

# Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü

Hasan Yücel Başdemir

Yrd. Doç. Dr. | Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Liberal Düşünce, Cilt 14, Sayı: 55, Yaz 2009 S.: 23-40

## Sorun

Türkiye’de din özgürlüğü ile laiklik arasında sürekli bir gerilim yaşamaktadır. Kendilerini dindar olarak tanımlayanlar, laiklik uygulamalarının dinî inanç ve pratikler üzerinde engelleyici bir işlevinin olduğunu düşünürlerken kendilerini “laik” olarak tanımlayanlar, dinî inanç ve pratiklerin toplumsal hayatta, siyasette veya kamuda görünür durumda olmasını laiklik karşıtı durum olarak betimlerler. Birinci gruptakiler, dinî inançlarını serbestçe yaşama ve koruma gerekçesiyle din özgürlüğü isterken ikinciler laik devleti koruma talebinde bulunurlar. Türkiye’deki laiklik yorumu, bu çatışma zemininde sürekli din özgürlüğünün ihlâl edilmesine veya sınırlandırılmasına neden olmaktadır.

Bu durum, din özgürlüğü ile laiklik arasında ters orantının ve kaçınılmaz bir çatışmanın olduğu şeklinde bir izlenimi ortaya çıkarmaktadır. Bu izlenim, mevcut laiklik uygulamasından kaynaklanır. “Dindarlar” açısından laiklikle ilgili sorun, kendi yaşam tarzlarını *kısıtlayan* bir yorumla uygulanıyor olmasıdır. Gerçekten laiklik, din özgürlüğünü ve dinî hayatı kısıtlar mı? Bu, Türkiye’de laikliğin toplumsal bir değere dönüşmesini engelleyen önemli bir sorundur.

Türk tipi laikliğin aydınlanma ve çağdaşlaşma projesi olarak uygulanması,<sup>1</sup> din özgürlüğü açısından başka bir sorunu daha ortaya çıkarmıştır. Laiklik, hayatın tüm

<sup>1</sup> Türkiye’de laiklik batılılaşma, aydınlanma, çağdaşlık, devrim, terimlerine karşılık olarak kullanılmaktadır. Bununla ilgili örnekler için bkz. Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, Bilgi Yay., İstanbul, 1975, s. 139; Niyazi Berkes, *Teokrasi*

alanlarını kapsayan ve dinî hayata alternatif bir yaşam biçimi olarak uygulanmıştır. Temelde *hukukî* ve *siyasal* bir düşünce ve değer olan laiklik, kamu otoritesinden bağımsız bir şekilde bireylerin ve toplumun din ile olan ilişkilerindeki bireysel dönüşümleriyle ilgili olan sekülerleşme sorunuyla özdeşleşmiştir. Sekülerleşme, bireylerin dinî inançlar konusundaki kendi varoluşsal durumlarıyla ilgilidir. Bireyler, dinin örgütlediği bir hayat biçimini kabul veya ret arasında varoluşsal bir tercihle karşı karşıya kalabilirler ve hayatlarında dinin ne oranda etkili olacağına kendileri karar verebilirler. Sekülerizmi laiklikle aynı anlamda kullandığımız durumlar dışında sekülerleşme, hukukî ve siyasal bir düşünce değildir. Ancak Türkiye’de laikliğin toplumu sekülerleştirme projesi olarak uygulanması, dindarların laiklikle ilgili kaygılarını artırmış ve “bir Müslüman asla laik olamaz” şeklinde bir düşünce kalıbının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gerçekten bir Müslüman’ın laikliği benimsemesi dinî inançları açısından imkânsız mıdır?

Türkiye uygulaması, laikliğin sadece Sünnî mezhebini hatta son zamanlarda daha çok Sünnî kadınları ve gençleri ilgilendiren bir sorun olarak görülmesine neden olmuştur. Din özgürlüğü ve laiklik tartışmaları, yakın zamanlarda başörtüsü ve üniversiteye girişteki katsayı engeli etrafında dönmektedir. Daha genel bir ifade ile laiklik, devletin kendine özgü Sünnî-Hanefî din algısı ve bu algının dayatılması ile Sünnî toplumun dinî düşünce ve pratikleri arasındaki uyumsuzluk ekseninde gündeme gelmektedir. “Türkiye laiktir laik kalacak” denince Alevî sorunu, ruhban okulu veya ateist ve agnostiklerin özgürlükleri akla gelmemektedir. Farklı inanç gruplarını özgür bir toplumda barış içinde bir arada bulundurmaya amaçlayan laiklik, Türkiye’de Alevîlerin, gayri Müslimlerin, ateist ve agnostiklerin sorunlarına kayıtsız kalarak kamu otoritesi ile Sünnîlik arasında, içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip Liseleri, Milli Eğitim (zorunlu din dersi açısından) ve İlahiyat Fakültelelerinin de bulunduğu bir yapıda hâkimiyet ve var olma kavgasına dönüşmüştür.

Gelişmiş demokrasilerde tarihî tecrübelerden kaynaklanan farklı laiklik algıları, ortak bir kavramsal zemine doğru yönelmektedir. Bu ortak zemini yönlendiren temel düşünceler, devletin tarafsızlığı ve din özgürlüğüdür. Tarafsızlık ve din özgürlüğü, laikliği keyfî uygulamalarından kurtararak tutarlı ve objektif hâle getirmekte ve muhataplarını içine çeken düşünsel bir denge oluşturmaktadır. Yani laikliği din özgürlüğünden bağımsız düşünmek, imkânsız görünmektedir.

Bu makalede laikliğin hayatı tüm yönleri ile belirleyen ve bireylerin birincil (dinî) tercihlerine alternatif bir düşünce olmadığı; farklılıkların bir arada barış içinde yaşamasını temin edecek, farklı inanç grupları arasında saygı esasına dayalı olarak ilişkileri düzenleyici ahlâkî, hukukî ve siyasal bir değer olduğu gösterilecektir. Herhangi bir inancın diğer inançlar üzerindeki tahakkümünü engellemesi ve bir inancın dinî pratiklerini yerine getirirken diğerlerinin özgürlüklerinde bir azalmaya yol

açmasının ahlâkî ve hukukî olarak kabul edilebilir olmaması nedeniyle laiklik ve din özgürlüğü, optimum değerlerdir.

Bu makalede öncelikle optimum değer düşüncesinin rasyonel, objektif, tutarlı ve kapsayıcı bir temelinin olup olmadığı tartışılacaktır. İkinci olarak Türkiye'deki laikliğin optimalitesini ortaya koymak için uygulamalardaki eşitsizlikler ele alınacaktır. Sonuç olarak laiklik ve din özgürlüğünün hem birbirinin alternatifi hem de dinî veya seküler yaşantının alternatifi olmadığı ortaya koyulacaktır.

## Optimum Değer Düşüncesi

“Optimum”, düzenleyici bir terimdir. Farklı inanç ve düşüncelerin, anlaşmazlıkların, çıkar çatışmalarının ve amaç farklılıklarının bulunduğu durumlarda herkesin tercih, tavır ve davranışlarını diğerlerinin durumlarında dezavantaj medyana getirmeyecek şekilde pratiğe geçirmesidir. Optimum kuralı, iktisatta bireysel kazancın, politikada birey ve grup tercihlerinin ahlâkî ve hukukî sınırını belirler.

Optimum değer düşüncesinin temelinde Adam Smith'in (1723-1790) kişisel çıkarı ortak yarara dönüştürme fikri vardır. Bu nedenle terim, belirgin bir şekilde önce iktisatta ortaya çıkmıştır. Vilfredo Pareto (1848-1923), Smith'in piyasadaki rekabet ortamını düzenleyen görülmez elin kendiliğinden kişisel çıkarı ortak yarara dönüştürmesi fikrinin geçerliliğini matematiksel yöntemlerle göstermeye girişirken *Pareto optimalitesi kriteri* diye bilinen bir görüş ortaya atmıştır.<sup>2</sup> *Pareto optimalitesi kriteri, rekabetin ahlâkî ve hukukî sınırını belirleyen bir düşüncedir.*

Toplumsal hayatta farklı dinî inançların bazen birbiriyle çatışan talep, beklenti ve davranışlar olması gibi iktisadî hayatta da maddî kaynaklara, üretim araçlarına ve gelirlere sahip olmak veya onlardan yararlanmak ve pay almak isteyen bireyler ve gruplar vardır. Kim, neye, ne kadar ve nasıl sahip olacaktır? Pareto optimum kuralı, bu birey ve gruplar için düşünsel bir denge ve ahlâkî bir zemin oluşturmayı amaçlar. Serbest piyasa, bu birey ve gruplar arasında etkin veya optimal tahsisi sağlar. Bireyler kendi kârlarını azamileştirirken başkalarının kâr ve menfaatlerini de etkilemektedirler. Bu etki, diğerlerinin durumlarında iyileşmeye sebep olabileceği gibi kötüleşmeye de sebep olabilir. Pareto optimum durumu, herhangi bir kimsenin durumunu kötüleştirmeden bireylerin durumunda hiçbir iyileşmenin gerçekleşmediği durumlardır. Bu nedenle bireylerin kârlarını azamileştirirken optimum durumun altında kalmaları gerekmektedir. Kârı artırma durumu, başkalarını daha kötü duruma sokmayacaksa o zaman durum, optimalin altındadır. Eğer optimum veya daha üstünderse mübâdeleden/ticarî faaliyetten elde edilen kazancın sürekliliğinden bahsetmek mümkün değildir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Mark Skousen, *Modern İktisadın İnşası*, çevirenler: Mustafa Acar, Ekrem Erdem, Metin Toprak, editörler: Mustafa Acar, Ömer Demir, Liberte Yay., Ankara, 2003, ss. 238, 241.

<sup>3</sup> Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çevirenler: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yay., Ankara, 2003, s. 75.

Pareto optimalitesi, sadece kâr azamileştirmenin rasyonel sınırını gösteren matematiksel bir kural gibi görünmesine rağmen bireylerin arzu ve taleplerini gerçekleştirirken hem kendilerinin hem de başkalarının zararına olacak bir sınırın olduğunu göstermesi açısından aynı zamanda ahlâkî bir kriterdir. Bir kişi, ticarî faaliyetinden 10 birim kâr elde ederken başka biri veya birileri bundan dolayı kendi durumlarında 1 birim dahi zarara uğramıyorsa Pareto optimalin altında kalmıştır. 100 veya 1000 birim kazanç elde ederken diğerleri mevcut durumları açısından zarara uğramıyorsa yine optimalin altında kalmıştır. Dolayısıyla optimalite kuralı, deontolojik anlamda bir ahlâkî ilke değildir. O, sosyal adâlete ve eşitliğe dayalı, servetin eşitlenmesini öngören (sosyalist veya Rawlsçu) ahlâkî ilkelerle uyumsuzdur.<sup>4</sup> Bu nedenle optimalite kuralı, âdil paylaşım ve mütekâbiliyet esasları gibi endişeler taşımadığı için sonuççu (*consequentialist*) anlamda bir ahlâkî ilkeye daha yakındır.

Laiklik ve din özgürlüğü, dinî özgürlükler açısından optimalite kuralı işlevi görür. Serbest piyasada bireyler, kazançlarını artırmak ve daha fazla kâr etmek için birbirleriyle rekabet ederler. Piyasa koşulları, rekabet sınırlarını da belirler. Serbest rekabetin dışında kâr çabaları, kazançları öldürebilir. Rekabetin olmaması kalitenin düşmesine, fiyatların artmasına ve/veya taleplerin düşmesine neden olabilir. Piyasa, dışarıdan bir müdahaleye mâruz kalmadığı sürece kendi koşullarını ve sınırlarını kendisi belirler. Piyasada fiyatları belirleyecek olan şey, menfaatlerini optimum seviyeye çıkarmak için çalışan bireylerin oluşturduğu karmaşık bütündür. Farklı dinî inançlara sahip bireylerden oluşan toplum, piyasada amaçlarının peşinden giden bireylerin oluşturduğu pazar yerleri gibidir. Bireyler, bu pazar yerinde dinî inançlarına uygun olarak yaşamakta ve onları yaymakta özgürdürler. Özgürlüklerinin sınırı, farklı dinî inançlara mensup "bireylerin" durumlarında kötüleşmeye neden olana kadar genişler. Dinî davranışlar, optimum sonuçlar doğurmadığı sürece hangi seviyelerde olursa olsun kamuda görünür durumda olmasının önünde ahlâkî engel yoktur.

Optimum kriterinin ahlâkî bir sınır olarak koyulması, bireylerin ahlâkî değerlerine alternatif olmadığı gibi, Nozick'in ifadesiyle onu bireylerin ahlâkî amaçlarının bir parçası da yapmaz.<sup>5</sup> Buradaki "ahlâk" terimi, kendi ahlâkî değerlerinin peşinden koşan bireylerin bu amaçlarını gerçekleştirirken kendileri gibi ahlâkî değerlerinin peşinen koşan diğer bireylerin amaçlarını gerçekleştirmelerini engelleyecek tutumlardan sakınmasını ifade eder. Bu sakınma, bireyin ahlâkî değerlerinin bir parçası olabilir ya da olmayabilir.

<sup>4</sup> Barry, *age*, s. 75. Rawls'ın fark ilkesi dediği 2/a adâlet ilkesinin optimum kriteriyle ilgisi var gibi görünebilir: "Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler o şekilde ayarlanmalıdır ki âdil tasarruf/edinme (savings) ilkesiyle tutarlı biçimde en az avantajlı durumda olanlara en büyük yarar sağlamlıdır." John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, s. 302. Ancak Rawls, bunu tüm toplumsal kuralların ön ilkesi olarak koyar. Bu tür bir kuralın uygulandığı toplumda hem kâr faaliyetlerinin hem de dinî davranışların optimal seviyelere yaklaşması imkânsızdır. Rawls'ın minimax ilkesi, bireylerin faaliyetlerinden dolayı değil ancak devlet müdahalelerinden dolayı optimal sonuçlar üretilebilir dolayısıyla bireylerin özgürlüğünü değil devletin müdahale "özgürlüğünü" genişletmeye yarar. Minimax ilkesinin geçersizliği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Robert Nozick, *Anarşi Devlet Ütopya*, çev.: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2000, ss. 248-257.

<sup>5</sup> Nozick, *age*, s. 62.

Robert Nozick (1938-2002), bireylerin ahlâkî değerlerine alternatif veya onların bir parçası olması gerekmeyen ancak amaçlarının peşinden koşarken başkalarının tercihlerini ihlâl etmeyi engelleyen sınırlamalara “ahlâkî yan sınırlamalar” adını verir. “Yan sınırlama” demesinin nedeni, bunların kişinin amaçlarının veya ahlâkî inançlarının bir parçası olmamasıdır. Başkalarının özgürlükleri, bireyin eylemlerini sınırlayabilir. Ahlâkî yan sınırlamalar, iki veya daha fazla inanç arasında birbirlerini engellemeden eylemde bulunmayı sağlar.<sup>6</sup> Bunlar, bireyler için evrensellik iddiası taşıyan ahlâkî değerler değildir. Çünkü bireyin başkalarının özgürlüğüne zarar vermemek için ferâgat ettiği dinî veya ahlâkî değer, hükmünü ve geçerliliğini yitiriyor değildir. Kendisi için uygun ortamı bulduğunda hükmünü devam ettirir, sadece kendisinin de tasvip ettiği geçerli/sınırlı koşullarda askıya alınır. Bu nedenle “ahlâk” terimi, burada Nozick’in kullandığı mânâda kullanılır. Buna “ikinci en iyi” ahlâkı da denilebilir.

Optimum ahlâk ya da ikinci en iyi ahlâkı, toplumu ideal bir değerler bütünü etrafında bir araya getirmenin imkânsız olduğu durumlarda devreye girer. O, kamu otoritesinin veya bir çoğunluğun iradesine dayanmaz, ahlâkîliğini az sayıda olanları koruyucu ve gözetici niteliğinden alır. Farklı “en iyi” beklentileri, bu esas üzerinde bir mücadeleye ve rekabete girer. Bu mücadele kendi ahlâkî kurallarını oluşturur. Bunlar, herkesin kendi en iyisinin ahlâk kuralları değildir. Farklı “en iyi” taleplerinin birbiriyle yüzleşmesi sonucu ortaya çıkan kurallardır. Bu nedenle onun ilkeleri, birinci en iyi kadar (yani bireylerin kendi dinî inançları ve amaçları kadar) basit, belirgin ve değişmez değildir. Optimum kriteri, onun oluşma zeminini verir. Bu kriter, birinci en iyinin (dinî amaçların) peşinde koşmanın sınırlarını belirler. Bu optimum sınırın ilkelerini şu şekilde vermek mümkündür:

- a) Herkesin durumunu iyileştiren değişimler istenir niteliktedir.
- b) Herkesin durumunu kötüleştiren değişimler, istenilmez niteliktedir.
- c) En az bir kişinin durumunu kötüleştirirken başkalarının durumunda değişikliğe yol açmayan değişimler istenilmez niteliktedir.
- d) En az bir kişinin durumunu iyileştiren ancak başkalarının durumunda bir iyileşmeye veya kötüleşmeye yol açmayan değişimler, istenilir niteliktedir.
- e) Herkesin durumunu iyileştirirken bir kişinin dahi durumunu kötüleştiren değişimler istenilmez niteliktedir.<sup>7</sup>

Din özgürlüğü ve laiklik, bu ilkelerle belirlenen bir düşünsel zemin üzerinde ancak uygulamaya koyulabilir ve kabul görebilir. Onlar, kişisel amaç ve tercihlerin çeşitliliğinin gereği olarak ortaya çıkan değerlerdir. Karl Popper’in (1902-1994)

<sup>6</sup> Nozick, *age*, s. 62.

<sup>7</sup> Erdal Türkan, *İkinci En İyi: Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Sapmalarla Mücadele ve Erdemli Sapmalar Kuramı*, Liberte Yay., Ankara, 2001, s. 46. Türkan’ın kitabı, optimum değer düşüncesinin tutarlılığı ile ilgili güçlü bir temel sağlar. Türkan buna “ikinci en iyi” ve “erdemli sapma” adını verir.

ileri sürdüğü gibi bu türden politik ilkelerin mutlaklığını savunmak, paradoksaldır. Onlar, kişisel inançların yerine ya da karşısına koyulamaz. Popper bu paradokstan sakınmak için politik ilkeler için “x daima yapılmak zorundadır” yerine “birçok durumlarda x, belki de yapılacak en iyi şeydir” demenin uygun olacağını ileri sürer. Hiçbir politik *araç* şaşmaz değildir.<sup>8</sup> Din özgürlüğü ve laiklik bu türden aracı ilkelerdir. Talep ve tercihler arasında çatışmanın çıkması muhtemel olan durumlarda bireylerin davranış sınırlarını belirleyen rasyonel ve tarafsız bazı ilkeler kendiliğinden ortaya çıkar. Bunlar, bireylerin karşılıklı olarak davranışlarının sınırlarını belirleyen optimum ilkelerdir. Eğer bireyler, bu ilkelerin rasyonel ve tarafsız olduğunu kabul ederse onlar toplumsal değerler hâlini alırlar. Din özgürlüğü ve laiklik, bu amaçla ortaya çıkan optimum değerlerdir.

Optimum değer düşüncesi, tercih çeşitliliğinin bulunduğu toplumlara özgüdür. Aynı zamanda çoğulcu toplum fikriyle yakından ilgilidir ve dinî davranışların diğer inanç durumlarında dezavantaj meydana getirmeyecek şekilde pratiğe geçirilmesidir. Eğer başka inançlar, dezavantajlı duruma düşüyorsa bireyler kendilerini sınırlandırır. Bu, rasyonel bir tavidir çünkü birey, başkalarından da kendisini dezavantaja düşürecek davranışlardan kaçınmasını bekler. Bu şekilde aynı toplumda yaşayan farklı inanç grupları arasında saygı esasına dayalı rasyonel bir denge oluşur. Din özgürlüğü ve laiklik, bu rasyonel dengeyi tanımlayan düşüncelerdir. Onların bireysel inançlara önceliği ve üstünlüğü yoktur.

Liberal düşünce geleneğinde çoğulcular olarak isimlendirebileceğimiz İsaiah Berlin, Friedrich A. Von Hayek (1899-1992) ve Karl Popper gibi düşünürler, toplumların siyasal, ekonomik veya dinî anlamda farklı amaçlar peşinde koşan bireylerden oluştuğu ve bunlar arasında uzlaşmazlıkların olabileceğini düşünürler. Onlar toplumsal (liberal) ilkelerin bu uzlaşmazlıkları şiddete dönüştürmeyi engellemek için tesis edildiğini savunurlar. Ancak onların dikkat çektiği önemli nokta şudur: Çatışmaları engellemenin yolu, toplumu ortak bir amaç etrafında toplamak ya da topluma evrensellik iddiası içeren bazı ideal fikirler sunmak değildir. Hayek, “özgürlük, tüm toplumun sürekli olarak tâbi kılınmak istendiği ‘tek bir amacın egemenliği’ ile bağdaşmaz”<sup>9</sup> der. O hâlde toplumsal (liberal) ilkeler, bireyler amaçların itibarını ve değerini aşamaz.

Türkiye’de laiklik, bireysel amaçların itibarını aşan bir ilke olarak uygulanmaktadır. O, bireylere ideal, aydınlanmış bir hayat biçimi önerir. Bireylerden laiklikle uyuşmayan inanç ve davranışlardan kaçınılması istenir. Ancak “laiklikle uyuşmayan” bu davranışlar, optimalite sınırının çok altındadır. Başörtüsü ile okula girmek, Cem evinin ibadethane olması, dinî grupların kendi eğitimlerini veren okullar açması gibi durumlar, şiddet içeren veya çatışma meydana getirecek türden davranış

<sup>8</sup> Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt: I*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, ss. 265-6.

<sup>9</sup> Friedrich A. von Hayek, *Kölelik Yolu*, çev.: Atilla Yayla, Liberte Yay., Ankara, 1995, s. 202.

ve talepler değildirler. Ancak kamu otoritesi, kendi belirlediği sınırlar dışında (ki bu belirlemelerin ölçütleri belli değildir) farklılıkların görünür olmasını laikliğe aykırı bulmaktadır.<sup>10</sup> Bu da kamu otoritesi ile dinî inançlar arasında cereyan eden başka bir uzlaşmazlık türünü ortaya çıkarmaktadır.

Laiklik, optimum bir değer olarak alındığında dindarların endişe duyacakları, benimsemekte zorlanacakları bir düşünce olmaktan çıkacaktır. O, dinî hayattan uzaklaşma, hayatı belirli alanlarda seküler bir tarzda yaşama, seküler hayatın bazı alanlarından geri çekilme, manevî hayatı terk ederek maddî kriterleri ön plana çıkarma, dünya işleri ile din işlerini birbirinden ayırma, dinin meşrû görmediği şeyleri kabul etme olarak anlaşılabilir. Laik bir hukuk sisteminde seküler bir hayat biçimi ile dinî hayat biçimi arasında ayrımcılık yapılamaz. Dinî inançlar, laikliğin tarafsızlık ilkesi gereği kamu otoritesi karşısında eşit ahlâkî statüye sahiptir. Laikliğin hiçbir unsuru, dinî inanca alternatif olmadığı gibi seküler hayat biçimine de alternatif veya onun savunucusu değildir; nötrdür. O, insanların optimal (başkalarını kötü duruma düşürmeyecek ve başkaları da kendisini kötü duruma düşürmeyecek düzeyde) davranış ve saygı sınırlarını belirler.

Bazı liberaller de laiklik konusunda endişelidir. Bu endişenin altında onun tahakkümcü, belirleyici bir ilke olarak uygulanması yatar. Laikliği Berlin, Popper ve Hayek'in liberal düşünce yöntemlerine dayalı olarak ortaya koymak mümkündür. Onlar toplumu, birbiriyle çatışması muhtemel farklı amaçların olduğu bir ortam olarak betimler ve bu amaçların birbiriyle çatışmadan düzen içerisinde bulunmasını sağlayacak bazı optimum<sup>11</sup> kural ve ilkelerin mümkün olduğunu savunurlar. Onların fikirlerini, hem din özgürlüğü ve laikliğe, optimum değerler dememizin neden uygun olacağını anlamak hem de Türkiye uygulamalarını daha iyi analiz etmek için kısaca vermekte yarar vardır.

Isaiah Berlin (1909-1997), “amaçları konusundaki tercihlerine uygun bir hayatı onaylamadıkça bir insanı zulümle tehdit etmek, bir tanesi istisna ona bütün kapıları kapatmak demektir”<sup>12</sup> der. Ahlâkî çoğulculuk, Berlin'in çalışmalarındaki merkezî kavramlardan biridir. Öncelikle onun toplum düşüncesi, iyi amaçların ve *takdire şayan* hayat biçimlerinin çokluğuna dayanır. İkinci olarak bu amaç ve hayat biçimlerinin çatışması mümkündür. Üçüncü olarak çatışma, bazı amaç ve hayat biçimlerinin birbiriyle uyuşmasının veya herhangi bir hasar meydana gelmeksizin bunların bir araya getirilmesinin imkânsız olduğunu gösterir. Dördüncü olarak bazı amaçlar ve hayat biçimleri, mukayese edilemez veya evrensel bir ölçüye vurulamaz niteliktedir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Bu konuda Anayasa Mahkemesi'nin üniversitelerde başörtüsünü serbest bırakan Anayasa değişikliğinin iptali ile ilgili gerekçeli kararı açık örnektir. Bkz. *Resmî Gazete*, 22 Ekim 2008, sayı: 27032.

<sup>11</sup> Onlar, “optimum” terimini kullanmazlar. Ben, bunların toplumu oluşturan bireylerin birincil değerleri değil de dışsal bir gereklilikten doğan ilkeler olduğu için onlara optimum değer adını verdiğimi daha önce söyledim. Popper, Berlin ve Hayek de bu tür ilkeleri dışsal gereklilikten doğan ilkeler olarak görürler. Onlara kendinde/aslı (intrinsic) bir değer atfetmezler; onlar, aracı değerlerdir.

<sup>12</sup> Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, s. 128.

<sup>13</sup> Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, New York, 1994, ss. 58-9.

Berlin, her birey ve toplumun kendine göre ahlâkî iyi ve doğrularının olduğu tespitini yapar. Adâlet merhametten, dostluk sevgiden, itidal olmak münzevî olmaktan, özgürlük eşitlikten ve sanat bilgiden farklı şeylerdir. Bir filozof bir askerden, bir politikacı bir münzeviden ve bir öğretmen bir çiftçiden çok farklı bir hayat yaşar. Her hayatın kendine özgü erdemleri ve idealleri vardır. İyi amaçlar ve hayat biçimleri bir biriyle çatışabilir. Özgürlük ve eşitlik, ekonomik açıdan çatışabilir. Bankacının özgürlüğü çiftçinin sefaleti anlamına gelebilir. Suçluya merhamet genellikle adâlet ilkeleri ile uyuşmaz. Bir sanatçı veya bilim adamının kendisini işine adanması, ailevî sorumluluklarını ihmâl etmesine yol açabilir. Bu şekilde ahlâkî hayatta bir şey, başka bir şeyi sürekli sınırlandırır. Ayrıca amaçlarımızı gerçekleştirmemiz her zaman elimizde olan bir şey değildir. Bazen burada şansın da etkisi olabilir. Bir sanatçı, çabasının verimli veya başarılı olacağından emin değildir. Ahlâkî çatışma nedeniyle bizler, doğru ve en iyi yolu bulmak için bize üstünlük sağlayan fakat başkalarına zarar vermeyen bir nokta tespit etmekte zorlanırsınız. Uyuşmazlık ve çatışma, seçim ve şans gibi durumlar, bireylerin ahlâkî inançlarının uygulanabilirliğini sınırlar.<sup>14</sup> Çatışma, karşılıklı olabileceği gibi bireyin kendi amaç ve değerleri arasında da olabilir.

Berlin, uyuşmazlığı normatif, istenen veya olması gereken bir şey olarak görmez; o, bunu zaten var olan bir olgusal durum olarak betimler. Ona göre bu çatışmaları engellemek için toplumu ortak bir amaç etrafında toplamak, onlara bazı ideal ve evrensellik iddiası içeren fikirler sunmakla mümkün olamaz. Berlin, yaşantı biçimleri ve iyilerin mukayese edilemez olduğunu savunur. Eğer iyiler birden fazla ve çatışıyor ve ahlâkî karar bir zarar veya kayıp ortaya çıkıyorsa o zaman herkesin her zaman ve her yerde izlemesi gereken, objektif olarak belirlenmiş kuşatıcı bir ölçütün imkânı yoktur.<sup>15</sup> Berlin, bunu şöyle ifade eder: "Sorun sadece çokluk değildir. Farklı kültür ve toplumların değerleri, birbiriyle mukayese edilemez; bunlar eşit oranda geçerli düşünceler olarak da uyuşabilir de değildir."<sup>16</sup>

Bu nedenle Berlin'in yaklaşımı, optimum bir değer ortaya koyar. Din özgürlüğü ve laiklik açısından dinî inançlara arasında bir müteakabiliyet esası yoktur. Bir inancın optimum sınırı, başka bir inancın optimum sınırının çok üstünde ya da altında olabilir. Optimum sınırı, kolayca belirlenebilir, sabit, değişmez bir düşünsel denge ortaya koymaz. Bu, farklı inanç gruplarının birbirlerine karşı tutumlarıyla belirlenir. Toplumsal hoşgörü ve tahammül, bu sınırı belirler ve değiştirir. Ayrıca belli bir dinî grubun özel hassasiyetleri, espri anlayışları, tarihsel ilişkiler gibi durumlar da bu sınırın belirlenmesinde önemlidir. Dinî fanatizm veya inancı diğer dinî gruplar üzerinden, onları karşıt düşünce hâline getirerek tanımlamak veya toplumu ortak bir amaç etrafında toplama isteği gibi tavırlar, Berlin, Hayek ve Popper'ın dikkat çektiği çatışma noktasını zorlayan etkenlerdir.

<sup>14</sup> Galipeau, *age*, s. 60.

<sup>15</sup> Galipeau, *age*, s. 61.

<sup>16</sup> Galipeau, *age*, s. 62'den aynen alıntı.



Bu çatışma insanların özünden kaynaklanır. “Bağdaşması mümkün olmayan değerlerin çatışmaksızın bir araya geldikleri dünya, bizim idrakimizin dışında bir dünyadır. Bütün iyi şeylerin içinde bulunduğu mükemmel bütün, nihaî çözüm fikri, Berlin’e göre hem anlaşılmaz hem de kavramsal olarak tutarsızdır. Hangi kültüre mensup olurlarsa olsunlar, bütün insanlarda temel bir iyi ve kötü duygusu vardır. Herkesin üzerinde ittifak ettiği nihaî bir çözüm fikri, hayâlî ve yok edici bir fikirdir. Çünkü böyle bir çözümün var olduğuna inanan birisi için buna ulaşmanın bedeli ne olursa olsun çok yüksek sayılmaz. İnsanlığı sonsuza kadar âdil, mutlu, yaratıcı ve uyumlu yapmak için ödenecek hangi bedel yüksek sayılabilir ki? Böyle bir omleti yapmak için kırılması gereken yumurta sayısının elbette sınırı yoktur. İşte Lenin’in, Troçki’nin, Mao’nun ve Pol Pot’un iman ettikleri buydu. Toplumun problemlerinin nihaî çözümünün tek doğru yolunu bildiğim için insanlık kervanının güdüleceği yolu da bilirim ve benim bildiğim şeyi siz bilmediğinize göre eğer amaca ulaşılacaksa özgürlüğün bir kırıntısına bile sahip olmanıza izin verilemez. Bütün insanların ihtiyaç duyduğu şeyi bilen benim. Dolayısıyla eğer bilgisizlik veya kötü niyet yüzünden direnen olursa onu çiğnemek gerekir. Milyonları ebediyen mutlu yapmak için yüz binleri telef etmek gerekebilir.”<sup>17</sup>

Berlin’e göre iyilerin ve kültürlerin uyuşamaz ve mukayese edilemez olması, bir-biriyle uyumlu erdemler sentezini anlamayı imkânsız kılar.<sup>18</sup> Tüm erdemleri, ideal bir birliktelik içinde düşünmek anlamsızdır. Bu hem bireyler hem de toplumlar için böyledir. Aksini düşünmek ütopyadır. Berlin’e göre eksiklik, aslî (intrinsic) ve kavramsaldır. Eğer iyiler çoksa ve herhangi bir zarar ve ziyan olmadan bir araya getirilemiyorsa o zaman mükemmel bir yönetim şekli ilke olarak tutarsızdır. Bizim toplumsal bir ütopyamızın olamaması, rastlantı değildir. İyileri bir araya getirmeye çalışan ütopyacı bir proje, teorik olarak hatalıdır çünkü iyiler, aslî olarak rekabet hâlinde ve uyuşmazdır.<sup>19</sup> Türkiye uygulamasında laiklik, aslî bir değer ve farklı dinî inançları sentezleyen bir erdem gibi alınır. Oysa aslî değere sahip olanlar, bireylerin dinî ve ahlâkî inançlarıdır. Laiklik, dinî inanç ve davranışların otonomi sınırlarını belirler, bu nedenle optimum değere sahiptir.

Berlin, ahlâkî çoğulculuğun ahlâkî rölativizm olmadığını ve insanların kişisel tercihler, amaç ve inançlarından vazgeçerek ahlâkî çoğulculuğa dâhil olmak zorunda olmadıklarını savunur. Bir kültüre mensup olanlar, başka bir kültür veya toplumun hatta zaman ve yer bakımından kendilerine çok uzak olan insanların değer ve ideallerini, hayat biçimlerini, hayâl gücüne dayanan kavrama yeteneği sayesinde anlayabilirler (Vico buna nüfuz etme, Smith de sempati demiştir). Onlar bu değerleri kabul edilemez bulabilirler ama eğer yeterince açık fikirli olurlarsa başkalarının da kendi-

<sup>17</sup> Berlin, “İdeal Arayışı Üstüne”, *Liberal Düşünce*, çev.: Mustafa Erdoğan, sayı 12, Ankara, 1998, ss. 101-2..

<sup>18</sup> Mackie’nin ahlâk üzerine düşünceleri, bu değer farklılıklarını en güzel şekilde betimler. İnanç, ahlâk ve değer farklılıkları konusunda geniş bir analiz için bkz. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977.

<sup>19</sup> Galipeau, *age*, s. 62.

leri ile pekâlâ anlaşma sağlanabilecek tam birer insan olduklarını ve aynı zamanda kendilerinininkinden çok farklı olmakla birlikte yine de gerçekleştirilmeleri hayatın amacı olarak görülmesi mümkün değerler ışığında yaşadıklarını anlayabilirler.<sup>20</sup>

Berlin, önce amaçlar çokluğuna bağlı kaçınılmaz bir uyumsuzluk betimlemesi yapar, ardından toplumsal ilkeleri, bu uyumsuzlukların şiddete dönüşme ihtimalini en aza indiren araçlar inşa etmenin mümkün olduğunu söyler. Bu ilkelerin geçerliliğini ise (Adam Smith'in yaptığı gibi) insan doğasının özelliklerine dayanarak gerekçelendirir: İnsanlar farklı amaçlar peşinde koşabilirler ama yine de onlar, birbirini anlayabilen, birbirine sempati duyabilen, birbirinden ışık alabilen tamamıyla rasyo-nel insanlar olabilirler. Ama bizim değerimiz bizimdir, onlarınkilerse onların. Başka kültürlerin değerini eleştirmekte, onlar hakkında olumsuz hüküm vermekte serbestiz ancak onları hiç anlamıyor gibi yapamaz ve bizimkinden farklı zevkleri olan insanları, büsbütün başka şartlarda yaratılmış, bize hiç hitap etmeyen sübjektif değerleri olan insanlar olarak göremeyiz. Bir kimse daima doğruyu söylemek gerektiğine inanabilir. Ancak ben, doğruyu söylemenin bazen çok acı verici ve yıkıcı olabileceğine inanırım. İnsanlar, birbirlerinin bakış açısını tartışarak ortak bir noktaya varmaya çalışabilirler fakat sonuçta insanların hayatlarını adanmış olduğu amaçlar asla uzlaşamayabilir.<sup>21</sup>

Berlin'e göre çatışmadan kaçmak mümkün değildir. Ama yapılacak hiçbir şey yok değildir. Bu çatışmayı yumuşatabilir, zararlı sonuçlarını azaltabiliriz. Talepler dengelenebilir, uzlaşmalara varılabilir. Özgürlük ve eşitlik bazen çatışabilse de bunların azamileştirilmesine çalışılabilir; hem çok katı bir ahlâkî yargılamaya başvurulabilir hem de somut bir insanî duruma elden geldiğince anlayış gösterilebilir; hukuk eksiksiz uygulanırken insaf ve hakkaniyet duygusuna ayrıcalık tanınabilir. Açlar doyurulabilir, çıplak olanlar giydirilebilir; hastalar iyileştirilebilir, evsizlere barınak temin edilebilir. Bunlar arasında da nihaî ve mutlak olmayan bir öncelik kurulabilir.<sup>22</sup> Berlin'e göre çözüm mutlak değil optimumdur. Her türlü sorunu ortadan kaldıracıcağını düşündüğümüz ideal ve büyüsel bir en yüksek iyi ya da Logos yoktur. Çatışmalar muhtemeldir ama mutlak değildir. Toplumlar ve bireyler, çoğu zaman doğru ve yanlışın ne olduğu konusunda doğal mutabakata sahip olabilirler. Bu yüzden değerler çatışması sorunu çok da dramatik değildir. Evrensel değerler değilse de toplumların onlar olmadan nadiren ayakta kalabilecekleri asgarî bir düzey her hâlükârda vardır.<sup>23</sup>

Berlin, çatışmanın dramatik olmadığını en güzel şu benzetmelerle anlatır: "Turna balığının özgürlüğü, küçük balıkların ölümüdür. Bazılarının özgürlüğü, diğerlerinin kısıtlanmasına bağlıdır."<sup>24</sup> "Kurtların tam özgürlüğü, kuzular için ölüm de-

<sup>20</sup> Berlin, *agm*, s. 99.

<sup>21</sup> Berlin, *agm*, ss. 99, 100.

<sup>22</sup> Berlin, *agm*, s. 103.

<sup>23</sup> Berlin, *agm*, s. 104.

<sup>24</sup> Berlin, "Two Concepts of Liberty", s. 124.

mektir. Güçlü ve yetenekli olanın tam özgürlüğü, zayıf ve daha az yetenekli olanın insan olarak var olma hakkıyla bağdaşmaz.”<sup>25</sup> Kurtların özgürlüğünün optimalitesi, kuzuların yaşama sınırındır.

Popper ve Hayek de dinî inanç ve düşünceler de dâhil olmak üzere farklı amaçların bulunduğu toplumları Berlin’inki gibi betimlerler ve çatışmayı, çoğulcu ilkelerden oluşan toplumsal yapının nedeni olarak görürler. Popper, demokrasi, hoşgörü ve özgürlüğün mutlak değerler olmadıklarını çünkü onların paradokslar içerdiklerini söyler.<sup>26</sup> O, ilerlemeci bir rasyonel toplumsal eylem kuramını temel almaz çünkü toplumu ortak amaçlar etrafında bir araya getirmek imkânsızdır. Bu nedenle toplumsal ilkeler pozitif değildir yani toplumu en yüksek iyiye ulaştırmaya matuf değildir. Onlar negatiftir, toplumun hazzını artırmak içinde değil acılardan sakındırmak için vardır.<sup>27</sup>

Popper’in çoğulculuğu, “acıları azaltma” şeklindeki negatif formüle dayanır. Ona göre hiçbir şeyin kendi başına gerçek bir değeri yoktur; ne özgürlük ne de demokrasi mutlak iyi değildir; nitekim özgürlük, hoşgörü ya da demokrasinin sınırsız ilkelerini formüle etme girişimi mantıksal olarak çelişkilidir. Eğer özgürlük âdilce dağıtılacak ve yaşanmaya değer olacaksa devletin belli ölçüde müdahalesi gerekir, bu şekilde özgürlük en azından yerel ya da kısmî bir biçimde sınırlanmış olur. Laiklik, din özgürlüğü konusunda bu sınırlamayı sağlar. Popper’e göre paradokslar bunlarla da sınırlı değildir. Zenginlerle fakirler arasında ekonomik özgürlük paradoksu vardır. Açık toplum, her türlü fikrin ve eleştirinin ifade edilmesi temeline dayanır. Bu düşüncede de paradoks vardır. İfade edilen fikirlerin birbiriyle bağdaşmayacak ve bu fikirler bir çatışma meydana getirecektir. Çatışan amaçların olması, açık ve çoğulcu bir topluma işaret etmektedir.<sup>28</sup> Popper, önemli olanın bu çoğulculuğun şiddete dönüşmemesi olduğunu düşünür. Bu paradoksları bir arada tutan şey, değerlerin mutlak değil optimum olduğu düşünmektir.

Din özgürlüğü ve laiklik, Popper’in demokrasiye, hoşgörüyü ve genel olarak özgürlüklere atfettiği gibi mutlak değerler değildir. Bireylere kişisel amaçlarını gerçekleştirmeleri için sınırsız bir ortak alan ve değerler oluşturamaz. Bunlar, bireyle rin kişisel amaçlarını gerçekleştirmeleri için yan sınırlamalar olarak kabullendikleri, ancak kendilerini onları korumak zorunda hissettikleri değerlerdir.

<sup>25</sup> Berlin, “İdeal Arayışı Üstüne”, s. 100.

<sup>26</sup> Popper, *age 1*, s. 265. Popper özgürlük, hoşgörü ve demokrasinin paradokslar içerdiğini söyler. Özgürlük paradoksu, engelleyici bir denetimin olmaması durumunda özgürlüğün zorbalara zayıfları kendilerine köle yaparak çok büyük bir engellemeye neden olması durumudur. Hoşgörü paradoksu, hoşgörüsüzlere de hoşgörünün hoş görenleri savunmasız hâle getirerek hoşgörünün kaybolmasına neden olmasıdır. Demokrasi paradoksu, çoğunluğun bir diktatörün başa çekmesine karar verebilmesi olanağıdır.

<sup>27</sup> Popper, *age 1*, s. 231. Popper, “mutluluğu azamileştir” ilkesi, özverili bir diktatörlüğü üretmeye yatkın görünmektedir... Acı çekmekle mutlu olmak simetrik değildir” (s. 231) ve “isteklerimizi olumsuz yoldan formüleştirmek, mutluluğun geliştirilmesinden acı çekmenin kaldırılmasını istemek, ahlâk alanında açıklığa hizmet etmektedir” (s. 287) der.

<sup>28</sup> Bryan Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kit., İstanbul, 1990, ss. 70, 72.

Hayek de toplumu farklı amaçların bulunduğu çoğulcu bir yapı olarak betimler ve bu farklılıkların yok sayılmasına dayanan bir toplumsal düzenin kurulamayacağını ileri sürer. “Özgür bir toplum, ortak bir amaçlar hiyerarşisi bulunmayan çoğulcu bir toplumdur.”<sup>29</sup> Hayek, toplumu tek bir büyük kişi gibi düşünmek yerine bireylerden oluşan çokluk olarak görür.<sup>30</sup> Ona göre toplum hayatı bireyi yönlendiren kuralların “birbiriyle tutarlı olmasına dayanmaz, gerçekleşebilmelerine imkân verdikleri farklı bireysel eylemlerin bağdaşabilirliği ile ilgilidir.” Toplumsal değerler, karmaşık ilişkilerden geleneğin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu geleneğin ortaya koyduğu ilke ve değerler, sorgulanamaz olmadığı gibi bireyleri belirli bir amaca yönlendirmek için de kurulmuş değildir. “Kuralların ve onların hizmet ettiği düzenin yapabileceği şey, bilinmeyen insanların fırsatlarını artırmaktan daha fazla değildir. Eğer herhangi biri için fırsatları mümkün olduğunca artırırız yapabileceğimizin azamîsini yapmış olacağız.”<sup>31</sup>

Berlin, Popper ve Hayek’in toplumsal kural, ilke ve değerlerle ilgili ortaya koydukları bu betimleme ve gerekçelendirme, din özgürlüğü ve laiklik için de geçerlidir. Hayek’ten yapmış olduğumuz son alıntıyı din özgürlüğü ve laiklik açısından yeniden kurabiliriz: “Din özgürlüğü ve laikliğin hizmet ettiği düzenin yapabileceği şey, bilinmeyen insanların fırsatlarını artırmaktan daha fazla değildir. Eğer dinî inançlar için fırsatları mümkün olduğunca artırırız yapabileceğimizin azamîsini yapmış olacağız.” Bu azamî nokta, optimumdur. Bu nedenle bu yaklaşıma optimum değer düşüncesi adını vermek uygundur; din özgürlüğü ve laiklik bu türden optimum değerlerdir.

## Türkiye’de Laiklik Uygulamaları ve Optimalite Kuralı

Türkiye’de laiklik, farklı inançları bir arada tutmanın bir yolu olarak ortak bazı genel amaçların belirlenmesi ve bireylerin inançlarını bu amaçlara göre konumlandırmaları esasına dayanır. Çoğulcu bakış açısı benimsenmez. Çoğulculuğun kaçınılmaz olarak şiddet doğuracağı düşünülür. Türkiye uygulamasında laiklik, dinî inançların üstünde bir itibara sahiptir, onun bazı standartları vardır. Laiklikle dinî inançları sınırlayan ve aşan bir üst değerler sistemi kurulur. Bu yorum, dinî özgürlüklerin sürekli ihlâl edilmesine neden olur. Türkiye’de laikliğin nasıl olmaması gerektiği ile ilgili geniş bir betimleme yapmayı sağlayacak birçok örnek vardır. Başka inançlar üzerinde dezavantaj meydana getirmeyen birçok dinî davranış, laiklik gerekçesiyle yasaklanır.

Laiklikle ilgili tartışmaların büyük bir kısmını başörtüsü sorunu oluşturur. Özellikle üniversitede laiklik tartışmaları başörtüsüyle sınırlı kalmakta ve laiklik mekâna dair düşünce olarak algılanmaktadır. Dinî kimliğin görünür olmaması anlayışı, tartış-

<sup>29</sup> Friedrich A. von Hayek, *Kanun Yasama Faâliyeti ve Özgürlük (II): Sosyal Adâlet Serabı*, çev.: Mustafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1995, s. 151.

<sup>30</sup> Hayek, *age*, s. 205.

<sup>31</sup> Hayek, *age*, ss. 44-47.

manın daha çok kadınlar üzerinden sürmesine neden olmakta; mekân, cinsiyet veya sadece belirli bir inanç türü laikliğin konusu olabilmektedir. Bu anlamda Türkiye’de uygulanan laiklik, tutarlı düşünsel bir temele sahip değildir. Bazen mekân ve laiklik arasındaki ilişki unutulmakta ve laiklik toplumsal statü ile ilişkilenebilmektedir. Öğretmenler, başörtüsü nedeniyle laiklik gerekçesiyle kamu kurumlarında çalışamazken temizlik ve servis görevlilerinin aynı kurumlarda aynı kanunla (657 sayılı Devlet Memurları Kanunu) başörtüsüyle çalışması sorun olmamaktadır. Farklı zaman ve mekânlarda onun yaşla ve eğitim seviyesiyle ilişkili olarak uygulandığına da şahit olabiliriz. Oysa laikliğin mahiyetini belirleyen durumlar toplumsal statü, yaş ve eğitim seviyesi değildir; dinî inanç ya da seküler hayat biçimlerinin oluşturduğu bir toplumdaki karmaşık ilişkiler biçimidir. Laiklik, tüm aidiyet ve statü sahiplerini kendi nezdinde bireyler olarak gören bir düşüncedir. Buna karşı olarak açık bir şekilde Türk laikliğinin rasyonel, tutarlı, şümulü ve objektif bir düşünsel temeli yoktur.

En klasik ve belirgin tartışma, başörtüsü konusunda yaşanır. Devlet okullarının ilköğretim, orta öğretim ve lisans dâhil olmak üzere tüm alanlarında kız öğrencilerin başörtüsü kullanması yasaktır. Daha vahim olanı ise bu yasağın özel eğitim kurumlarında da uygulanmasıdır. Türkiye’de Tevhid-i Tedrisat kanunu en katı şekilde uygulanmakta ve kamu otoritesi, gücünü endoktrinasyonel bir yaklaşımla eğitimin tüm aşamalarında keyfi bir şekilde kullanmaktadır. Başörtüsü yasağı, bazen askerî kurumlarda olduğu gibi, kamu kurumlarına ziyarete gidenlere bazen Medine Bircan örneğinde olduğu gibi hastaneye tedavi olmak için gidenlere de uygulanmaktadır. Memuriyet, okullara giriş ve ehliyet sınavlarında da başörtülüler sınavlara alınmayabilir veya başörtülü oldukları tutanaklarda belirtilirse sınavları geçersiz sayılır.<sup>32</sup> Uygulamalarda bir tutarlılık yoktur, uygulayıcıların algı ve düşüncelerine göre yasaklar, uygulanır ya da kaldırılır.

Başörtüsü yasağı, optimalite kriterine uymayan bir uygulamadır. Öncelikle bu yasağın, diğer dinî inançların durumlarında bir kötüleşme olup olmadığı soruna bakılmaksızın uygulanır. İkinci olarak kamu otoritesi, dinî davranışa alternatif getirir ve onu sınırlayan bir yorumla konuya yaklaşır. Bunu, “İslam’da başörtüsü yoktur” şeklindeki dinî endoktrinasyonla da desteklemeye çalışır. Üçüncü olarak yasağın, din özgürlüğüne zarar vermediği iddia edilmektedir çünkü laikliğin gereği olarak bu yasağın ortaya çıktığı gerekçesi ileri sürülmektedir. Bu şekilde laiklik, din özgürlüğünü sınırlayan bir kurum kabul edilir. Laikliğin tutarlı ve objektif bir biçimde optimalite kriterine göre uygulanması durumunda Türkiye’de başörtüsü yasaklarının tümü ortadan kalkar.

Anayasa Mahkemesi’nin başörtüsünün sadece üniversitelerde serbest bırakılmasına ilişkin Meclisin yapmış olduğu Anayasa değişikliğinin iptaline ilişkin ge-

<sup>32</sup> Başörtüsü sorunu, yabancı yazarların da inceleme konusu olmuştur. Laborde, bu sorunu ilgili 2008’de yazdığı kitabında Türkiye’deki soruna da temas etmiştir. Bkz. Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2008, ss. 70, 124, 276.

rekçeli kararında değişikliğin laiklik ilkesine “açıkça” aykırı olduğu söylenmiştir. “Anayasanın 10. ve 42. maddelerinde yapılan düzenlemenin yöntem bakımından dinî siyasete alet etmesi, içerik yönünden de başkalarının haklarının ihlâl ve kamu düzeninin bozulmasına yol açması nedeniyle laiklik ilkesine açıkça aykırı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.”<sup>33</sup> Bu kararda, hükümetin Anayasanın 5. maddesinin kendisine yüklemiş olduğu temel hak ve özgürlüklerin önündeki engellerin kaldırılması görevini yerine getirmesi, “dini siyasete alet etme” şeklinde “aşırı” yorumlanmıştır. Başörtüsünün “başkalarının haklarının ihlâl ve kamu düzeninin bozulmasına yol açması” da olguyla uyuşmayan “aşırı” yorumdur. Çünkü Türkiye’de başörtüsü ile ilgili bireylerden bu tür bir şikâyet gelmemiş, ihlâl ve kamu düzenini bozma gibi şiddet içeren durumlardan dolayı herhangi bir soruşturma veya yargılama olmamıştır. Dolayısıyla mahkemenin algısı, olguyu aşırı şekilde açmış ve bu hatalı algı, mahkemeyi “erken tedbir” almaya sevk etmiştir. Bu nedenle mahkemenin kendi kararı, hak ihlâlinin devam etmesine neden olmuştur.

Optimum kriterine bağlı kalınmaması, mahkemenin tutarsız bir şekilde karar vermesine neden olmuştur. Tüm karar, çelişkili ifadeler içermekte ve önce özgürlük dediğine, sınırlamaların mantığını ortaya koyan düşünsel bir dengeden mahrum olduğu için sonra yasaklar getirmektedir. Dava dilekçesindeki şu ifadelerin mahkeme tarafından kabul edilmesinde bunu açıkça görebiliriz: “Din ve vicdan özgürlüğü kişilere diledikleri inancı benimsemek, bu inancın gereklerini yerine getirmek, dinî inancını açıklamaya veya belli bir dinî benimsemeye zorlanamamak imkânlarını tanımaktadır. Ancak bu özgürlük aynı zamanda kişilere, kendilerinden farklı inançlara sahip olanlara saygı göstermek, başkalarının üzerinde baskı kurarak veya zorla kendi inançlarına veya başka inançlara yönlendirmemek, kimseyi inancından dolayı kınamamak gibi yükümlülükler de getirmektedir. Dinî inanca dayalı örtünme, benimsenen dinî gösteren kıyafetler giyebilme özgürlüğü ise benimsenen dinî inancı gösteren giysiler aracılığı ile toplumda ayrışmalara neden olabilir ve toplum kesimlerinin ve bireylerin giysilerinden kendileri ile aynı inancı paylaşmadıklarını anladıkları kimseler üzerinde baskı kurmalarına; birbirlerinin din ve inanç özgürlüğünü zedeleyici, engelleyici davranışlarda bulunmalarına hatta kendi inançlarından olmayanları dışlamalarına yol açabilir.”

Mümkün dünyaların ihtimâl modalitesi (–ebilir), din özgürlüğünü sınırlamak için yeterli gerekçe değildir. Ahmet, Ali’yi hiç tanımamaktadır. Ahmet Ali’yi vurabilir. O hâlde Ahmet, tutuklanmalıdır. Çok açık bir şekilde bu akıl yürütme kullanılmıştır ama bu, mantıkça geçersiz (*invalid*) bir akıl yürütmedir. Başörtüsü takılması durumunda ortaya çıkması muhtemel olduğu iddia edilen durumların hiçbirine, üniversiteye başörtüsü ile girilebildiği 1989-1997 yılları arasında rastlanmamıştır. Üniversitelerde din özgürlüğü ile ilgili sorun, ramazan ayında oruç tutmayan öğrencilere

<sup>33</sup> Resmi Gazete, 22 Ekim 2008, sayı: 27032.

karşı yapılan saldırılardır ve bu sorun, başörtülülerden kaynaklanmamıştır. Başörtüsü, ayrılmaya ve baskıya neden olmadığı gibi, zedeleyici, engelleyici ve dışlayıcı durumlara da neden olduğu ile ilgili örnekler yoktur. Ancak başörtüsü yasağı ile bu olumsuzlukların birçoğu yaşanmaya başlanmıştır. Dinî sınırlamalar, dezavantaj meydana getirme kriterine göre belirlenmediği için, hem başörtüsü takanların hem de ramazan ayında oruç tutmayanların özgürlükleri ihlâl edilmektedir. Bu ihlâlin birincisi kamu otoritesinden, ikincisi ise dinî inanç sahiplerinden kaynaklanmaktadır. Optimalite kuralı, her iki ihlâlin de engellenmesini öngörür.

Diğer bir sorun, zorunlu din dersi uygulamasıdır. İlk ve orta öğretimde öğrencilere verilen din bilgisi eğitimi, anayasada yazılı olmayan resmî dinin (Sünnî-Hanefî) bilgisiyle sınırlıdır. Kamu otoritesi, din politikasını bu dersler ve Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinden yürütmektedir. Din eğitiminde kamu otoritesinin *sınırlarını belirlediği* Sünnî-Hanefî öğreti esas alınmaktadır. Mevcut uygulama eğitim veya öğretimden çok bir endoktrinasyondur. Diğer dinî inançlara yer verilmemesi nedeniyle de dışlayıcıdır.

Buna bağlı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, sorunun diğer bir parçasını oluşturur. Din, sadece Sünnî-Hanefî İslam inancı ekseninde yapılandırılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam dininin hizmetlerini Sünnî yorum etrafında düzenlemek için kurulduğundan diğer dinî inançlara karşı sorumluluğu yoktur. Diyanet İşleri Başkanlığı örneğinde olduğu gibi Türkiye’de devlet faaliyeti optimal sonuçlar üretir. Bireysel faaliyetlerin optimal ve üstü sonuçlar ürettiği durumlarda laiklik, düzenleyici bir ilke olarak işlev görür. Bireyler, davranışlarının başkaları üzerinden dezavantaj meydana getirdiğini görmeleri durumunda kendileri için ahlâkî yan sınırlamalara başvurmak zorunda kalırlar. Bireyler bunu yapmamaları durumunda hukukî sürece başvurulur. Ancak optimal ve üstü sonuçların devletten kaynaklandığı durumlar için bir çözüm yoktur. Nitekim optimum ve altı durumlarda bile devlet, dinî inanç ve pratiklere müdahale eder ve onları engeller. Türkiye’de laikliğin işlevi, farklı inançlar arasında barış ortamı meydana getirmek değil kamu otoritesi ile dindarlar arasında mücadeledir.

Laikliğin Türkiye uygulaması Sünniliğe odaklandığı için Alevîler, gayri Müslimler ve seküler bir hayat biçimi benimseyenler sürekli optimal ve üstü sonuçlara mâruz kalırlar. Bu kesimlerin sorunları, laiklikle irtibatlandırılmaz. Bu tutum, diğer dinî inançları olumsuz etkilemiştir. Resmî ideolojinin, sınırlarını kendisinin belirlediği “Müslüman Türk Milleti” oluşturma çabası, Özellikle Alevîlerin toplumsal hayatta dezavantajlı duruma düşmelerine neden olmuştur. Alevîler, dinî inançlarından dolayı bürokrasiye yeterince yer alamamışlar ve kendilerini dinî kimliklerini saklamak zorunda hissetmişlerdir. Özgün bir dinî inanç oldukları sürekli olarak reddedilmiştir. Cem evleri ibadethane sayılmamıştır. Bu nedenle Alevî köylerine Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla, Sünnî köylerine cami yapılmazken (çünkü halk camilerini kendileri yapar) Alevî toplumu karşı çıkmasına rağmen camiler yapılmış ve imamlar tayin edilmiştir.

Bu olumsuz durumlara rağmen Türkiye'deki Alevî toplumu, resmî ideolojinin tutarsız laiklik anlayışına sahip çıkmıştır. Alevî toplumunun laikliğe sahip çıkmasının temel nedeni, Sünnî toplumun kamu otoritesi üzerindeki etkisinin artmasıyla zaten dezavantajlı olan durumlarının daha da kötüleşeceği endişesini duymalarıdır. Bu endişe, aslında hiç de parçası olmadıkları dinî özgürlüklerle ilgili yasakları desteklemelerine neden olmuştur. Alevî toplumun kaygıları dikkate alınmaksızın Türkiye'de din özgürlüğü ile laikliği aynı kavramsal örgü içerisinde dâhil etmek güç görünmektedir. Çünkü bu kaygıları nedeniyle onlar, sekülerleşmeyi bir devlet politikası olarak gören ve laikliği, dinî "kamusal" hayatın dışında tutma hatta insanî bilinci dinden tamamen arındırmaya dönük bir aydınlanma projesi olarak algılayan az sayıdaki "elitlerin" baskıcı, dışlayıcı, agresif, çatışmacı, kısıtlayıcı anlayışlarına (belki de amaçlamadıkları şekilde) politik destek sağlamaktadırlar. Onların, aynı zamanda Alevî inancını da dışlayan bu laiklik yorumuna sahip çıkmalarının nedeni, tarihi kötü tecrübelerden kaynaklı güvensizliktir. Ancak optimalite kuralına dayalı bir ilişki, Alevîlerle Sünnîler arasındaki bu güvensizliği ortadan kaldırılabılır.

Laikliğin Türkiye uygulaması, en çok gayri Müslimleri olumsuz etkilemiştir. Birçok Hıristiyan cemaatin hukukî kişiliği tanınmamış ve Kilise statüsü altında örgütlenmelerine müsaade edilmemiştir. Kiliselerin mülklerine el konulmuş; gayri Müslimler, sürekli resmî ve kişisel baskılara ve takiplere mâruz kalmışlardır. Bu tür baskılar nedeniyle birçok gayri Müslim, vatanlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Örneğin 1934 Trakya Olayları'ndan sonra 45.000 Yahudi, vatanını terk etmiştir. Türkiye'de gayri Müslim anne-babalar çocuklarına, inançlarından dolayı dezavantajlı duruma düşmemeleri için Türk isimleri ya da telâffuzu Türkçe'ye yakın isimler vermekte ya da gayri Müslimler, gerçek isimlerini saklamak zorunda kalmaktadırlar. Bunlar, gayri Müslimlerin yaşadıkları sorunlardan sadece bir kaçıdır.

Laiklik ve din özgürlüğü dayatmacı yaklaşımlar değildir. Bunlar optimum yapılarıdır. Çünkü onlar bir dinin başka bir dinden üstün olduğunu iddia etmedikleri gibi kendileri gibi seküler bir yaklaşımın dinî inançlardan daha değerli olduğu şeklinde bir mukayeseye de girişmezler.

## Sonuç

Toplumlar, farklı amaçlar peşinden koşan bireylerden oluşur. Özgür ve açık toplumların doğasında bu amaç farklılıklarını kabul etmek vardır. Bireylerin inançlarının rasyonelliğine, genel kabullerle uyumlu olup olmamasına, çağa veya bilime uygunluğuna bakılmaz. Bu inançlar, birbirleriyle rekabet hâlinde olabilirler. Bu rekabetin sınırını, dinî inançlara göre yaşama, mülkiyet ve sağlık hakları gibi temel haklar belirler. Önceden bir sınır belirlemek, özgür toplumun doğasına aykırıdır. Her birey, amaçlarının peşinden koşarken ve bu çerçevede dinî inançlarına uygun yaşarken hangi davranışlarının başka inançlar üzerinde dezavantaj meydana getir-



diğini tecrübe eder. Bireylerin inançlarını özgürce yaşaması en doğal insanî durum olduğu gibi başkalarının da kendileri gibi özgürce inançlarını yaşaması gerektiğini anlamaları ve kabul etmeleri zor değildir. Hiçbir dindar, Berlin'in ifadesiyle Lenin, Troçki, Mao ya da Pol Pot olmak istemez.

Bir kimsenin dinî inanç ve davranışlarına uygun yaşarken başkalarının durumlarını kötüleştirilmesi, optimalite durumudur. Optimalite durumu, amaçları gerçekleştirmenin maksimum sınırınıdır. Bireyin dinî davranışı, diğer bireylerin inançlarında dezavantaj meydana getiriyorsa birey bu davranışıyla dinî özgürlüğünün en üst seviyesine ulaşmış demektir.<sup>34</sup> Kamu otoritesi, bu kriterin oluşturduğu sınıra riayet etmek zorundadır; ideal bir birliktelik kurma peşinden koşmamalıdır. Toplumu ortak erdemler etrafında birleştirme projesi, din özgürlüğünün ihlâl edilmesine neden olur. Bireylerin birbirleriyle ilişkilerinin oluşturduğu karmaşık ilişkiler ağı, onların bazı ortak değerler üretmesini mümkün kılar. Ancak bu ortak değerler, onların bireysel amaçlarının ve dinî inançlarının üstünde bir itibara sahip olamaz.

Din özgürlüğü ve laiklik, bireyler arası karmaşık ilişkilerin ortaya çıkardığı değerlerdir. Bunlar, bireylerin inançlarına alternatif olmadıkları gibi, onların inançlarının bir parçası da olmak zorunda değildirler. Onlar sınırlayıcı ilkeler değildir ve mutlak sınırları da yoktur. Laiklik ve din özgürlüğünün sınırını optimalite kriteri belirler. İnançların yapısına ve mahiyetine göre bu sınır değişir. Hayek'in ifadesiyle toplum hayatı bireyi yönlendiren kuralların "birbirleriyle tutarlı olmasına dayanmaz, gerçekleşebilmelerine imkân verdikleri farklı bireysel eylemlerin bağdaşabilirliği ile ilgilidir."

Din özgürlüğü ve laikliğin teminatı kamu otoritesidir. Kamu otoritesi, bunu bireylerin dinî inançlarının sonucu olan karmaşık ilişkilerden doğan bir denge olarak uygular. Laiklik, hayatı tüm yönleri ile belirleyen ve bireylerin dinî inançlarına alternatif bir düşünce değildir. O, farklılıkların bir arada barış içinde yaşamasını sağlayan, farklı inanç grupları arasında saygı esasına dayalı olarak ilişkileri düzenleyen ahlâkî, hukukî ve siyasal bir değerdir. Herhangi bir inancın diğer inançlar üzerindeki tahakkümünü engellemesi ve bir inancın dinî pratiklerini yerine getirirken diğerlerinin özgürlüklerinde bir azalmaya yol açmasının ahlâkî ve hukukî olarak kabul edilebilir olmaması nedeniyle laiklik ve din özgürlüğü, optimum değerlerdir. Laiklik ve din özgürlüğü arasında ters orantı yoktur. Onlar, birbirine alternatif olmadığı gibi dinî veya seküler yaşantının alternatifi de değildirler.

Laiklik, günümüzde tarihî tecrübelerden kaynaklanan farklı uygulamalardan uzaklaşarak 1993'teki Maastricht Anlaşması ile başlayan ve 2007'deki Lizbon Anlaşmasıyla devam eden Avrupa Birliği sürecinde ortak bir tahayyüle doğru gitmektedir. Bu tahayyülü yönlendiren temel düşünceler insan hakları, ifade özgürlüğü

<sup>34</sup> Burada bireylerin başka nedenlerden kaynaklanan (örneğin bir inancı benimseyen insanların sayısının diğerlerinden az olması, ekonomik durumlarının kötü olması gibi) dezavantajlılık durumları hesaba katılmaz.

ve din özgürlüğü bakış açısıdır. Bu sürecin en belirgin vurgularından biri, laiklik ve din özgürlüğünün birbirini sınırlayan bir anlama sahip olmadığı aksine birbirini tamamladığı düşüncesidir. Bu düşünce, devletin dinî ve din dışı gruplara karşı tarafsız olması ile bu gruplara mensup olan insanları hukukî ve siyasal alanda sadece bireyler olarak tanıması anlayışına dayanır.

Kamu otoritesi, dinî davranışların sınırını başkalarının durumlarında kötüleşmeye neden olmama kriterine göre belirler. Bu sınırı anlamanın yolu, farklı dinî inançların birbiriyle karşılaşması ve yüzleşmesidir. Toplumsal hayat, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini sınıdığı ve rekabet ortamının olduğu yerdir. Bu karşılaşma, yüzleşme ve sınama sonunda davranışların diğer inançlar üzerindeki etkileri görülebilir ve bu şekilde her dinî davranışın optimum sınırları ortaya çıkar.