyle bir birey anlayışının hiç olmazsa yeterli olmadığına ilişkin bazı kuşkular da ortaya çıkmış bulunmaktadır. Farklı gelişimleri sonucu ve farklı nedenlerden ötürü ortaya çıkmış olsa da, bu her iki gruba giren toplumlarda birey kimliği yanında insanın kolektif kimliğinin de tanınması veya ona değer verilmesi yönünde talepler her geçen gün daha bir arzuyla vurgulanmaktadır. Kökeninde geçen yüzyılda ortaya çıkan Marksizmin bulunduğu sınıfsal-sosyal kimlik talepleri yanında, bugün dinî gruplardan, etnik gruplardan, kültürel gruplardan gelen kimlik talepleri çağdaş toplum sözleşmelerinde kabûllerini istemektedirler.

Bununla birlikte bu taleplerin karşılanması, hiç olmazsa merkezî

planda, esas teşkilât hukuku planında henüz mümkün veya kabûl edilebilir bulunmamaktadır. Bunun en önemli nedeni de herhâlde, bu tür taleplerin insanların birlikte yaşama iradelerinin siyasal ifadesi olan devleti, bir sınıf devleti, bir din veya mezhep devleti, bir etnik topluluk devleti hâline getirme konusunda doğuracağı ciddi problemlerden duyulan haklı korkudur. Özellikle de çağdaş toplumların birden fazla sınıflı, dinli, etnik gruplu olma gerçekleri göz önünde bulundurulursa. Bu yüzyılda görülen üç örnek, sınıf devletine dayanan Sovyetler Birliği, ırk devletine dayanan Nazi Almanyası, din devletine dayanan İran İslâm Cumhuriyeti de bu korkuların ne kadar yerinde olduğunu göstermiştir.

Haklı olarak bu örneklerin tek bir sınıf, din veya ırkın kolektivitesinin tanındığı totaliter örnekler oldukları, birden fazla kolektivitenin anayasal kabûl gördüğü toplumlarda bu mahzurların ortadan kalkabileceği ileri sürülebilir. Ancak teorik olarak mümkün görülebilecek böyle bir sistemin pratikte ne kadar gerçekçi olabileceği bir yana (böyle bir korporatif bir esasa dayandığı söylenebilecek Yugoslavya ve Lübnan örnekleri düşünülün), bu tür bir sisteme belki daha esaslı teorik itiraz şu olabilir:

Modern siyaset projelerinin öznesi olarak kabûl edilen bireylerden ve onların doğal vazgeçilmez, devredilmez temel haklarından hareket eden bir anayasa, bu haklar içinde insanların birtakım gruplara âit olma veya birtakım kolektiviteler içinde örgütlenme haklarını da kabûl etmektedir. Çünkü bu hakları, insanların sözü edilen hakları içinde saymaktadır. Daha basit deyişle, bu tür anayasalarda insanların insanlar olarak herhangi bir sınıfsal, dinsel, etnik gruba âit olma, bu tür grupların çıkarlarını savunan örgütler kurma, örgütlere girme veya onlardan çıkma hakları vardır. O hâlde bu tür anayasalarda birey hakları kolektive haklarını dışlamamakta, onu da içine alan veya alabilen bir özellik taşımaktadır. Buna karşılık bireylere değil, gruplara, kolektivitelere dayanacak bir anayasal sistemde bireylerin bireyler olarak sâhip olmaları gereken haklara sâhip olup olmayacakları en azından şüphelidir, teorik olarak emin değildir; tarihsel ve fiilî örnekler ise bunun pek gerçekçi olmadığını göstermektedir.

Bu tür çoğulcu-korporatif kolektive anayasalarına yöneltilebilecek ikinci itiraz, bu tür sistemlerde toplumun bütün bireylerini bir arada tutabilecek ortak bir değerler ve referanslar bütünü var olmaması olacaktır. Çünkü bu tür bir sistemde kolektivitelerin kendilerini birbirlerine indirgenemez inanç, değer ve amaçlara sâhip birimler olarak tanımlamaları ihtimâli çok yüksektir. Ortak birtakım referansların olma-

dığı bir siyasal toplulukta ise bir siyasal topluluktan bahsedilemez. Bu artık bir devlet değil devletler topluluğu olacaktır. Bu durumda da bu topluluklar arasında devletler arasındaki ilişkilere benzer ilişkiler söz konusu olacaktır. Şimdiye kadar devletler veya siyasî topluluklar arasında varlığını gördüğümüz en yalın ilişki ise savaş ilişkisidir.

Bütün bunlar, çağdaş ulusal devletler içinde mevcut olan birtakım problemleri görmediğimiz anlamına gelmemektedir. Öte yandan, yine bunlar bizim çağdaş ulusal devletimizi de mümkün olan en mükemmel bir ulus devleti olarak gördüğümüz anlamına da gelmemektedir. Yine bütün bunlar merkezî anayasal sistem içinde, esas teşkilât hukuku içinde kolektivitelerin kolektiviteler olarak tanınmamasının, başka düzeylerde, başka platformlarda da onların tanınmaması gerektiği anlamına da gelmemektedir. Bütün bunlar, barış ve refah isteyen insanların ve bu insanlardan meydana gelen kolektivitelerin akli başında temsilcilerinin Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmaları tehlikesinin ciddi olarak var olduğunu göstermek anlamına gelmektedir.

Yeni Yüzyıl, 17 Aralık 1994

DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ

DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU, İRADE VEYA SEÇME ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNUNUN BİR PARÇASI OLARAK HEM BİLİMSEL HEM METAFİZİK BİR SORUNDUR. BAŞKA DEYİŞLE ACABA ÖZGÜRLÜK DİYE BİR ŞEY VAR MIDIR? Yoksa evrende olup biten bütün olaylar arasında birtakım neden-sonuç ilişkileri mevcut olduğuna göre, bu olaylar arasında hiç de ayrıcalıklı bir alan gibi görünmeyen psikolojik-ruhsal olaylar alanında da bir determinizm mi söz konusudur? Kısaca düşünce özgür olabilir mi? Ancak bizi burada bu sorun ilgilendirmiyor.

Düşünce özgürlüğü, öte yandan, moral bir sorundur. Moral, yani ahlâkî bakımdan sorumlu tutulması için insanın özgür olduğu, özgürce seçim yaptığı ve kararlar verdiği bir aksiyom olarak kabul edilmelidir. Özgürlük olmayınca sorumluluk olmaz; kınama veya övme, suç veya ceza olmaz.

Özgürlüğün çeşitli tanımları yapılmıştır ve yapılabilir. Benim bunlar arasında seçtiğim açıkça icbara, yani bir başkasının beni herhangi bir eyleme zorlamasına karşıt olarak nasıl hareket edeceğimi, neyi seçeceğimi benim kendimin tâyin etmem olarak özgürlüktür. Burada kastettiğim özgürlük, Spinozacı anlamda kendini-belirleme, self-determinasyondur. Burada söz konusu olan birey olduğu zaman bu bireysel özgürlük, bağımsızlık (otonomi) adını alır. Burada gerek "kendi" gerekse "belirleme" kavramları önemlidir. Çünkü belirlemenin, belirlenmenin tersi, belirsizlik, tesadüftür. Belirsizlik veya tesadüf, bilimsel anlamda varlıkları kabul edilebilir şeyler olmamaları bir yana, öte yandan eylemlerimizin, seçimlerimizin ahlâkî değerlendirilmelerini imkânsız, daha doğrusu anlamsız kılarlar. Çünkü hiç kimse birini tesadüfen, bilinçsiz olarak yaptığı, ahlâkî olarak kendisini övmemize veya kınamamıza imkân veya anlam verebilecek bir nedeni olmaksızın gerçekleştirdiği bir eyleminden ötürü övemez veya kınayamaz.

Burada “kendi” kavramı da önemlidir; çünkü o, belirleyici kişinin ontolojik-moral bir varlığı, gerçekliği olduğuna işaret eder. Onun bir birey, bir özne, bir kişi (şahıs) olduğunu vurgular.

Özgürlüğe bir başka açıdan yaklaşmak da mümkün ve gereklidir. Bu, bu kez, özgürlüğün varlığı değil, değeriyle ilgili bakış açısıdır. Özgürlük üzerine her konuşma, özgürlüğün değeri üzerine bir ön-düşünceyi içerir. Bu ön-düşünceye veya varsayıma göre, özgürlük değerli bir şeydir. Gerçekten de tarih boyunca ortaya çıkan hemen bütün ahlâk ve siyaset felsefeleri, ahlâkî ve siyasî projelerinin temelini bu, yani özgürlük kavramını yerleştirirler. Bu Locke için olduğu gibi Rousseau, Hegel, Marx için de söz konusudur; bir Aristoteles için olduğu kadar bir Aquinolu Thomas, Spinoza, Kant için de geçerlidir.

Özgürlük değerlidir. Niçin? Bu konuda verilecek her türlü haklı çıkarım, insan doğasına göndermede bulunur. Başka deyişle özgürlük, insan doğasına uygun olan, onun talep ettiği bir şeydir. İnsanlar nasıl ki doğaları gereği yaşamak, varlıklarını devam ettirmek, üremek, acı çekmemek istiyorlarsa, özgür olmak, kendi kararlarını özgür bir biçimde kendileri vermek istemektedirler. O hâlde özgürlük Aristotelesçi terimle bir araç-değer olmaktan çok amaç-değer olarak görünmektedir.

Acaba insanlar gerçekten özgürlüğü istemekte midirler? Erich Fromm gibi yazarlara bakılırsa onlar, bunun tersine, özgürlükten kaçmak, özgürlüğün gerektirdiği sorumluluktan kaçınmak istemekte değil midirler? Özgürlük ihtiyacı gerçekten diğer temel biyolojik-psikolojik ihtiyaçlar kadar önemli, vazgeçilmez bir ihtiyaç mıdır? Tartışılabilir ve de tartışılmaktadır. Ancak hiç olmazsa şu kâfi derecede ikna edici tarihsel bir olgudur ki insanlar diğer temel biyolojik-psikolojik ihtiyaçları karşılandığında, yani yaşama, beslenme, barınma, muayyen bir kabul ve itibar görme ihtiyaçları tatmin edildiğinde özgürlüğü de istemektedirler. Hegelci veya Fukuyamacı terimlerle insan maddî olarak hayatını belli bir rahatlık içinde sürdürmek, manevî olarak da kabul edilmek, itibar görmek istemektedir. Özgürlüğün kendisini belki bu itibar görme ihtiyacının en başında yer alan bir ihtiyaç gibi görmek mümkündür. Hatta belki de özgürlük bu itibar, kabul görme ihtiyacının temel şartıdır. İnsan her şeyden önce özgür bir özne, bir birey olarak tanınmak istemektedir. O kendi kararlarının, kendi seçimlerinin belirleyicisinin kendisi olmasından haz duymakta, buna büyük önem vermektedir.

Özgürlük, daha pratik, faydacı nedenlerle de haklı çıkarılabilir. Nitekim özgürlüğün anıtsal savunmasını yapan Mill, onu daha ziyâde faydacı bir zeminde haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Gerçekten özgür insan,

toplumsal-ekonomik bakımdan daha başarılı bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgür ülkelerin, böyle olmayan ülkelere göre daha başarılı bir performans gösterdikleri dikkati çekmektedir.

Özgürlük, birey, demokrasi, eşitlik gibi çağımızın büyümlü kavramlarından biridir. Özgürlüğe karşıt gibi görünen cereyanların büyük kısmında özgürlüğe değil, sahte veya yetersiz özgürlüğe, büyük çoğunluğun özgür olmaması sonucunu yarattığını düşündükleri küçük grupların, azınlıkların özgürlüğüne karşı çıkmaktadırlar.

Özgürlük gibi nihâi bir değere ancak bir başka nihâi değere, kendisiyle aynı değerde olan veya ondan daha üstün olan bir başka nihâi değere ters düşmesi durumunda itiraz etmek mümkündür ve nitekim ona itirazlar bu bakış açısından yöneltilmektedir. Bu diğer nihâi değer örneğin eşitliktir. Kimileri eşitliğin özgürlük kadar, hatta ondan değerli bir şey olduğunu, özgürlüğün ise eşitliğe aykırı sonuçlar ortaya çıkardığını söyleyerek özgürlüğün alanını sınırlandırmaya çalışmaktadırlar. Yine özgürlüğe adâlet, özellikle aritmetik adâlet adına da karşı çıkıldığını görmekteyiz.

Hiç şüphesiz nasıl ki moral-siyasal bir değer olarak bireyin karşısına toplumu koymak mümkünse, yine nihâi moral-siyasal bir projenin temel kavramı olarak özgürlüğün karşısına eşitliği, adâleti, dayanışmayı vb. koymak mümkündür. İyi bir özgürlük ve bireysellik taraftarının buna karşı getirebileceği argüman bireysellik ve özgürlüğün toplumu ve eşitliği tehlikeye düşürmediği, buna karşılık toplum ve eşitlikten hareket eden bir kuramın birey ve özgürlüğe aynı ölçüde imkân vermemesinin mümkün olduğu noktasına dikkat çekmesi yönünde olacaktır.

Günümüzde ülkemizde düşünce özgürlüğü üzerine yapılan tartışmalarda gerçek bir çatışma, nihâi değerler bağlamında düşünce özgürlüğüne ciddi bir itiraz, hiç olmazsa bir direnme söz konusudur: Bazıları düşünme ve ifade özgürlüğünün, ülkenin ve milletin bölünmez bir bütün olduğu ve olması gerektiği idealine, değerine zarar verdiğini düşünmektedir. Ülkenin bölünmezliği, milletin bütünlüğü bir en üst, nihâi değer olarak kabul edildiği ve düşünce, ifade, propaganda özgürlüğünün buna zarar verebilecek bir sonucu olabileceği düşünüldüğü için düşünce özgürlüğü reddedilmek, hiç olmazsa kısıtlanmak istenmektedir. Ters kampta yer alan ama benzeri bir mantıkla hareket eden başka bazıları ise devletin mevcut düzeninin, yani laik, demokratik, çoğulcu düzenin düşünce özgürlüğünün tam olarak kullanılması ile tehlikeye düşeceğini düşündükleri için düşünce özgürlüğüne ve onun mantıklı bir devamı olan ifade, propaganda, örgütlenme özgürlüğüne sınırlama getirmek istemektedirler.

Burada düşünülmesi gereken şey şudur; Düşünce, ifade, propaganda ve örgütlenme özgürlüğü gerçekten böyle bir tehlikeyi içermekte midir? Acaba özgürlüğün kendisinin kullanılması sayesinde bu tür bir tehlikeden kaçınmak mümkün değil midir?

Bu konu ile ilgili olarak söylenmesi mümkün olan ilk şey şudur: Sözü edilen özgürlükleri kabûl eden toplumlar, insanlar, bundan dolayı ülkelerini, devletlerini, milletlerini kaybetmemişlerdir. Yani bu özgürlük onları üstesinden gelinemez problemlere, bölünmelere, birlik ve bütünlüklerini kaybetmeye götürmemiştir. Bu tür tehlikeler, bu özgürlüklere dayanmayan, onları uygulamayan toplumlarda en aşağı birinci türden toplumlarda olduğu kadar, hatta onlardan daha fazla ve daha tehlikeli bir tarzda ortaya çıkmaktadır. Düşünce özgürlüğü ve onun türevlerinin kullanımı sonucunda şüphesiz bazı ayırıcı, bölücü, birlik ve bütünlüğü tehlikeye düşürücü düşünceler, uygulamalar ortaya çıkmaktadır. Ancak bunların yanında bu tehlikeleri ortadan kaldıracı, birleştirici, bütünleştirici düşünce ve değerler de kendilerini gösterme ve birincilerle konuşma, onları ikna etme imkânını bulmaktadır. Böylece toplumda gerçek anlamda bir karşılıklı konuşma, diyalog imkânı doğmakta, bu ise toplumu yeni ve daha ileri sentezlere, gerçek ve anlamlı bir bir arada yaşamalara götürebilmektedir.

Sonra psikolojik olarak tespit edilen bir olgu şudur ki dile getirilen, ifade edilen düşünce, onu dile getirenin, ifade edenin, eğer varsa, hıncını veya öfkesini oldukça azaltmakta, yumuşatmakta ve onu karşısındakini de dinlemeye daha hazır hâle getirmektedir. Kabûl edilen, başkasını kabûl etmeye daha yatkın olmaktadır. Haksızlık duygusundan daha kolay bir biçimde kurtulmaktadır.

Sonra ifade edilen düşünce ile onun gerçekleşmesi arasında, zannedildiğinin veya korkulduğunun tersine hiç de birebir bir tekabül yoktur. Semâvî dinlerin düşüncesine göre Tanrı'nın evreni düşünmesi ve onun var olmasını istemesi, onun var olması için yeterli olmuştur. Büyü formüllerini telâffuz edenler de sihirli sözcüğün telâffuz edilmesiyle gerçekleşmesi arasında hiçbir mesafenin olmadığına inanırlar. Büyüsel düşüncenin etkisinde bulunan bizler ölümcül bir hastalığın adını anarken onun hemen gerçekleşmesini önlemek üzere, tahtaya vurmaya gibi bâtil bir inanışın etkisinde olabiliriz. Oysa unutmamalıyız ki hastalık varsa adını anarsak da anmasak da vardır. Buna karşılık hastalık yoksa, adını anmamızla hastalık meydana gelmez.

Burada düşüncenin ifade edilmesi ile onun gerçekleştirilmesi arasında hiçbir ilişki yoktur demek istemiyorum. Düşüncenin ifadesi, onun

gerçekleştirilmesi sürecinin başlangıcı ve ilk adımdır. Ancak o yalnızca başlangıcı ve ilk adımdır. Arada uzun bir yol vardır ve bu yolda bir düşüncenin karşısına başka düşünceler çıkacak, onlarla hesaplaşmalar, karşılıklı etkileşimler, iknalar, diyaloglar kendini gösterecektir. Bu ise muhtemelen düşüncenin başlangıçta kendisine çizmiş olduğu hedeften epeyce ayrılmasına neden olacaktır.

Bütün bu süreçten “zararlı” olduğu düşünülen düşünce etkilenmeksiz geçse bile son tahlilde “zararlı” olması mümkün olan hiçbir zaman düşünce değildir, ancak eylemdir. Bir düşüncenin, düşünce, ifade edilmiş düşünce, yazılı veya sözlü olarak ilân edilmiş düşünce olarak ne başka bir düşünceye, ne de başka bir şeye “zarar” vermesi mümkündür. Herhangi bir şeye zarar verme imkânını kazanmış olan düşünce değil, eylemdir. Eylemin eylem olarak değerlendirilmesi ise bir başka alana aittir.

Şöyle denebilir: Düşünce bir tahriktir; eyleme tahriktir; zararlı eyleme tahrik etmesi bakımından zararlı olabilir. Biz düşünce ile eylem arasındaki sınırı nasıl belirleyebiliriz?

Düşünce gerçekte özü itibarıyla bir başka düşünceyi tahrik eder. Başka deyişle düşüncenin gerçekte tahrik ettiği şey bir başka düşüncedir. Ancak düşüncenin bir eylemi de tahrik etmesi mümkündür. Eylemi tahrik eden düşünce, şüphesiz bir karşı eylemi de tahrik edecektir. Eylemi tahrik eden düşünce karşı eylemi de tahrik eden bir özelliği olduğunu fark ettiğinde muhtemelen ortak bir eylemi tahrik etmesinin kendisi için en hayırlı bir şey olduğunun bilincine varacaktır.

Şunu söylemek istiyorum: Herkesin bildiği gibi karşıt düşünceler bir arada var olabilirler. Ancak karşıt eylemler bir arada var olamazlar. Düşünce ile eylem arasında sıkı bir ilişki kuran, ancak öte yandan karşıt eylemlerin bir arada yaşayamayacağı farkına varan bir düşünce sâhibi, kendi kendisini sorgulayabilir veya düşünce ile eylem arasındaki sıkı bağlantıyı koparması gerektiğini veya her düşüncenin bir eyleme dönüşme özelliği olduğunu kabûl ediyorsa birlikte var olabilecek eylemlere uygun düşünceler sâhibi olması gerektiğini fark edebilir ve etmelidir. Eğer bir düşünce, kendisi için özgür olma hakkını talep ediyorsa, öte yandan yine kendisi için eyleme dönüşme hakkını talep ediyorsa veya eyleme dönüşmeyen bir düşüncenin varlık imkânını reddediyorsa, o eyleme dönüşme meşruiyetine sâhip bir düşünce olmalıdır.

Bu gerçeğin bilincine varıldığı an yukarıda sözünü ettiğimiz tehlike büyük ölçüde ortadan kalkabileceği gibi düşünce ile düşünce, düşünce ile eylem, eylemle eylem arası ilişkiler sorunu belli ölçüde kabûl edilebilir bir çözüme bağlanmış olacaktır.

DÜŞÜNCE VE EYLEM ÖZGÜRLÜĞÜ

İNSANLIK TECRÜBELERİMİZDEN HAREKETLE İNSANLARIN İKİ TEMEL İHTİYACINDAN SÖZ ETMEMİZ YANLIŞ OLMAZ: İNSAN MADDÎ-FİZİKSEL BİR VARLIK OLARAK HAYATINI RAHAT VE EMNİYETLİ BİR BİÇİMDE SÜRDÜRMEK, manevî-ruhsal bir varlık olarak da başka insanlar tarafından saygı ve itibar görmek, kabûl edilmek istemektedir. Özgürlük, bu ikinci alana âit ihtiyaçların en başta geleni, hatta onların varlığının temel mantıksal-psikolojik şartı gibi görünmektedir. Öte yandan düşüncü özgürlüğü ve onun uzantısı gibi ele alınması mümkün olan ifade, propaganda, örgütlenme özgürlükleri de genel olarak özgürlüğün en önemli bir parçası, hatta onun fiili hareket noktası gibi görünmektedir.

Kimsenin genel olarak düşünce özgürlüğüne bir itirazı yoktur. İtiraz, düşüncenin ifade edilmesi ile başlayan süreçte ortaya çıkması muhtemel olan “zararlı” pratik, eylemle ilgili sonuçlar üzerinedir. Gerek düşünce özgürlüğünü talep eden, gerekse ona karşı çıkan insanların büyük bir bölümü ilgilerini bu sonuçlar üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Birinci grup sâdece düşünceyi serbestçe ifade etmek, onun özgürce propagandasını yapmak istemekle yetinmemekte, aynı zamanda onu eylemde gerçekleştirme hakkını talep etmektedir. İkinci grup ise çoğunlukla düşüncenin eylemle ilgili sonuçlarına işaret etmekte, şu veya bu nedenle, şu veya bu gerekçeden hareketle, şu veya bu üstün veya daha üstün bir değer adına bu eylemi “zararlı”, “tehlikeli”, “kabûl edilemez” olarak bulmakta, böylece de düşünce-eylem sürecini kaynağında engellemeye çalışmaktadır.

Problem gerçekten de ciddî görünmektedir: Bir yandan insan, insan olarak özgürce düşünmek, düşüncelerini özgürce ifade etmek, düşüncelerinin özgürce yayılmasını ve başkaları tarafından paylaşılmasını

görmek, nihâyet düşüncelerine uygun bir hayatı yaşamak, onlara uygun bir toplumsal-siyasal düzeni gerçekleştirmek istemektedir. Ancak öte yandan eyleme dönüşen düşünce sâdece sözü edilen insanı değil, başka insanları da ilgilendirmekte, başka insanların hayatını ve iyisini de etkilemekte ve böylece başka insanlar açısından, onlar tarafından “zararlı” veya “kabûl edilemez” diye nitelendirilmesi mümkün değişikliklere yol açmaktadır. Böylece ilke olarak düşünce özgürlüğünün sınırsız olmasına kimsenin bir itirazı yoktur. Ancak başka insanların hayatlarını ve düzenlerini etkileyen eylemle ilgili sonuçları bakımından düşünce özgürlüğüne birçok insanın itirazı vardır.

Sorunu çözmek veya bu çıkmazdan kurtulmak için ortada mantıksal olarak mümkün iki şık var gibi görünmektedir: Ya düşünce ile eylem arasında varlığı kabûl veya talep edilen sıkı ilişki kırılmalı, hiç olmazsa gevşetilmeli veya bu sıkı ilişki üzerine ısrar edilecekse eylemde gerçekleştirilmesi mümkün olan düşünceler düşünülmemelidir.

Ancak böyle bir şey mümkün müdür? Bunun mümkün olduğunu bençe özgür toplumların tecrübeleri göstermektedir. Bu toplumlar hem düşünce özgürlüğünü mantıksal-psikolojik uzantıları ile korumakta, hem de bundan dolayı bir eylemler zıtlığı, anarşisi içinde yaşamamaktadırlar.

Peki bu nasıl mümkün olabilmektedir? Önce psikolojik olarak düşüncesini ifade ve savunma imkânını bulan insan büyük ölçüde rahatlamakta ve deyim yerindeyse “boşalmakta”dır. Böylece o başkalarının düşüncelerini dinlemeye de daha hazır hâle gelmektedir.

Sonra ifade edilen bir düşünce toplumda doğrudan bir eylemden önce bir başka düşünceyi tahrik etmektedir. Böylece bu düşünce başka düşüncelerle temasa gelmekte, onlarla hesaplaşmakta, onlarla bir karşılıklı etkileşme süreci içine girmektedir. Böylece bu düşünce başlangıçta kendisine çizdiği hedeften epey sapma özelliği gösterebilmektedir. Başka deyişle böylece düşünce ile eylem arasındaki mesafe hayli uzamakta, bu ise düşüncenin sosyalleşmesine, yani paylaşılabilir bir nitelik kazanmasına, bunun sonucunda da onun eylemde gerçekleşmesine uygun olmayan özelliklerini kaybetmesine yol açmaktadır.

Nihâyet sözünü ettiğimiz özgür toplumlar düşünce ile eylem arasında psikolojik bakımdan belki tam olarak haklı çıkarılamayacak, ancak pratikte hayli işe yaradığı görülen moral-hukukî bir ayrım yapmaktadırlar: Mill’in belirttiği gibi bir buğday tüccarının halk düşmanı olduğunu düşünmek ve söylemek başka şeydir; bir kıtlık durumunda bir buğday tüccarının evinin önünde toplanan kızgın kalabalığa bu buğday tüccarının öldürülmesi gerektiğini söylemek başka şeydir.

Düşünce ile eylem arasında sözünü ettiğimiz mesafenin uzunluğunu ve düşünmeden eyleme gidişte meydana gelebilecek karmaşık değişimleri göz önüne almayan veya buna inanmayan bir insana hatırlatılması gereken ise ikinci şıktır: Farklı ve birbirine zıt düşüncelerin düşünülmesi, ifade edilmesi, propagandasının yapılması mümkündür. Çünkü bir düşünce için talep edilen bütün bu işlemler, bir başka düşünce için talep edilecek işlemlere zarar vermez, veremez. Onlardan birinin varlığı, diğerinin varlığını ortadan kaldırmaz. O hâlde eyleme dönüşünceye kadarki süreçte bütün safhalarda düşünce özgürlüğü ve onun türevlerinin sınırsız bir şekilde gerçekleşmesinde hiçbir engel veya tehlike yoktur. Ancak birbirine aykırı, birbirine zıt eylemlerin bir arada var olması fiziksel olarak mümkün değildir. Çünkü onlardan birinin varlığı, diğerinin varlık imkânını ortadan kaldıracaktır. O hâlde eylem özgürlüğü, düşünce özgürlüğü gibi sınırsız olamaz. Bir eylemin özgürlük hakkının bitiş sınırı bir başka eylemin özgürlük hakkının başlangıç sınırıdır. O hâlde düşünce-eylem birliğini tâvizesiz bir şekilde talep eden biri, bu projesinin gerçekleşebilmesi için, birlikte var olması mümkün eylemlere ilişkin düşünceler düşünmek zorundadır. Düşünce özgürlüğünün sınırsız olması talebi, sorumsuz olması hakkını içermez. Düşüncelerin özgür olması demek, onların bizim irademiz, aklımız, sağduyumuzdan bağımsız olması demek değildir. Eyleme dönüşmek isteyen düşünce, eyleme dönüşme imkânına ve hakkına sâhip düşünce olmalıdır.

Son olarak burada bana “haklı” veya “doğru” düşünce ve eylemlerle “haksız” veya “yanlış” düşünce ve eylemler arasındaki ayrımı göz önüne almadığım şeklinde yapılabilecek bir itiraza tartışma konumuzun genel olarak düşünce ve eylem özgürlüğü olduğunu ve her düşüncenin ve her eylemin, onu savunan insana “haklı” ve “doğru” bir düşünce ve eylem olarak görüldüğünü hatırlatmak isterim. Ayrıca yukarıda “eyleme dönüşme imkânına ve hakkına sâhip düşünce” ibarende sözünü ettiğim imkân ve haklardan kastımın da herhangi bir somut ülkenin mevcut düzeninde yasal ifadesini olan pozitif imkân ve haklardan daha geniş olarak temelini insanlık tecrübesi ve bilincinin şu ana kadarki kazanımlarının teşkil ettiği doğal-tecrübî-akılsal imkân ve haklar olduğunu belirtmek isterim.

CEMAATE ÖZGÜRLÜK, BİREYE ESARET

R EFAH PARTİSİ’NİN MEVCUT ANAYASAYA VE ONUN UYGULAMASINA KARŞI TUTUMU, ŞÖYLE ÖZETLENEBİLİR:

Mevcut anayasada dinî gruplar bakımından “serbest”, “yarı serbest” ve “kapalı” alanlar bulunmaktadır. Serbest alan, herkesin inandığı görüşlere inanma özgürlüğü alanıdır. Ancak bu alan, insanlara bahşedilen bir lütuf değildir; çünkü inanma veya vicdan, zaten yapısı gereği kontrol edilemez, serbest bir alandır.

Yarı serbest alan, ibadet alanıdır. Kimsenin namazını kılmasında, orucunu tutmasında bir kısıtlama yoktur. Ancak örneğin toplu âyin alanı, tarikatlara mahsus özel uygulamalar alanı serbest değildir.

Kapalı alan ise, inananların inançlarına uygun ve onların uzantısı olarak gerçekleştirilmesi gereken hukukî düzenlemeler veya daha kısa bir deyişle kamusal uygulamalar alanıdır. Oysa, insanlar yalnızca birtakım şeylere inanmakla kalmak istemezler; onları hayata geçirmek yaşamak isterler. İnanırları şeyler içinde, sosyal, hukuksal, kamusal alana ilişkin düzenlemeler varsa –ki vardır– bunlara uygun olarak da yaşamak isterler. Aksi takdirde dindar olmanın bir anlamı yoktur. Herkesin kendi inanç sistemine uygun olarak yaşanması da insanın temel haklarından biridir.

Bu mevcut anayasa eleştirisine bir de proje eklenmektedir. Bu proje, son zamanlarda sık sık adı duyulan, “çok hukuklu toplum” projesidir. Buna göre, farklı inanç grupları kendi inançlarına uygun sosyal gruplar, hukuk grupları olarak da bir arada barış içinde yaşayabilirler.

İNANÇ VE İDEOLOJİ

Bu proje insan psikolojisi açısından haklı gibi görünmektedir. Çünkü,

insanın bütünsel bir varlık olduğu, inançlarına uygun yaşamamanın insanı mutsuz edeceği temel bir doğru olarak kabûl edilebilir. Proje tarihsel-sosyolojik açıdan da doğru gibi görünmektedir. Çünkü toplumlar tarihsel ve sosyolojik olarak, çoğu kez işaret edildiği gibi, tarih-dışı ve toplum-öncesi bireylerden değil, somut inanç veya ideoloji gruplarından teşekkül etmektedir.

Son olarak bu proje zamanın ruhuna uygun olarak, barışçı ve özgürleştirici bir proje gibi görünmektedir. Çünkü, nihâyet bu projede teklif edilen, cemaatler içindeki bireyler için daha tatmin edici, daha özgürce bir hayat, cemaatler arası ilişkilerde de barışçı bir arada yaşamadır.

Ancak bu projenin bazı ciddî problemleri olduğu da anlaşılmaktadır. Önemli gördüğüm bazılarına bazı sorular sorarak işaret edeyim:

Farklı dinî grupların âit oldukları farklı inanç sistemleri, yalnızca bu gruba âit insanlar hakkında mı konuşmaktadır, yoksa bu inanç sistemlerine mensup olmayan, mensup olmak da istemeyen diğer gruplar, öteki insanlar hakkında da bir şeyler söylemekte midir?

Birinci durumda mesele yoktur: Her dinî cemaat, inanç sistemine uygun olarak kendi içinde bir ölçüde kapalı bir hayat tarzını devam ettirebilir. İkinci durumda ise, ortada çok ciddî bir mesele vardır ve her bir inanç-yaşama grubu bir başka inanç-yaşama grubunun kendisi hakkındaki projesine şiddetle karşı çıkacaktır.

Bunun doğal sonucu, şimdiye kadar farklı devletler arasında gördüğümüz sürekli savaş durumunun bu kez dinî gruplar arasında kendisini göstermesidir.

Herhangi bir toplum içindeki ilişkiler yalnızca belli dinî gruplara âit bireyler arasında mı cereyan edecektir, yoksa farklı dinî gruplara mensup bireyler arasında da birtakım ilişkiler, bu arada ihtilâflar mevcut olacak mıdır?

Birinci durumda yine bir ölçüde mesele yoktur. Ama ikinci durumda farklı inanç sistemlerine mensup bireyler arasındaki ilişkileri, ihtilâfları hangi hukuk sistemine göre çözüme bağlayacağız? Herhâlde söz konusu her iki hukuk sistemini de aşan bir üst, ortak hukuk sistemine göre. Peki bu ortak, üst hukuk sistemi neye göre teşkil edilecektir?

Farklı iki dinî hukuk sisteminin içinde bulunan ortak ilkelere göre mi? Ya söz konusu iki hukuk sistemi içinde bu tür ortak ilkeler yoksa? Bunun sonucu yine toplumsal gruplar arasında bir tür sürekli iç savaş durumu olmayacak mıdır?

Son ve bence en önemli bir soru: Bu çağdaş, barışçı, özgürlükçü gibi görünen projede esas olarak yapılan nedir? Çağdaş siyaset felsefelerinin siyasetin temel öznesi olarak aldıkları birey yerine cemaatleri koymak. Burada şimdiye kadar bireyler arası ilişkileri düzenleyen hukuk yerine cemaatler arası ilişkileri düzenleyen hukuk konmaktadır.

Modern anayasaların bireylerin bireyler olarak sâhip oldukları temel birtakım hakları olduğunu kabûl eden anlayışı yerine “cemaatlerin hakları” anlayışı geçmektedir. Yine modern toplumlarda bireylerin bireylerle yaptıkları sözleşmeleri yerine bu kez cemaatlerin birbirleriyle yaptıkları sözleşmeler geçmektedir.

“BİREY İNSAN”

Peki bunlar bir ilerleme, bir gelişme midir? Cemaatler veya dinî gruplar tarihte her zaman var olmuş değil midir? Eski devletlerin üzerine oturduğu zemin esas olarak dinî cemaatler zemini değil midir? Tarihte ancak son yüzyıllarda ve yine ancak çok zahmetli çabalarla ortaya çıkan, birey ve birey hakları değil midir?

Bireyi tekrar cemaatleri içine hapsedmekte ve onun çelik bağları içinde kıvılda yapamaz bir hâle getirmekte hangi ilerleme vardır? İnsan hakları adına konuştuklarını ileri sürenler, insanların değil, cemaatlerin hakları üzerinde konuştuklarını fark etmiyorlar mı?

“Birey insan” haklarını temel aldığımızda, birey-insanların bir araya gelerek, birey insan olma haklarından hareketle cemaat olma haklarını ileri sürme imkânları ve bizim de onların bu haklarını kabûl etme şansımız vardır.

Ama cemaat haklarını kabûl ettiğimizde, bu haklar zemininde birey insan haklarına ulaşmamız en azından kuşkulu değil midir?

Tarih ve tecrübe, birincilerden ikincilere geçilebileceğini ve fiilen de geçilmiş olduğunu göstermektedir. Birey insan ülkesi olan Amerika, aynı zamanda en zengin bir cemaatler ülkesidir. Ama ikincilerden birincilere aynı rahatlıkla geçilmesinin mümkün olduğunu gösteren tek bir örnek bilmiyorum. Tipik bir cemaat ülkesi olan İran İslâm Cumhuriyeti, birey insan haklarının en fazla çiğnendiği bir ülke değil midir?

Milliyet, 8 Nisan 1995

HOŞGÖRÜ

Iring Fetscher*

“KÜÇÜK” BİR ERDEMİ ZORUNLU HATIRLAMA

KISA SÜRE ÖNCE YAKIN DOĞU'DAKİ SAVAŞIN ACI VERİCİ BİR ETKİLİLİKLE HATIRLATTIĞI GİBİ BAĞNAZLIK, HOŞGÖRÜSÜZLÜK VE DİNSEL VE KÜLTÜREL FARKLILIKLARI HIÇE SAYMAK, KESİNLİKLE GEÇMİŞİN bir kalıntısı değildir. Özellikle bir sürü dinsel, dünya görüşsel ve siyasal inançların çatışma hâlinde bulunduğu Avrupa toplumlarında “küçük” hoşgörü erdemine hakkını vermek gerekir.

Saddam Hüseyin Kuveyt şeyhliğine saldırıp işgâl etmeden kısa süre önce Kuveyt tiyatrosunun programında ilk kez Arap dilinde oynanan bir piyes bulunmaktaydı. Bu, dinsel hoşgörünün neşidesini terennüm eden Lessing'in *Bilge Nathan* adlı piyesi idi. Saddam Hüseyin, başlığında dindar ve hoşgörülü bir Yahudi'nin adının geçtiği bu piyesi çok uygun-suz ve lânetlenmesi gereken bir şey olarak hissetmiş olmalıdır. Yalnız göze çarpan bir biçimde buna ters düşen bir gerçek de, Saddam Hüseyin'in kendisini sâdece Nabukadnazar'ın değil, aynı zamanda büyük Salâhaddin'in (Salâhaddin Eyyubî'nin) vârisi ve halefi olarak görmesidir. Ancak diktatörün herhâlde bilmediği şey, içlerinde yalnız Hıristiyan

patriğin hoşgörüsüzlüğün kötü örneğini temsil ettiği Lessing'in piyeslerinde ikinci hoşgörülü kahramanın Salâhaddin Eyyubî olduğudur.

Sâdece Salâhaddin Eyyubî değil, sayısız diğer Müslüman da geçmişte dinsel hoşgörünün seçkin örneklerini vermişlerdir. Kur'an'da tek-tanrıcılığı tehlikeye düşürdüğü için Hıristiyanlığın Teslis dogmasının kararlı bir biçimde eleştirildiği pasajların yanında, beşinci Sûrede (el-Maide) hemen hemen Nathan'ın tek hakikî dinin hangisi olduğu dikenli sorusunu cevaplandırırken kullandığı “yüzük” benzetmesinin bir habercisi olarak anlaşılması mümkün olan bir pasaj vardır. Rudi Paret'in çevirisine göre burada şöyle denmektedir: “Şüphe yok ki iman edenlerle (yani Müslümanlarla) Yahudi olanlardan, Sâbiilerden, Nasranîlerden (yani Hıristiyanlardan) kim Allah'a ve âhîret gününe iman edip de iyi amel ve harekette bulunursa, artık onların üzerinde (kıyamet günü ile ilgili olarak) hiçbir korku yoktur. Onlar (kıyamet günündeki hesaplaşmada) mahzun da olacak değillerdir” (69. âyet). Bu, her üçü Kitap Ehli olan ve İbrahim'in Tanrı'sına tapan Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı'nın önünde eşit oldukları ve bundan dolayı birbirlerine rahatlıkla hoşgörü gösterebilecekleri anlamına gelmiyor mu?

HOŞGÖRÜ GÖSTERMEYE HAZIR OLUŞ

Ancak burada geçmişte olup bitenlerle bir hesaplaşma değil, farklı dinsel, dünya görüşsel ve siyasal inançlara sâhip insanların demokratik bir toplumda barış içinde bir arada yaşamaları için hoşgörünün anlamı söz konusu olmalıdır. Bu yüzyılda hemen hemen bütün Avrupa devletlerinin gitgide daha fazla çok-kültürlü ve hatta uzun zamandan beri çok-dinli ve çok-mezhepli toplumlar hâline gelmeleri olgusu karşısında küçük hoşgörü erdemi aynı ölçüde zorunlu hâle gelmiştir.

Hoşgörü, hoş görmeye hazır olmak demektir. Hoşgörü ancak hoş görmeme imkânının olduğu yerde bir erdemdir. Baskı altında tutulduğu ve güçsüz olduğu için başkalarına “tahammül etmek zorunda kalan” kimse, hoşgörü gösteremez, sâdece daha çok haksızlığa “mâruz” kalır. Ve onun, demokratik direnme hakkının öğrettiği gibi başka çare kalmadığında, baskıya ve haksızlığa karşı kendini savunma hakkı vardır. Bundan dolayı hoşgörü kural olarak” güçlü olanın, yönetenin zayıf olana veya hâkim olan çoğunluğun azınlığa karşı olan tutumudur.

Hoşgörü, kayıtsızlığın da ifadesi olabileceğinden Goethe yalnızca başkasını başkası olarak görmeyi ve bunu içine sindirmeyi ifade etme anlamındaki hoşgörüyü aşmamızı, onun (yani başkasının) varlığını tanımayı ve kabûl etmeyi talep etmektedir. Ben hoşgörünün bu anlamda

* Bu makale Iring Fetscher'in 16 Kasım 1922 tarihinde Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde vermiş olduğu Almanca konferansın tarafımdan yapılan çevirisidir. Bu çeviri daha önce Tarih ve Toplum dergisinin 110. Sayısında (Şubat 1993) yayınlanmıştır.

başkasının şahsiyetinin ve onun başkası olma hakkının tanınması olarak anlaşılmasını isterim. Ancak hoşgörünün erken tarihsel örnekleri henüz bu ölçüde ateşli bir tanıma değildirlir.

Önceleri hoşgörü, her şeyden önce hoşgörüsüzlüğün sonuçları ile ilgili olumsuz tecrübenin sonucu olan aydınca bir devlet bilgeliği tutumu idi. Bir devlette mezheplerle ilgili tek türlü lüğün tesisinin insanların barışçı bir tarzda bir arada yaşamaları bakımından en yüksek ölçüde arzu edilmeyen sonuçlara yol açtığı görülünce, akıllı hükümdarlar bu amaçtan vazgeçtiler ve tebaalarına “hoşgörü fermanları” yayınladılar. Böylece Fransız Kralı IV. Henri, 1598 yılında Nantes Hoşgörü Fermanı ile Calvinci tebaasına dinlerini serbestçe uygulama imkânını sağladı. Bu fermana bağlı olan mükellefiyetler, kralın Katolik tebaasının hoşgörüsüz davranışına dikkat etmek zorunda olduğunu ihsas etmekteydiler.

Nantes Hoşgörü Fermanı’ndan çok daha açık bir biçimde onun XIV. Louis tarafından iptal edilmesi (1685), Reformasyon sonrası çağda dinsel hoşgörünün toplumsal barış için ne kadar zorunlu olduğunu gösterdi. Fransa’nın, Huguenotların tâkibâta uğraması ve kovulmaları ile siyasal, ekonomik ve kültürel bakımdan zayıflamasına karşılık, bu sığınmacıları kabul eden ülkeler bundan hatırı sayılır faydalar temin ettiler. Bu özellikle Brandenburg Prenslığı için geçerlidir. O sırada bu prensliğin başında bulunan Friedrich Wilhelm derhâl, yani 1685 yılında Potsdam Hoşgörü Fermanı’nı yayınladı ve Lutherci tebaasına Reformcu dindaşlarına karşı hoşgörüyü zorla kabul ettirdi. Prusya devletine daha sonra hizmet edenler arasında Huguenotlar seçkin bir yer işgâl ettiler.

Birçok yazısında dinsel hoşgörüyü siyasal bakımdan akıllıca bir kural olarak öğütleyen Büyük Friedrich de büyük babası kadar hoşgörülü olduğunu gösterdi. Bir Katolığın yurttaşlık haklarını kazanıp kazanamayacağına ilişkin olarak 1740 tarihinde genel idare meclisinin kendisinden istemiş olduğu bir açıklamaya karşılık olarak o şunları yazmıştır: “Bütün dinler aynı ölçüde iyidirler, yeter ki onları uygulayan insanlar, nâmuslu insanlar olsunlar. Türkler ve dinsizler de gelseler ve ülkemize yerleşmek isteseler, onlara camiler ve kiliseler inşa etmeye hazırız. Bizim devletimizde herkes, nâmuslu olması şartıyla, istediği şeye inanabilir.” Şüphesiz vahiy dinlerine ve kilise dogmalarına “saçmalık” olarak bakan aydın birinin bu tür bir hoşgörü göstermesi kolaydı. Bununla birlikte Büyük Friedrich’in Hıristiyan mezheplerinin sınırlarının ötesine geçmesi dikkate değerdir. Yine de tanrı tanımazları ilk kez yurttaşlık haklarından yararlanması gereken şahıslar grubu içine sokan Pierre Bayle olmuştur.

II. Joseph 1781 yılında yayınladığı hoşgörü fermanında kendi za-

manındaki IV. Henri gibi dikkatli davranmıştır. Gerçi o Katolik olmayan tebaasına dikkatli bir biçimde sınırlandırılmış bir dinsel özgürlük bahşeder ve onların bütün sivil görevlere ve akademik mevkilere kabul edilmelerini emreder; ancak bu fermanı açıkça ilân etmez, yalnızca ilgili makamlara gönderir.

VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Kıta Avrupası’nda hoşgörü kavramının yayılmasında belirleyici etkenin birinci derecede devlet bilgeliği olmasına karşılık Büyük Britanya’da erken bir dönemde bunun yanında dinsel bir motif ortaya çıkmıştır. Ne Katolik Kilisesi’ne, ne de aynı şekilde İngiltere’nin hiyerarşik kilisesine katılmak istemeyen özgür kiliseler son tahlilde ancak Kilise ve Devlet’in birbirinden tamamen ayrılmasıyla teminat altına alınabilecek “vicdan özgürlüğü” üzerinde ısrar etmişlerdir.

John Milton bu konuda şöyle demektedir: “Eğer din, inancımız ve onun uygulamasının Tanrı’nın isteğine ve O’nun bizim içimizde bulunan kutsal ruhuna... tekabül eden şey olduğuna ilişkin bize kesinlik veren derin inanç ise, bu inancın ne zorlama ne de kandırma ile zedelenmemesi gerekir: Yalnızca Kutsal Kitap ve bizim içimizdeki ışık, inancımız hakkında bizi aydınlayabilir.” Protestanlar tarafından Katoliklere Papa’nın yanılmazlığı görüşlerinden ötürü yöneltilen suçlama ve eleştirinin doğurduğu zorlama, Milton için devlet görevleri vb.’nin işgâl edilmesinde muayyen görüşlerin mensuplarının tercih edilmesinde kullanılan “ayırtma” kadar iğrenç bir şeydir. Bununla birlikte aslında Anabaptistler, Ariuşular, Sociancılar ve diğerlerini “yaşama tarzları ve dinsel ciddiyetleri her türlü şüpheden âzâde olan” kişiler olarak kabul etmek isteyen Milton da Katolik yurttaşların eşit haklara sâhip olmaları düşüncesi önünde duraklamaktadır.

HOBBS VE SPINOZA

Dikkate değer bir biçimde Thomas Hobbes da dinsel hoşgörünün tesisi tarihinde anılabilir. Gerçi Hobbes, bilindiği üzere, Kilise’nin tamamıyla devleti temsil eden egemene tâbi olması görüşünü savunmaktadır; çünkü ona göre mezhep farklılıklarından doğan iç savaş ancak böyle önlenir. Ancak *confessio*, yani toplumsal din hükümdara âit bir şey olmakla birlikte, o iç inancı, yani *fides*’i emredermez; çünkü “iç inanç,” özü gereği zorunlu olarak özgürdür. Carl Schmitt, 1938 yılında yayınlamış olduğu Thomas Hobbes’un *Devlet Öğretisinde Leviathan* adlı kitabında Hobbes’u iç inancın özgürlüğü lehine yaptığı bu ayırmadan ötürü eleştirmektedir. Çünkü ona göre böylece Hobbes güçlü Leviathan’a “ölüm-

cül tohumlar”ı ekmiştir. Buna karşılık Spinoza aynı ayırmadan hareket ederek farklı inançların kamusal tartışmasına izin vermiştir; çünkü ona göre ifade edilmemiş olarak kalan, sâdece bir iç inanç olan şey, insanlara pek yeterli gelmeyecektir.

Teolojik-Politik İnceleme'sinin (1670) 20. Bölüm'ünde Spinoza önce –Hobbes ile birlikte– inanç birliğinin zorla kabûl ettirilemeyeceğini tespit eder: “O hâlde insan engelleyemediği şeye zorunlu olarak izin vermelidir.” Bu özellikle ona göre inanç ve özgür yargı ile ilgili olarak daha da geçerlidir; çünkü burada üstelik sanat ve bilimin gelişmesinin şartı olan bir şey söz konusudur. Eğer farklı kanaatlerin ortaya konması devlet tarafından engellenmek istenirse, “insanlar, her Allah'ın günü, konuştuklarından farklı bir şey düşünecekler ve sonuçta devlet için o kadar zorunlu olan güvenilebilirlik ortadan kalkacak, iğrenç bir iki yüzlülük ve sinsilik gelişme imkânı bulacaktır.” Bugün totaliter rejimlerle ilgili bu kadar zengin tecrübelerimizden sonra buna şunu ekleyebiliriz: Hükûmetler, iki yüzlülüğe zorlanmış olan tebaalarına artık güvenemeyecekleri için gizli polis ve gelişmiş bir muhbirler sistemi yardımıyla insanların gerçekten ne düşündüklerini araştırmaya kendilerini mecbur hissedeceklerdir. İnanç ve kanaat özgürlüğünü bastırmanın doğurduğu kötülük, bir başka kötülüğü, hafiyelik ve muhbirliği arkasından sürükleyecektir.

Spinoza açıklamalarına totaliter devletlerde olup bitenleri bir kez yaşamış olan herkesin onaylayabileceği bir dizi başka düşüncelerini de eklemektedir: Konuşma özgürlüğünü bastırmak için ne kadar çok çaba sarf edilirse, o kadar şiddetle, hiç olmazsa, bazı insanlar kendilerini koruyacaklardır. “Ve bir devlet için nâmuslu insanların başka bir kanaâte sâhip oldukları ve ikiyüzlülük yapamadıkları için câniler gibi sürgüne gönderilmelerinden, işledikleri bir cürümden ötürü değil, özgür zihniyetli oldukları için devlet düşmanları olarak değerlendirilmelerinden daha büyük bir felâket düşünülebilir mi?” Birkaç yıl önce henüz o zamanlar mevcut olan Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde 17. Yüzyıl'dan kalma bu pasajı zikredip onu özetleyen genç Marx'tan başkası olmadığını işaret ettiğimde bu alıntıları uydurmadığımı ispat etmekte bazı güçlüklerle karşılaşmıştım. Demek ki, Spinoza, Sosyalist Birlik Partisi-Devleti'nde olup biten şeyleri o kadar doğru bir şekilde önceden görebilmişti.

KENDİNİ BEĞENMENİN BOŞLUĞU

Dinlere mensup olanlarla ilgili olarak hoşgörü problemi tek-tanrıcılıkla sıkı sıkıya ilişkilidir. Roma'daki dinsel değil, siyasal temelli imparatorluk kültü bir tarafa bırakılırsa eski çok-tanrıcıların, farklı dinsel inançların birlikte yaşaması konusunda fazla problemleri yoktu. Bazılarının iddia

ettikleri gibi eski topluluklar şüphesiz o kadar tam da hoşgörülü değildiler. Hatta Sokrates, “*daimon*”una, yani Atina şehrinin tanrılarıyla aynı fikirde olmayan içindeki sese uyduğu için ölmek zorunda kalmıştır. Ancak tek-tanrıcı vahiy dinlerinin hoşgörünün haklı çıkarılmasında büyük bir problem doğurdıkları bir gerçektir. Diğer tek-tanrıcı kiliseler gibi Hıristiyan kiliselerinin de her zaman hoşgörülü olmuş olduğu, ne yazık ki, iddia edilemez. Tersine Kilise'nin tarihi, tarikatlar, “sapkın görüş sahipleri” veya sapkın görüşlülerin uğradıkları kanlı tâkibâtlar, zulümler, ruhlar ve bedenler üzerine uygulanan işkenceler hakkında sayısız bölümler içerir. Öte yandan İslâmın her zaman için kesinlikle hoşgörüsüz olmadığını Kur'an'daki 5. Sûreden yaptığımız alıntı hissettirmektedir. İber Yarımadası'nda 765-1030 yılları arasında İspanyol Emevîleri zamanında Müslüman hükümdarlar Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerine hoşgörü göstermişler ve üç kültürün emsâlsiz bir gelişmesine imkân vermişlerdir. “Hıristiyan Batı” tarafından İspanya'nın yeniden fethi, derhâl bu hoşgörü dönemini sona erdirmiştir. Yahudilerin zorla Hıristiyan edilmeleri, sapkınların canlı canlı yakılmaları, nihâyet “Kutsal Engizisyon”, Hıristiyanlık hoşgörüsünün hiç de şeref sayfaları değildir. Cadıların yakılması alanında Protestanlar da Katolik meslektaşlarının gerisinde kalmamışlardır. Bunu Hıristiyan kiliselerinin zamanımızdaki hoşgörü yeteneğine bakıp hoşgörüsüzlüğü yalnızca Müslüman kökten dincilerde görenleri uyarmak için zikrediyorum.

XXIII. Johannes'in “dünyada barış” (*pacem in terris*) genelgesinden bu yana Papalar her zaman Hıristiyan kiliselerinin de sınırlarını aşan bir hoşgörü çağrısında bulunmuşlardır. Bütün inananların barışın tesisi ve devamı gibi çevrenin korunması konusunda mezhepler-üstü ortak sorumluluk düşüncesi bu konuda belirleyici olmuştur.

Katolik teolog J. B. Metz “kültürel bir çok-merkezilik dünyası”nda kilisenin görevini şöyle tanımlamaktadır: “Kilise kendi kültürel özelliğini inkâr etmeksizin, kültürel bir meydan okumanın üstesinden gelmek için iki seçim tarafından yönetilmelidir: Yoksullar lehine yapacağı seçim ve başkalarının başkaları olma hakları lehine yapacağı seçim. Bu seçim, kültürel bakımdan siyasal bir özgürlük ve mutlak adâlet kültürü ile başkasının başkası olarak tanınması yönündeki hermenötik kültür olarak somut bir biçimde ortaya çıkmalıdır”. Metz, ayrıca gerek toplum içi, gerekse dünya çapında bir yük paylaşılması talebini, yabancı kültürlerin kendi haklarının hoşgörülü tanınması talebi ile birleştirmektedir. Her iki talep birbirine bağlıdır ve ancak birlikte meşrudur. Yük dengesi veya paylaşımı, kültürel özgünlüğün tahribine götürmemeli ve hayat şartlarında bir denge olmaksızın da karşılıklı hoşgörü talep edilmeme-

lidir. Çoğu zaman sömürgecilik ve yeni-sömürgeciliğin bir mirası olan bağımlılık, yoksulluk ve kültürel aşağılanmanın kabûlü, hoşgörünün değil, zayıflıktan doğan tahammül etmenin ifadesidir.

İNANÇ KESİNLİĞİ VE HOŞGÖRÜ KABİLİYETİ

Dindar için son derece dikenli olan soruyu, insanın kendi dinsel inançlarının kesinliği ile dinsel hoşgörüyü nasıl uyuşturabileceği sorusunu hiç kimse, Protestan teolog Paul Tillich kadar kabûle şayan bir tarzda cevaplamamıştır: “Görecilikten başka bir şey olmayacak hoşgörü, yani içinde mutlak olan hiçbir şeyin talep edilmediği bir tutum, olumsuz ve önemsiz olacaktır. O, zıddına, yani hoşgürsüz bir tutkuya dönüşmek tehlikesinden kurtulamaz.” Bu kayıtsızlık ve görecilikten doğan hoşgörünün zıddına olarak Hıristiyan inancı her ikisini, yani her muayyen inancın koşullu oluşunun bilincinde olan bir hoşgörü ile mutlak, koşulsuz olana dayanan kesinliği birleştirmek zorundadır. Tillich’e göre kendi kendini eleştirme ve kendi koşulluluğunu ve sınırlılığını kabûl etme cesaretini gösterme, gerçek Hıristiyan inancına aittir. Yine onun açıklamasına göre hoşgürsüzlük zorunlu olarak (insan düşüncesinin ve hayâl gücünün sınırlı olmasından ötürü) mutlak olanın sınırlı olan sembolünü tanrısal olanın kendisi olarak kabûl etmekten doğar. Böylece sembol, şeytani çizgiler kazanır. Bu bütün dinlerde, bu arada “haç sembolünün somut bir dinin kendisini koşulsuz, mutlak olanın düzeyine yükseltmesine karşı direncin bir işareti olmasına karşılık” Hıristiyanlıkta da meydana gelmiştir. Bu iki cephe –yani inançla onun ifade biçimi– arasında çekilmesi zor, fakat zorunlu olan sınır çizgisi sayesinde ki “bağnazlıktan kaçınılabilir ve aynı zamanda inancın iç kesinliği korunabilir.” Hıristiyanlar ancak bu şekilde aynı zamanda hem inançlarında kararlı, hem de hoşgörü yeteneğine sâhip olduklarını gösterebilirlerse özgür topluma katkıda bulunabilirler. Bütün dinlerde mistisizm, sembolün sınırlılığının meydana getirdiği eli ayağı bağlı olmayı aşma yönünde bir teşebbüs olarak görülebilir. Öte yandan mistikler aynı zamanda kural olarak hoşgörülü olmuşlardır.

KÜLTÜREL KİMLİK HAKKI

Hoşgörü talepleri ve hoşgürsüzlük çağdaş sanayi toplumlarında artık daha az dinler ve mezheplerle ilgili olup –gerçi hâlâ onun da örnekleri var: yalnızca Kuzey İrlanda’yı veya çoğunlukla Hıristiyan toplumlarda Müslüman azınlıkların durumunu göz önüne getirelim– esas olarak farklı etnik kültürel kimlikle ilgilidir. Ancak dinsel hoşgörü modeli yine de önemini korumaktadır; çünkü farklı kültürlerin mensuplarında ve

farklı hayat tarzlarının taraftarlarında söz konusu olan, başkasının başkası olmaklığında tanınmasıdır. Yıllarca önce bir defa Dorothee Sölles’in “bir başkası olma hakkı” görüşü ile ilgili olarak “insanın kendisi olarak kalma hakkı” formülünü ortaya atmıştım. Bu iki hak birbirine çelişik değildir. Her insan zorlama ve dış baskıdan kurtulmuş olarak ister kendi kültürel ve bireysel kimliği üzerinde ısrar etmek, isterse bir başkası olmak imkânına sâhip olmalıdır. Burada son sözü söylemesi gereken şey, insanın özgürce kendi kendisini belirlemesi, ortada bir manipülasyon, baskı, zorlama ve ayartmanın olmamasıdır. Böylece kültürel asimilasyon, ancak seçme özgürlüğü sonucunda ortaya çıktığında meşrudur. Bir devlet birliğine alınma –eğer kültürel etnik kimliğin korunması mümkün kalacaksa– tam bir asimilasyon şartına bağlı kılınmaz.

Çoğunluğu itibariyle insanın kendi kültüründen başka bir kültüre âit olan bir toplumda ilerlemesi için muayyen ölçüde bir uyum göstermesi, örneğin bu toplumun dilini öğrenmesinin yararlı olması başka bir meseledir. Buna karşılık getto tipi oluşumlar ve alt-kültürler de etnik-kültürel kimliğin korunması zorunluluğu ile haklı çıkarılamazlar.

AZINLIKLARA KARŞI DEMOKRATİK DAVRANIŞ ÜZERİNE

Etnik-kültürel azınlıklara hoşgörülü davranmanın o zamana kadar etnik-kültürel olarak türdeş diye göz önüne alınması mümkün olan birçok ülke için yeni bir meydan okuma olmasına karşılık, çoğunlukların azınlıklara karşı davranışı oldum olası demokrasinin merkezî bir problemidir. Özellikle Jakobenlerin Rousseaucu geleneğine geri giden soyut bir demokrasi idealinin tersine olarak, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri’nde liberal demokrasi geleneği görece olarak erken bir tarihten itibaren meşru muhalefet partilerinin vazgeçilmezliği ve çoğunluk partisinin sayıca az olan azınlık partisine karşı hoşgürsü konusunda bir anlayış geliştirmiştir. Bu hoşgörü olmaksızın –bu anlayışın altında yatan kabûl budur– geçici çoğunluk kararı, şüpheli bir diktatörlüğe dönüşür. Burada hoşgörü, diğer anlamları yanında, çoğunluk kararlarının ve yine çıkarılmış olan yasaların kamuoyunun eleştirisinden kaçırılmaması gerektiği anlamına gelmektedir. Çoğunluk kararlarını mutlak kararlar hâline dönüştürmek yönündeki her teşebbüs onların koşulluluğunun inkârı ile sonuçlanır. Hoşgörü, çoğunluk kararının nasıl kavrandığı ve yorumlandığının ölçütüdür.

Böylece çoğunluk aşağı durumda bulunan azınlık için de bir sorumluluğa sâhiptir. O, kararları ile ilgili olarak dâima yalnızca azınlıkların bağımsızlığını (ve onların görüşlerini) ortadan kaldırmayan siyasal kanun koyma yetkisi çerçevesinde bir rıza talep edebilir. Kararın içeriği ve

türünün, onların azınlığın da tam bir içeriksel onayını zorla elde etmeyi isteyecekleri bir özellikte olmaması gerekir (Trutz Rendtorff). Azınlıktan gerçi rahatlıkla, örneğin onun çoğunluk tarafından çıkarılmış olan yasalara uyması suretiyle çoğunluğun kararına saygı göstermesi talep edilebilir. Ama bu onun, yani azınlığın bu kararlara tam bir içeriksel muvafakatini vermesi gerektiği anlamına gelmez. Alınmış olan kararın daha sonraki seçimlerden birinde yeniden gözden geçirilmesi için azınlığın enforme etme ve propaganda yapma hakkı mahfuzdur. Bundan dolayı çoğunluk kararları, hoş görülebilecek özellikte olmalıdırlar.

Çoğunluğun değişmesinin yasal imkânı, hâkim olan çoğunluktan bu değişikliğe –şüphesiz doğal olarak onu istemese de– hiç olmazsa her türlü yola başvurarak mâni olmamasını, tersine ilke olarak onu tanımasını talep eder. Bir toplumda yasal iktidar değişikliğine izin verilmesi ve onun gerçekten mümkün kılınması, “yapısal hoşgörü”nün bir işareti olarak görülebilir. Bu “gerçek imkân”ın koşulları ile ilgili olarak enformasyon, basın, örgütlenme ve gösteri yapma özgürlükleri vazgeçilmezdir. Yasal iktidarın yasa üstü avantajlarına karşı bir telâfi unsuru olarak Avam Kamarası’nın içtüzüğü, yeni hükûmetin ilânı veya bütçe kanununun çıkarılması gibi önemli konularda açık olarak muhalefet partisine iktidar partisinden daha fazla konuşma zamanını uygun görmektedir.

Hiçbir zaman çoğunluk olamayacak azınlıklar için federalizm, onlara karşı hoşgörüyü teminat altına almada çok önemli bir çaredir. Werner Kaegi bu konuda şunları söylemektedir: “Federalizm, azınlıkların özgürlük içinde birlikte yaşamalarını mümkün kılan bir düzendir. O, çoğunluğun farklı türden ayrılıklara karşı hoşgörüsü ile farklı azınlıkların birbirlerine karşılıklı saygısına dayanır. Özel azınlık, özel bir statü ile değil, federatif düzenin genel hukuku tarafından korunur. Federatif düzen, azınlıklara hoşgörü göstermek ve onun hukukunu korumak yoluyla çoğunluk ilkesinin (demokratik) mutlakiyetçiliğini sağlıklı bir tarzda yumuşatmış olur.” Federasyon çerçevesinde kendini yönetme hakkı, etnik azınlıklarla ilgili olarak –Tessin’ler veya Fransız İsviçrelileri gibi– onların kendileri için ulaşılmaz olan çoğunluk olma şanslarının yerini tutar.

HOŞGÖRÜNÜN SINIRLARI

Hoşgörünün sınırları var mıdır? Hoşgörüsüz gruplara, partilere, tarikatlara da hoşgörü gösterilmeli midir? Bir defa, barış buyruğu herkes için geçerlidir: Anlaşmazlıklar barışçı yollarla çözümlenmelidir. Bununla birlikte başka hiçbir imkâna sâhip olmayan halk grupları ile ilgili olarak onların kanaât ve arzularını kuvvetli bir biçimde ortaya koyup kabul ettirebilme-

leri için yapılan gösteriler (ve hiç olmazsa özel durumlarda siyasal grevler) kabul edilmek zorundadır. Hoşgörü talebi şiddet eylemleriyle değil, yalnız kanaât ifade etmeyle ilgilidir. John Rawls *Adâlet Kuramı*’nda hoşgörüsüzlere hoşgörü gösterilip gösterilemeyeceği sorununu ayrıntılı olarak tartışmıştır. “Hoşgörüsüzlere hoşgörü gösterilmeli midir?” sorusunu uygun bir şekilde cevaplandırmak için Rawls bu soruyu iki soruya bölmektedir: Birinci olarak hoşgörüsüz gruplar kendilerine hoşgörü gösterilmediği zaman şikâyet etme hakkına sâhip midirler? İkinci olarak hoşgörülü hükûmetler (gruplar) hoşgörüsüz davranma hakkına sâhip midirler? Birinci soru “altın kural” yardımıyla kolayca cevaplandırılabilir: Hoşgörüsüz gruplar kendilerine hoşgörü gösterilmediği zaman şikâyet etme hakkına kesinlikle sâhip değildirler. Yalnız bundan hoşgörülü hükûmetlerin veya grupların her zaman hoşgörüsüzlere hoşgörüsüz davranma hakkına sâhip oldukları sonucu çıkmaz. Çünkü birinin (örneğin hoşgörüsüz ilkeleri temsil eden bir partinin) hoşgörüsüz olmasının onun özgürlüğünü kısıtlamak için yeterli olup olmadığı şüphelidir. Böyle bir kısıtlamanın kendi güvenliklerinin devamı için zorunlu görülmesi durumunda hoşgörüsüz grubun baskıya tâbi tutulması meşru olacaktır. Çünkü Rawls bir “ilk konum”dan hareket etmektedir. Bu ilk konumla herkesin “bilgisizliğin peçesi arkasında” aldığı belirsiz konumu kastetmektedir. O hâlde o, içinde kendisinin hangi konumda bulunacağını, yani çoğunluğa mı azınlığa mı, şu dinsel cemaate mi veya diğerine mi, şu toplumsal sınıfa mı veya diğerine mi âit olacağını bilmediği bir toplum düzenini yargılamak durumundadır. O zaman o, “âdil” veya “doğru” düzen diye ancak içinde en şanssız bir mevkide bulunan birinin bile muayyen ölçüde güvenli ve iyi yaşayabileceği bir toplumsal düzeni kabul edecektir. “Hakkaniyet (*fairness*) olarak adâlet, başkaları varlığının temellerini tahrip ederken onun tembel bir biçimde bir kenarda durmasını gerektirmez.” Şüphesiz ki, kendi özgürlüğünü tehdit eden gruba karşı kendini koruma hakkı herkes için mahfuz bir haktır. Ancak hoşgörüsüz grubun veya partinin böyle doğrudan bir tehdit teşkil etmediği durumda verilecek cevap daha az kesindir. Âdil bir anayasa mevcut olduğu ve varlığı bir tehdit altında bulunmadığı sürece Rawls, hoşgörüsüz gruba hoşgörü gösterilmesini daha doğru bulmaktadır. “Âdil yurttaş anayasayı, bütün özgürlük hakları ile birlikte özgürlüğün kendisi ve kendi özgürlüğü tehdit edilmediği müddetçe korumakla mükelleftir.” Gerçi onun bu grubun hoşgörüsüz mensuplarına karşı kendilerinin de ilk konumdaki karşılıklılık ilkesini (yani altın kuralı) kabul etmiş olduklarını, bundan dolayı başkalarının özgürlüğüne saygı göstermeye zorlandıklarında şikâyet edemeyeceklerini ileri sürme imkânı vardır. “Ancak anayasanın kendisi teminat altında olduğu sürece hoşgörüsüz olana

özgürlüğü esirgemek için hiçbir neden yoktur.” Rawls’ın akıl yürütmesi sonra şöyle devam etmektedir: “Ayrıca bu geniş kapsamlı hoşgörünün hoşgörüsüz insana resmî otoritenin zorlamasının mümkün kılacağından daha büyük ölçüde hoşgörüyü öğretme şansı vardır.”

ULUSLARARASI YÜK PAYLAŞIMI

İnsanlar “doğadan” hoşgörülü değildir. Psikologlar (özellikle de psikanalizciler) her zaman, hoşgörülü davranışın ancak başarılı bir toplumsallaşmanın ürünü olduğuna işaret etmişlerdir. Hepimiz hoşgörüsüzlüğe ve saldırganlığa eğilimliyiz ve hiç olmazsa asgarî ölçüde bir hoşgörü göstermek için kendi davranışımızla ilgili olarak sürekli kendimizi eleştirici düşünceye ihtiyacımız vardır. Hoşgörüsüzlük, insanın kendi zayıflığı ve aşağılığı duygusuna karşı bir tepkinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bağnazlık, varlığı ileri sürülen inançla mutlak kudret hayâlinin birbirleriyle işbirliği yaptığı bir davranıştır. O, insanın kendi güvensizliğini telâfi eder ve bastırır. Buna karşılık hoşgörü benlik gücü, cesaret ve insanın gerek kendi içtepelerinin denetim altına alınması, gerekse kendine uygun düşen önyargıların düzeltilmesi yeteneğini gerektirir. Bundan dolayı toplumda mağdur olan, bir kenara itilen, baskı altında tutulan ve kendilerine ayırım yapılan şahıslar ve gruplar hoşgörülü bir tavır geliştirme imkânına hemen hemen sâhip değildirlen.

Bu nedenle J. B. Metz metropollerde yaşayan Hıristiyanlardan toplumsal haksızlıkların bertaraf edilmesinde ciddî çabalar göstermelerini isterken tamamen haklı idi. İnsanı alçaltan yapısal yoksulluk ve bağımlılığın şiddetinden başka bir şeyi hayatında görmemiş olan insanlardan hoşgörü ne beklenebilir, ne de haklı olarak talep edilebilir. Ancak bir dereceye kadar var olan âdil toplumsal koşullarda yani Üçüncü Dünya ülkelerinin yoksulluğu ile metropollerin zenginliği arasında geniş kapsamlı bir yük paylaşılması durumunda uluslararası alanda da hoşgörünün ortaya çıkması ümit edilebilir. Siyaset felsefesinin ta başlangıçtan beri tesis etmeye çalıştığı ve hâlâ dünya çapında gerçekleştirilmesi gereken büyük siyasal erdem, adâlettir. Ancak âdil bir dünyada hoşgörü, bütün bireylerin ve toplumların davranış tarzı olabilir. Ancak bu, içinde bulunduğumuz anda da bizi çevremize hoşgörüyü uygulamaktan engellemelidir. Bugün hemen hemen bütün Avrupa’da teşekkül etmekte olan çok-kültürlü toplumlar, çoğunluğun (yani en güçlü etnik-kültürel toplumsal grubun), sayısız azınlıklara karşı göstereceği hoşgörüyü muhtaçtır. Anayasada ırk, cins veya dinsel inanç temeline dayanan ayırım yapmanın yasaklanmış olması bunun için yeterli değildir. Başkasının ve onun şahıs olarak başkası olma hakkının, kültürel kimliğinin zorunlu

olan bütün uyarlamalarla birlikte korunması hakkının buna eklenmesi gerekir. Ancak böylece başka kültürlerin mensuplarının insanî haysiyetlerine yeterli ölçüde saygı gösterilmiş olur.

Muayyen insan hakları ve özgürlük hakkındaki anlayışımızdan aşırı ölçüde sapma gösteren uygulamalar karşısında hoşgörü gösterilmesi gereken şeylerin sınırını belirlemek hiç de basit değildir. Biz Anayasa’nın geçerli olduğu alanda yaşayan bütün insanlar için eşit özgürlük haklarının teminat altına alınması talebinden vazgeçemeyiz. Bununla yabancı kültürlerin mensuplarının da –özgür oldukları takdirde– aynı şekilde anayasada teminat altına alınmış olan insan haklarına dayanacaklarını ve dava açacaklarını varsayıyoruz. İnsan hakları listesinde kaleme alınmış oldukları şekilde evrensel normların yayılması en iyi biçimde somut örneklerle ve resmî beyanlarla gerçekleşir. Ancak özgürlük haklarına açık ihlâllerin olduğu bir yerde, yabancı ülke (veya sığınmacıyı kabul eden ülke) baskıya mâruz kalan kişiler örneğin kadınlar ve çocuklar lehine müdahalede bulunmamazlık edemez. Fransa’dan güncel bir örnek vermek gerekirse başörtüsü bu konuda henüz böyle bir ihlâl olarak değerlendirilemez. İnsanların kendi dinsel inançlarını ifade etmelerine yarayan dış işaretler, başka dinlerin mensuplarına yasaklanmış değildir (aksi takdirde örneğin Hıristiyanlar da boyunlarına haç takamazlardı). Yabancı âdetlere karşı hoşgörü, ancak örneğin Müslüman kadınların evlerinden dışarı çıkarılmamalarında olduğu gibi açık insan hakları ihlâllerinin söz konusu olduğu yerde bitebilir. Görüldüğü gibi, hoşgörü vazgeçilmez bir erdemdir, ama kesinlikle uygulanması kolay ve kendiliğinden gerçekleşebilecek bir erdem değildir.

HOŞGÖRÜ VE İNANÇ ZAYIFLIĞI

GENELLİKLE, HOŞGÖRÜSÜZLÜĞÜN GÜÇLÜ BİR İNANÇLA BİRLİKTE BULUNDUĞU VEYA GÜÇLÜ BİR İNANÇTAN KAYNAKLANDIĞI DÜŞÜNÜLÜR. ŞÜPHE SİZ BU DÜŞÜNCEDE DOĞRULUK PAYI OLMAKLA birlikte, hoşgörüsüzlüğün nedenini insanın kendi inancına karşı güvensizliğinin oluşturduğu durumlar da vardır ve bunlar belki birinciden daha fazladır.

Bir insanın kendi düşüncelerine kendi değerlerine ne kadar çok inanıyor ve değer veriyorsa onları o kadar tartışılmaz göreceği ve kendi düşünce ve değerlerinden farklı düşünce ve değerlere ve bunlara sâhip olan insanlara da o ölçüde hoşgörüsüz olacağını düşünmek makûldür. Ancak öte yandan, bir insanın kendi düşünce ve değerlerine ne kadar az inanıyorsa, onlardan ne kadar az eminse, onları o kadar çok tartışma-dışı kılmak isteyeceği ve bu düşünce ve değerler için bir tehdit oluşturacağını hissettiği her türlü farklı düşünce ve değerlere o kadar az hoşgörü göstereceğini düşünmek de makûldür.

Hoşgörü, farklı olanın, yabancı olanın farklılığını, başkalığını kabûl ve onun böyle olma hakkını tanımaktır. Farklı olan, yabancı olan, başka olan niçin reddedilir ve ortadan kaldırılmak istenir? Herhâlde bunun en önemli nedeni, onun insanın “kendi varlığı”nı, “kendi tarzı”nı tehlikeye sokan bir şey olarak görünmesidir. O hâlde, başkasına bizim varlığımızı tehlikeye soktuğu zaman hoşgörüsüz oluruz. Yabancı bir ülkeye giden bir turist, bu ülkenin insanların kendisinininkilerden farklı inanç, değer ve geleneklere, zevklere sâhip olduğunu bilir ve bu farklılıklardan rahatsız olmaz; tersine onları ilginç ve egzotik bile bulabilir. Ancak bu aynı farklılıkları kendi ülkesine gelen misafir işçiler sergilemeye başladığın-

da onları “kendi varlığı”na karşı bir tehdit olarak görür. Özellikle de bu işçiler iş hayatında kendisine rakip bir işgücü arzını temsil ediyorlarsa.

İnsanların dinsel inançları, düşünceleri, değerleri, matematik hakikâtlar gibi değildir. Hiç kimse Euklides’in uzay geometrisinin teoremleri üzerinde tartışmaz. Bunun nedeni, bu teoremlerin üzerlerinde tartışma yapılamayacak ölçüde apaçık doğru olduklarının ispat edilebilme özelliğidir. Buna karşılık dinsel inançlar, gelenekler, değerler böyle değildirler; onlar insan zihninin yapısından kaynaklanan ve insanın insan olarak doğru olduklarını apaçık bir şekilde görebileceği veya gösterebileceği türden şeyler değildirler. Bundan dolayı onlar, birçok insana, onları paylaşan insanların sayısının çokluğu ve onları paylaşmayan insanların sayısının azlığı, hatta mümkünse yokluğu ile doğru orantılı olarak daha doğru veya daha emniyetli görünür. Başka deyişle, birçok insan bu tür inançlarının doğru olduklarının emniyetini onları paylaşan insanların meydana getirdiği grubun kendisinde bulur. Bu nedenle bu inancı açık olarak paylaşmayan kişi veya topluluklarının varlığı onun için açık bir tehdit teşkil eder. Bu tür bir insan, bundan dolayı, insanların başka türlü yaşayabileceklerini, başka türlü inançlara sâhip olabileceklerini gösteren bu rahatsız edici tanıklıkları elinden geldiğince ve her türlü yöntemi kullanarak bertaraf etmek ister. Bu davranışın basit adı hoşgörüsüzlüktür.

O hâlde, hoşgörüsüzlüğün en önemli nedeni çoğu durumda inanç sağlamlığı değil, inanç zayıflığı ve şüphedir. Hoşgörüsüz bir insan da, genellikle düşünüldüğünün tersine, güçlü inançları olan biri değil, zayıf, çürük inançları olan biridir. Kısaca, hoşgörüsüzlük bir inançsızlıktır.

İslâm dinî düşüncesinin en büyük zirvelerinden biri olan Gazalî, içine düşmüş olduğu bilinen ünlü şüphe krizinden kurtulmak için, kendisine, dayanacağı “kesin bir hakikât” ararken, bu hakikâtin ölçütünü “ruh için kendisinden şüphe edilmesi asla mümkün olmayan, ruhta tam bir emniyet hâsil eden ve bir hasmın doğru olmadığını ispat etmek üzere değneği yılana çevirmesi cinsinden olağanüstü bir şeyi başarması söz konusu olsa bile insanın kendisine inanmaktan kesilmeyeceği apaçık bir doğruluk “duygusu”nda bulur. Bu, kesin, apaçık, insana tam bir emniyet duygusu veren hakikâtin ve inancın ve bu tür bir hakikâte ve inanca sâhip olan insanın ruh durumunun güzel bir tasviridir. Aksini ispat etmek üzere mucizelerin sergilenmesinden bile etkilenmeyen gerçek bir inancın, mucizelerin kanıtlayıcı değerinin yüzde birine bile sâhip olmayan, yalnızca “başkalık ve farklılık”tan ibaret olan bir şeyden korkması, ondan ötürü kendisini tehdit altında hissetmesi herhalde düşünülemez.



DİZİN

#

31 Mart Ayaklanması 213

A

Abbasîler 184, 363–364, 371

Açık Toplum ve Düşmanları (Popper) 57–59, 64, 66–67

Adâlet Kuramı (Rawls) 47

Adâlet Partisi (AP) 254

Adenauer, Konrad 237

Afganistan 129

Ahlâk-ı Alai (Kinalizâde Ali Efendi) 117

Akarsu, Bedia 384

Akçura, Yusuf 216

akıl-dışı 65, 67–70, 154, 300, 320–321, 323

Akif Efendi 215–216

Alevîlik / Alevîler 152, 195

Ali Rıza Paşa 213

Alman Milletine Nutuk (Fichte) 217

Almanya 54, 85, 147, 217, 229, 242, 261, 266, 281, 300, 306–307, 383, 391

Nazi Almanyası 25

Altuğ, Taylan 384

Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 45, 54, 104, 149, 153, 223–224, 281,

285–286

Amerikan Anayasası 148, 229, 286

Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi / Bildirgesi (1776) 24, 78

Amerikan Devrimi / İhtilâli (1774) 165–166

Amerikan Haklar Bildirisi (1791) 163

Amr bin el-As 157–158

Analitik Felsefe 382

Anavatan Partisi (ANAP) 254, 292

Anglo-Sakson 86, 127, 146, 222, 229, 260, 280, 311–312, 355, 381

Antik Roma 42, 133, 136, 139, 165, 278, 312, 353–355, 357, 359, 381–382

Antik Yunan 115, 226, 353, 355, 358, 381

Arap Rönesansı 306

Arat, Necla 384

Aristoteles 18, 28, 65, 72, 115–116, 217, 229, 297, 327, 358, 363, 368, 373, 381–382

Atatürkçülük 234, 236, 245, 386

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 377

Atatürk, Mustafa Kemal 122, 212, 218–219, 222, 228, 235, 237, 242–245, 286, 293, 308, 327, 361, 377, 385–386

Atina 43, 221–222, 226, 267, 306

Augustinus, St. 159, 383
 Avam Kamarası 46
 Avrupa Birliği (AB) 19, 123, 287–295, 338
 Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) 292, 294
 Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) 289, 291
 Avrupa Konseyi 288, 294
 Avrupa Topluluğu (AT) 262
Avrupa'yı Düşünmek (Morin) 354
 Aydemir, Şevket Süreyya 213
 Aydınlanma 24, 150, 154, 196, 205, 306–308, 310, 312–313, 331, 345–346, 352, 360–361
 Aydınlanmacılar 146, 148, 308–309

B

Babanzâde, Ahmet Naim 383
 Bacon, Francis 381
 Bakillani 157
 Balkanlar 392
 Baltacıoğlu, İsmail Hakkı 383
 Barre, Raymond 274
Başarı ve Erdem Üzerine (Diderot) 309
 Batuhan, H. 384
 Baykal, Deniz 237
 Bayle, Pierre 40, 309–310, 313
 Belçika 261, 391
 Bentham, Jeremy 207
 Bergson, Henri 352, 381
Bilge Nathan (Lessing) 38
Bilimsel Keşif Mantiği (Popper) 58
 Birleşmiş Milletler (BM) 24, 53, 120, 162–163, 166–167, 177, 290, 294, 347
 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirisi. *Bkz.* İnsan Hakları Evrensel Bildirisi
 Bismarck, Otto von 217
 Brandenburg Prensiği 40
 Britanya 262. *Ayrıca bkz.* İngiltere
 Bruno, Giordano 299, 353
 Brüksel 277
 Buharî 186
 Bulaç, Ali 99, 120

Bumin, Tülin 384
 Buzurcimihir 369
 Büchner, Ludwig 381
 Büyük Britanya 41, 262

C-Ç

Cahiz 157
 Calvin, Jean 352
 cemaatler 19, 36–37, 43, 117, 147, 183, 230, 349
 Cemaleddin Afganî 119, 150, 342
 Ceylan, Hasan 281
 Cezayir 81, 99, 352
 Chevènement, Jean-Pierre 272
 Churchill, Winston 62, 234, 237, 284
 Cicero, Marcus Tullius 381
 Clinton, Bill 279
 Comte, Auguste 327, 330, 334
 Condillac, Etienne Bonnot de 381
 Condorcet, Marquis de 276, 278
 Corbin, Henri 121, 382
 Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 192, 196, 235, 244, 386

Çakır, Ruşen 106–107
 Çakmur, Yüksel 236
 Çarhoğlu, Ali 122
 Çernobil 276
 Çetin, Hikmet 238
 Çiller, Tansu 253–254
 Çin 115, 242, 261, 341, 350, 361
 çok-kültürcülük 19
 çok-tanrıcılık 42, 136
 Çotuksöken, Betül 384

D

daimon 43
 d'Alembert, Jean le Rond 307
 Danimarka 220
 Davut (Peygamber) 135
 de Boer, T. J. 382
 Debray, Régis 148, 222, 230, 232, 260, 355
 de Gaulle, Charles 237

Demirel, Süleyman 215, 242
 Demokratik Sol Parti (DSP) 292
 Demokrat Parti (DP) 244
 Denkel, Arda 384
 Descartes, René 308, 327, 345, 381
 Desir, Harlem 274
 Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM) 289–292
Devlet Öğretisinde Leviathan (Hobbes) 41
Devlet (Platon) 220
 Devvani, Celaleddin 145, 363, 370
 Dewey, John 381
 d'Holbach, Paul Henri Thiry 146, 307, 309
 Diderot, Denis 307, 309–310, 381
 din-dışı 111–112, 126–127, 137–138, 148, 152, 156, 196, 323–324
 Doğru Yol Partisi (DYP) 238, 252
 Doğu Bloku 240, 312, 345
 dört halife 84, 90, 100, 129, 141, 143–144, 194, 235, 245, 305, 364, 366
 Dreyfus Olayı 352
 Duralı, Teoman 384
 dünyevileşme 205. *Ayrıca bkz.* sekülerleşme / sekülerizasyon, 112, 139–140

E

Ebu Hanife 95, 359
 Ebu Hureyre 186
 Ebu'l Ala el-Mevdudî 99, 120
 Ecevit, Bülent 237
 Ehl-i Kitap 143, 183–184, 187
 Emevîler 43, 90, 129, 141, 143–145, 184, 364
 Engels, Friedrich 341
Enneadlar (Plotinos) 382
 Epiktetos 381
 Epikuros 301, 329, 334
 Eralp, Halil Vehbi 380, 384
 Erbakan, Necmettin 102, 253
 Erdoğan, Recep Tayyip 102
 Erişirgil, Mehmet Emin 383
 Erkan, Hüsnü 59

Eski Ahit 135–136, 138
 Eş'ari 80, 93, 95, 171–172, 179, 181, 359
 Euklides 51

F

Fahrettin Razi 157
 Farabî 115–117, 122, 157, 305, 319, 363, 366–367, 371–372, 382
Fasl ül-Makal (İbni Rüşî) 382
 Fatih Kanunnamesi 145
 Fenomenoloji 382
 Ferry, Jules 278
 Fetscher, Iring 38
 Fichte, Johann Gottlieb 217, 352
 Flaubert, Gustave 271
 Fontenelle 309
 Fransa 40, 49, 54, 85, 104, 142, 147–149, 153, 214, 217, 226, 229, 238, 240, 262, 264, 266, 274–277, 295, 306–307, 310–312, 355–356, 360, 383, 391
 Fransız Aydınlanması 306–307, 309
 Fransız Devrimi / İhtilâli (1789) 24, 127, 146, 148, 165–166, 193, 225, 232, 244, 260, 275, 307–308, 311–312
 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (1789) 24, 104, 163–164, 347
 Freud, Sigmund 203, 276, 299
 Friedrich, II. (Büyük) 40, 307
 Fromm, Erich 28
 Fukuyama, Francis 28, 104, 109, 275, 343–344

G

Galileo, Galilei 308
 Gandhi, Mohandas 237
 Garibaldi, Giuseppe 217
 Gazalî 51–52, 90, 116, 157, 181, 305, 318–321, 328, 382
 Gelibolulu Mustafa Ali Efendi 90, 363–364, 373
 Gellner, Ernest 100, 117, 217–219, 345
 Genç Osmanlılar 362
Globe (dergi) 270
 Gobineau, Arthur de 352

Goethe, Johann Wolfgang von 39
 Goude 274
 Gökberk, Macit 306, 383–384
 Göle, Nilüfer 107
 Grünberg, Teo 384
 Gülen, Fethullah 108
 Gülhane Hatt-ı Hümayunu. *Bkz.* Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) (1839)
 Güney Afrika 167
 Güreş, Doğan 253, 257

H

Halepçe Katliamı (1986-88) 392
 Hanbelilik / Hanbelîler 93
 Hanefilik / Hanefîler 93, 143
 Hâricilik / Hâricîler 93, 365
 Harun Reşit 118
 Harvey, Laurence 308
 Hasan Kâfi 363, 370, 373, 376
 Hayek, F. A. 251, 334
Hayy İbni Yekzan (İbni Tufeyl) 309, 382
 Hegel, G. W. F. 28, 61, 66–67, 109, 330, 332, 358, 382
 Helsinki Zirvesi (1999) 288
 Henri, IV. 40–41, 147
 Hıristiyanlar 39, 44, 48–49, 95, 115, 119, 136, 183, 187, 293
 Hızır, Nusret 384
 hikmet-i devlet 282
 hikmet-i hükümet 144, 282, 375
 Hindistan 85, 184, 216, 270, 350
 Hiroşima 162, 276
 Hitler, Adolf 63, 352
 Hobbes, Thomas 41–42, 137, 146–147, 193, 205, 308, 311, 328, 334, 352, 371
 Hollanda 54, 220, 262
 Horasani, Said Recavi 347
 Hugo, Victor 271
 Huguenotlar 40
 Hulâğu 363
 Hume, David 154, 307, 313, 325, 328, 337, 352, 381

Huntington, Samuel 91, 101–104, 119–123, 344–345
 hümanitarizm 232, 312
 hümanizm 205, 232, 298, 306, 312, 352, 361

I-i

Irak 115, 129, 191, 391
 İbni Arabî 95, 157
 İbni Hâldun 84, 90, 96–97, 114, 116–117, 141, 144–145, 194–195, 239, 305, 363–364, 368–371, 373, 382
 İbni Hanbel 359
 İbni Mukaffa 184
 İbni Rüşd 115–116, 122, 157, 305, 363, 382–383
 İbni Sina 115, 157, 305, 319, 363, 383
 İbni Tufeyl 115, 309, 382
 İbrahim Ethem 381
 İbrahim (Peygamber) 39
 İkinci Dünya Savaşı (1939-45) 54, 162, 192, 300, 392
 İnalçık, Halil 372–373
 İnam, Ahmet 384
 İncil 133–136
 İngiliz Aydınlanması 306–307
 İngiliz Devrimleri / İhtilâlleri (1648 ve 1688) 165–166, 244, 308
 İngiltere 41, 45, 54, 104, 147–148, 217, 220, 229, 233, 243, 266–267, 295, 306–307, 310–311, 356, 394
 İnönü, Erdal 238
 İnönü, İsmet 192, 237, 245
 insan hakları 19, 24, 37, 49, 77–81, 83, 86, 88, 92, 99, 101–102, 104, 119–120, 122, 148, 162–172, 176–177, 181–183, 185, 187, 189, 201, 243, 261, 270–271, 274, 288–292, 294, 304, 341, 344–349, 352, 373
 İnsan Hakları Evrensel Bildirisi (1948) 120, 162–163, 166–167, 344
 İran 25, 37, 90, 105, 114–116, 121, 136, 143, 157–158, 166, 184, 191, 197, 220, 227, 230, 347, 351, 359, 363, 365, 369, 391
 İsa (Peygamber) 96, 133, 136, 146–147,

164, 188, 262, 334
 İslâm hukuku 98, 123, 143, 182, 356
 İslâmî Selâmet Cephesi 99
 İsmailîler 119
 İspanya 43, 104, 153, 245, 262, 295
 İsrail 164, 253, 393
 İstiklâl Mahkemeleri 228
 İsveç 220, 236
 İşkencenin Önlenmesi Komitesi 289
 İşkencenin ve İnsanlıkdışı veya Onur Kırıcı Muamele Ve Cezanın Önlenmesi için Avrupa Sözleşmesi 289
 İtalya 104, 153, 217, 242, 266
 İttihat ve Terakkî 214, 282

J

Jakobenler 45
 James, William 320–321, 381
 Johannes, XXIII., Papa 43, 380
 Joseph, II. 40
 Joxe 272

K

Kaegi, Werner 46
 Kafkaslar 392
 Kant, Immanuel 28, 61, 65, 154, 179, 199, 307, 310, 327, 332, 334, 337, 345, 382–383
 Karadavî, Yusuf 120
 Katerina (Çariçe) 307
 Katılım Ortaklığı Belgesi 289–290
 Kâtip Çelebi 145, 363–364, 370–371, 373–374
 Katolik Kilisesi 41, 94–95, 104, 138, 146–148, 164, 347
 Katoliklik / Katolikler 41, 104, 153, 163, 264
 Keldanîler 115
 Kıbrıs Sorunu 290
 Kinalızâde Ali Efendi 117, 145, 363, 370, 372–373
 Kierkegard, Soren 318, 355
 Kipling, Rudyard 119, 122, 341, 351
 Kitab-ı Mukaddes 127, 135, 164, 169, 265, 355

klerikalizm 262
 Koestler, Arthur 250
 Kojeve, Alexandre 275
 Konfüçyüsçülük 104–105, 344
 Konstantin 136
 Kopenhag Kriterleri 287, 291–292
 Kopenhag Zirvesi (1993) 288–289
 Kopernik, Nikolas 299
 Körfez Savaşı (1991) 392
 Kranz, Walter 382
 Kuçuradi, İonna 384
 Kur'an-ı Kerim 39, 43, 80, 89, 94–95, 98, 100–101, 123, 128–129, 134, 142–144, 160, 168–178, 180–185, 187–189, 195, 249, 303, 319, 364–365
 Kutub, Seyyid 99, 120, 346
 Kuveyt 38
Kuvvet ve Madde (Büchner) 381
 Kuzey İrlanda 44, 394
 Kürtler 391–394
 Kürt Sorunu 14, 16, 392–394

L

laiklik 12–13, 99, 104, 123, 125, 127, 133–137, 139–140, 146, 148–150, 152–153, 155–156, 224, 229–230, 232, 235, 261–263, 271, 293, 304, 346, 348, 352, 355, 386
 laisizm 125
 Leibniz, Gottfried 308, 313, 381
Le Monde (gazete) 272
 Lewis, Bernard 213–214, 216
 liberalizm 62, 148, 241, 270, 344
Libération (gazete) 272
 Lincoln, Abaraham 224, 238, 261
 Lindholm, Tore 104, 347
 Locke, John 28, 86, 137, 146, 148, 165, 171, 174, 193, 307, 311, 334, 381, 386
 Lord Acton 280
 Louis, XIV. 40, 147
 Louis, XV. 278
 Louis, XVI. 375

M

Maastricht Antlaşması (1992) 287, 294
 Machiavelli (Makyavel), Niccolo 137, 142, 146, 205, 310, 371
 Macit Fahri 379, 382
 Mâlikilik 93
 Mannheim, Karl 66
 Mansur 118
 Marcellus Ficinus 146
 Marksizm 24, 56–57, 66, 150, 248, 250, 262, 345–346
 Marx, Karl 28, 42, 60–61, 66, 276, 299, 330, 334, 341, 346, 352, 382
 Maturidîlik 93
 Maverdî 363
Medeniyetler Çatışması (Huntington) 103
 Mehmet İzzet 383
Mekasid (Gazali) 382
 Memlûklular 364
 Me'mun (Halife) 119
Menahic-i Edille (İbni Rüşd) 382
 Mendelson, M. 307
 Mengüşoğlu, Takiyeddin 384
 Merimée, Prospère 271
 Meşrutiyet 105, 213, 230, 362, 381
Metafizik (Aristoteles) 382
 Mettrie, Julien Offray de la 146, 307, 309
 Metz, J. B. 43, 48
 Mevdudî 99, 120, 346
 Mevlana Celaleddin Rumî 95, 157
 Meyer, Ann Elizabeth 103, 347
 Mısır 115, 136, 157, 230
 Milano Fermanı (313) 136
 Millî Güvenlik Kurulu (MGK) 290–291
 Millî Nizam Partisi 193
 Mill, John Stuart 28, 33, 251, 334, 352, 381
 Milton, John 41
 Mitterand, François 272
Modern Türkiye'nin Doğuşu (Lewis) 213
 Moğollar 363–364, 371
 Montaigne, Michel de 264
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 264, 307, 313, 381

Montrö (Montreaux) Antlaşması (1936) 192
 Morin, Edgar 354
 Muhammed (Peygamber) 19, 80, 84, 89, 96–98, 100, 114–115, 117, 128–129, 131–133, 141–144, 168, 174–175, 182, 185–188, 216, 234, 249, 342, 364–368
Mukaddime (İbni Hâldun) 382
 Musa (Peygamber) 136, 334
 Mustafa, III. 212
 Mu'tezile 80, 93, 179, 359
Mutluluğun Elde Edilmesi (Farabi) 115
 Müslüman Kardeşler 99
 Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) 106

N

Nabukadnazar 38
 Namık Kemal 119, 150, 214–215
 Nantes (Hoşgörü) Fermanı (1598) 40, 147
 Napoleon 217
 NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) 293–294
 Nazizm 192, 202, 352
 Nazzam 157
Necat (İbni Sina) 383
 New Deal 148
 Newton, Isaac 203, 307–309
 Nietzsche, Friedrich 276, 300, 382
 Nişancı Mustafa 145, 363, 370
 Nizamülmülk 90
 Norveç 220
 Nostradamus 65

O-Ö

Okhamlı William 146
 On Emir 135, 138, 319
Organon (Aristoteles) 382
 Orhan Sadeddin 383
 Orta Doğu 18, 121–122, 342, 383, 393
 Ortak Pazar 262
 Ortodoks 163–164, 344
 Orwell, George 20, 250

Osmanlı 14–15, 117–118, 122, 142, 145, 149–151, 154, 184, 193–195, 212–216, 218–219, 226, 230, 238–239, 350, 362–364, 369–375, 377–378, 381, 384
 Otuz Yıl Savaşları (1618-48) 147
 Ömer (Halife I.) 114, 118, 158
 Özal, Turgut 105, 108
 Özbekler 364
 Özbudun, Ergun 101, 103
 Özdalga, Elizabeth 108
Özgürlük Üzerine (J.S. Mill) 381
 Özlem, Doğan 384

P

Pacem in Terris (Dünyada Barış) Fermanı (1963) 164
 Pakistan 103, 121, 348
 Pan-İslâmcılık 216
Parmenides (Platon) 382
 Pascal, Blaise 299, 320–321
 Paul, XXIII., Papa 164
Peloponez Savaşı (Thukdides) 220
 Perikles 220–222
 Pius, VI., Papa 104, 164, 347
 Platon 61, 63, 75–76, 117, 206–209, 220–222, 226, 297, 334, 363, 366–367, 371, 373, 381–382, 386
 Plotinos 382
 Poetik 382
 Poincaré, Henri 381
Politika (Aristoteles) 381
 Popper, Karl R. 11, 56–60, 62–68, 70, 237, 320–321
 Portekiz 104, 245
 post-modernizm 19, 345, 360
 Potsdam Hoşgörü Fermanı 40
 pozitivizm 108, 127, 150, 154, 205, 312, 345, 355
 Protagoras 75–76, 207, 209
 Protestanlık / Protestanlar 41, 43–44, 104, 127, 147, 163–164, 232, 264, 268, 341

R

Rawls, John 47–48, 55
 Refah Partisi (RP) 35, 92–93, 102, 106–107, 126, 152, 252–254
 Reformasyon 40, 104, 147, 164–165, 307
 Renan, Ernest 118–120, 122, 150, 341, 352, 381
Retorik (Aristoteles) 382
 Rocard, Michel 272
 Rodinson, Maxime 250
 Roosevelt, Theodore 148
 Rousseau, Jean-Jacques 28, 61, 86, 146, 165, 196, 220, 308–309, 311–312, 334, 352, 381
 Rönesans 146, 205, 298, 300, 306–307
 Russell, Bertrand 250, 336, 381
 Rusya 213, 238, 240, 262, 300, 350–351
 Rüşdi, Selman 262

S-Ş

Sâbilik / Sâbiiler 39, 119, 183, 187
 Saddam Hüseyin 38, 191, 392
 Sa'd İbni Ebi Vakkas 114
 Safeviler 364
 Sainte-Beuve 271
 Salâhaddin Eyyubi 38–39
 Salih Zeki 381
 Sanayi Devrimi / İhtilâli 360
 Sarioğhalam, Mahmud 121–122
 Sarp, Hatemi Senih 378
 Sartre, Jean-Paul 250, 383
 Scheler, Max Ferdinand 66
 Schmitt, Carl 41
 Schumpeter, Joseph 250
 sekülerleşme / sekülerizasyon 361. *Ayrıca bkz. dünyevileşme*, 112, 137–138
 Selim, III. 122
 Selim, (Yavuz Sultan) 145, 194–195, 369
 Seneca 381
 Serbest Fırka 244
 Seyyid Nasr Hüseyin 121
 Sezar 100, 133–134, 136, 139–140
 Singapur 344
 Smith, Adam 203, 352

Sofistler 75–76, 203, 206, 208–209, 297, 306, 327
 Sokrates 43, 75, 158, 202, 206–209, 297, 326–327, 334, 382
 Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) 126, 236, 238
 Sovyetler Birliği 25, 54, 57, 192, 345, 348, 392
 Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB). *Bkz.* Sovyetler Birliği
 Sosyal, Mümtaz 238
 Sölles, Dorothee 45
 Sözer, Önay 384
 Sparta 117
 Spencer, Herbert 380–381
 Spinoza, Baruch 28, 41–42, 146–147, 180, 202, 308, 313, 334, 352–353
 Stalin, Josef 300
 St. Barthelemy Katliamı 147, 352
 Stendhal, Henri 271
 Straus, Levi 276
 St. Simon 330
 Sudan 103, 129, 166
 Suudi Arabistan 129, 166–167, 182, 230
 Sühreverdi, Şihabeddin 157
 Süleyman, (Kanunî Sultan) 117, 372
 Süleyman (Peygamber) 135
 Sümerbank 245
 Sünnilik / Sünniler 93, 98, 143, 151–152, 168, 172, 359, 391
 Süryânî 115
 Şafilik / Şafililer 93
 Şeriatı, Ali 99, 120, 346
 Şifa (İbni Sina) 383
 Şifa üs-Sa'il'i (İbni Hâldun) 382
 Şiilik / Şiiler 93, 167–168, 359
 Şinasi 214

T

Tabandi 120
 Taine, Hippolyte 273
 Tanpınar, Ahmet Hamdi 157
 Tanrı-devleti 135–136, 368
 Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) (1839) 13–14, 362,

372–375
 “Tarihin Sonu” (Fukuyama) 275
 Tarihsiciliğin Sefaleti (Popper) 58, 60
 Tehafüt (Gazali) 382
 Tehafüt ül-Tehafüt (İbni Rüşd) 382
 tek-tanrıcılık 39, 42–43, 76, 135, 139, 187, 298, 355
 Teolojik-Politik İnceleme (Spinoza) 42
 Terakkîperver Fırka 244
 Tertulianus 318–319, 355
 Tefvik, Baha 381
 Tevrat 135, 177, 202
 Thomas, Aquinolu (Aquinas) (Aziz/St.) 28, 319, 380, 383
 Thomasius 307
 Thukydides 220, 358
 Tillich, Paul 44
 Tocqueville, Alexis de 274–275
 Toprak, Binnaz 122
 Tott, Baron de 212–213
 Tunalı, İsmail 384
 Tunç, Mustafa Şekip 383
 Türk Aydınlanması 306, 308
 Türk Ceza Kanunu 291
 Türk Dil Kurumu 379–380
 Türker, Mubahat 384
 Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) 235, 394
 Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) 122
 Tüsi, Nasireddin 363, 370

U-Ü

Ulusal Program 289
 Uluslararası Adâlet Divanı (UAD) 288
 Umumi Filozofi (Sarp) 378
 Unat, Faik Reşit 213
 Ural, Şafak 384
 Uygur, Nermi 384
 “Üç Tarz-ı Siyaset” (Akçura) 216
 Üçüncü Dalga (Huntington) 104
 Ülken, Hilmi Ziya 383–384

V-W

Vahdettin 219, 232
 Varlık ve Hiçlik (Sartre) 383
 varoluşçuluk 382–383
 Vatan Yahut Silistre (Namık Kemal) 214
 II. Vatikan Gaudium et Spes Fermanı (1995) 164
 Vatikan 94, 135
 Venedik 212
 Verdi, Guiseppe 278
 Viyana çevresi 67, 382
 Voltaire, François Marie Arouet 146, 165, 298, 300, 307–310, 313, 352, 381
 Weber, Max 104, 341
 Wolf, Christian 307

Y-Z

Yahudilik / Yahudiler 38–39, 43, 54, 94–95, 119, 135–136, 139, 162, 164, 176, 181, 183, 186–187, 262–263, 347, 352–356
 Yalçın, Hüseyin Cahit 381
 Yargı Gücünün Eleştirisi (Kant) 383
 Yasalar (Platon) 382
 Yew, Lee Kuan 344
 Yıldırım, Cemal 384
 Yöntem Üzerine Konuşma (Descartes) 381
 Yücel, Hasan Âli 381
 Yükseköğretim Kurulu (YÖK) 247
 Ziya Gökalp 214–215, 342, 364
 Ziya Paşa 214