

## LİBERAL BİR KÜLTÜRDE DİNİ ÖZGÜRLÜK MÜMKÜN MÜ?\*

### “IS RELIGIOUS LIBERTY POSSIBLE IN A LIBERAL CULTURE?”

David S. CRAWFORD\*\* / Çev. : Mehmet EVREN\*\*\*

“Dini özgürlük kavramının ne anlama geldiğini anlamaya çalışırken karşılaştığımız sorunlardan biri, siyasi ve hukuki liberalizm tarafından şekillendirildiren kültürün, kabul edilebilir kamusal söylemidir.”

1.

Bu panelin başlığını oluşturan soru, öncelikle “dini özgürlüğün” ne olduğunun bilinmesini gerektirmektedir. Asıl sorun konferansın temelini oluşturan konunun oldukça elle tutulamaz bir kavram olduğudur. Ne var ki, ifadenin kendisi bir anlam belirsizliğine davet çıkarmaktadır. Muhtemelen, antropolojik ve teolojik bir bakış açısından, eğer Augustinus’cu “tatminsizlik” veya *homo religiosus* kavramını ciddiye alırsak, “dini özgürlüğü” merkezi özgürlük realitesine kadar basite indirgemek isteriz. Ama elbette, ifade sadece antropolojik değil, aynı zamanda siyasi-

\* Bu metin ilk olarak 21-23 Şubat 2013 tarihleri arasında Amerika Katolik Üniversitesi Papa II. John Paul Enstitüsü’nde yapılan ‘İnsan Onuru ve Dini Özgürlüğün Yeniden Keşfi’ adlı konferansta sunulmuştur. Çeviriye esas alınan metin ise *Communio* dergisinde yayımlanmıştır Communio 40.2, pp. 422-437, Summer–Fall 2013 . © 2013 by Communio: International Catholic Review .

\*\* David S. CRAWFORD is associate professor of moral theology and family law at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family at The Catholic University of America.

\*\*\* Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

hukukidir. “Dini” somut olarak niteleyenin, bağımsız “özgürlük”le birleştirildiği gerçeği, “dini özgürlüğün” sadece siyasi-hukuki özgürlüğün alt-türleri olduğunu ortaya atmaktadır ve doğası itibarıyla dini olarak görülmemesinin nedeni bu mudur? Eğer böyleyse, dini özgürlük, özgürlüğün merkezi olduğu realitesi yerine birçok özgürlükten biri olarak davranılacaktır. İlk başta reddedilen şey, bu “özgürlüklerin” ilgili altta yatan özgürlüğün ileri adımları ve gelişimleri olması gerektiğidir. Bu şekilde anlaşılan bir “dini özgürlük”, hükümet tarafından garanti edilen “ilk” ve “en temel” hak veya özgürlük olarak değerlendirilebilir; fakat bu hala herkes için haklar veya özgürlüklerden biri olacaktır.

Hiç şüphesiz, modern devletin karmaşası ve teknolojik gücündeki artışla birlikte, insan hareketleri üzerindeki sürekli büyüyen düzenleyici ve bürokratik gözetimle kendisine tayin edilmiş insanların iyiliği sorumluluğunun tüm yüküyle, bu haklar ve özgürlükler (dokunulmazlık veya istihkak halini almış olsun olmasın) çoğalarak artmaya devam edecektir. Bu çoğalarak artma, temel özgürlüklerin (en geniş şekliyle kabul edilen) tanınması ve güvenliğine yönelik sürekli bir artış teşkil etse de etmese de bunlardaki azalma (detaylı tanım ve düzenleme yoluyla) bir başka soru işaretidir. Eğer bu, gerçekten sadece birçok “özgürlük”ten biri ise her iki durumda da “dini özgürlük için sonuç, liberal hakların genel hukuki kutsiyeti içerisindeki yerini gittikçe daha da küçüldüğü şeklindedir.

İşaret ettiğim noktayı görebilmek için, ‘Gösterim A’<sup>1</sup> da yer alan Sağlık ve İnsani Hizmetlerinde (HHS), gebelik önleyici hizmetler<sup>2</sup> üzerine kopan son tartışmalar yardımcı olacaktır. Eğer yukarıdaki nokta doğruysa, Kilise ve liderlerine sunulan çelişkili problemin açıklanması çok uzun sürebilir. Bu noktada piskoposlar zor bir duruma düşmektedir. Bu tartışmadaki mevcut tek tutunma noktası, dini özgürlük kavramı olarak görünmektedir. Dini özgürlük kategorisi, yetkinin istihdamla ilgili olan Kilisenin otonom düzeni ve faaliyetlerine dışarıdan müdahalesi temelinde geçerliymiş gibi görünebilir.

Ne var ki, eğer dini özgürlüğün merkeziliği ve bir medeni hak olarak azaldığı doğruysa, aynı şey bir kaldıraç noktası olarak kullanılabilirdiği gerçeği için de geçerlidir. Mesela, eğer gebelik önlemenin serbest olması kadınlara insan kaynakları piyasasında eşit konum ve erişim sağlayacaksa ve eğer Kilise ve dini odaklı teşekküller bu piyasaya işverenler olarak girerlerse, “dini özgürlük” iddiası, diğer temel haklarla birlikte doğrudan tartışma konusu haline gelir. Bu iki hak arasında nasıl denge kuracağız? Her zaman olduğu gibi bu denge, sebep sonuç ilişkisinin temel noktası haline gelmekte; öyle ki, bir biriyle rekabet eden hakları veya ilgi

<sup>1</sup> Çevirenin Notu: 21-23 Şubat 2013 tarihleri arasında Amerika Katolik Üniversitesi Papa II. John Paul Enstitüsü’nde yapılan ‘İnsan Onuru ve Dini Özgürlüğün Yeniden Keşfi’ adlı konferansta gösterilen veriye ulaşamamıştır.

<sup>2</sup> Bu görev 2010 Ekonomik Bakım Yasası mevcut yönetimin yasamadaki başarısının uygulanmasının bir işaretidir.

noktalarını kapsamakta ve onları yönlendirerek aralarındaki çelişkiyi çözmektedir. Birçok Katolik, bu amaçla hassas sebep-sonuç ilişkisi-doğa kanununu- işaret etmekten çekinmez. Doğa kanunu en az iki şekilde oyuna katılabilir: ilk olarak, “dini özgürlüğün” diğer haklarla ilgili destekleyici durumuyla ilgisi; ikinci olarak, gebelik önlemenin faydalı ve faydalı olmayan veya bunun hukuki durumuyla ilgisi.

Bunların ilkinin göz önüne aldığımızda, “din”in hem toplumun ortak iyiliğinin hem de bireyler olarak vatandaşların iyiliğinin ve gelişiminin ayrılmaz dâhili bir parçası olduğu tartışılabilir. Gerçekte de prensipte dini inancın hiçbir zaman zora koşma olmayacağını ve böylece, vatandaşların dini reddetmede bile özgür olduklarını kabul ederek, dinin insanların temel iyilikleri için olduğunu, her ikisinin de diğer temel kişisel ve kültürel iyilikler doğurduğunu ve düzenlediğini tartışılabilir. Böylece, bir biriyle rekabet eden hakların birinin diğerine karşı geldiğinde, dinin toplumda benzersiz bir konuma sahip olduğunu ve özel korumalara, muhtemelen daha çok bir önceliğe uymak zorunda olduğu sonucuna varabiliriz. Ne yazık ki, bu tür bir tartışma sadece Katolik kitle üzerinde geçerli olmakta ve günümüz liberal kültür için bir bütün olarak gücünü kaybeden bir ikna yeteneğine sahip gibi gözükmektedir. Gerçekte, düşünen inanç sahibi olmayan insanlar veya ateistler şu sonuca varabilirler kamu yararından uzak olduğu için din topluma zarar vermektedir ve vatandaşların bundan kurtulması gerekmektedir. Bu yüzden, bu sorun birçoğumuz tarafından bariz şekilde anlaşılırken, mevcut tutarsızlığa bağlı olarak ortaya çıkan daha kapsamlı tartışma içerisinde sadece duymazlıktan gelmektedir. Ortaya çıkan sonuç ise “ilginç şekilde” fazla çekici gelmeyen tartışmaların süregiden bir tekrarıdır.

Elbette, bu doğrultular boyunca tartışmayı izlersek, sorunun gerçekten “dini özgürlüğü” ilgilendirdiğini öngörebiliriz. İlginçtir ki sadece küçük bir grup tartışmaya<sup>3</sup> bu şekilde katılmanın paradoksal boyutunu fark edebilmiştir.

Kilise ve önderleri dini özgürlük kategorisine işlerlik kazandırmak konusunda kendilerini sınırlandırılmış hissederken, gebelik önlemenin iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusu Katoliklere göre doğa kanunlarından biridir. Buna göre, eğer “dini” kelimesini dar anlamda alırsak, Katoliklerin büyük kısmı, bu sorunun tam olarak da “dini” olmadığını düşünmektedir. Tüm bunlardan sonra, gebelik önlemenin reddedilmesi, bir “Katolik” ahlaki kapsamında özel bir husus olarak değerlendirilmez, fakat insan varlıkları evrensel bir gerçek olarak değerlendirilir. Buna göre, bir kimse Kilise liderlerinin soruna “dini özgürlük” bakış açısı noktasından ziyade gebelik önlemenin iyi veya kötü oluşu bakış noktasından yaklaşabileceğini düşünebilir. Bu durum elbette bizi kanun ve ahlak veya medeni kanun ve doğa kanunu arasındaki ilişki hakkındaki tartışmaya geri götürecektir, muhtemelen gebelik ön-

<sup>3</sup> Onlardan biri Profesör Patrick J. Deneen: “Religious Liberty?” *Front Porch Republic* 16 February 2012 , <http://www.frontporchrepublic.com/2012/02/religious-liberty>.

lemenin kanuni veya kanun dışı (elbette kanun ve ahlak arasında bir ayırım olduğundan) olmasıyla alakalı olmayacak, fakat bunun topluma veya bireylere zarar verip vermemesiyle ilgili olacaktır. Bunun mecburi bir hizmet olması gerekmekte ve bu bağlamda devlet, kurumları Katolik veya bir başkası olsun, teşvik etmeli mi, edebilir mi konusunu içerecektir.

Yine, mevcut tartışmada yararlanılan dini özgürlük kategorisinin mevcut tartışmada kullanılması, Kilise liderlerinin gebelik önlemenin iyiliği veya kötülüğü sorusunu bir yana bırakarak, bir bütün olarak bireyler mi yoksa toplum için mi olduğunu göstermektedir. Buna karşın, temel inançlarda kilise otonomisinin yalın şekilde yerleştirilmesi için sorunun kültürel olarak indirgenmiş kavramını kabul etmişlerdir. Bu durumda, istihdam uygulamalarını nasıl etkileyebilirler. Ne var ki Kilise hiçbir zaman tüm medeni kanunlardan istisna tutulduğu iddiasında bulunmamıştır. Kilise niçin bundan muaf olmalı? Buna göre kaçınılmaz olarak, içerisinde doğa kanunu sebep-sonuç ilişkisinin bu çelişkiyle ilgili olabileceği, gebelik önlemenin ahlaki durumuyla ilgilenen ikinci bir yola yönlendirilmekteyiz.

Buna göre, Kilisenin bakış açısından durumun mantığı, gerçekte gebelik önleme üzerine doğa kanunu sebep sonuç ilişkisinin kendisinin otonomi iddiasının ardında gizlendiğini ortaya atmaktadır. Emir, mesela dindar olanlar da dâhil çalışanların tam olarak bu doğa kanunu sonucu arka planı dolayısıyla emeklilikte avantajlar verme zorunluluğundan oldukça farklı olsun. Bu yolu halkın göz önünde izlemeyen Kilise liderleri en azından kendi değerlendirme yargılarına göre yapamayacaklarını ortaya koyarlar. Bariz şekilde, kültür için asıl önemli sorunu ilgilendiren doğa kanunu tartışmalarının, dini özgürlüğün önemi için olanlara göre daha az makul görülmektedir. Harekete geçirilmesi gereken dini özgürlük kategorisi böylece kendisini ortaya çıkarmaktadır. Eğer soruya, gebeliği önlemenin kendisine ait iyi veya kötü yanlarıyla ilgili altta yatan (doğa kanunu) gerçek noktasından yaklaşılamazsa, buna göre, sorunun sadece devletin kendi düzenlemelerine uymak zorunda bırakma otoritesi seviyesinde yaklaşılmalıdır. Böylece, gerçek ve iyilik sorunu olmaktan ziyade, görüldüğü üzere soru sadece Kiliseyle, ilişkili olduğu otoriteler konusunda, güç ve otonomiyle alakalı soru yönüyle ilgili olabilir. Eğer Kilisenin konumu, iyi yönlerle ilgili arka plandaki doğa kanunu tartışmasını işaret ederse, ama Kilise soruna sadece nispi güçlere (otonomiye karşı devlet otoritesi) indirgeme şeklinde davranmaya zorlarsa, Kilisenin konumunda seviyesi düşürülemeyen bir çeşit gerilimle yalnız bırakılmış oluruz. Gerçek hayatta, Kilise, gebelik önleme üzerine kendi öğretisinin bir tür egzotik ve temel olarak rasyonel olmayan (ve muhtemelen insani olmayan) "Katolik ahlakı"<sup>4</sup> şeklinde bir davranış sergilemelidir. Diğer bir deyişle, kendi reaksiyonu şu noktaya indirgenmiş gibi gözükabilir: "Sizden inancımızı anlamanızı bekleyemeyiz, fakat bize saygı duymanızı bekleyebili-

<sup>4</sup> A.g.e.

riz.” Bu noktada eğer doğa kanunu, sebep-sonuç ilişkisi bir zemin kazanamıyorsa, varsaymaya başladığımız şekliyle, bir biriyle çatışan haklar arasında bir arabulucu olarak hizmet edemez. Bunun yerine, korunma arayan dünya görüşlerinden birinin *içeriklerini* meydana getiren parçalardan birine ve dışarıdan rasyonel zemine sahip olmadığı düşünülen bir içeriğe indirgenir!

Ne var ki, “dini özgürlük” gibi bir biriyle çelişen haklara ve diğer yandan “sağlık hizmetlerine eşit erişim” veya “iş gücüne tam katılım” veya “cinsiyetler arası eşit muamele ve davranış” hususlarına çözüm sunar gibi gözüken başka bir tür rasyonel görüş bulunmaktadır. Ve ne yazık ki yeterli ikna gücüne sahip olan bu ikinci tür rasyonelitedir. Bu alternatif, bir biriyle çelişki içerisinde bulunan haklar arasında arabuluculuk yapmaya çalışan: nihai olarak rasyonel olmayan tikelci inançlar (veya “teolojik” veya “metafiziksel” veya “ahlaki” gerçek iddiaları: hepsi aynı yere gelmektedir) olarak muamele edilenleri korumakta; diğer sosyal faydalara erişimde eşitlik için kamusal olarak rasyonel endişelerden köklerini almaktadır. Tartışma bu şekilde bir çerçeve içerisine alındıktan sonra, hangi haklar kümesinin ağır basacağı barizdir. Dini özgürlükten kaynaklı tartışma, nihayetinde kaybetmesi olası olan diğer bir deyişle, tartışmadır çünkü kendi derinde yatan temellerini kamusal akıl bağlamında anlaşılabilir şekilde ifade etmede başarısızdır. Bu konuya dayanan çelişki, dini özgürlüğün anlamını anlamaya çalışırken son derece temel bir problemi vurgulamaktadır. Kültür siyasi ve hukuki liberalizm tarafından meydana getirildiği durumda, bu kamu söyleminin kabul edilebilir bir şekil sorunudur. Kilise kendisini ve kamu alanındaki rolünü “insanlık alanında uzmanlık”<sup>5</sup> olarak anlar. Eğer Katoliklik için kültürü şekillendirmek temel öneme sahipse, önermek için arayışta olduğu şekil tam olarak “uzmanlık” veya bilgi üzerine temellenir. Gerçi, siyasi ve hukuki liberalizm kendisini tam olarak şekle direnme olarak ispatlamıştır. Aslında, yukarıdaki ifade Kilise ve daha geniş kapsamlı kültür arasındaki gittikçe artan çatışmalı ilişkinin özellikle bir insan bireyin kimlik sorusuyla ilişkili olarak doğduğunu ortaya atmaktadır. İşte tam bu noktada Kilisenin önerileri çekicilik kazanmaktan uzaktır.

Ne var ki, ironik bir şekilde, Kilisenin kendi otonomisini ve dâhili düzeni (HHS'nin zorunlu kıldığı durumda görüldüğü üzere) kurmadaki yetersizliği, rasyonel insanlık görüşünü kamuya açık olarak sunabilme konusundaki daha temel yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden aslında, Kilisenin kültüre bir şekil vermek olarak adlandırıldığı üzere, kendi algısını terk ederek kültürel getto içerisine çekilme kabiliyeti, gerçekte ne olursa olsun ilgili her yolla kamuya açık şekilde kendi heveslerini söylemlendirmeden vazgeçmeye karşı radikal bir şekilde meydan okunmuştur. Diğer bir deyişle, Kilise, sosyal veya siyasi bakış açısından ger-

<sup>5</sup> Paul VI, Address to the General Assembly of the United Nations 4 October 1965 , 1: AAS 57 1965 , 878; cf. Encyclical Letter *Populorum progressio* 26 March 1967 , 13: AAS 59 1967 , 263–64.

çekten önemli olan bir şeyi etkilemediği sürece kendi tuhaf yolunda devam etme konusunda serbesttir. Bu durum, Kilise için gerçek bir kriz anlamına gelmektedir çünkü bu Kilisenin kendi öğretilerinin ve inanışlarının gerçek dünya ile ilgili sonuçlarına inanmak en tabii doğasıdır (çünkü kilisenin öğretileri zararsız şekilde “teolojiktir”), kilise aynı zamanda “dışa dönük” unsurlarca yönlendirilirken, her zaman “içe dönük” kalmaz. Bu bütün çetrefilli sorun bize, Kiliseyi sessizleştiren kamu rasyonalitesinin anlamı ve en derin temelini daha net şekilde anlamamız konusunda meydan okumaktadır.

## 2.

Rasyonalitenin bu şeklini hedef alabilmek için, muhtemelen John Rawls’ın çalışmasından daha iyi bir yer bulamayız; iki sebepten, ilki bir Amerikan filozofu olarak sahip olduğu üstünlüğü, ikincisi ise kamusal nedensellik konusu üzerindeki etkisi.

Eğer liberalizm çoğunlukla “çoğulculuk” bariz gerçeğine ve büyük canlılık yaratacak doğasına yönelik verilmiş gerekli *yanıt* olarak haklılaştırılırsa, Rawls’ın bize kendi kitabında<sup>6</sup> “siyasi liberalizm” olarak ifade ettiği bilgi sivil bir iyiliktir. Konuya girerken, çoğulculuk liberal kurumlar<sup>7</sup> altında çalışan insan nedeninin “doğal çıktısıdır”.

Bir felaket olmaktan uzak bir şekilde, böylece, çoğulculuk sağlıklı siyasi düzeyin ve meydana getirdiği toplumun bir işaretidir.<sup>8</sup> Bu husus, her biri iyi ve gerçek kavramlarına kendi “kapsamlı” kavramlarından ulaşan vatandaşların ortaya koyduğu bir üründür. Gerçekte bu, Rawls’ın kişileri ahlaki bireyler olarak gördüğü anlayışın temelinde, vatandaşın temel görevidir. Mesela birine görev vermek, bir başkasının görevidir; birinin sonu, bir diğerinin sonudur.

Tekçilik tarafından vurgulanan tirancılığı önlemek için, düşünülen kişilik kaynağına özgürlük tam olarak yerleştirilmelidir. Fakat bu tez, özgürlük, doğruluk ve iyilik arasındaki ilişkinin açık bir kavrayışı içerisinden köklerini almaktadır. Doğru ve iyi, özgürlüğün dâhili düzeni olarak öngörülmezler, ama bunun harici sınırları olarak görülürler. Bu yüzden özgürlük boş veya önemsiz özgürlük olarak anlaşılır. Bir özgürlük en temelde “A” veya “B,” “X” veya “Y” seçenekleri arasında engellenmemiş tercih olarak anlaşılır çünkü Rawls için kişiler olarak görevimiz kendimize kendi görevimizi vermektir. Bu engellenmemiş seçenek, en nihai şey konusundaki anlayışımıza ulaşmamızda temel teşkil eder yani, özellikle insanla ilgili unsurlarda, bunların anlamlarını ilgilendiren büyük sorulara yanıt vermek gibi. Böylece,

<sup>6</sup> John Rawls, *Political Liberalism* New York: Columbia University Press, 2005 [expanded edition] .  
Çevirenin Notu: Türkçesi: John Rawls2007 , Siyasal Liberalizm çeviren; Mehmet Fevzi Bilgin, Yayınevi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>7</sup> A.g.e., 441.

<sup>8</sup> A.g.e., xxiv.

Rawls'ın özgürlük kavramının siyasi düzenine yerleşimi, özgürlüğün doğası hakkında bir ön yargıya neden olmaktadır; mesela kendi tezinde kısmen gömülü olan siyasi antropoloji içerisinden geçen kendi yoluyla işleyen bir yargıda bulunma gibi.

Artık Rawls aynı zamanda siyasi liberalizmi, siyasi ahlak olarak ele almaktadır. Yazar, “siyasi liberalizmin” prensiplerinin sadece *yaşayış tarzı* bağlamında anlaşılması gerektiğini, aynı zamanda uygun şekilde adil ve siyasi adalet kavramına tekabül eden temel olarak alınması konusunda ısrarcı olmuştur. Her şeyden önce bu, insanları çeşitli sosyal ve siyasi değerlerin avantajlı noktasından daha iyi duruma getirmektedir çünkü çoğulculuk vatandaşları bütüncül bağlamda iyilik ve doğrunun çoklu kavramlarıyla kuşatır ve vatandaşların daha liberal ve daha hoşgörülü olmasıyla sonuçlanır. Fakat siyasi ahlakçılık olarak, bu aynı zamanda kamu rasyonelliği şeklini de önermektedir.

Yazarın düşüncesinin bu özellikleri, Rawlsçı siyasi liberalizm düşüncesinin kendisinin –kendi niyetlerine karşı şekilde<sup>9</sup>- belirli nihai bakış açısını doğru ve yanlış, sadece siyasi doğru ve iyi değil, aynı zamanda tamamen insani doğru ve iyile birlikte temsil edip etmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Kendi şeklini verdiği kamu rasyonelitesi buna göre, gerçekte tam insani doğru ve iyi anlayışı içerisinde kök salmış olabilir. *İnsan bireyinin kim ve ne olduğuna dair açık bir anlayış içerisine kök salmış olabilir.* İnsan kişiliği, her hangi bir şey olmadan önce, bir seçici bir kişidir.

Ben “ben onun niyetine karşı olarak”şunları söyledim çünkü bu nokta, farklılaşan veya hatta rekabet eden ama makul seviyede insan doğrusu ve iyiliğini tüm kavramları, yani Rawls'ın “kapsamlı doktrinler” olarak adlandırdığı her hangi biri üzerinde zorlayıcı veya ayrıcalık sağlayıcı olmadan aracılık etme imkânı arayan etkileşime girebilecek siyasi liberalizmin tam çekirdek noktasıdır. Düşüncesinin kökeninde, uygun siyasi veya uygun kamusal nedenlerin hiçbir zaman kendilerinin belirli tek bir kapsamlı doktrin somutlaşamayacağı prensibi bulunur. Bunun yanında, Rawls için uygun siyasi ve kamusal neden her zaman her hangi bir kapsamlı doktrinden bağımsız olarak haklı gösterilebilir. Yani bir kimsenin sadece kapsamlı şekilde ifade etmesi normalken, gün sonunda bu anlayışın rasyonel olarak kapsamlı inanıştan ayrılabilir durumda olmasına rağmen yine de kamusal olarak inandırıcıdır. Bu Rawls'ın siyasi liberalizmin “koşul”u olarak adlandırdığı şeydir. Elbette koşul, eğer uygun şekilde siyasi söylemin parçası olarak kalacaksa, kamusal nedenleri kapsamlı olarak doğru ve iyi sorusundan ayıran bir çeşit kapsamlı doktrin olması gerekmektedir. Bu son işaret edilen noktanın çıkarımları, Rawls adaletin siyasi ifadesinin ileri sürülmesinde taahhüt eden vatandaşların şartlarının doğasını açıkladığında açık ve seçik hale gelmektedir. Vatandaşların siyasi söyleme katılabilmesi için, makul kapsamlı doktrinlere sahip olmalıdır. “Makul olma”,

<sup>9</sup> A.g.e., xxiiiv.

bize söylenene göre, işbirliğine dair adil şartları önermek ve kabul etmek anlamına gelmektedir. Elbette, “adil olmanın” ne anlama geldiği sorusu hala açık bir şekilde kalmış olmasına rağmen, her hangi mütevazı bir din, felsefe veya genel insan sağduyusu kendi adalet anlayışı içerisinde adil olmayı öngörülebilir şekilde kucaklamalıdır.

Fakat Rawls makul olmayandan bahsetmeye başladığında, diğer taraf ortaya çıkar. “Makul olayan” kapsamlı doktrinler, siyasal “tüm gerçekle” ilgili tuttuğu gibi sınıflandırılır. Yani başka şekilde söylemek gerekirse, makul olmayan doktrinler, siyaset bir derece gerçek manada “bütün gerçek” içerisinde köklerini alıyorsa veya somut şeklini buradan alıyorsa “alakalı” olduğudur. Yazar bunu, “Siyasi liberalizm siyasallığın bütünsel gerçek bu ısrarı demokratik vatandaşlıkla ve meşru kanun fikriyle uyumlu olduğu nazarıyla bakar.”<sup>10</sup> Böylece, yazar bir emrivakiyi etkileme imkânı arayan kimselerin siyasal söylemin bir parçası olamayacakları sonucunu ortaya koymaktadır. Elbette Rawls, bu bağlamı sadece Devlet gücünü istekli olmayan bir nüfus üzerinde gösterenler üzerine işaret eder.<sup>11</sup> Ne var ki, Rawls’ın düşüncesi burada sadece tiranları ve diktatörleri içine almaktadır. Gerçekte, tüm gerçeği bir siyasal soru olarak reddetmesi, sadece uygun şekilde siyasal olduğu müddetçe siyasal söylemin kapsamlı şekilde doğru ve iyi hakkında *olamayacağı* daha genel prensip üzerinde değişkenlik göstermedir. Böylece bütünsel gerçeği siyasallığa dâhil eden kişilerin siyasal söylemden dışlanması, liberal görüşlerin mantığına göre sadece kamusal nedenin temelini ifade ediş yoludur. Diğer bir şekilde söylemek gerekirse, siyasal söyleme girebilmek ve bu söylemde meşru bir katılımcı olarak yer edinebilmek için bir kimsenin hem siyasal hem de adil liberal anlayışı hali hazırda benimsemesi gerekmektedir.

Bu yüzden, kapsamlı arkaplanımda belirttiği gibi insan iyilikleriyle ilgili bir öneride bulunabilirim. Fakat nihayetinde bu iyilikleri siyasal veya hukuki alanlarla ilişkili olduğu sürece kamusal nedenselliğin standartlarına göre sunmalıyım. Ancak bu, kamusal nedenin etkin şekilde sadece liberal kamusal neden olduğu müddetçe kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez. İfade etmek gerekirse, kamusal neden özgürlüğün üstünlüğünü kendini gerçekleştirmede engellenmeyen bir seçenek olduğunu varsayar. Böylece önerilen kamusal, siyasal veya hukuki olarak alakalı olan “iyiler”, bu ilgisiz özgürlük hissi içerisinde köklerini bulan iyilikler olmalıdır. Diğer bir deyişle, liberal olamayan gerçek, iyilik ve özgürlük hakkındaki en derin inanışlarının detaylandırması olarak kendi siyasal ve adil bakış açılarını ifade edemeyen bu kapsamlı doktrinler, her zaman makul olmayan bir görünüme sahip olacak ve elbette siyasiyadan tümünden vazgeçecekler veya siyasaya yönelik inanışlarıyla ilişkisine göre vazgeçeceklerdir.

<sup>10</sup> A.g.e., 447.

<sup>11</sup> A.g.e., 442.

## 3.

Elbette, Rawls, politiğin doğasıyla ilgili tezinin, toplumun, kültürün veya kişinin daha geniş anlayışlarıyla ilgili olarak nötral durumdan oldukça uzak olduğunu son derece farkındadır. Yazar mesela her “kapsamlı doktrin” siyasi liberalizmin altında gelişemeyeceğini belirtme konusunda son derece isteklidir. Bu tür doktrinleri benimseyenlerin, bunların kendi inanışlarını yansıtamayabileceklerini beklerler. Rawls’a göre bu, siyasi olarak adil bir toplumda sadece katılımın bir bedelidir.

Bir kimse, kamusal nedensellik ve koşul prensiplere göre birinin kendi adalet kavramı önerebilir; eğer bunlar siyasi liberalizm içerisine kendi makul olabileme standardıyla birlikte dâhil edilemiyorsa, ama birinin aynı zamanda bir başkasının en derin inanışına karşı kaçınılmaz şekilde kayıtsız kalmayı kabul etmeye karşı istekli olmalıdır.

Burada en az iki gerçek açıklanmıştır. Birincisi, Doktorlar, D.C. Schindler ve Michael Hanby<sup>12</sup> çalışmalarında geliştirdiği konulara uygun olarak, Rawls siyasi liberal düzeni üstü örtülü şekilde, aslında çeşitli kapsamlı doktrinlerin uyum gösterdiği veya gösteremediği daha üst gerçekçilik seviyesinden görmektedir. Elbette, siyasallaşmanın gerektiği gibi siyasallık içerisinde kalacağı ve kapsamlı doktrine uyum gösterdiği yönündeki tartışmasının en büyük yüküydü; bundan ziyade, ölçülmesi gereken ve siyasi liberalizmle ilgili olarak başı dönen kapsamlı bir doktrindir. Bu gerçek, önceliğin söylendiği gibi sadece siyasi öncelik olduğu gibi masum bir şekilde sunulmuştur. Olabildiği kadar, kapsamlı doktrinlere gerekli olan yeri ayırma görevini üstüne alarak, Rawls’ın siyasal ifade ettiği gibi, devlet etkin şekilde bunları düzenlemekte, nitelemekte ve gözden çıkarmaktadır.

Böylece, gerçek şekilde ve insanların düşüncelerinde, daha kuşatıcı bir gerçeğin devletin olduğu üstü kapalı bir anlayış bulunmaktadır. Bu yüzden, gerçek bir yolla, insanların akıllarında, devlet ve siyasi düzen, “kapsamlı doktrinlerin”, özellikle dini olanların, şimdiye kadar doldurdukları düşünülen kültürel ve sosyal alanı doldurmaya başlar. Gerçekte, siyasi liberalizm, kendi safi mantığına ve yapısına göre yapı kurmaya yardımcı olamaz fakat etkin şekilde dini inanışı yerinden etmektedir. Bu hususu mevcut makalenin tartışma konusunu yansıttığı gibi, ait olduğu bağlamda yeniden yerli yerine koymak için, her hangi bir sosyal ve kültürel olarak kabul edilebilir rasyonel halini tamamen sağlamasa da buna adım atabilir.

İkincisi, Rawls kamu ve özel arasında, özel ahlakın şüpheli olamayacağını, kamu veya siyasi ahlakın bulunabileceğini bariz bir ayrımla açıklarken, yukarıdaki çalışmanın öne sürdüğü üzere ve Rawls’ın temel olarak ifade ettiği üzere en sade şekilde ifade edilmiştir. Ahlak, hepsinden öte rasyonel unsur üzerine temellen-

<sup>12</sup> D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good: The Totalitarian Logic of Self-Limitation,” *Communio* 40 Summer– Fall 2013 : 577–615, and Michael Hanby, “Absolute Pluralism: How the Dictatorship of Relativism Dictates,” 542–576.

mektedir.

Kamusal olarak rasyonel, fakat bireysel olarak irrasyonel olan veya kamusal olarak irrasyonel, bireysel olarak rasyonel olan ahlakçılıktan bahsedilebilir mi? Buna göre bir kimse, altında vatandaşın barışçıl şekilde kendi en derin inanışlarına karşı kayıtsızlıkla yaklaşımı kabul etmeye istekli olmak zorunda olduğu koşullar hakkında kendisine sormalı mıdır? Bu vatandaş daha çok şunu söylemelidir; bir devrimi başlatın mesela bu Rawlsçı bir siyasi ahlakçılığın ve onun insan aklının hegemonyasına yönelik eğiliminin temsidir. Gerçekte, tam olarak siyasi liberalizm bir ahlakçılık olduğundan, birinin uzun dönemli inanışlarının sadece kendi inanışlarına sahip olmayla tatmin olamadan değil, daha ziyade kültürel olarak ilişkili, özü itibarıyla savunulabilir olarak kendi feragatlarının doğruluğu ve gerekliliği kabul etme ile riske girdiği zaman yeterli görülecekmiş gibi görünebilir. Elbette, Rawls'ın ve genellikle bu sonuçları yumuşattığı liberalizmin çeşitli yönleri içerisinde kaynaklar olduğu anlaşılmalıdır. Siyasi liberalizmin aşağı yukarı doktrinsel olarak açıklanamayacağı şeklinde bir şey ileri sürme niyetinde değilim. Benim ifade ettiğim nokta daha çok kendi çekirdek özgürlük anlayışının anlamı ve bunun konumlandırılması içerisinde bunun daha çok bir liberal siyasi düşüncenin mantığının bir parçası olduğu ve bunun yukarıda tanımlanan doğrultuda ilerlemeye eğilim göstereceğidir. Böylece, daha yumuşak versiyonlar bile, Katolikliğin makul bulma ihtimali olan şeyi tehdit eden bir iç mantık geliştirme eğiliminde olacaktır.

Yukarıdaki iki noktayı resmetme yoluyla kişiye özeline kamu nedenselinin demokratik prensiplerinden kendi görünür izolasyonuna bağlı olarak Rawls'ın siyasi liberalizmin aile içerisinde ataerkil yapılara izin verebileceği ve hatta sağlamlaştırabileceği şeklinde feministlere yönelik cevabına dikkat çekmeye değer. Bu noktada, liberal olmayan ilişkiler için bir derece hoşgörünün diğer önemli prensipleri korumak için gerekli olduğu doğrudur (gönüllülük esasında kaldığı müddetçe), ne var ki bu yapılar zamanla siyasi liberalizmin içerisinde daha geniş prensiplerin etkisiyle çözüleceği hususunu tartışmıştır. Yazar konuyu haklı olarak ifade ederken, aile daha geniş kültürden izole olmuş bir şekilde düşünülemez ve geniş kültür savunucusu olduğu siyasi kültüre karşı nötral kalmayacaktır. Diğer bir deyişle, Rawlsçı devlet, aile ilişkileri gibi liberal olmayan ilişkilere kendi bağlamında ihtiyat için (mesela bireysel haklar, kişisel mahremiyet, dini özgürlük vb. gibi risk durumdaki diğer liberal değerlerin hatırına) hoşgörülü yaklaşacak, ama hoşgörülen liberal olmayan ilişkilerin zamanla ortadan kalkacağı şeklinde ağır basan düşüncenin, çevreyi saran kültürün baskınlığı altında siyasi liberalizm ve eğitim gibi buna ait kurumlar içerisinde şekillenmektedir.

#### 4.

Şimdi "Gösterim A" ya HHS koşul çelişmesine dönelim. Bahsettiğim gibi, Kilise için problem, kendisini sahip olduğu "dini özgürlük" iddiasını temel alarak, kabul edilebilir kamusal neden formu olarak hizmet edebilecek şekilde ifade edememe-

siydi. Kilisenin doğa kanunu nedenselliği, insan iyilikleri önermeye bağlı olabilir— mesela, dinin iyiliği veya insanın gebelik önleyicilerin kötülüğüyle ilgili iyiliği. Fakat bu iyiliklerin bir insan kişiliğinin kim ve ne olduğu hakkında kamusal neden içerisinde ifade edebilme yeteneğini önceden görülebileceği şekilde gelişmesi oldukça zor olabilir. Örneğin, sadece kendi-kendini gerçekleştiren özgürlük öznesi yerine insan öznesinin “*corpore et anima unus*”<sup>13</sup> olarak entegrasyonu hakkında bir şey söyleyemiyorsak, gebelik önlemenin en azından ahlaki açıdan şüpheli olduğunu tartışmak zor olabilir. Ama gördüğümüz üzere, bu temel soru hakkında pek fazla söyleyebileceğimiz bir şey yoksa buna göre, “dini özgürlük” sorusu sadece rasyonel olmayan otonomi hakkının, meşru kamusal nedenin liberal kavramları bağlamında hali hazırda ifade edilebilen bir başka hak üzerine veya ona karşı yerleştirilmesi haline gelir.

Liberalizmin, siyasi söylemin “bütün gerçek” hakkında olabileceği fikrinin temelde reddi bariz şekilde siyasalın eşyanın doğası hakkında olabileceği fikrinin reddi olacaktır. Liberalizmin, bütünü sorularına üstün şekilde özgürlük önceliği, “ne” sorularının, bu durumda ve özellikle hangi kişi ve kiminle ilgili sorularının bir ertelemesi anlamına gelir. İnsan kişiliğinin kim veya ne olduğunu söylemek için doğa veya antropoloji üzerine yerleşmek, gerçek veya iyinin kapsamlı kavramlar sorusunun yerleştirilmesini gerektirebilir. Bir şeyin ne olduğunu söyleyebilmek, onun mükemmeliyetinin, tamlığının veya iyiliğinin ne olduğu sorusuna bir yanıt önermektir. Bu yüzden, bu durum bütünsel gerçek ve bütünsel iyilik sorusunu yerleştirmek olabilir. Gerçekte, bir kimsenin kendi kapsamlı doktrinini seçme özgürlüğü, kişinin gerçeği anlayışı gibi bir noktaya ulaşma özgürlüğüne yol açmaktadır. Böylece, daha önce söylediğim gibi, siyasi ve hukuki amaçlar doğrultusundaki siyasi liberalizm düşüncelerinde, daha önce seçici olan kişi her hangi bir şey olabilir. Liberalizm ve onun kamu nedenselliği şekli, özgürlüğümün özellikle ne ve kim olduğum konusunda kendi kararımı gerçekleştirdiğini varsaymaktadır. Özgürlüğün bu yerleşimi, gerçekliğe dönük genel yaklaşımı bir bütün olarak, yine siyasi-hukuki amaçlarla ifade etmektedir. Bu da örneğin liberalizmin zorunlu olarak deneysel bilgi temelini lehinde olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü dünyaya formal ve insani şeylerin de dâhil olduğu nihai sebepler şeyleri anlamaya çalışacaktır.

Bundan dolayı, Kilise ve liberal kültür arasındaki en büyük uzlaşmazlığın bir şekilde bir insan varlığı olmanın ne olduğuyla, özellikle bizlerin fiziğiyle, vücuda sahip oluşumuzla, mesela cinsellik sorusu ve gebelik önleme konusunda zorunlu sigorta kapsamının ilk arka planı olan toplum ve kilisede kadının rolüyle ilgili olması bir tesadüf değildir.

Bu sorunlar ilk başta kendi kaynağı olarak özgürlük kavramının, mekanik ve deneysel düzende fiziksellik kavramının, gerçek ve değerler ayrımı kavramının

<sup>13</sup> Çevirenin Notu: Latince bir kelime olup *beden* ve *ruh* anlamına gelmektedir.

egemenliğine zarar vermektedir. Kendi fiziksellik ve görünürlüğü içerisindeki vücut kendimi adlandırmayı her zaman tehdit eder; kim ve ne olduğumu bana söyler. Bu gibi endişe doğurur. Özgürlüğümü ya alt kişilik hususu mekanizması içinde veya Yaratıcı Tanrı dayatmaları içerisinde tuzağa düşürmekle tehdit eder.

5.

Elbette, her liberal düşünür Rawls değildir. Böylece, Rawls'un siyasi-öncesi ahlaki destek ihtiyacını vurgulayabilecek olan tartışmasının henüz daha ılımlı, daha muhafazakar ve "Katolik" versiyonu hakkında bir şey söylüyor gibi gözükabilir. Diğer haklarla birlikte dini özgürlük, toplumun bu tür ahlaki formasyonunu hassas şekilde koruyabilir, ama liberal siyasi düzen buna bağlıdır.

Maalesef, bu bakış açısı aynı zamanda siyasi amacın soyut tercihi olarak anlaşılan özgürlüğün önceliğine bağlı olma eğilimi gösterir. Örneğin, John Courtney Murray, dini özgürlüğü saf hukuki terimler içerisinde tanımlamış; beş prensip belirlemiştir.<sup>14</sup> Bunlardan ilki, bir kimsenin "kendinden sorumlu olduğu" "bağımsızlık"tan köklerini alan insan saygınlığı bağlamında tanımlanmıştır. Bu da sahip olduğu, "özgür toplum prensibi" olarak adlandırdığı "toplumdaki bir kişiye mümkün olduğu kadar özgürlük tanınması gerektiği ve bu özgürlüğün gerekmediği takdirde kısıtlanmaması gerektiği" şeklinde başka bir prensiple ilişkilidir. Prensiplerden bir diğeri, kamusal güçlerin "ortak iyilik için ilk ve temel endişe bir insan kişiliğinin ve onun saygınlığının etkin şekilde korunmasıdır." Ancak, bu "saygınlık" belli şartlara bağlanır, ilk ve en önde geleni "bağımsızlıktır". Buna göre benim sorum, başlangıç noktası özgürlük içerisinde olan veya doğması muhtemel özgürlük türü olan bir çeşit siyasi rasyonalitedir.

Elbette bir kimse doğa kanunu gerekçelerini kamudan gerekçeler olarak ortaya koymada serbesttir. Fakat bu doğa kanunu gerekçeleri özgürlük öncelikleri şeklinde ifade edilemediği sürece ve tüm bu önceliğin anlamı, kamu nedenselinin liberal kavramlarının bunları neredeyse tamamen kendi rasyonel içerikleriyle etkisizleştirecektir. Ve bu, gay evliliğine yönelik HHS koşulundan, insan kişiler üzerine biyo-mühendislik çalışmalarını ilgilendiren geleceğe yönelik sorulara kadar Kilisenin toplumun geri kalanıyla olan ilişkisini altüst eden sorunları barındırması bağlamında doğru olacaktır.

Dini özgürlüğün liberal ifadesi, dini özgürlüğün birçokları arasındaki bir özgürlük şeklinde anlaşılması şeklinde sistemleştirilmiştir. Fakat bunu yaparken, kendi içeriğinin kamu rasyonalitesinin kabul gören bir şekli olduğunu garanti etmektedir. Böylece, bu dini özgürlüğün savunucuları, özgürlüğün liberal kavramlarının ifadesi ve kendi antropolojik önceliği şeklindeki birbiriyle rekabet eden iddialarla

<sup>14</sup> See, e.g., John Courtney Murray, S.J., "Arguments for the Human, Right to Religious Freedom," in *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, ed. J. Leon Hooper (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993 : 238ff.

karşılaştıklarında kendilerini içinden çıkılmaz bir durumda bulmaktadırlar. Ortaya çıkan sonuç sadece Kilisenin mevcut kamu ortamında daralan taban görünürlüğü değil, aynı zamanda Kilisenin insan anlayışının hem kültürel olarak genel, hem de kültürün bir parçası olarak kendilerine inanışları bağlamında anlaşılabilirliğindeki azalmadır. İşte bu yüzden, liberalizmin dini özgürlüğü koruması son derece şüphelidir. Gerçekte dini inanç, liberalizmin benzemesi ve görüntüsü şeklinde ifade edilebildiği ölçüde özgür olarak kalabilmektedir. Farklı şekilde söylemek gerekirse, liberalizm kaçınılmaz olarak hem “din” hem de “özgürlük” liberal şartlarda tanımlandığı müddetçe “dini özgürlüğü” koruma eğilimde olacaktır.