

DEĞERLERİN ÇOĞULCULUĞU: UZANTISI VE SINIRLARI*

Teaddüdiyyetül-kıyem: Mâ medâhâ ve mâ hudûduhâ?

Taha Abdurrahman**
çev. Abdessamed Taibi***

Giriş

İnsanoğlu içinde bulunduğu nimetlerin ve lütufların ne kadar çok olduğunu her an fark ederse, şüpheşiz ki bunlara vesile olanlara teşekkür eder ve minnettar kalır; zira böyle yapmazsa hem bu nimetlerin yaratıcısına hem de onlara vesile olanlara nankörlük etmiş olur. Umarım ki ben kadirşinas biriyimdir, zira beni davetle şereflediren Dekan bey, bu daveti onaylayan üniversitesinin rektörü, aralarında bulunmamı isteyen muhterem hocalar ve dinlemek üzere bu açılış dersine katılmış olan çok sayıdaki değerli öğrencilere yürekten teşekkürlerimi sunuyorum. Diğerlerinden daha özel olan bu davet, benim minnettarlığımı nasıl artırmasın! Özellikle toprağın çimleni çıkarttığı gibi alimlerin ve büyük zatların beşiği olan bir belde ve Ramazan ayına az bir süre kala gerçekleşecekken...

* Bu yazının muhtevasını oluşturan konuşma, ilk olarak 2001 yılında Marakeş'te el-Kâdi İyaz Üniversitesi'nde, aynı yıl içinde Amman'da bulunan Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü'nde ve İslami Çalışmalar ve Araştırmalar Derneği'nde yapılmıştır. Daha sonra kitap haline getirilerek yayımlanmıştır. Bu yazı daha sonra 2005 yılında yayımladığı *el-Hakku'l-İslâmi fi'l-ihtilâfi'l-felsefi* adlı eserinde de bu bölüm yer almıştır. (ç.n.)

** Taha Abdurrahman (1944-), mantık, dil felsefesi, ahlak felsefesi alanlarında çalışan, modernizmin çoğulculuğuna inanan ve İslam ilkelerinin üzerinde hümanist ahlaki bir modernizm inşa etmeye amaçlayan Faslı bir filozoftur. Yetmişlerden itibaren Arap ve İslam düşünce alanında en önde gelen isimlerdendir. Eğitimini hem Fas'ta hem Fransa'da yapmıştır. 1972 yılında Sorbon Üniversitesinde tamamlamış olduğu "Ontolojinin Dil Yapısı Üzerine Bir Deneme" (*Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*) başlıklı tezle doktora diplomasını almıştır. Daha sonra 1985 yılında aynı üniversitede "Doğal ve Argümantatif Akıl Yürütme Mantığı Üzerine Bir Deneme" (*Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels*) adıyla yapmış olduğu tez sayesinde bir daha doktora unvanını almıştır. 1970-2005 arasında emekli olana kadar, Rabat'taki V. Muhammed Üniversitesi'nde felsefe dersler vermiştir. Birkaç uluslararası felsefe derneğine üyeliği olan Taha Abdurrahman, 2006 yılında ISESCO "Felsefe ve İslâm Düşüncesi Ödülü" ile 2014'te "VI. Muhammed İslam Düşüncesi ve Çalışmaları Ödülü" ödülüne layık görülmüştür. Felsefi metinleri kendi orijinal diliyle okuyabilmek için Arapça, Fransızca, İngilizce başta olmak üzere, Almanca, Latince, eski Yunancayı da iyi derecede bilmektedir. Taha Abdurrahman, Batıda ahlak felsefesi, Argümantatif mantığı ve Söylem teorileri alanlarında geliştirilen düşüncelerden istifade eden ve İslam düşüncesi birikimine dayanan kavramsal bir sistem inşa etme teşebbüsündedir. Bu nedenle onun felsefi çalışmaları, mantıksal analiz ile dilsel türetme niteliğine sahip olmakla birlikte, sufi tecrübeye de dayanmaktadır. Taha Abdurrahman'ın çok sayıda ve farklı dillerde kitap, makale ve konuşma metinleri bulunmaktadır. (ç.n.)

*** Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, abdessamed82@gmail.com

Bugün burada giderek “daralan geniş dünyada” önemli olan ve gündeme haline gelen bir husustan yani **değerlerin çatışması** konusundan bahsetmekten memnunum:

* * *

“Değerlerin çoğulculuğu” konusundan bahsetmeden önce, bu formülün altında yer alan ve onu oluşturan iki kavramın yani “değer” ve “çoğulculuk” kelimelerinin anlamlarını belirginleştirerek başlayalım.

Bilindiği gibi “değer” sözcüğü heyet mastarıdır, normal kullanımda bir şeyin “biçimine” ya da “miktarına” delalet eder; ıstılahî olarak kullanıldığı alana bağlı olarak farklı anlamlar taşıyabilir dolayısıyla bu da normal kullanımdan daha geniş veya dar bir anlama sahip olabilmesi demektir. Bu hususta bizi ilgilendiren alanda yani felsefe alanında “kişinin uğruna çabalamasına değecek olan ahlaki anlamdaki değer; bir insanın bütünüyle bir şeyi istemesi ve bu şey için gereken eylemlerin tümünü buna uygun olarak yerine getirmesidir.” Yani bu mana iki şeyin yapılmasını zorunlu kılar: Hem bir şeye doğru yönelmeyi hem de onu uygulamayı gerektirir. “Değere” ilişkin yaptığımız felsefi ve genel tanımdan hareketle, onun yerine geçebilen iki terim daha kullanabilmemiz mümkündür: Birincisi felsefecilerin kullandığı terim yani “ideal” ya da “yüce ideal” terimidir, bu bağlamda eski çağlarda filozofların ilgilendikleri ideallerden “iyi”, “doğru” ve “güzel”; modern çağda ise ilgilenmekte oldukları “özgürlük”, “eşitlik” ve “adalet” gibi ideal örneklerini zikredebiliriz; İkinci terim ise usulcülere ait olan “maslahat” terimidir; bu bağlamda usulcülerin şer’î nasların delalet ettiği maslahatlarda ittifak ettikleri beş temel hususu zikredebiliriz, bunlar: “dinin korunması”, “akıl korunması”, “nefis korunması (buradaki nefisten kastedilen canlılıktır)”, “malın korunması” ve “namusun korunması.”

Aynı şekilde bilindiği gibi “çoğulculuk” sözcüğü yapma mastarıdır¹ “التعدد/çok” lafzından çıkartılan özelliğe delalet etmek için kullanılır, böylece “çoğulculuğun anlamı, bir şeyin çok olma özelliğine sahip olması demektir”, fakat –başlıkta olduğu gibi- bu mastar, “değer” sözcüğü ile birlikte kullanıldığında kastedilen mana, değer bu çok olma özelliğiyle nitelenmiş olması demek değildir, aksine değerlerin tekliğini savunan ekolün karşıtı olarak değerlerin çok olduğunu söylenen eğilim ya da başka bir deyişle çok değerli bir sistemi savunan ekol kastedilir². Biz bu bağlamda ekol niteliğini taşıyan

¹ İsmi son harfini esre yapıp yanına (ئى) getirilerek yapılan, hal ve sıfat gösteren masdara sinai/ yapma masdar denir. Türkçede genellikle –lik, –izm, –yet ile biten isimlerdir. (ç.n.)

² Biz çoğulculuk (التعددية) ile karşıtı arasında tekabül ilişkisini kurabilmek için, tekçilik (توحيدية) sözcüğünü kullanmayı uygun bulduk. Dolayısıyla “değerlerin çoğulculuğu” karşısında “değerlerin tekçiliği” den söz etmek mümkündür. Felsefeciler çoğulculuk kavramı ile tekçilik kavramını –ya da eski ıstılahla çokluk doktrini ile teklik doktrinini- ilk olarak ontoloji konularında kullanmışlardır. Onlarda çoğulculuk, âlemde bulunan varlıkların,- Descartes’ın bedeni ile ruhi özü ayırdığı gibi - çeşitli ve birbirinden bağımsız atomlar (cevher-i ferd) olduklarını ileri sürmektedir. Tekçilik ise, materyalistlerin her şeyi maddeye ya da İdealistlerin her şeyi ruha irca ettikleri gibi, her şeyi tek bir öze (cevhere) indirgemektedir.

“değerlerin çoğulculuğunu” ya da eş zamanlı olarak “çok değeri” savunan ekolün özelliğinden, ortaya çıktığı şartlardan ve daha sonra nasıl iş gördüğünden bahsedeceğiz. Biz bu üç soruya cevap verdikten sonra değerlerin çoğulculuğu ekolünü eleştireceğiz ve daha yöneltilemeyen eleştirilerin aksine “eleştirilemez değerlerin çoğulculuğunun” var olma imkânını araştıracağız.

1- Değerlerin Çoğulculuğunun Özellikleri:

Deriz ki değerlerin çoğulculuğu düşüncesi modern siyaset ve ahlak felsefesinde büyük bir etkiye sahip eğilimdir³. Bu eğilim insan hayatında değerlerin önemini vurgulayarak, değerlerin manevi temel unsurlar şeklinde bulunmasıyla güzel bir yaşama; değerlerin ortadan kalkmasıyla da kötü bir yaşama neden olacağını ileri sürer. Aynı şekilde bu eğilim; bulunmasıyla güzel, yok olmasıyla kötü bir yaşama sebep olan bu değerlerin çeşitli ve farklı olduğunu öne sürer. Bu ekole göre değerler ahlak ile ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır ve bu her iki ana kısmın altında çeşitli değer türleri de bulunmaktadır. Ahlak ile ilgili olup başkalarına faydası olan değerlere “sevgi”, “dostluk” ve “dürüstlük” örnek olarak verilebilir. Ahlak ile ilgili olmayıp faydası sadece kişinin kendisine dönen değerlere ise “aile soy” ve “güzellik” örnek gösterilebilir. Bu ekole göre değerlerin çeşitliliğinin temel sebebi, insanın yaşam tarzının çeşitli ve hayatın seyirinin farklı olmasıdır. Fakat bu ekolü niteleyen en önemli özellik, güzel yaşamı ya da iyi yaşamı- sağlayan bazı temel değerlerin birbiriyle zıt olduğunu veya çekiştiğini ya da çatıştığını, ve bu durumu ortadan kaldırmak için değerlerin birbirine indirgenmesi ya da aralarından birinin tercih edilmesinin mümkün olmadığını öne sürülmesidir. Sözcüğü “özgürlüğe” kavuşmanın bedeli, “yaşamı” feda etmekle mümkün olduğunda “yaşamak” ile “özgürlük” birbiriyle çatışır, aynı şekilde zulmü ortadan kaldırmaya vesile olan şey ölüm tehlikesine maruz kalmak olduğunda “yaşam” ile “adalet” çatışması da söz konusu olacaktır. Aynı şekilde “mutlak özgürlük” ile “mutlak eşitlik” birbiriyle çatışır, zira birinin gerçekleşmesi ancak diğeri yok olması ile mümkündür. Netice olarak değerlerin çoğulculuğunu savunan ekol, güzel yaşamın çatışan değerlerle yüzleşmek zorunda olduğunu ileri sürer.

Bu değerler çatışması, bilgi eksikliği ya da çıkarımların bozukluğu gibi uygulamalı sebeplerden kaynaklanmaz, zira daha fazla bilgi elde edilmesi ya da çıkarımların düzeltilmesi ile asla bu çatışma ortadan kaldırılamaz. Aynı şekilde *öznel değerleri savunan ekolün* aksine bu çatışmalı durum değerlerin insanın kişiliğine bağlı olmasından değildir –zira bu doktrin değerlerin özel duygular ve anlayışları olduğunu ileri sürer– ya da *değerlerin göreceliğini savunan ekolün* aksine değerler belli bir kültüre bağlı değildir –zira bu doktrin her değeri belli bir kültürel bağlamla ilişkilendirir– çünkü biz kabul

³ Çoğulculuk ekolünün arasından: J.S. Mill, M. Weber, W. James, İ. Berlin, A. Bajer, R. Brandt, S. Hampshire, T. Nagel, D. Norton, M. Nussbaum, M. Oakeshott, J. Rawls, M. Stocher, P. Strawson, Ch. Taylor, B. Williams... bulunmaktadır.

etmeden de başkalarının değerlerini ve güzel yaşam anlayışını kavrayabiliriz. Hatta kavramamıza rağmen bize göre yabancı olan bu değerlere karşı çıkabilir ve reddedebiliriz⁴. Ancak bizce bu çatışmanın sebebi değerlerin aralarında bulunan ilişkinin iki ana niteliğe yani “mugayeret” ve “mübayenete” sahip olmasındandır.

Mugayeret: “Mugayeret”⁵ sözcüğünden kastedilen anlam, birkaç sebepten dolayı iki değer birbirleriyle kıyaslanmayı ve karşılaştırılmayı kabul etmemesi anlamına gelir ki bu sebepler: **(i)** Ya “mutluluk” gibi alt dallara ayrılabilen yüce bir değer bulunmamasıdır. Dolayısıyla bu iki değer bu yüce değer altında yer alabilmeleri veya ona göre sıralanabilmeleri mümkün olmaz. **(ii)** Ya da bu iki değeri ölçülebilmesi veya tartılabilmesi için, “haz” gibi bir vasıta ya da araç bulunmamasıdır. **(iii)** Ya da bu çatışma durumundan çıkabilmek için izlenebilen kesinleşmiş/kanıtlanmış bir kural veya takip edilebilen genel bir ilke bulunmamasıdır⁶; “mugayeret” durumunda örnek verilebilecek iki değer “bilgi” ve “merhamettir”. Zira bu iki değer birini diğeriyle mukayese edemeyiz, ortak bir ölçüte göre de karşılaştıramayız. Ayrıca diğeri üstün olmadan sadece bir tanesine üstün gelebilen üçüncü bir değer bulunabilse de, birinde bir artma söz konusu olunca, zorunlu olarak diğeri daha üstün veya daha aşağı olduğu akla gelmez.

“Mübayenet”: Mübayenetten kastedilen iki mana vardır; **birincisi** mantıksal mübayenet anlamına gelen manadır, bu manada iki çatışan değerlerin anlamına gelir ve ikisi aynı zamanda akılda bulunmaz, zira bu durumda birinin gerçekleştiği tasavvur edildiğinde diğeri gerçekleştiği tasavvur edilemez; “mantıksal mübayenet” niteliğine sahip olan iki farklı değere “adalet” ile “bağışlamak” örnek olarak verilebilir.

İkincisi ise uygulamalı mübayenettir. Bu tür mübayenet mantık açısından uyumlu iki değer arasında olur. Fakat özel şartlar ya da bu dünya halleri ile ilişkili olan ve pratik nedenlerden kaynaklanan sebeplerden dolayı bu iki değer arasında **arazî bir mübayenet olur**. Uygulamalı mübayenete “mutlu bir evlilik yaşamı” ile “kendini ilme adamak” örnek olarak verilebilir. Bu iki şeyin arasında mantıksal bir mübayenet olmadığı halde, bazı ilim talebelerinde uyuşmayabilir.

Böylece, bu iki niteliğin yani “mugayeret” ile “mübayenetin” birbirinden farklı oldukları netleşti, dolayısıyla “her mugayeret aynı zamanda mübayenettir” ifadesi doğru değildir. Zira iki değer birbirinden mugayerir olmasına rağmen aynı zamanda her ikisi bir kişinin hayatında bulunabilir; bu durumun gerçekleşebilmesi için kişinin güzel yaşama dair tasavvurunu bu iki değeri kapsayacak şekilde geniş tutması yeterlidir. Aynı şekilde “her mübayenet aynı zamanda mugayerettir” ifadesi de doğru değildir,

⁴ Bkz: C. J. Mc NİGHT: «*Pluralism, Realism and Truth*», in D. ARCHARD: *Philosophy and Pluralism*, s.89.

⁵ Burada Mugayeret sözcüğünden kastedilen mana incommensurability/mukayese edilemezlik müradifidir.

⁶ Bkz: J. KEKES: *The Morality of Pluralism*, s. 21-22, s. 56.

zira iki değer birbirinden mübاین olmasına rağmen birbiriyle karşılaştırma imkanı olabilir. Bir de bilinen kurala göre mübاینet hem karşılaştırılabilen hem de uyumlu olan şeylerin arasında olur; netice olarak değerlerin çoğulculuğunu savunan ekol, güzel yaşamın çeşitli mugayir ve mübاین değerlerle karşı karşıya geldiğini ileri sürmektedir.

2- Değerlerin Çoğulculuğunun Ortaya Çıkma Koşulları:

Değerlerin Çoğulculuğu başlı başına felsefi bir doktrin olması bakımından genel özelliklerinden bahsettikten sonra, şimdi bu doktrin ile bağlı olan nesnel koşulları, ikisinin arasında oluşan ilişkiler sebebiyle meydana gelen bir takım sonuçları aydınlatmak maksadıyla bu koşulların üçünden bahsedeceğiz:

2. 1. Modernleşme Koşulu:

Modernleşme koşulu “dünyanın rasyonelleşmesi” demektir; ünlü Alman sosyolog Max Weber’e göre modernleşme devrine ait olan rasyonelleşme eylemi -dilerseniz modernize etme eylemi diyebilirsiniz- sayesinde insanoğlu büyüdü bir dünyadan⁷ – yani maksatlarını insandan gizleyen, onun hayatına ve kaderine karışan ve çok sayıda tanrıların bulunduğu bir dünyadan- büyüdü olmayan⁸ apaçık bir dünyaya, –yani gizli transandantal herhangi bir yönelimsellik hali olan bir alemdir– geçebilir. Zira modern insan artık alemleri tanıyabilir, durumlarını sezebilir ve istediği gibi kendine tabi kılabilir hale geldi. Fakat bir taraftan bu rasyonelleşme eyleminin artması ve şiddetlenmesiyle, diğer taraftan Hristiyanlık dininin getirdiği tevhid inancının etkisinin giderek azalmasıyla –Max Weber’in ifadesiyle– bu eski tanrılar kendi mezarlarından çıkıp yeniden hayatımızı hegemonyaları altında almaya ve tekrar birbiriyle ebedi çatışmalarını sürdürmeye başladı. Weber’in bundan kastı, insanoğlunun çok tanrılılık yerine çok değerliliği koymasıdır. Bu bağlamda Weber “değerlere şirk koşmaktan” ve “tanrılar savaşından” söz eder.

Bundan hareketle şu netice açıkça görülür ki, akla öncelik verilmesi, aklın temkin sahibi olmasının aksine onun ölçüsüzce davranmasına sebep olmuştur, aynı zamanda rasyonelleşmenin yayılması nedeniyle akılcılığın neşvü nemasının aksine yok olmasına sebep oldu. Aklın bu ölçsüzlüğünün ve rasyonelleşmesinin ortadan kalkması, birbiriyle çatışan çeşitli değerlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Bu bağlamda bizi ilgilendiren şey bu paradoksun kendisi değil, bilakis bu paradoksun arkasında yatan sebeptir; zira rasyonelleşmede aşırıya gidilmesinden dolayı insan aklı tevhid diniyle çelişmektedir. Bu süreç insanoğlunun yeni tür bir şirke koşmasıyla yani “değerler şirkine” yönelmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece değerlerin çoğulculuğu ile birlikte gelen

⁷ Max Weber’in ifadesiyle “Entzauberung der Welt”, Fransızca mukabili “Désenchantement du monde.”

⁸ Entzauberung der Welt.

⁹ Fransızca’daki mukabilleri: “Guerre des dieux” ve “Polythéisme des valeurs”.

“dünyanın rasyonelleşmesinin” din ile aklın çelişme ilkesine dayandığı, bu ikisinin arasındaki çelişkinin aklın ölçüsüzlüğüne sebep olduğu ortaya çıkmıştır.

2. 2. İdeolojik Koşul:

Bu da “liberalizmin yerleşmesi” demektir; bilindiği üzere liberalizm genel anlamıyla, birbirlerine karışmadan fertlerin kendi özgürlüklerini kullanması ve bu özgürlüklerin korunması dışında devletin müdahale etmeyip fertlerin tasavvur ettikleri güzel yaşamı gerçekleştirmelerine geniş bir ortam sağlayarak imkân tanıyan siyasi bir ideolojidir.

Bu nedenle liberalist teorisyenler, fertlerin güzel yaşam ile ilgili kendi tasavvurlarına ilişkin “temel değerler” olarak adlandırdıkları değerler ile bu temel değerlerin elde edilmesini organize eden genel değerleri anlamındaki “araçsal değerler” birbirinden ayırt etmek zorunda kaldılar. Sonra onlar devletin rolünü bu genel araçsal değerlerin belirlenmesiyle sınırladılar; bundan anlaşılıyor ki “liberalizm” devletin üzerine düşen *siyasi* yönü –ki bu tarafı en çok hak ve adalet ilkeleri temsil eder- ile fertlerin sayısı kadar farklılaşan ve bağımsız olarak onlara ait olan *ahlaki* yönüdür -ki bu yönü “din” ve “iyi” ilkeleri temsil etmektedir. Özetle liberalizm, rasyonalizm şeklinde tecelli eden modernizmin reddettiği gibi siyasal toplumun ilkelerini transandantal bir gaye üzerine inşa etmesini reddeden, “değerlerin çoğulculuğu” düşüncesini benimseyen siyasi bir ideolojidir.

Fakat liberallerin aralarında “çoğulculuk” ile “liberalizmi” birbirinden ayırmaya çalışanlar da bulunmaktadır. Zira onlara göre değerlerin çatışması durumunda çoğulculuk, değerlerin aralarından belirli bir değer tercih edemezken, Liberalizm özgürlük, eşitlik ve adalet gibi liberal değerleri diğer değerlere tercih eder¹⁰. Fakat doğru olanı, liberalizmde tercih edebilme imkanının bulunduğu gibi değerlerin çoğulculuğunda da tercih imkânı bulunmaktadır.

Zira değerlerin çoğulculuğu, “liberalizmin” yaptığı gibi, belirli değerleri mutlak suretiyle diğer değerlerden her zaman seçip tercih etmese bile özel durumlarda bunları tercih edebilir. Ayrıca “liberalizmin” liberal değerler ile diğer değerler birbirinden ayırt ettiği gibi, “çoğulculuk” da birincil değerler ile ikincil değerleri birbirinden ayırt edebilir¹¹. “Liberalizm” *siyaset* ile *ahlaki* birbirinden ayrı tutmakla yetinmez, aynı zamanda siyasi tarafı “özgürlük”, “eşitlik” ve “adalet” gibi “liberal” değerlerde sınırlandırıp ahlaki tarafından daha önceye koyar¹² ve bu “bahaneyle” diğer milletlere musallat olacak derecede aşırıya gidebilir.

Böylece, “değerlerin çoğulculuğu” ile eş zamanlı ortaya çıkan “liberalizmin”, siyaset ile ahlakın birbiriyle çatışma ilkesine dayandığı ve bu çelişkinin siyasi baskıya sebep olduğu ortaya çıkmıştır.

¹⁰ Bkz: KEKES, a.e, s. 199-203. Ayrıca bkz. Ch. LARMORE: *The Morals of Modernity*, s. 167.

¹¹ KELES, a.e, s. 18; s. 211-217.

¹² KELES, a.e, s. 199-203. Ayrıca bkz. Ch. LARMORE: *The Morals of Modernity*, s. 167.

2. 3. Stratejik Koşul:

Stratejik koşul “medeniyetler çatışması” demektir; bilindiği üzere, “Samuel P. Huntington”un getirdiği “Medeniyetler Çatışması” kavramı iki anlam taşır: o aynı anda hem niteleyen hem de yönlendiricidir. Zira Huntington alemin içerdiği sekiz medeniyet öbeğinin hem geçmişte hem de şimdiki halini nitelemekle yetinmiyor, buna ilaveten bu grupların birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda izlemeleri gereken yolları da belirtiyor. Aynı şekilde bu davranış da iki yönlüdür, zira o aynı anda hem barışçıl hem de kavgacıdır. Burada yazar batı medeniyetinin diğer medeniyetlerle çatışmasının nedenlerini ve ortaya çıkmasını araştırmakla ve birbiriyle savaşa girme ihtimallerini incelemekle yetinmez, bunun yanı sıra ayakta durabilmeleri veya hiç olmazsa barış içinde bulunabilmeleri için iki farklı çözüm yolu sunar: Birinci yol “batının egemenliğinin korunması”, ikincisi ise “kültürel çoğulculuğun korunmasıdır”. Huntington ikinci çözümün daha faydalı olduğunu düşünmektedir.

Çatışmanın (صدام) anlamı, çekişme (نزاع) ve kavga (صراع) gibi ona benzeyen anlamlardan bir bakıma farklıdır; *çekişmede* daha çok siyasi özellik, *kavgada* ise daha çok iktisadi özellik baskındır, *çatışmada* ise kültür temeline dayanarak siyaset ve iktisat gibi diğer unsurlardan daha ziyade kültür öne çıkarılır. Günümüzde batının, kültürü ve medeniyetinin küresel özelliğe sahip olduğu hususu sarsılmayan bir inanç haline gelmiştir ve bundan çatışmaya sevk eden daha çekici bir sebep bulunamaz. Bu inanç, batının kendi kültürünün, bir düşünce tarzı olduğu ve mevcut düşünceler arasında ondan daha aydınlatıcı, daha rasyonel ve daha modern bir düşünce olmadığı ileri sürülerek, kendi değerlerini, kurumlarını ve yürütme tarzlarını beğenip üstün tutma hususunda aşırıya gidilmiştir. Bazen batı, diğer milletlerin kendi değerleriyle, kurumlarıyla ve tavırlarıyla çelişkili olmasına rağmen, gücü yetebildiği ölçüde bu milletlere kendi değerlerini empoze etmeye çalışmıştır¹³. Aslında bu aşırı derecedeki radikalleşme, milletlerin farklılığından ortaya çıkan kültür ile milletlerin ittifak ettikleri ve kültürün içerdiği ahlâkî anlamlar arasında kurulan yanlış mutabakattan kaynaklanır¹⁴. Bundan hareketle, “değerlerin çoğulculuğuyla” ortaya çıkan “medeniyetler çatışmasının”, “kültür ile ahlâkî bir sayma ilkesine” dayandığı ve bu eşitlemenin kültürel radikalleşmeye yol ortaya çıktı.

3. Değerlerin Çatışmasına Dair Önerilen Çözümler:

“Değerlerin çoğulculuğunun” bu üç ilkesinden; yani modernizm koşulundan kaynaklanan “akıl-din çatışma” ilkesi; ideolojik koşuldan kaynaklanan “siyaset-ahlak çatışma” ilkesi ve son olarak stratejik koşuldan kaynaklanan “kültür-ahlak özdeşliği” ilkesinden hareketle, liberallerin değerlerin çatışma fenomenini ele aldıklarında kullandıkları yöntemleri inceleyelim ki bunlar: Kabullenme (*takrîr*), İspatlama (*tedlîl*), Ayırma (*tefrîk*) ve Birleştirme (*tecmî*).

¹³ Bkz: S. P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, s. 344-343.

¹⁴ a.e, s. 353.

3.1. Kabullenme/Takrîr Metodu:

İngiliz filozof Max Weber¹⁵ ile Letonya kökenli filozof Isaiah Berlin¹⁶ değerlerin çatışmasının insani yaşamdan ayrılmayan bir özellik olduğunu ileri sürdüler, fakat bu iki düşünür bu durumun kaynaklandığı değişik tutum ve sebepleri belirlemede farklı görüşleri benimsediler.

Weber, bu çatışmanın olumsuz bir nitelik olduğu kanaatindedir. Zira ona göre modern rasyonelleşme, hayattaki iç ve dış gerçeklerle karşı karşıya geldiğinde, çoğulculuğunda “tanrıların çoğulculuğu”na benzeyen farklı değerler ve çatışmacı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu değerler ve görüşler her birini benimseyenlerin nezdinde kutsal olduğu ve aynı zamanda çatışan bu değerlerin aralarından biri seçilmek istendiğinde hangisinin seçilmesi daha faydalı ve daha uygun olduğuna dair çıkarıma dayanan bir delil gösterme imkânı olmadığı için, gerçekleşmesi ancak aralarında “tanrıların savaşına” benzeyen bir savaş olmasıyla mümkündür¹⁷.

Isaiah Berlin ise bu değerlerin çatışmasını olumlu bir nitelik olarak görür. Zira ona göre farklı dönemlerde çeşitli toplumların veya aynı toplumda bulunan farklı grupların ya da aynı gruptaki fertlerin varmak istedikleri değerler, çeşitli ve birbiriyle zıttır. Dolayısıyla onların hepsi nesnel ve önemli anlamlar olsa da, birbiriyle uzlaştırılması mümkün olamaz¹⁸. Böyle olmasına rağmen yine ona göre “çoğulculuğa” sahip olan dünya, bundan yoksun olandan dahi iyidir. Zira bu durum hayatta bir çok farklı davranış olasılığına imkân tanır; bu da özgürlüğün ve davranışın sınırlarını artırır.

Weber için değerlere dair çıkarıma dayanan bir delil gösterilmez, Berlin için ise değerler uzlaşmazdır. Weber ve Berlin, değerlerdeki çatışmanın ortadan kaldırılmayacağını iddia ettiklerinden dolayı, her ikisi de iki değer arasında hangisinin uygun olup olmayacağına dair kararı iradenin verebileceğini öne sürer. Başka bir deyişle onlara göre değerlerden birinin baskın gelmesi kaçınılmazdır. Bu şekildeki bir seçimde, seçilmeyip bir kenara bırakılan diğer değerın faydasını kaçıracağımızdan dolayı içimizde bir üzüntü oluşur.

Netice olarak Weber’in ve Berlin’in değerlerin çatışması konusunda izledikleri metod akıl yürütmeye değil, iradî olarak kabullenmeye dayanır. Ve böylece âlemin aklılaşması düşüncesinin, akıl ile din arasında oluşturduğu çelişme sebebiyle değerlerin çatışmasını ortadan kaldırmak için kabullenme metoduna nasıl yol açtığı anlaşılmış oldu. Zira bu metodu benimseyen Weber ve Berlin’in her ikisi de, hem dine hem de “aklî delile” *dayanmamaya* izin verdi, zira değerlerin aralarından bunu ya da şunu seçmede herhangi aklî bir delile ya da dini bir kanıtı dayanmadılar.

¹⁵ Bkz. M. WEBER: «Le métier et la vocation du savant», in *Le savant et le politique*, trad. J. FREUND, Plon, Paris, 1959.

¹⁶ Bkz. İ. BERLİN: *Eloge de la liberté*; Voir aussi *Le bois tordu de l’humanité*.

¹⁷ MENDUS: «*Tragedy, Moral Conflict and Liberalism*», in D. ARCHARD: *Philosophy and Pluralism*, s. 191.

¹⁸ Bkz. İ. BERLİN: *Le bois tordu de l’humanité*, s. 88.

3. 2. İspatlama/Tedlil Metodu:

İspatlama metodunda değerlerin çatışmasının çözümü konusunda “Frankfurt Eleştirel Okulunun” ikinci neslinden Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel, Weber’in ve Berlin’in izledikleri yoldan başka akli ispatlamaya dayalı bir başka yol takip etmişlerdir. Fakat onların yapmak istedikleri bu ispatlama metodu, özel bir yoldur. Ve onlar kendi zatında kapalı spekülâtif akıl tarafından değil, topluma açık olan iletişimsel akıl tarafından yapılması gerektiğini söylemekte, aynı şekilde gerçek ile mutabık olduğunu ileri süren *özel akılcılığa* değil, elde edilmek istenen şeylerin doğrulanması için takip edilmesi gereken kuralları belirleyebilen *araçsal akılcılığıyla* dayanması gerektiğini savunmaktadırlar.

Bu iletişimsel araçsal akılcılıktan hareketle, değersel yargının doğrulanması için sağlanması gereken şartlardan bahsetmeliyiz, Habermas’ın bu şartları iki ilkede özetlediği görülür:

(i) İlki **Evrenselleştirilebilirlik İlkesi**¹⁹. Bu ilkeye göre değerlere ilişkin hüküm ancak genelde uygulandığı zaman ve her ferdin isteğini yerine getirmesi hususunda, sonuçları değerlendirmesinde ilgili fertler tarafından kabul görmesi neticesinde doğruluğu ortaya çıkar , başka bir deyişle değerlere ilişkin hüküm ancak ittifak ile oluşur.

(ii) İkinci ise **Münazara İlkesi**. Bu ilkeye göre değersel hükmün doğruluğu ancak münazaracı sıfatıyla ilgili bütün fertlerin ittifak etmesiyle gerçekleşir. Başka bir deyişle münazara yapılmadan değerlere ilişkin hükmün doğruluğu söz konusu olamaz. Böylece anlaşılıyor ki münazara, değerlere ilişkin hükmün doğruluğunu ispatlamak için münakaşa yapanların, akli delillerini göstererek yaptıkları diyalogdur. Yani münazara “doğrunun topluluk tarafından ispatlanmasıyla” ilgilidir, zira bu metod, bu ya da şu değere ilişkin hükümle ilgili ihtilafa düşüldüğü zaman, diyalogu yeniden ve hatta gerekirse sonsuza kadar sürdürerek, delillere başvurarak ittifak ve anlaşmayı tekrar oluşturmayı amaçlar.

Fakat Apel’e göre bu “doğruluğu ispatlama ilkesinde” de bir tür kabullenme özelliği bulunur, zira o ancak değerlere ilişkin hükümlerin doğruluğuna (*sıhha*) –ya da bizim kullandığımız terimle doğruluğunu ispatlamaya (*tashih*)– dair delil gösterir ve hükümlerin üzerine inşa edilen bu evrenselleştirilebilirlik ilkesinin kendisinin doğruluğu sorgulanmaz -ya da onu doğruluğu ispatlanmaz (*tashih*)- hatta bu ilkenin doğruluğu *kabullenme metoduyla* belirlenir. Halbuki değerlerin çatışmasının ortadan kaldırılması ancak bu ilkenin doğruluğunun ispatlanmasına dair âkil adamların ittifak etmeleriyle mümkündür. Apel’e göre de bu doğruluğu ispatlama başka bir temellendirme biçimini alır. Yani o, türü ne olursa olsun her münazaranın farklı küllî pragmatik (*tedâvüliyye*) ya da işlevsel (*teâmüliyye*) şartları içerdiğini açıklamaktadır. Örneğin karşı tarafındaki konuşmacının benimle delil getirme hakkında eşit şartlara sahip olduğunu, ayrıca benim

¹⁹ Fransızca’daki mükabili: *Le Principe de l’universalisation*.

ona doğruyu söylemem gerektiği gibi onun da bana doğruyu söylemesi gerektiğini kabul etmeliyim. Doğruya ulaşmak için birbirimize yardım etmeliyiz, ancak istisna içermeyen bir ittifakla kabul gören hükümleri doğrulukla niteleyebiliriz.

Durum böyleyse, bu şartlardan herhangi birine itiraz eden biri kendisiyle çelişmiş olur, zira itiraz etmesi bile ancak itiraz ettiği şartın sayesinde mümkündür. Ve evrenselleştirilebilirlik ilkesi de bu zorunlu pragmatik şartlardan biridir. Dolayısıyla bu ilkeye itiraz eden kimse kendisiyle çelişmiş olur. Zira buna itiraz etmesi, işin sonunda onu kabullendiği anlamına gelir. Bu durum tıpkı bir kimsenin şöyle demesi gibidir: Aşağıdaki delilin doğruluğunu herkesin kabul etmesini istiyorum: İspatlamaya çalışanın, ispatlamakla ilgili bütün pragmatik ve iletişimsel kuralların doğruluğunu, yani bunu kabullenmenin ittifakı sağlayacağını, herkes tarafından ittifakla kabullenmesi zorunlu değildir²⁰. Ya da özetle “ittifakın doğru olmadığına ispatının ittifakla olmasını istiyorum ediyorum.” Bu ifadenin çelişik olduğu apaçıktır. Bu farklı temellendirmenin neticesinde münazaranın dayandığı interaktif (*tefâ’uliyye*) koşulların bir kaç külli değer mesabesinde olduğu anlaşılmaktadır, yani bunlar her toplumda münazara neticesinde uzlaşılan değerlerdir.

Yukarıda zikredilenlerden hareketle, Habermas ve Apel’in değerlerin çatışmasına dair tutumlarının iki farklı seviyede ispat girişiminden ibaret olduğu anlaşılır. Yani *delillerle doğruluğunu ispatlamak (tedlil tashihî)* ve *temellendirerek ispatlamak (tedlil te’sîsî)*; Habermas’ın benimsediği *delillerle doğruluğu ispatlama* metodu, -günlük iletişimsel muamelede bu ilkeler kabul edilen ahlaki sezgilerden ibaret olduğundan dolayı-, çatışma yaşandığı zaman doğruluğu ispatlamanın kurallarını çatışma sahasından uzak tutar. Zira *deliller* aracılığıyla çatışmanın ortadan kaldırılması, *şiddet* vasıtasıyla ortadan kaldırılmasından daha iyidir. Ayrıca ona göre çatışma ancak bu genel ilkelerin altında yer alan ve doğruluğunu ispat etmek için hakem olarak bu ilkelerin kendisine başvurduğumuz değerlerde olur.

Fakat Apel’in benimsediği temellendirerek ispatlama metoduna gelince, o başvuru genel ilkeleri bile nihai bir temel üzerine inşa edilmediği takdirde bu çatışmadan ayrı tutmaz. Aksi takdirde dayanaksız hareket ya da kabul mahiyetinde olur ki bu nihai temele itiraz eden de kendisiyle çelişik hale gelir ve göstermek istediği delilin gerektirdiği bir şey olur. Netice olarak bu istenilen temel “akıl” ya da “rasyonelleşme” dir. Dolayısıyla bu durumda çatışmanın nedenleri ortadan kalkar; fakat Habermas bu temellendirmeyi, iletişimsel aklın ittifakından vazgeçiş ve salt spekülative aklı bir geri dönüş olarak görür.²¹ Ki o, Apel ile birlikte değerlerin çatışmasını ortadan kaldırmak için kendi ekollerinin en temel noktalarından biri olan salt spekülative aklı reddederler. Böylelikle dünyanın rasyonelleşmesinin, akıl ile din arasında oluşturduğu çelişki nedeniyle, değerlerin çatışması meselesinde çözüm olarak ispat etme metoduna yönel-

²⁰ Bkz. Apel, «*Ethique de la discussion: sa portée, ses limites*», s. 157.

²¹ Bkz. S. MESURE and RENAUT A., *La guerre des dieux*, s. 191,

meye sevk etti. Her ikisi de dinden vazgeçip akla dayandıkları için, bu yönelim hem Habermas hem de Apel için bu iki çelişen arasından dinin bir kenara bırakılarak aklın seçilmesini mümkün kıldı. Onların akla yönelişi iki şekilde ortaya çıkmıştır: (i) İlki Habermas'ın yaptığı gibi eleştirmeksizin toplumsal değerlerin kabul edilmesi şeklinde tezahür eden *göreceli* ve (ii) ikincisiyse Apel'de olduğu gibi "akla inanmak" yerine "aklın ispatlanması" şeklinde tecelli eden *mutlak* durumdur.

3. 3. Ayırma/Tefrik Metodu:

Amerikan filozofu John Rawls'e göre seçmenin zor, değerlendirmelerin çeşitli, deneyimlerin özel, bakış açılarının farklı ve temel kavramların müphem olmasından dolayı liberal toplumda bir şeye dair bir hükme varılması zor bir eylem olduğu için *çoğulculuk fenomeni* kolayca ortaya çıkmış olan bir gerçektir²². Ayrıca ona göre bu fenomenin neticesinde ortaya çıkan değerler çatışmasını ortadan kaldırmak ancak ayırma/tefrik yoluyla mümkündür. Bu yüzden o, insan hayatında genel ile özel alanın birbirinden ayrılması gerektiğini söyler. Öyle ki genel alanı, adalet sahasına giren değerler gibi toplumun bütün fertlerinin ittifak ettiği değerler belirler. Özel alan ise her ferdin güzel yaşam tasavvurunu belirleyen değerleri içerir ki bunlar iyinin sahasına giren değerlerdir ve değerlerin çoğulculuğu ancak bu ikinci alanda söz konusu olabilir.

Rawls, adaletin ilkelerini içeren genel alan ile güzel yaşamla ilgili tasavvurları içerin özel alan arasında yaptığı ayrımı ispatlamak maksadıyla ilkel bir durum farz eder: Bu öyle bir durumdur ki fertlerin alacağı kararlar ve üzerine ittifak edecekleri şeyler, etkilenmesin diye onlar, kendi durumlarını, maslahatlarını, pozisyonlarını ve rollerini bilmezler;²³ bu fertler sınırlı kaynakları aralarında paylaşmaya ihtiyaç duydukları için, bu soyutlama sayesinde paylaşmanın en adaletli şekilde yapılmasını sağlayan iki ilkeyi keşfetmeye muvaffak oldular.

Birinci ilkeye göre, herkesin mümkün olduğu kadar temel özgürlüklere sahip olabileme hakkı vardır ve sahip olduğu temel özgürlükler konusunda diğerleriyle eşittir.

İkinci ilkeye göre ise fırsat eşitliği altında sosyal ve siyasi farklılıklar ancak herkes tarafından ulaşılabilen görevlere ve pozisyonlara göre belirlenebilir; aynı zamanda bu farklılıkların toplumun yoksul tabakalarına mümkün olduğu kadar menfaat sağlaması gerekir.

Rawls'un adaletle ilişkin değerler ile güzel ya da iyi yaşama ilişkin değerlerin arasında yaptığı bu ayırmadan hareketle, "çoğulculuğu", "iyi" sahasıyla sınırlayıp "adalet" sahasından çıkartabilirdi. Zira ona göre adalet ilkeleri ile ilgili herkes hemfikirdir ancak "iyi" ile ilgili her ferdin kendine ait özel bir tasavvuru vardır. Yine ona göre fertlerin bu araçsal ilkeler üzerine ittifakları, "iyi" ile ilgili kendilerine ait tasavvurlarını kısıtlayabilir, dolayısıyla Rawls'un ifadesinde olduğu gibi, bundan kaynaklanan "çoğulculuk"

²² Bkz. J. RAWLS: *Libéralisme politique*, traduit par C. AUDARD, s. 85-86.

²³ Burda Rawls'ın, önce Kant'ın daha sonra Hobbes'un ve Rousseau'nun benimsedikleri "toplumsal sözleşmesinin" formülünü belirttiği anlaşılmaktadır.

rasyonel bir niteliğe sahip olur ve “iyi” ile ilgili herhangi bir tasavvur bu ilkelerin dışında olursa akıl dışı bir tasavvur niteliğine sahip olmuş olur.

Netice olarak liberalizm ideolojisinin yenilemeye çabalayan en büyük teorisyenlerden olmasına rağmen Rawls’un izlediği bu **ayırma/tefrik metodu**, “liberalizm ideolojisi”nin siyaset ile ahlak arasında oluşturduğu **çelişki** ile benzer bir durum ortaya çıkarmıştır. Zira, adalet alanı genel alana tabi olduğu için, o siyasi bir konudur, iyi alanı özel alana tabi olduğu için, o ahlakî bir konudur; siyasi alanla ahlakî alanın çelişmesi, sıralama açısından iki ihtimal tezahür eder: **ya** “siyasi olan ahlakî olana öncelik verilir” **ya da** “ahlakî olan siyasi olana öncelik verir”- Rawls birinci seçeneği benimsediği için merteye açısından, şartın şartlısından önce geldiği gibi adaletin iyiye nispetle önce geldiğini öne sürmüştür. Zira ona göre erdem olmak bakımından üstün olanın kendisine üstün gelinenden önce geldiği gibi adalet olmasaydı iyi de olmazdı. Çünkü adalet mutlak surette bütün erdemlerin kaynağıdır.

3. 4. Birleştirme/Tecmi‘ Metodu:

Değerlerin çatışması karşısında Amerikalı filozof Michael Walzer’in izlediği yol, Rawls’in yolundan farklıdır. Walzer, ahlakî ile siyasi yönü birleştiren bir yolu takip etti. O, değerlerin türü ne olursa olsun “çoğulculuğa” maruz kalacağını, bu yüzden Rawls’un yaptığı aksine adaleti bundan uzak tutmanın mümkün olmayacağını söyledi. Zira ona göre adaletin kendisi farklı birçok alanlara sahiptir. Ve adaletin üzerine inşa edildiği paylaşım ilkelerinin kendisi, paylaşımına konu olan şeylerin farklılaşmasıyla ve sosyal bağlamdan ve bu bağlamda bulunan fertlerin ona yönelik anlayışının farklılaşmasıyla farklılaşır. Hatta paylaşımına konu olan tek bir şey farklı bağlamlarda ve onu ilgilendiren fertlerin anlayışı nispetinde çeşitli şekillerde paylaşılabilir.²⁴ Durum böyle ise Rawls’un izlediği yol gibi adalet ile iyinin birbirinden ayrılması geçersiz olur. Zira küllî ortak değerler ile cüzî özel değerlerin birbiriyle birleştirilmesi gerekir. Fakat Walzer’in birleştirme ile ilgili savunduğu anlam, küllî değer cüzî değeri yönetmesi–veya bir üst değerde birleştirilmesi– ya da cüzî değer küllî değere göre temellendirilmesi şekliyle değil²⁵ –veya bir alt değerde birleştirme–; aksine birleştirmenin anlamı cüz’ün küllîye dahil olması ya da onun ifadesindeki gibi latîfin kesifte içerildiği gibidir.²⁶

Bunun açıklaması şöyledir: Ortak ahlakî değerler önceden verili ve ilk olarak herkes tarafından idrak edilen anlamlar değildir, ayrıca herkes kendi toplumuna ait sosyal ve tarihi bir elbiseyi değerlerin üzerine giydirmeye gayret gösteriyor değildir. Sanki bu manalar ilk olarak latif veya bayağıymış, daha sonra kesif veya yüce bir hale dönmüş değildir. Aksine bu ortak ahlakî değerler kesif ya da yüce olarak başlar, zira onlar belirli bir milletin ahlaksal dilinde içerilir, yoğunluk/kesafet ise bu özel bütün-

²⁴ Bkz. M. WALZER: *Sphères de justice*, traduit par P. ENGEL.

²⁵ Bkz. M. WALZER: *Pluralisme et démocratie*, s. 83-110.

²⁶ Bkz. M. WALZER: *Thick and Thin*.

leşmeden kaynaklanır. Fakat bu içerim kuvvetli olmasına rağmen sosyal buhranlar ya da siyasi tartışmalar ortaya çıkıp bu latif manaların tecelli etmesini sağlayabilir, dolayısıyla ahlakî dilin özelliği ne olursa olsun bütün fertler onları kolayca tanıyabilir. Söz gelimi biz, bize ait olmayan bir topluluğun bir gösteri yaptığını ve taşıdığı pankartların bazısında adalet bazısında ise hak gibi kelimelerin yazıldığını görsek, ortak kültürü paylaşmasak bile sırf yürüyüşe çıkmaya sevk eden değerleri kabul ettiğimiz için hemen onlara katılır ve destekleriz. Zira bu lafızlardan maksatları kültürlerinde bu değerlerin üzerine inşa edildiği ahlakî teoriler değil, –böye olsaydı biz onların yürüyüşüne katılmakta tereddüt gösterirdik–, aksine onların maksadı bizimle ortak olan doğrudan, bir çok yerde bulunan ve basit anlamlardır.

Genelde, ahlakî değerlerin iki görüntüsü vardır: **İlki** tarihine ve kültürüne bağlı olduğu için ayrı olarak ve her millete ait olan ve sayesinde değerlerin çoğaldığı yoğun/kesif görüntü, **ikincisi** ise bütün insanlığın fertlerinin ortaklaştığı seyrek/latif görüntü. Bu ikincisi ancak bu ya da şu milletin başına gelen önemli olayların neticesinde –ya da musibet zamanlarında– tecelli eder, ve onun sayesinde değerler birleşir. Böylece değerlerin çatışması hususunda Walzer’in izlediği yol, özel ile ortak olanı birbiriyle birleştirir. Öyle ki değerler insanlığa nispetle ortak, toplumsallığa nispetle ise özel olur, insanlığa nispetle ortak olanı toplumsallığa nispetle özel olanını yönetmez ve temellendirmez.

Bu suretle, değerlerin çatışmasına dair tutumu konusunda Walzer’in izlediği birleştirici yol, bir tür ayırmayı da içermektedir. Zira ahlakın ortak yanı, gerçekte ve vakıan ahlakın özel yanından bağımsız ve onu formüleştiren taşıyan küllî bir dil oluşturması mümkün olmasa bile, düşünsel ve varsayımsal olarak ondan ayrılması mümkündür. Zira başkalarının kültürü özel niteliklere sahip olsa bile ahlaksal anlamlarında başkalarıyla ortak olmak apaçık bir gerçektir.

Ya da özetle bunu söyleyebilirsin: Bu iki yönü yani ortak olan ile özel olan gerçek bakımdan birleşik, itibarî olarak ayrılar; bu nedenle *Medeniyet Çatışması* kitabının yazarı, ahlak ile kültür arasında ilişkide çelişkili bir yaklaşımı benimsemesinde Walzer’e başvurması şaşırıcı bir tavır değildir. Zira o bütün kültürlerde değişmeyen ahlakî ilkeler ve manevi küllî istidatların bulunduğunu söyler, ve biz tabiatı özel olana, tabiatı genel olanın niteliğini verip küllî özellikler niteliğinde olduğunu ileri sürerek, belirli bir kültürün özelliklerini savunmamızın yerine bütün kültürlerde değişmeyen ahlakî ilkeler ve manevi küllî istidatları aramamız daha uygundur.²⁷

4. “Değer Çoğulculuğu” (et-teaddüdiyye’l-kaymiyye):

Biz “değer çoğulculuğunun” taşıdığı niteliklerden, ortaya çıkma koşullarından ve ondan kaynaklanan çatışmaya dair izlenen tutumlardan söz etmeyi tamamladık. Şimdi bu ekolü değerlendirme ölçütüne tabi tatalım ve onun önemini sınırlandıran

²⁷ Bkz. S. P. HUMTINGTON, *Le choc des civilisations*, s.353.

zorluklarla karşılaşp karşılaşmadığına bakalım. Biz daha önce bu çoğulculuk ekolünün ortaya çıkma koşulları gereğince, üç ilke üzerine inşa edildiğini görmüştük ki bunlar: “dini-akıl çatışma ilkesi”, “siyasi olanla ahlaksal olanın birbiriyle çatışma ilkesi” ve “kültürel olanla ahlakî olanın özdeşliği ilkesi”dir. Bizim bu değerlendirmede bahsi geçen üç ilkeyi eleştirmemiz yeterli olacaktır.

4.1. Eleştirmenin Postulatları (müsellemtâtü'n-nakd):

Bu eleştiride başka bir yerde²⁸ ispatladığımız üç iddiadan hareket edeceğiz ve onları burda postulat olarak kabul etmekle yetineceğiz:

A. İnsanın Bütün Fiilleri Ahlakî Bir Niteliğe Sahiptir:

Bunun açıklaması şöyledir: İnsanın fiilleri iki ana kısmında toplanır; ilki insanın doğruyu söylediğinde ya da sözünü tuttuğunda olduğu gibi doğrudan ahlaksal maksatları gerçekleştiren fiillerdir ki bunlar “ahlâk” olarak adlandırmaya alıştığımız şeylerdir. İkinci kısmı ise ahlaksal maksatları gerçekleştirmek için vesile olan fiillerdir ki bu ikinci kısmın kendisi de iki tür fiili içerir: İlki namaz gibi yakın fiillerdir ki bu tür fiiller manevi bir görünüşe sahiptir. Zira namaz ilk başta ahlakî bir fiil olmamakla birlikte daha sonra “hayasızlıktan alıkoyması” bakımından ahlakın oluşmasına neden olur. İkinci tür ise tıpkı bir adamın babasının geçim masraflarını karşılamaındaki gibi uzak fiillerdir ki bu tür fiiller maddi bir görünüşe sahiptir. Zira ilk başta ne bu fiil (para harcamak), ne de bu babanın bu paradan faydalanması ahlaklı bir fiil değil, fakat bu fiili yapan kimseye “ebeveyne iyi davranma” ahlakını kazandırır.

B. Ahlakın Kaynağı Dindir:

Ahlak iyi ve kötüyle ilgilidir. İyi ve kötü ise maddi alemden kaynaklanmayan iki değerdir, zira maddi alem ancak maddi şeyleri yaratır. Değer ise zorunlu bir şeydir, zorunlu da maddi alemden farklıdır.²⁹ Ayrıca iyi ve kötü seküler akıldan (*el-aklül'l-müstakil*) –ya da bizim kullandığımız ıstılah ile *dinden arındırılmış akıl* (*el-aklül'l-mücerred*)– kaynaklanmaz³⁰, zira seküler akıl ancak kanunu inşa edebilir, değere gelince o bir ülküdür (*misal*), ülkü ise kanundan farklıdır, zira kanun yapılmadan önce tereddüt olabilir, onu yaptıktan sonra yanlışlık da olabilir, ülkü ise öncesinde hep kesin sonrasında ise hep doğru olur. Bundan hareketle ahlakın -en azından temel-

²⁸ TAHA Abdurrahman, *Süâlü'l-ahlâk*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî.

²⁹ A.e., ikinci bölüm.

³⁰ el-aklül'l-müstakil, eş-Şâtübî'nin *el-Müvâfakât* kitabında geçen usulî bir terimdir. Onun anlamı ise, dine bağlı aklın karşıtı olan, Dinden bağımsız akıldır – ya da bizim adlandırdığımız gibi *el-aklül'l-mücerred* (dinden arındırılmış akıl). Dine bağlı olan akıl iki türdür: birincisi amacında dine bağlı olan ikincisi ise hem amacında hem de kullandığı araçlarda dine bağlı olandır. Biz birinci tür akla, iyiye yöneltilen akıl (*el-aklül'l-müsedded*; ikinci tür akla ise dine dayandırılmış akıl (*el-aklül'l-müeyyed*) olarak adlandırdık.

leri bakımından- kaynağı dindir. Akıl, çıkarım mekanizmaları vasıtasıyla bunlardan diğerlerini türetir, bu yüzden bazıları ahlakın hem temelleri hem de türevlerinin insan aklından kaynaklandığını sanır.

C. Ahlâkın Üç Seviyesi:

Daha önce gördüğümüz üzere her fiilin, bir maksat ya da bir değer gerçekleştirmesi için, bir vesile veya bir araçtan ibaret olduğunu söyledik, fakat bu maksadın faydalı olacağı konusunda ya kesinlik oluşur ya da oluşmaz. Aynı şekilde bu kullanılan aracın verimli olacağına dair de kesinlik oluşur ya da oluşmaz. Ahlakın maksadı faydalılığına ve araçları da verimliliğine ilişkin kesinlik durumuna göre farklı olur. Dine dayandırılan ahlak (*el-ahlaku'l-müeyyede*), amacında faydası kesin ve kullandığı aracın verimliliği de kesin olan ahlaktır; iyiye yöneltilen ahlak (*el-ahlakü'l-müseddede*) amacında faydası kesin, kullandığı aracın verimliliği ise kesin olmayan ahlaktır. Dinden arındırılmış ahlak ise (*el-ahlaku'l-mücerrede*)³¹ hem amacınki faydasında hem de araçlarındaki verimliliğinde kesin olmayan ahlaktır.

4.2. Değerlerin Çoğulculuğunun İlkelerinin Eleştirisi:

4.2.1. Din-Akıl Çatışma İlkesinin Eleştirisi:

Şimdi değerlerin çoğulculuğunun kaynağı ve aklın başıboşluğunun nedeni olan ilk ilkenin yani “din-akıl çatışma ilkesinin” eleştirisiyle başlayalım. Bilindiği üzere seküler tutum bu çelişkiden hareketle temellendirilmiştir, dolayısıyla çoğulculuk ekolü bunun neticesidir. Biz burada bu tutuma değinme niyetinde değiliz, ama biz bu çatışmayı, sekülerle kastedilen mana ile zıt olduğunu gösterecek şekilde inceleyeceğiz. Zira dinle akıl arasında yapılan ayrışmadan hareketle doğrudan çıkan iki anlam vardır ve her ikisi geçersizdir: İlki dinin rasyonel/aklı hiç bir şey içermemesi, ikincisi ise aklın dini hiçbir şey içermemesidir.

Birinci yani dinin hiçbir rasyonel yanı olmadığına ilişkin anlamın doğru olmadığıнын beyanı şöyledir: Dini nass mutlak surette delilsiz bulunmaz, aksine apaçık dini olmayan metinlerin içerdiği deliller kadar içerir. Bilindiği üzere delilin bulunduğu yerde akıl da bulunur, netice olarak dini nassta az ya da çok akli bir yön vardır. Fakat bununla birlikte dini nassın başka bir şey de içerdiği için bazılarının yanlış bir genelleme yapmasına ve onun muhtevasını bir şeye indirgemelerine neden olmuştur ki bu şey de *inançtır!* Bilindiği gibi inancın tanımı, seküler aklın (*el-aklül-müstakil*)

³¹ Burada işaret etmemiz gereken bir husus *el-mücerred* sözcünden kastedilen, akla ilk gelen mana yani duyardan ayrılan/kopmuş olan ya da maddeden bağımsız olan değil, dinden kopmuş/ayrılan ya da bağımsız olan manadır. Dolayısıyla dinden arındırılmış ahlak (*el-ahlaku'l-mücerrede*) inşa edilmesinde ancak dinden arındırılmış akla (*el-aklül-müstakil*) göre inşa edilen ahlaktır (yani seküler ahlak). Bu nedenle bu tür ahlakta kesinlik niteliği yoktur, zira kesinlik ancak dinden kaynaklanmaktadır.

delili olmadan inanmasıdır, yani dinden arındırılmış (*mücerred*) anlamıyla akıl dışı bir karardır.³² Onlar “dini nass” ifadesini kullandıklarında maksatları “imanî nass” ve gördüğün gibi bu iki nass –dini ve imanî- iç içe geçmeler bile birbirinden farklıdır.

İkinci mananın yani aklın dini hiçbir şey içermiyor olmasının geçersizliğinin izahı şöyledir: Aklî delilin içerdiği her şey ispatlanmış vaziyette değildir, aksine öncüllerden çıkarım kurallarına kadar ispatlanmamış birkaç şey de bulabiliriz, bunların hepsi *müsellem* vaziyettedir. Önsel kabul de delilsiz kabul demektir. Dolayısıyla o da inanç türündendir, netice olarak aklî delilde de inanç payı vardır. Yani akıl dışı niteliğinde bulunan kararların payı vardır; sadece bunlar değil değerlerin çatışmasını çözmek için akla başvurmak, ahlakî bir tercih olmasının yanı sıra açık imanî bir karardır, bu yüzden modern rasyonelleşmenin bazı teorisyenlerinin “akla inanmak”tan³³ söz ettiklerini görebiliyoruz. Bunun kanıtı, aklı ispatlamaya çalışan delillerin, bu delillendirmenin dayanağı olan ilke ve değerleri kabul etmeyen bir kimseyi ikna edememesidir.

Dinin aklî, aklın da dinî tarafının var olduğu ortaya çıktığına göre değerlerin çatışmasını çözmesi için izlenen iki yol yani “mutlak kabullenme” (*et-takrîru'l-mutlak*) ile “mutlak ispatlama” yolu ki birinci yolun salt inanca, ikinci yolun ise salt akla dayanmasından dolayı kaçınılmaz bir şekilde yanlış olduğu açıktır.

4. 2. 2. Siyaset ile Ahlakın Çatışma İlkesinin Eleştirisi:

Değerlerin çoğulculuğundan kaynaklanan ve siyasi bir tasallutun oluşmasına neden olan ikinci ilkeye yani “siyaset ile ahlakın çatışma ilkesine” gelelim. Birinci postulata göre, asıl itibarıyla ya da dolaylı bir şekilde bütün insanî fiillerin ahlaksal bir elbiseye sahip olması gerekir, bundan hareketle siyasi fiil de, doğrudan doğruya olmasa da ahlaksal fiilin altında içerilir, zira siyasi fiil ilkesel olarak “maslahat” ve “iktidar” diye iki temele dayanır. Maslahat ya faydalıdır dolayısıyla da onun elde edilmesi ya da zararlıdır ve ondan sakınılması gerekir. Yararlı maslahatın talep edilmesi iyi bir fiildir, zararlı maslahatın talebi ise kötü bir fiildir, iyi ile kötü ahlâkî değerlerdir; iktidar da ya farklı kurumlarda paylaşılmış vaziyettedir ki daha çok adaletli davranışlar baskın olur ya da tek bir kurumun elinde bulunmuş vaziyettedir ki bu durumda daha çok zalim davranışlar baskın olur. Adalet ile zulüm iki ahlâkî değerdir.

Siyasetin ahlakın bir parçası olması doğru bir tespit ise, o zaman değerlerin arasında bulunan çatışmayı ortadan kaldırmak için izlenen “ayırma” yolu yanlıştır. Bunun en büyük delili, Rawls’in ilk kitabı olan *Adalet Teorisi*’nde “adalet” konusunu ele alırken siyaset teorisi ile ahlak teorisini birbirinden ayırmamış olmasıdır, fakat o ancak kendi ekolüne çeşitli eleştiriler yöneltildikten özellikle de cemaatçiler/toplulukçular (*Les communautariens*) tarafından yöneltilen eleştiriler sonrasında ahlâk ile siyaset arasında

³² Fakat iyiye yöneltilen akıl (*el-aklî'l-müsedded*) ya da dine dayanan akıldan (*el-aklî'l-müeyyed*) bir delil gösterilse de *el-aklî'l-mücerred* (dinden arındırılmış akıl) buna benzer bir delil gösteremez.

³³ Bak: K. POPPER: *La société ouverte et ses ennemis*, t. II, p. 153-174.

bir ayırım yapmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla ona doğru yöneltilen eleştirilerden kaçınmak için ilgisi adalet olan siyaset ile ilgisi iyi olan ahlak arasında yaptığı ayırımı bir kaçış olarak kullandı. Zira Rawls kendi ekolünü savunmak maksadıyla böyle bir ayırımı yaparak kendini zora sokmuştur. Onun kendini zor duruma düşürmesinin delili de “adaleti” “iyi”inin üstünde varsaymış olmasıdır. Halbuki böyle bir sıralama hiçbir şekilde doğru değildir, zira “adaletin” kendisi de “iyidir”, ayrıca Rawls’ın bizatihi kabul ettiği ve “eşitlik”, “özgürlük”, “saygınlık”, “hoşgörülük”, “itidal/ölçülü olmak” “yardımlaşma” gibi adaletin kendi ilkelerinde ve gerekçelerinde içerilen değerlerin kendileri de “iyi”dirler. Bu yüzden işin sonunda Rawls, “iyi” kavramının dayandığı köklü –ya da geniş– bir ahlak teorisinin karşısında “adalet” kavramının dayandığı latif –ya da dar– bir ahlak teorisinin bulunduğunu kabul etmek zorunda kaldı.³⁴

Belki de biri gelip şöyle itiraz edebilir: Rawls’ın “adalet”ten kastettiği şey, “davranışta erdemli olma/dürüst olma” değil, sınırlı bir şekilde bulunan kaynakların eşit bir şekilde paylaşılması anlamına gelen dağıtımcı adalettir. Biz bu itiraza şöyle bir cevap verebiliriz: Daha önce zikredilen birinci postulata göre, dağıtım/paylaşma yakın ya da uzak ahlakî bir maksadın gerçekleştirilmesine vesilesi olabileceği için ahlakî bir fiil olarak kabul edilebilir.

4. 2. 3. “Kültür ile Ahlakın Özdeşliği İlkesinin” Eleştirisi³⁵:

Değerlerin çoğulculuğunun oluşmasına ve kültürel bir aşırıcılığın meydana gelmesinin nedeni olan üçüncü ilkeye yani “kültür ile ahlakın özdeş kabul edilmesi ilkesine” gelelim. Deriz ki bu mutabakat/eşitleme hiçbir şekilde doğru değildir; zira daha önce görmüş olduğumuz üçüncü postulata göre, ahlak üç seviyede sıralanır: (i) en aşağı mertebede dinden bağımsız ahlak (*el-ahlakü'l-mücerrede*), ortada seviyede iyiye yöneltilen ahlak (*el-ahlaku'l-müseddede*) ve en üst seviyede ise dine dayandırılan ahlak (*el-ahlaku'l-müeyyede*) yer alır. Aslında kültür ile ahlakın mutabık olabilme durumu ancak üçüncü mertebedeki ahlak türü ile mümkündür ki bu mertebedeki ahlak insan yaratıldığında onunla donatılmış değerlerden ibaret olduğu halde bu ekol dini fitrata göre davranmayı kabul etmediğine binaen bu mertebeyi de kabul etmez. Diğer iki mertebedeki yani birinci ve ikinci seviyedeki ahlak ise kültür ile mutabık olamaz. Bunun açıklaması şöyledir:

Dine dayandırılmış ahlakı savunanlar, ellerindeki kutsal/dini naslara başvururlar. Bu metinlerin ahkâmına göre davranmak için onları dikkatle incelerler, bunlar iyiye yöneltilen ahlakî benimseyenlerin yaptıklarının aksine bu metinlerden sadece kendi değerlerini ve maksatlarını çıkarsamakla yetinmezler, aksine bununla beraber

³⁴ BERTEN A. ve diğerleri [1997], *Libériaux et communautariens*, s. 33-34.

³⁵ İşaret etmemiz gereken bir husus da şudur: Buradaki ahlak sözcüğünden kastedilen mana halk arasında kullanılan ve birinci postulatta açıklandığı gibi ahlakî amaçlarla doğrudan ilişkili olan eylemlerdir.

metinlerden maksatlara ulaştırabilecek araçları çıkartabilmek için de içtihat yaparlar. Böylece bu maksatlar ve araçlardan hareketle kendi kurallarını ve hükümlerini inşa ederler. Bu iki yanlı çıkarım (hem araç hem de maksat) yapmak için onlardan daha düşük mertebede bulunanların -yani isabetli ahlaklara sahip olanlar ve tabiki dinden bağımsız ahlaka sahip olanlar da- izledikleri yollardan daha geniş aklı yolları takip ederler; dine dayandırılmış ahlak insanî fiillerinin –maksatları ve araçları- bütün esaslarını dini nassda bulmaya çalıştığı için, başka bir deyişle hiçbirini dışarıda bırakmayacak şekilde bütün insanî fiilleri kuşattığı için, kültürel fiilin kendisini de yapabilme haline geldi, dolayısıyla kültürel fiil ile ahlaki fiilin birbirinden ayrılması mümkün olamaz.

İyiye yöneltilen ahlak ekolü savunanlar ise, birbirinden farklı olsalar bile, dini metinlere başvurup incelediklerinde sadece bazı maksatlar veya temel değerleri çıkararakla yetinip kendi kurallarını ve hükümlerini inşa ederler, bu çıkarım ve inşa edilişte dinden bağımsız ahlak ekolünün izledikleri aklı yollardan daha geniş yolları takip ederler. Fakat bu maksatları veya bu ahlaksal değerleri gerçekleştirmek için kullandıkları araçlara gelince, onlar bu metinlerin dışında ve sadece kendi aklı delillerinden talepte bulunurlar; iyiye yöneltilen ahlak kendi değerlerini belli bir metinden aldığı için, kültür de geniş bir çember oluşturup hem bu metni hem de onun dışındakileri içerdiği için bu ikisinin yani ahlak ve kültürün arasında *küll* ile *cüz'ün* arasındaki gibi bir farklılık oluşur. Dolayısıyla cüz ile küll miktarca farklı olsa bile küllün türünden olduğu için bu oluşun farklılık sınırlıdır.

Kendi seküler aklı (akıl müstekkil) ile dinden bağımsız ahlakını inşa edenler ise (ahlak mücerrede), belli bir kültüre bağlı olmayacak, genelleyciliği ve bağımsızlığı açısından bilimsel kanunlara benzeyecek ve küllî ilkeler niteliğinde olacak şekilde inşa etmeye çalışıyorlar.³⁶ Sonra onlar bilimsel kanunları şu ya da bu olaya uyguladıkları gibi, bu ilkeleri şu ya da bu kültürün üzerinde uygulamaya çalışıyorlar; seküler ahlak zımnî genel ilkelerden ibaret olduğu, kültürler ise bu manevi genel ilkelerin üzerinde uygulandığı özel durumlar oldukları için, bu ikisinin yani ahlak ve kültürün arasında bulunan farklılık tümel ile tikel arasında bulunan farklılığa benzer. Dolayısıyla tikel tümelin altında içerilse de, tümelin türünden olmadığı için bu farklılık tam bir farklılıktır.

Özetle, kültür ile ahlak ilişkisi ahlakın mertebelerine göre farklılaşır, böylece dine dayandırılmış ahlak olunca birbirine tam mutabık olurlar, isabetli ahlak söz konusu olduğunda sınırlı bir farklılık vardır, dinden bağımsız ahlak olduğu takdirdeyse birbirinden tam olarak farklı olurlar.

Biz kültür ile ahlakı üç farklı türdeki ilişkisi bağlamında ortak olan ile özel olanın ilişkisini dikkatle incelediğimizde, ortak yönünü daha çok dine dayandırılmış ahlak sonra isabetli ahlak en son dinden bağımsız ahlakta güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde özel yönü ise daha çok dinden bağımsız ahlakta, sonra isabetli ahlakta ve en

³⁶ Dinden arındırılmış ahlakın (*el-ahlaku'l-mücerrede*) en iyi örneği Alman filozof Kant'ın ortaya koyduğu ödev ahlakıdır.

son dine dayandırılmış ahlakta güçlüdür. Zira dine dayandırılmış ahlak özel kültüre sıkı bir şekilde bağlı olsa bile mertebe açısından insanların arasında en uzak ortak ahlak ve onları birleştirme hususunda da güce sahiptir. Bu durumun izahı şöyledir: Dine dayandırılmış mertebesindeki ahlak hususi kültüre dışardan değil içerden gelir. Dışardan gelen şey ilişkili/muttasıl olmak istese bile ayrıktır/munfasıl içerden gelen ise munfasıl/ayrık olmak istese bile ilişkilidir/muttasıldır.

Kültür ile dine dayandırılmış ahlak arasındaki ilişkisi bitişik/muttasıl vaziyette olduğunu söyleyen düşüncemiz ile bir açıdan kültürün damgaladığı kesif –ya da özel-, başka bir açıdan özel durumlarda tecelli eden latif –ya da ortak- ahlak olduğundan ahlakın ikili olduğunu söyleyen Walzer’in düşüncesi arasında üç açıdan farklılık vardır:

Birincisi, Walzer dinden bağımsız ahlâkla meşgul olmuştur. Fakat Tevrat’ın bazı metinlerini incelediğini, içerdiği bazı değerlerin örneklerini de dile getirdiğini hesaba katarsak, bu durumda Walzer’in meşgul olduğu ahlakın alanını biraz geniş tutabiliriz ve isabetli ahlakı da bu alana ekleyebiliriz, fakat böyle olsa bile dine dayandırılmış ahlak tamamen onun araştırdığı alanın dışında kalır.

İkincisi, Walzer’in meşgul olduğu geniş ahlaka, kültürden etkilenen kendi kesif tarafı ile etkiden uzak duran kendi latif tarafı arasında bir ilişkinin/ittisal olduğunu ileri sürdü, hâlbuki daha önce beyan ettiğimiz gibi bu tarz ahlakta ittisal/bitişiklik olmaz, aksine onda infisal/ayrıklık olur ki bu da iki türdür, dinden bağımsız ahlak yanında tam bir infisal/ayrıklık; isabetli ahlak yanında ise cüzi infisal söz konusudur.

Üçüncü veçhe gelince, Walzer’in kesif ile latif arasında ileri sürdüğü ittisalin olma durumu ancak dine dayandırılmış ahlakta mümkündür ki bu tür ahlak dini metinlerde geçtiği üzere fitrat ahlakıyla ilişkili olmasına rağmen, o bunlar üzerinde çalışmadı belki de çalışmak istemedi.

4. 3. Yeni Bir Değersel Çoğulculuğun İşaretleri:

Daha önce bahsettiklerimizden hareketle değerlerin çoğulculuğunun dayandığı ve değerlerin aralarında çatışma nedeni olan ilkeler –ki bunlar: din-akıl çatışma ilkesi, siyaset ile ahlakın çatışma ilkesi ve kültür ile ahlakın özdeşlik ilkesidir- eleştiriye maruz kaldığı için onun yerine karşıtı olacak ilkelerin türetilmesi gerekir. Bunlar: “din-akıl uzlaşma ilkesi”, “siyaset ile ahlakın uzlaşma ilkesi” ve “kültür ile ahlakın birbirinden farklı olma ilkesidir.” Böyle bir durumda karşıtı olan bu ilkeleri doğru saydığımız takdirde değerlerde çoğulculuk ortadan kalkacağı –yani onların tek olarak kabul edilmesi- anlamına gelir mi? Cevap hayır ise bu ilkelerden ortaya çıkabilen değersel çoğulculuğun türü nasıl olabilir?

Cevap: Özel “modernizm”, “ideolojik” ve “stratejik” konjonktürlerde ortaya çıkan değersel çoğulculuk ile her zaman ve mekan koşullarında rastladığımız ve toplumların tarihinde ve fertlerin hayatında gözlediğimiz “çoğulculuk” gerçeğini, birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Bununla ilgili kanıtlar da sayılamayacak kadar çoktur,

dahası örnek olarak İslam düşünce tarihi yeterlidir. Bundan hareketle modern değersel çoğulculuk ekolünü reddetmek değersel çoğulculuk ilkesini reddetmeyi gerektirmez ya da daha doğrusu değersel çoğulculuk hakkından mahrum bırakmaz; dolayısıyla çatışması olmayan yeni bir değersel çoğulculuk tasavvurunu inşa etmemiz gerekir, kurtulmak istediğimiz çatışan değerlerin çoğulculuğunun karşıtı olan bu yeni çoğulculuğa *Bir Arada Bulunan (mütesâdife) Değerlerin Çoğulculuğu* ismini verebiliriz; böyle bir arada bulunan değerlerin çoğulculuğu, çatışan modern çoğulculuğa bulaşan üç hastalıktan yani “rasyonel aklın ölçüsüzlüğü hastalığı”, “[ötekini] siyasi ideolojik baskılama hastalığı” ve “stratejik kültürel radikalleşme hastalığı”ndan uzaktır. Bu uzak durma aşağıdaki bakımlardan mümkün olur:

4.3.1. Aklın İnanç Üzerine Temellendirilmesi:

Daha önce söylediğimiz gibi aklın ölçüsüzlüğü hastalığı, aklın üstün kılınması ve dinin dışlanmasından yani “aklın kontrolsüz serbest bırakılmasından” kaynaklanıyor. Fakat bu ölçüsüzlüğün ortadan kaldırılabilmesi, ancak akıldan önce gelen bir şeye başvurmakla mümkündür ki bu da inançtır.³⁷ Bunun delili, aklın üstün kılınabilmesi için bizatihi aklın kendisine inanmak şarttır. Bu noktanın açık olmasından dolayı, bazı felsefeciler bu ölçüsüzlüğü sınırlandırmak için her şeyden önce akla inanmak gerektiğini varsaydılar. Hâlbuki akıl alanında inanmak/inanç dindeki inançla eşittir. Zira ikisinde de sırf soyut delil tatmin etmez; akıl ne zaman inanca dayanırsa, onu rehber/yol gösterici olarak bulur. *Bir Arada Bulunan (mütesâdife) Değerlerin Çoğulculuğunda* modern çoğulculuk ekolündekinin aksine büyüü bir dünyadan çıkıp cin çarpmış bir dünyaya geçmişçesine rastgele davranmaktan ve kuralsız sağa sola gitmekten akılı korur.

4. 3. 2. Siyaseti İyi Üzerine Temellendirmek:

Daha önce açıkladığımız gibi siyasetin ötekini baskılama hastalığı, siyasetin öne çıkarılması ve ahlakın bir köşeye atılması ya da başka bir deyişle siyasetin kontrolsüz serbest bırakılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu kontrolsüz egemenliği ortadan kaldırabilmek için ancak söz konusu ne olursa olsun yani iktidar, maslahat, adalet, hak vb. siyaset teorisinin “iyi”ye dair bir teori olduğu hususunda kesin bir kanaate varmak lazımdır. Zira onun ilişkilisinin özel bir değer kazanması kaçınılmaz bir gerçektir, bu özel değerince “iyi” niteliğinde olması gerekir, aksi halde bu siyaset teorisinin faydası olmaz, buna ilaveten siyasetin bir tür “iyi” olduğunu görmemiz gerekir. İlişkilerinde ahlakî gerekçelerin bulunması gerektiği gibi aynı şekilde kendisinde de bulunması gerekir. Bilindiği üzere “iyi” tek bir derecede değildir. Aksine pek çok seviyeye sahiptir. Böylece siyasete nispet ettiğimiz “iyi” ne kadar yüce olursa, özellikle de bu “iyi” “en yüce iyi” olduğunda, o kadar bu kontrolsüz egemenlikten uzak durur.

³⁷ Akıl ne ilk ne son olabilir.

4. 3. 3. Kültürün Fıtrat Üzerine Temellendirilmesi:

Kültürel radikalleşme hastalığının, kültürün öne çıkarılmasından ve dini ahlakların dışlanmasıyla ya da başka bir deyişle kültürün kontrolsüzce serbest bırakılmasından kaynaklandığını daha önce belirttik. Bu radikalleşmenin ortadan kaldırılması, kültür ne kadar verimli ya da ne kadar yüksek veya bayağı olursa olsun, onun göreceli bir ürün olduğuna yani isteyerek veya istemeyerek başka bir millet onu alsada hatta dünyadaki bütün milletlere geçse de, onun özel bir pragmatik bağlama mahsus ancak bir milletin ürününü olduğu hususunda kesin bir kanaate varmakla olur. Zira apaçık ki kültür insanın elde ettiği bir şeydir, üstelik herhangi bir pragmatik elbisenden soyunmuş tümel bir insan bulunmadığı için elde edilen her şey aslında özel şartların neticesidir. Fakat böyle düşünmemize rağmen bütün insanların arasında ortak nitelikte olan değerlerin ve anlamların bulunduğu kanaatindeyiz. Ancak kültürün bu ortak değerler ile ilişkisi üç şekilde tecelli eder: (i) **Ya** kültür, değerlerin kaynağının *kesbi* olmadığını kabul ederek kendisi onların üzerine inşa eder, (ii) **veya** bilerek ya da bilmeyerek kaynağının kesbi olduğunu kabul etmeden kendini onların üzerine inşa eder, (iii) **ya da** onları tahrif edip bağlantısını kopararak onların yerine milletlerin arasında ortak niteliğe sahip olmayan kültürel değerler ile değiştirir. Bu kesbi olmayan ortak değerler “fıtratın” delalet ettiği şeylerden başka bir şey değildir. Zira fıtrat “En Yüce İyi”den istidat ettiği değerlerin toplamıdır; bu yüzden kültürün kendine has değerleri inşa etmek için bu fıtrata ne kadar dayanırsa onu örnek alırsa, o kadar bu değerlere taassuptan uzak durur ve diğer değerlere açılımı ve onunla ortak olma kabiliyeti çoğalır.

Özetle, olması gereken “*Bir Arada Bulunan (mütesâdife) Değerlerin Çoğulculuğu*” şeklinde adlandırdığımız çoğulculukta aklî ölçsüzlük bulunmaz. Ancak ölçsüzlük bulunmaması aklın inanç ilkesine bağlanmasıyla mümkündür. Zira dizginsiz bir akıl olmaz; ayrıca bu çoğulculuk siyasi baskı içermez, zira bu ancak siyasetin iyi ilkesine bağlanmasıyla mümkündür. Çünkü kontrolsüz bir siyaset olmaz; aynı şekilde o kültürel radikalleşmeyi de içermez ki bu ancak kültürü fıtrata bağlanmakla mümkün olur, zira dizginsiz kültür olmaz.

Modern “değersel çoğulculuk” üzerine tartışmamızın hılasası şudur: Bu “değerlerin çatışması ilkesini” benimseyen, değerlerin birbirinden farklı ve zıt olduğunu söyleyen felsefi, siyasi ve ahlaki bir ekoldür; bu ekolün ortaya çıkması özel koşullarda gerçekleşti ki bunlar din-akıl çatışma ilkesine dayanan ve aklın ölçsüzlüğüne neden olan “modernleşme” koşulu; ikinci koşul siyaset ile ahlakın birbiriyle çatışma ilkesine dayanan ve kapsamlı siyasi baskıya neden olan, “liberalizm” koşulu; üçüncü olaraksa kültür ile ahlakın özdeşlik ilkesine dayanan ve aşırı bir kültürel radikalleşmeye neden olan “medeniyetler çatışması” koşuludur.

Değerlerin çatışmasını çözmek için bu ekolün takipçileri farklı yollar izledi. **İlk** yol Weber’in ve Berlin’in izledikleri kabullenme metodudur; onlara göre değerlerin çatışmasını ortadan kaldırmak sırf iradeye bağlıdır. **İkinci** yol Habermas ve Apel’in

izledikleri ispatlama metodudur. Onlara göre değerlerin çatışmasını engellemek delil ile ispatlamaya bağlıdır ki bu yolun iki türü söz konusudur: Toplumun aşına olduğu şeylerin sınırlarında duran göreceli ispatlama ile mutlak bir temel arayan köklü ispatlamadır. **Üçüncü** yol Rawls'ın izlediği ayırma metodudur. O değerlerin çatışmasının bireylerin özel hayatında bulunduğunu ve genel alanda bulunmadığını ileri sürer; **son olarak** Walzer'in izlediği birleştirme metoduna değinildi. Ona göre değerler kültürde içkin olması bakımından ilişkileri çatışık, insani eylemlerle bağlantılı olması bakımından uzlaşılı halindedir.

Bundan hareketle “Bir Arada Bulunan Değerler İlkesine” dayanan yeni bir “çoğulculuk” bulmak gerekir; bunun elde edilebilmesi ancak çatışmanın sebeplerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olur ki bu sebepler üç tanedir: **(i)** aklın ölçüsüzlüğü hastalığı, **(ii)** siyasetin baskılaması hastalığı, **(iii)** kültürün radikalleşmesi hastalığıdır. Ölçüsüzlük hastalığı akılda inanç değerini, siyasetin baskılama hastalığı siyasette “iyi” değerini ve radikalleşme hastalığı kültürde fitrat değerini yerleştirmekle giderilir. Hülasa Bir Arada Bulunan Değerlerin Çoğulculuğu, çatışan modern değerlerin çoğulculuğunun aksine ölçüsüzlük, baskı ve radikalleşme içermez.