

Laiklik ve Demokrasi: Biri Diğ erinin Vazgeçilmez Ş artı mı?

A.NURİ YURDUSEV*

Ahmet Arslan'ın kitabı, **İslam Demokrasi Türkiye** (Ankara: Liberal Düşünce Toplumluğu Yayınları, 1995), başlıktaki soru ile başlamıyor. Hatta sorunun açıkça sorulduğu bir yer bile yok. Arslan bunu başka bir yerde soruyor¹. Laikliğin ve demokrasinin birbirinin olmazsa olmaz şartı olup olmadığı sorunu, kitabın ana sorunu olarak ortaya konmadığı gibi, aslında, kitap herhangi bir meseleyi odak noktası alıp, onun üzerine yapılan bir inceleme de değil. Lakin, kitabın çevresinde döndüğü temel konular var: Laiklik, demokrasi, özgürlük, birey-toplum düalitesi, hoşgörü, İslam, Türk toplumsal ve siyasal düzeni, aydınlar ve Türk entellektüel dünyası gibi. Başlangıç sorumuz da, hiç bir zaman alenen belirtilmemesine rağmen, kitabın ana meselelerinden birisi.

Kitap belli bir konunun incelenmesi olarak yazılmamış dedim, zira kitap bir yazılar toplamı. Arslan'ın çeşitli dergi ve gazetelerde daha önce yayınlanmış makale ve denemelerinin, bazı sempozyum bildirilerinin ve muhtelif konferanslarda veya panellerde yaptığı konuşmalarının bir araya getirilmesi ile, elimizdeki kitap ortaya çıkmış. Yazıların çoğu son yılların ürünü.Tarihi belli olanların

en eskisi 1989'a kadar gidiyor. Dolayısıyla, kitap bir yandan toplumumuzun son yıllardaki sosyal, siyasal ve entellektüel yaşamındaki tartışma gündeminin iyi bir gözlemini içerirken; diğ er yandan bu gündeme yapılan ilginç, tutarlı ve orijinal müdahaleleri de bize sunmakta. Kitap alışlagelen soruları ve cevapları, alışlagelenden farklı soruyor ve farklı cevaplar veriyor.

Kitabın alışlagelenden farklı bir yanı da ortaya çıkışı. Yazıların bir araya getirilip bölümlenmesi ve tasniflenmesi yazara ait değil. Yazılar; kitaba aynı zamanda, kendi ifadesiyle, 'onurlanmak' için bir "Takdim" yazan Mustafa Erdoğan tarafından derlenip tasnif edilmiş. Sayın Arslan -Tanrı gecinden versin sağ olduğuna ve kitabın yayınlanmasına müsaade ettiğine göre, Erdoğan'ın edisyonunu Arslan'ın tasvip ettiğini varsayabiliriz.

Kitabın alıp başlığını okuyunca aklıma ilk takılan nokta: Acaba başlık "İslam Demokrasi ve Türkiye" şeklinde yazılıysaydı daha iyi olmaz mıydı? Kitap üç ana bölümden oluşuyor. **Birey, Hoşgörü, Demokrasi** olarak adlandırılan birinci bölümde, üçü gazetelerde

Dr.A. Nuri Yurdusev, ODTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi

¹Bkz Ahmet Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", **Liberal Düşünce** (Cilt 1, Sayı, Kış 1996) ss.54-76. Arslan'a göre söz konusu sorunun kesin bir cevabı yok, çünkü 'laikliğin mi demokrasinin teminatı olduğunu, yoksa demokrasinin mi laikliği mümkün kılacağını önceden kestirmek mümkün değildir.' a.g.s. 72.

yayınlanmış, ikisinin de konferans konuşmaları olduğu anlaşılan toplam beş yazı var. Editöre göre, bu bölümde "demokrasi, bir yandan birey-toplum ilişkilerinin makul bir şekilde dengelenmesine, diğer yandan toplumsal ve siyasal bir erdem olarak hoşgörü anlayışına dayandırılmakta ve çağdaş bir demokrasi kavramlaştırması örneği olarak Popper'in 'açık toplum' teorisi ele alınmaktadır"(s.iii). "Temel problemi laik ve demokratik bir siyaset içinde İslam'ın yerini araştırmak" olan ikinci bölüm **İslam ve Demokrasi** başlığını taşıyor. Bu bölüm de beş yazıdan oluşmakta : iki gazete yazısı, bir panel konuşması, ve iki tane daha önce **Türkiye Günlüğü**'nde yayınlanan makale. Kitabın en hacimli bölümü olan üçüncü bölümde, **Türkiye'de Siyaset: Düşünce ve Pratikte**, bir gazete yazısı, üç **Yeni Forum** makalesi, bir **Polemik** yazısı, bir konuşma metni ve bir sempozyum bildirisi olmak üzere toplam yedi yazı var. Türkiye'de batılılaşma ve çağdaşlaşma sorunu, Osmanlı'nın mirası, Cumhuriyet ve Atatürkçülük, sosyal demokrasi ve aydınlar, resmi ideoloji, İslam'ın konumu, halk-devlet-bürokrasi üçlüsü bu bölümün belli başlı tartışma konuları. Üç tane **Yeni Forum** yazısının toplandığı bir de **Çeşitleme** bölümü var kitabın. Editörün ifadesiyle, "daha önceki bölümlerdeki tezleri ve argümantasyonu destekleyip güçlendiren" (s.ix) yazılar. Kitabın özetlemiş olduğum bu bölümlenmesinin toplanan yazıların içeriğini genel olarak yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla, editör için fazla endişelendirici bir "sorumluluk" gözükmüyor. Şimdi asıl meseleye, Arslan'ın argümanına dönelim.

Hugo Grotius, *Prolegomena*'sında, savaşta her şeyin mübahlığını savunan ve her türlü meşruluğu reddeden iki aşırı uç görüş sahipleri için bir çarenin bulunması gerektiğini söyler. Grotius'un önerisi bir 'orta yol', *via media*, takip etmektir. Çünkü, eğri bir sopayı düzeltmenin yolu, onu eğri kısmının tersine doğru hızla bükme değildir². Böyle yapılırsa, sonuç sopanın kırılması olabilir ve biz artık eğri bir sopaya bile sahip olmayabiliriz. Grotius'un yazılarında bu tavrın, bir orta yol arayışının etkileri hep hissedilir.

Arslan'ın kitabı boyunca, bir bakıma, Grotius'unkine benzer bir çabaya, aşırı ve uç görüşlere bir çare arayışına tanık oluyoruz. Yazar ifrat ve tefrite karşı makul olanı göstermek istiyor ve çoğunlukla da bunu yapıyor. Hoşgörü üzerinde dururken, hoşgörüsüzlüğün inançsızlık kadar, keskin inançlardan da kaynaklanabileceğini belirtmesi; birey ve toplum konusunda bireye öncelik vermesine rağmen toplumu dışlamaması; evrensellemelerden kaçınması; laik-hümanist görüşle İslamcı görüşün egemenlik ve meşruiyet gibi bazı temel konularda sanıldığı kadar uzlaşmaz ve çatışma içinde olmadığını savunması; 'militan dünyeviliğe' ve "militan kutsalcılığa" karşı argümanlar koyması, vb. gibi.

Arslan'daki 'orta yol' düşüncesi, çoğu zaman yanlış olarak sanıldığı gibi, bir eklektisizm ve pozisyonuzluk tavrı değil. 'Orta yol' anlayışı uçlar arasında bir denge oluşturma gayretinin sonucu olabilir ve bunda yanlış olan bir şey de yoktur. İki insanın birlikte yaşamasının doğal sonucudur bu. Toplumsal yaşam orta yol üzerine kurulur. Tersine; toplumsal yaşam değil, köle ya da dikta ilişkisini doğurur. Diğer yandan, 'orta yol' anlayışının reddedilemeyen veya ikna edilemeyen gruplara veya taviz olarak ortaya çıkması ve öyle görülmesi de mümkündür. Bu anlamda 'orta yol' kararsızlık ve pozisyonuzluk demektir. Arslan'ın bu tür bir orta yol arayışı yok. O tezlerini ve pozisyonunu açıkça ortaya koymaktan çekinmiyor. "Türkiye'nin batılılaşma projesi"nden yana tercihini koymaktan çekinmediği gibi, bu 'proje'nin ortaya konuş biçimine ve yürütülüşüne de eleştirilerini belirtmekten geri durmuyor. Bireye karşı kollektivite sorununda, her ikisinin de gerçekliğini yadsımıyor, düalitenin bir ekseninin öncelenip diğerinin dışlandığı türden bir yorumlamada bulunmuyor. Lakin, bireyin "soyut, kimliksiz, tarihsiz, hukuki özne" olarak önceliğini; yine, onun tarih içi, sosyal kimlik sahibi bir varlık olduğunu unutmadan vurguluyor³.

2 Bkz. Hugo Grotius, **Prolegomena**, trans, F.W.Kelsey 5 Indianapolis and New York: Liberal Arts Press Book, 1957) para.28

3 Birey-toplum düalitesi hususunda bkz. A.Nuri Yurdusev, 'Liberalizm-Gelenekçilik Tartışmaları ve Birey-Toplum İkilemi' **Türkiye Günlüğü** (Sayı 34, Mayıs-Haziran 1995),ss. 49-51.

Arslan'ın yazılarında her zaman görülen diğer bir husus da akılsallık ya da akli olmak anlamında kullandığı rasyonalizm. Arslan; düşüncelerimizi ve konsepsiyonlarımızı akılsallıkla tanımlamak, tartmak ve anlamak, hayatımızı ve davranışlarımızı akli prensiplerle yönlendirmek anlamında rasyonel bir insan. Çünkü Arslan'a göre, "İnsan zihninin yapısından kaynaklanan ve insanın insan olarak doğru olduklarını apaçık bir şekilde görebileceği veya gösterebileceği türden şeyler" örneğin Euklides'in uzay geometrisi gibi (s.14) vardır. Bu ifadelerin ilk çağrışımlarının aksine, burada da Arslan'ın makuliyet çizgisi etkili. Arslan akılsallığı, geleneklerden değerlerden ve inançlardan ayırırken, akılsallık dışında herşeyin reddi türü bir rasyonalizme düşmüyor. Dahası Arslan'da, akli bütün insanların ortak olarak sahip olduğu ve düşünme ve bilgi edinme eylemlerinde herkesin kullanabildiği bir araç olarak gören, Descartes türü bir enstrümental rasyonalizm anlayışı yok. Daha da ötesi, Arslan akılla iman arasındaki çizginin kesin olarak ayrılmadığının da farkında. Arslan'ın kendi ifadesiyle: "Akılcılık ve akla yakın olma, zeka ya da düşünme yeteneğinden farklı olarak, toplumsal bir niteliktir. Başka deyişle, dilimiz gibi aklımızı da başka insanlarla olan ilişkilerimize borçluyuz... Akli kabul eden kişi bilerek veya bilmeyerek bir çeşit akla iman etmiş bir kişidir. Yani, onun bu kabulü akılsal değildir, akıl-dışıdır." (ss. 36-37, ayrıca bkz. s. 114). Görüldüğü gibi akıl, Arslan için, özneler arası bir yeti ve sosyal bir kazanım⁴.

Özetle, Arslan'ın genel yaklaşımı makuliyet ve akılsallık olarak ifade edilebilir. Bu makuliyet ve akililik yaklaşımı, her şeyin anahtarı olan bir akıl şeklinde bir akılcılığı

içermeyen bir anlayış. Bir televizyon konuşmasında da (32. Gün) söylediği gibi, aslında, hayatımızı aklımıza değil aklımızı hayatımıza uydurmamızı öğütleyen bir tavır. Dolayısıyla, Arslan'ın yaklaşımı tarihi, tecrübeyi ve toplumu dışlamayan bir yaklaşım. Arslan'ı okurken yalnız Collingwood ve Oakeshott'ı dinlemiyoruz, aynı zamanda, Hume ve Burke'ü, Nietzsche'yi ve Wittgenstein'i da dinliyoruz. Arslan'ın genel yaklaşımını böylece özetledikten sonra kitapta ele alınan belli başlı konular hakkında mütalalarda bulunmak istiyorum⁵.

Hoşgörü konusu. Arslan'a göre hoşgörü, "farklı olanın, yabancı olanın farklılığını, başkılığını kabul ve onun böyle olma hakkını tanımadır". (s.13). Farklı ve yabancı olana, onu ahlaken onaylamasak ve yoketme gücüne sahip olsak bile katlarız, çünkü tarih ve tecrübe tersinin bize daha pahalıya mal olduğunu göstermiştir; ayrıca yabancı ve farklı olana karşı kendimizin olanın da yüzde yüz doğruluğunu ve haklılığını kanıtlamamız da mümkün değildir. Arslan hoşgörüsüzlüğün daha çok güvensizlik ve inançsızlıktan kaynaklandığı düşüncesinde. "Hoşgörüsüzlüğün çoğu durumda önemli nedeni inanç sağlamlığı değil, inanç zayıflığı ve şüphedir.... hoşgörüsüzlük bir inançsızlıktır"(s.14).

Öncelikle, inançsızlık ve güvensizlik her zaman beraber ortaya çıkmazlar. İnanç zayıflığı ya da kuvvetli inançların yokluğu güvensizliğe yol açacak diye bir kayıt koyamayız. Dahası, hoşgörüsüzlüğün inançsızlıktan çok, keskin inançlıktan kaynaklandığı bana daha açıklayıcı geliyor. Arslan, benim de katıldığım, hoşgörünün meşrulaştırılmasının "daha teorik bir düzeyde, insanların **mutlak hakikate sahip olmalarının imkansızlığından** güvensizlik değil mutlak doğrunun yokluğu anlamında inançsızlıktır. Nitekim Arslan sonra aynı şeyleri söylüyor: "Ancak ortada kesin bazı doğruların olduğu bir du-

4 Burada Arslan'ın Collingwood ve Oakeshott ile benzer bir çizgide olduğunu belirtmek istiyorum. Collingwood'a göre, "insan düşüncesi veya zihinsel aktivitesi ortak bir kazanımdır, ve aklımızın yaptığı bütün işlemler onları daha önce yapmış olan insanlardan öğrendiğimiz işlemlerdir." Bkz. R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1961), s.226. Oakeshoot için, bkz. *Rationalism in Politics and Other Essays* (London; Methuen, 1962).

5 Bu mütalaları yaparken Arslan'ın hoşgörüsünden cesaret alıyorum. Zira, Arslan'ın kapsamlı tanımına bakarsak(ss.17-18) konularımız itibariyle, benimle Arslan arasında hoşgörü beklenecek tarafın daha çok Arslan olduğunu düşünüyorum.

rumda insanların birbirlerine çok sert davranmalarının bir anlamı, bir 'justification'ı olabilir. Eğer ortada sırtımızı kendisine sağlam bir şekilde dayanıp insanlara sert davranabileceğimiz bir duvarımız, bir zeminimiz yoksa onlara bu şekilde davranmamızı, tamir edilemez, telafi edilemez fiillerde bulunmamızı nasıl haklı çıkarabiliriz?" (s.128). Bu durumda, hoşgörüsüzlük mutlak inançlardan kaynaklanır demektir. Şüphesiz, hoşgörü öncelikle bir kişilik, kültür, güven ve olgunlaşma meselesidir. Mutlak inancın veya inançsızlığın, hoşgörü ya da hoşgörüsüzlükle birebir bir korelasyonundan bahsetmek mümkün olmasa gerek.

Özgürlük meselesi. Özgürlük, basit ifadeyle, bir başkasının özgürlüğünün başladığı yerde bitmesi şeklinde anlaşılır. Yani başkasına zarar vermemek, başkasının hareket alanına girmemek kaydıyla, insanın istediği gibi davranmasıdır. Lakin sosyal yaşamda insanın başkalarının hareket alanına müdahale etmediği davranış alanı sanıldığı kadar geniş değildir. Daha doğrusu, insanın kendi istediği her şeyi yapması ancak kendi kendine yaşarsa mümkündür. Ama biz, biliyoruz ki, en azından Platon'dan ve Aristoteles'den beri, kendi kendine yaşayan insan yoktur. Olmayan insanın özgürlüğünden de bahsedemeyiz. İnsanın özgürlüğü, insanın kendisi varsa var olabilir. Diğer yandan, insan başkaları ile birlikte, yani toplum içinde vardır. Başkası ile birlikte olan insanın her istediğini yapması da sözkonusu olamaz, dolayısıyla, mutlak özgürlük diye bir şey de olamaz. Dahası, mutlak özgürlük nihayetinde, insan varlığı ile beraber özgürlüğün de yok olmasıyla sonuçlanabilir. Başka deyişle, özgürlük de toplumsaldır ve toplumsallığı olmayan bireylere atfedilmez. Hipotetik olarak mutlak özgürlükten bahsetsek bile reel olarak ona sahip olamayız, çünkü varlığımız başkaları ile olmanın kayıtları içindedir.

Demokrasiye gelince. Demokrasi; yönetimin şiddet kullanılmadan belli kurallar dahilinde el değiştirdiği yönetimdir, dikta, tiranlık ve zorbalıktan kurtulma yöntemidir (ss.31-33). Demokrasi; Lincoln'ün basit tanımıyla,

"halkın, halk tarafından, halk için yönetimi"dir (s.135). Demokrasi bir çoğunluk rejimi değildir. "Demokrasinin ayırddedici özelliği çoğunluk egemenliği değil, azınlık haklarının, hatta **tek bir insanın** hakkının tanınması ve korunmasıdır."(s.45). Demokrasi en iyi, ve 'kutsal' bir rejim değildir, Churchill'in deyişiyse, "alternatifleri göz önüne alınmazsa düşünülecek en kötü bir idare biçimi"dir (s.129). Demokrasi iyi ve doğru bir yönetim şekli olmayabilir, ama özgürlüğe izin veren bir yönetim şeklidir.

Kısacası, demokrasi; görüş ve düşünceleri ne olursa olsun, ne tür farklılıklara sahip olurlarsa olsun, herkesin en geniş anlamıyla yaşama hakkının, herkes tarafından tanındığı bir yönetim biçimidir. Demokrasi özgürlük ve hoşgörüyü dayanır. Önemli olan oyunun kurallarının herkes tarafından, kabulüdür. Oyunun kuralları bugün için yönetime seçimle gelip seçimle gitmek şeklinde ifade edilmiştir. Arslan bunu "Demokraside Dine Dayalı Parti Olabilir mi?" yazısında, soruya 'evet' cevabı verirken birinci şart olarak koyuyor. Demokraside dine dayalı parti demokrasi oyununun kurallarını kabul etmek kaydıyla var olabilir. Arslan ikinci bir şart daha koyuyor: Dine dayalı parti, bu oyunun kurallarını niçin kabul ettiğini kendi ideolojisi çerçevesinde açıklamak durumundadır(ss.43-44). Bu şartların birincisi anlaşılabilir. Hiç bir sistem ya da toplum kendi varlığına tehdit oluşturan bir üye kabul edemez. İkincisine ilişkin rezervasyonlarımız var. Bir kere, bu şartın herkes tarafından kendi görüşünce yerine getirilmesi gerekir. Çevreci bir parti demokrasiyi niçin kabul ettiğini çevrecilik ideolojisi ile açıklamak durumundadır. Hayvan hakları savunucusu aktivist ve kadın hakları savunucusu feminist de öyle. Bu teorik olarak mümkün değildir. Dahası, demokrasinin kendisi de, o zaman, niçin böyle bir şarta gerek duyulduğunu açıklamak durumundadır ki, demokrasi bunu yapamaz. Çünkü, demokrasinin ideolojisi yoktur. Hoşgörü konusunda olduğu gibi, demokrasinin de temeli mutlak doğruların ve pozisyonların yokluğuna dayanır.

Laiklik meselesinde Arslan, benim de başka yerlerde işaret ettiğim⁶, bazı yanlış kabulleri dile getiriyor. Genel bir doğru gibi çoğu insan tarafından kabullenilen bu yanlışları, Arslan'ın da görmesi memnuniyet verici. Açıkça belirtilmese de, Arslan'ın yazılarından laikliğin iki tür anlamı olduğu ortaya çıkıyor. Türk literatüründe ve kamuoyunda çok az vurgulanmasına rağmen Arslan için bu, laikliğin asıl anlamıdır. Arslan, benim yaptığım benzer bir şekilde⁷, laikliğin sözlük anlamından yola çıkarak geniş bir tanımını yapıyor. Geniş anlamıyla laiklik; "insanın genel olarak tüm hayatının, yani yalnızca siyaset ve hukuk alanının değil, aynı zamanda ahlaksal, sosyal ve kültürel alanın da "dindışlaştırılması", "dünyevileştirilmesi" demektir. Arslan'a göre, "laikleştirme veya sekülerizasyondan kastedilen yalnızca siyasal alanın veya hukukun dünyevileştirilmesi değil, insan hayatının bütün alanlarının, değer ve kurumlarının, ahlakın, sosyal hayatın, genel olarak kültürün dinsel olmayan bir paradigma içinde anlaşılması veya açıklanmasıdır"(ss.74-75).

Öyleyse, laikliğin geniş anlamı, "toplum ve kültür hayatının tüm kurumlarını, normlarını ve pratiklerini dinsel bakış açısının etkisinden kurtarmak; gerek toplum hayatında, gerek bireysel düşünce ve bilinç alanında dünyevi hümanist bir bakış açısından hakim kılmak"tır⁸. Bunun yanında Arslan'a göre, laikliğin bir de dar anlamı, veya 'daha basit ve yumuşak bir anlamı vardır ki, bu anlamıyla laiklik, "din ve devlet işlerinin veya özel-kişisel alanla kamu alanının birbirinden ayırt edilmesi ve toplumun siyasi, idari ve hukuki alanda üzerine dayandığı ilkelerin ve kurumların da herhangi bir dinin özel bakış açısı ve değerlendirme sisteminden hareket edilmemesi" demektir⁹. Başka bir deyişle, dar anlamıyla ahıncıdığı zaman, geniş anlamında tarif edilen

laikliğin uzanmadığı bazı alanlar bırakılmaktadır.

Görüldüğü gibi, ister geniş anlamıyla isterse dar anlamıyla alınsın, her iki durumda da laiklik bir din-dışlaştırmayı, dünyevileştirmeyi ve dinsel olanın reddini veya, en azından, ondan uzaklaşmayı ihtiva etmektedir. Bu da laikliğin geçerli tanımıdır. Öyle olmasaydı, yani dinsellik bağlamının dışına çıkılmasaydı veya dinsel olmayana dayanılmasaydı, laikliğe de gerek kalmaz ve insanlar dinsel olanla yetinirlerdi. Ülkemizde, konunun hassasiyeti nedeniyle, çoğu insan laikliğin bu anlamını vurgulamaya çekinmekte ve ona, Arslan'ın deyişimiyle, "daha yumuşak" anlamlar atfetmekte. Lakin, laikliğin başka bir anlamı yoktur. Laikliğin başka bir anlamı olması, aslında, onun yok olması demektir. Laikliğin dindışlılık ve dinselliğin reddi olduğunu, Arslan çekinmeden ifade ediyor. O'na göre, Türkiye'deki cumhuriyet laikliği bu anlamda bir laikliktir (ss.88-89).

Arslan'ın işaret ettiği bir diğer yaygın ve yanlış kabul, Hıristiyanlığın ve İslamın laiklik karşısındaki tutumlarına ve konumlarına ilişkindir. Bu yanlış varsayıma dayanan anlayışa göre, Hıristiyanlık özü itibarıyla laikliğe elverişli bir dindir, çünkü Hıristiyanlık ilke olarak dinsel ve dünyevi alanlar arasında bir ayırım yapmış, "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a" bırakmıştır ve, dolayısıyla, en baştan laikliği kabul etmiştir. Diğer bir deyişle, Hıristiyanlık, insanın toplumsal yaşamının tümüne ilişkin bir hükümler manzumesi getirmemiş ve total bir öğreti olmamıştır; aksine, kişilerin sadece manevi, ahlaki, ve kişisel ibadet alanlarını ve insanların Tanrı ile olan ilişkilerini düzenleyen bir öğretilerdir. Bu nedenlerdir ki, Hıristiyan toplumlarda laikleşme hareketleri başarılı olmuştur, çünkü laikleşme Hıristiyanlığın özüne bir döstüştür.

Buna karşın İslam, yine aynı yanlış anlayışa göre, total bir öğreti olmuş, insanların salt manevi, ahlaki ve ibadet alanlarına ve Tanrı ile ilişkilerine yönelik kurallar getirmekle kalmamış, bunun yanında, onların top-

6 Bkz. A. Nuri Yurdusev, "Laiklik Üzerine", *İlim ve Sanat* Sayı 27, Ekim 1990). ss.22-36; ve "Laiklik ve Modern Uluslararası Sistem", *Liberal Düşünce* (Cilt 1, Sayı 1, Kış 1996), ss. 77-84.

7 Bkz. a.y.

8 Bkz. Arslan, a.g.e., dipnot 1, s. 69

9 A.y

lumsal, siyasi ve hukuki alanlarına da müdahale etmiş ve düzenlemeler yapmıştır. Onun içindir ki İslam'da din-devlet ve dünyevi-uhrevi ayrımları yapılamaz. Dolayısıyla, İslam laikliğe elverişli bir din değildir. Zaten, İslam'ın yaygın olduğu toplumlarda laikleşme başarılı olmamıştır. Türkiye'nin laiklik meselesinin de kaynağı buradadır.

Arslan bu yanlış anlayışı ve onun kabullerini reddediyor. Gerek Hıristiyanlığa gerekse İslama, ve bu iki dinin bu bağlamdaki farklılıklarına ilişkin öne sürülen bu tezleri mantıksal, kitabi ve tarihi örnekler ve akıl yürütmelerle çürütüyor (ss. 69-73,76-78). Arslan'ın karşı-tezlerinin hepsini burada söylemeye gerek yok. Ama birini, en açık olanını, belirtmek yararlı olacaktır. Dinleyelim: "Her büyük dinin, özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi tektanrıci dinlerin din ile siyaset veya din ile dünya işleri arasında kategorik bir ayırım yapması doğası gereği mümkün" değildir, "çünkü her büyük tektanrıci din zamanda total bir ideolojidir." Dahası, "şeylerin dine veya dünyaya ait şeyler veya Sezar'ın veya Tanrı'nın hak ve yetki alanına ait şeyler olarak ayrılması hiç de kolay değildir." (ss.76-77). Arslan'ın kitabının ikinci bölümündeki laiklik ve İslamla ilgili yazıları (özellikle, "İslam ve Çoğulculuk", "İslam, Laiklik ve Çağdaşlama I" ve "İslam, Laiklik ve Çağdaşlama II") oldukça ufuk açıcı yazılar.

Kitabın devam eden bölümlerinde Arslan'ın devlet-hükümet-halk veya bürokrasi-siyasetçiler-halk üçlüsü ve Türk demokrasisi üzerine gözlemleri; sosyal demokrasi, Atatürkçülük ve sosyal bilimcilerle ilgili argümanları; ve ahlak-çıkar ilişkisini irdelemesi su içercesine okunacak yazılar. Kitabın üslubuna ilişki olarak söyleyebileceğim rahat ve akıcı bir üslubun olduğu. Kuru, soğuk, ağdalı bir dil değil kullanılan. Kitap, kısacası, okunabilir bir kitap.

Yazıyı başlıktaki soruya dönerek bitirelim. Laiklik ve demokrasinin birbirinin zorunlu şartı olduğu ülkemizde oldukça yaygın bir kanı. Bu kanıya göre laikliğin yok olması ni-

hayetinde demokratik sistemin de sonu olacaktır. Diğer yandan demokrasinin yokluğu da laikliğin yokluğuna götürecektir bizi. Kısaca ifade edersek, bu anlayışa göre laik bir sistem demokratik bir rejim doğurur ve demokratik bir sistem de laik olmak durumundadır. Çoğu yaygın kanı gibi, bu da yanlış bir kabul .

Daha önce söylediğim gibi, demokrasi belli bir görüş açısına, doğruların ve bu doğrulara inanan müminlerin varlığına dayanan bir rejim değildir. Demokrasiler, mutlak doğruların varlığına ve bu doğruların herkesçe kabulüne değil, insanların doğru olarak benimzediklerinin doğruluğunu öteki insanlara, onların temel yaşam haklarını ihlal etmeden ve zor kullanmadan kabul ettirmelerine ve onları ikna etmelerine dayanır. Demokraside, mutlak doğrular olmadığı gibi, sistemin belli bir doğruya veya doğru olarak kabul edilen sava göre, bu sav mutlak olmasa bile, biçimlenmesi de sözkonusu olamaz. Demokrasi tek şartı; temel insan haklarının herkes tarafından herkese ve her zaman tanınmasıdır. Özellikle, yaşama ve yönetme hakkının herkesin kullanımına açık olması, bunun önünde engellerin bulunmamasıdır. Daha doğrusu, herkesin her zaman özgürlüğe sahip olmasıdır¹⁰ Demokrasi temeli budur, bu temel üzerinde atılacak her pozitif adım demokrasi temeli genişlemesidir. Dolayısıyla, demokratik bir toplum her şeyden önce çoğunlukçu bir toplum değil, çoğulcu bir toplumdur. Demokrasiler, belli bir ideolojiye dayanmazlar; çünkü böylesi bir durum, sözkonusu ideolojiye mensup olmayanların dışlanmasına yol açar.

Bu durumda, demokrasi ve laikliğin birbirlerinin vazgeçilmez şartı olmadığı, olamayacağı açıktır. Çünkü laik bir toplum, laik prensipler çerçevesinde düzenlenmiş bir toplum olacaktır. Böyle bir toplum, laik olmayan, prensiplere özellikle dinsel prensiplere kapalı olacağından çoğulcu bir toplum olmayacaktır.

10 Burada 'özgürlük' kavramını Berlin'in negatif özgürlük tanımlaması çerçevesinde alıyorum. Bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" , **Four Essays on Liberty** (Oxford: Oxford University Press, 1969) kitabı içinde.

caktır. Laiklik; bir toplumun bir dinin özel bakış açısına göre temellemesine karşı çıkmak demektir demiştik. Peki, demokrasi bir toplumun belli bir dinin ilkelerine göre temellenmesini kabul edebilir mi? Elbette ki, hayır. O zaman, demokrasi laik olmak durumunda mıdır? Yine, hayır. Çünkü, demokrasi toplumun her türlü özel bakış açısına göre temellenmesine karşı çıkmıştır. Bu nedenle, laiklik demokrasinin zorunlu şartı olmak bir yana, onun engelleyicisidir. Laik bir toplum demokratik bir toplum olamaz. Aynı şekilde, dinsel bir toplum da demokratik bir toplum olamaz. Dinsel bir toplumda da, tanrıtanımlar veya dinselliği kabul etmeyenler dışlanmış olacaktır. Demokratik bir toplum; ne laiktir ne de dinseldir, o çoğulcu ve özgür bir toplumdur.

Demokrasi ve laikliğin karıştırılmasının bir nedeni de, laikliğin "din ve vicdan hürriyeti" veya "din ve vicdan hürriyetinin garantisi" şeklinde yanlış anlaşılmasıdır. Öncelikle, dindışlaştırma ve dinselliğin reddi olan laiklik nasıl olur da din ve vicdan hürriyeti yahut onun garantisi olabilir, bunu anlamak mümkün değildir. Diyelim ki, laikliği dar anlamıyla, hukuksalve siyasal olarak tanımladığı şekliyle, yani devletle dinin ayrılması ve devletin dini tanınamaması olarak ele alalım. Devlet dinden ayrılıyorsa ve onu tanımıyorsa nasıl onun özgürlüğünü sağlayabilir ve herhangi bir şey, tanımadığı bir şeyin nasıl garantisini olabilir, bunu da anlamak mümkün değildir.

Tabii ki, karışıklığın sebebini günümüzün bazı laik toplumlarında din ve vicdan hür-

riyetinin en geniş haliyle varlığı teşkil etmektedir. Lakin, burada unutulmuş nokta, sözü edilen toplumların aynı zamanda demokratik olmalarıdır. Aslında demokrasi düzeyi daha yüksek olan toplumlar (İngiltere ve ABD gibi) daha az laik toplumlardır. Laikliğin şampiyonu olan Fransa, aynı zamanda, demokratik çoğulculuğun da, İngiltere ve ABD ile kıyaslanınca, daha az olduğu bir ülkedir. Laik olmayan demokratik ülkeler olduğu gibi, tam laikliğin hüküm sürdüğü diktatörlükler de vardır. Baas yönetimi ve bazı eski komünist ülkeler en laik devletler olmuşlardır.

Sonuçlarsak, laiklik demokrasinin vazgeçilmez şartı değildir; fakat demokrasi, diğer prensipler ve ideolojiler gibi, laikliğin de varlığına izin verir. Şüphesiz, bazı dikta rejimleri laikliğe demokrasiden daha fazla geçerlilik sağlayabilirler. Başka bazı dikta rejimleri de dine ve dinselliğe demokrasiden daha fazla yer verebilirler. Demokrasi ise her ikisine de yer verir. Demokrasi; ayniyetlerin, birlik ve bütünselliğin artırılmasından ziyade, farklılıkların, çeşitliliğin ve bireyselliğin kabulüne ve tanınmasına dayanır. Demokrasi çerçevesinde, laiklikle (veya dinsellikle) ilgili hassasiyetler yaratmanın makul ve geçerli bir nedeni olamaz. Çünkü, Arslan'ın ifadesiyle, "demokratik rekabette ideolojik çoğulculuktan korkulacak bir şey yoktur" (s.91).■